

THEOLOGIAI SZEMLE

TARTALOM

Rövid jelentések és kommentárok (1)

Hazai ökumenénk az Egyezmények távlatairól:

1. Dr. Bartha Tibor: Egyház a szekularizált társadalomban (4)
2. Dr. Erdei Ferenc: Az Egyezmények háttere és távlatai (8)

NYIKODIM metropolita:

Az Orosz Ortodox Egyház és az ökumenikus mozgalom (11)

D. DR. SZABÓ GEZA:

Uppsala és az istentisztelet (16)

KOVÁCH ATTILA:

A református-lutheránus dialógus ma (22)

Az egyház és a szocialista társadalom (II.)
(Az uppsalai munkacsoport dolgozata) (28)

VEÖREÖS IMRE:

Az emberiség ügye és a személyes, bensőséges kegyesség Dantenál (II.) (33)

DR. NAGY JOZSEF:

Az evangéliumi egyházak a világ bélyegein (II.) (39)

VILÁGSZEMLE

A római katolikus „tanhivatalok” vitája az új teológiai irányzatokkal

1. Heiner Grote: 75 év modern katolikus biblíamunkája (45)
2. Reinhard Frieling: Újabb irányzatok „a világ” római katolikus teológiájában (47)

DR. VÁLYI NAGY ERVIN:

Új tanulmányok az alkotásról és szabadságról (50)

HAZAI SZEMLE

SZIGETI JENŐ:

Képzőművészeti krónika (52)

SZÖNYI GYÖRGY:

Lévay József (54)

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

Dr. Vályi Nagy Ervin: Az ó- és újszövetségi tudomány összefüggéséről
(Steck professzor könyvéről) (56)

Bodrog Miklós: Nagykorú lélektan felé
(Hofstätter: Pszichológiai Lexikon) (57)

Dobó László: Válaszúton a civilizáció (Radován Richta műve) (58)

Madocsai László: „A magányos tömeg” (Dr. Riesman könyve magyarul) (59)

Látos Sándor: Parasztok imádkoznak (Tamás Bertalan) (10)

ÚJ FOLYAM/XII. 1969

1-2

SZÁM ALAPÍTVÁ 1925-BEN

THEOLOGIAI SZEMLE

1969.

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., Rákóczi út
12. A. IV. 4.) küldeni.

Kiadóhivatal: Budapest, XIV., Abonyi u. 21. Református Zsinat Sajtóosztálya
Előfizetést díj egész évre 180,—, félévre 90,— forint. Kettős szám ára 35,— forint.
68.05543/2 Zrínyi Nyomda, Budapest. F. v.: Bolgár Imre

A szerkesztő megjegyzései

ÚJ GAZDA, RÉGI TANÁCSADÓK

„A valódi erkölcsi integritás embere” szalagcím alatt, egész első oldalát Nixon amerikai elnök beiktatási eseményének szánta a Christian c. londoni evangélikációs hetilap (1969. jan. 24. sz.). Nagy, vastag betűkkel idézi a beszéd következő mondatait:

„Gazdagoknak ítéltük magunkat anyagiakban, de szegények vagyunk szellemiekben; ragyogó pontossággal jutottunk el a holdhoz, de érdes egyenetlenségbe estünk a földön. Békére vágyakoztunk és háborúba keveredtünk. Egységre vágyakoztunk és meghasonlásokba szakadtunk. Köröskörül szűkös életeteket látunk, amelyek beteljesülésre vágnak. Célokat látunk, amelyek cselekvő kezekre várnak. A szellemi válság kérdéseire szellemi válaszokra van szükségünk, amelyekért csak önmagunkba kell tekintenünk...”

A kiemelt sorok alatt közölt fényképről két barátságosan mosolygó férfi tekint az olvasóra; mögöttük egy falusias ház látszik, kezükben süteményes tányér; az új elnök és Billy Graham, a híres evangélikátor, aki a beiktatási szertartáson az imádkozás szolgálatát végezte.

A londoni lap beszámol arról is, hogy az Egyesült Államok 37-ik elnöke rezidenciájában házi istentiszteleteket fog rendszeresíteni és „Billy Graham vezető szerepet fog játszani az igehirdetők kiválasztásában”. Nixon egy kaliforniai kvéker gyülekezet tagja ugyan,

de gyakran eljárt metodista és kongregacionista istentiszteletekre is; különböző felekezetekhez tartozó igehirdetőket hív majd meg otthonába.

Az angol napilapok Nixon beiktatási beszédét általában „a reménység üzenetének” minősítették; a Christian azt a mondatát is kiemeli, hogy „az ember nem lehet teljesen szabad, ha a szomszédja nem az”. Hangoztatta, hogy „a fehérek és a négerkék nem lehetnek két nemzet, hanem csak egy”; a Vietnam ellen viselt háborúról pedig azt mondta, hogy „reméljük: ez a véres látvány gyorsan véget fog érni”; de óvatosan hozzátette: „anélkül, hogy rossz alternatívákat idézne fel Délkelet-Ázsiában”...

Az új amerikai elnök joggal tart igényt arra, hogy reménységgel várjuk: milyen lépéseket fog tenni azoknak a bajoknak az orvoslására, amelyeket beszédében általánosságban érintett. Kétségtelen, hogy nem terhelik őt azok a súlyos ódiomok, amelyek elődjének hitelét mind bel-, mind külpolitikai vonatkozásban már teljességgel felemésztették. Így Nixonnak egyelőre szinte „fehér lapja” van még az amerikai társadalom belső problémái orvoslására és a vietnami háború megszüntetésére, a szocialista országokkal való békés együttélés megvalósítására, a fegyverkezési verseny helyett az alkotó nemzetközi együttműködésre, a fejletlen országok felemelkedésére irányuló összefogásra. Ami ugyanakkor máris aggodalommal tölthet el ben-

Rövid jelentések és kommentárok

Az új püspöki kinevezések. Január 23-án a Magyar Népköztársaság és a Szentszék között létrejött megállapodás alapján a pápa két érseket, két megyéspüspököt, négy püspöki rangú apostoli kormányzót és két segédpüspököt nevezett ki, akik azóta letették az esküt az Elnöki Tanács elnöke előtt; beiktatásuk, illetve felszentelésük is megtörtént.

A protestáns egyházak is örömmel fogadták ezt az eseményt, amelynek nemzetközi és belpolitikai jelentősége nyilvánvaló. Az újabban ismét kiéleződött világ-helyzetben, amikor egyes nyugati körök jobb híján ismét elő-elő vették a keresztes háborúk frazeológiáját, a szocialista Magyarország és a Vatikán újabb megállapodása bizonytalanságot és enyhülés irányában hat, növeli hazánk tekintélyét és békeszolgálatának erejét. Hazai vonatkozásban a római katolikus egyház vezető tisztségeinek betöltése elősegítheti azoknak az egyházközi problémáknak a megoldását, amelyek többfelé zavarják a felekezeti, társadalmi, családi békeséget. A ki-nevezett főpapok közül nem egyet már régebről úgy ismerünk, mint a béke emberét; jó reménységgel vagyunk a többiek irányában is.

Örülünk, hogy Róma, amely a magyar katolikus püspökök és a kormány 1950-ben létrejött megegyezését akkor fanyalogva, hallgatólag vette tudomásul, és csak 1964-ben volt hajlandó az első „modus vivendi” megállapodást megkötni a szocialista kormányzattal, most újabb jelentős lépést tett a normális viszony kialakításához. Reméljük, hogy ezt a lépést újabbak is követik majd, mind a katolikus hívők, mind az állam érdekében.

Róma és Genf „pontosan azonos” kérdései. Lapzártá után jelentette az Egyházak Világtanácsa könyvkiadása hírszolgálat, hogy dr. Eugene Carson Blake, az EVT főtitkára egyik — Magyarországon is többször járt — helyettesének, A. Michelinek a társaságában magánkihallgatáson jelent meg VI. Pál pápánál és átadta neki az uppsalai nagygyűlés díszes bőrkötésű jegyzőkönyvét. A háromnegyedórás beszélgetés során sok kérdés került szóba, közülük kettőt emel ki a hírszolgálat: a Hit és Egyházalkotmány komisszióba Uppsalában felvett római katolikus tagok ügyét, és a „tekintély válságát” a római egyházban. Dr. Blake hangsúlyozta „a válság alkotó lehetőségét, amely messze túllépi a római katolikus egyházat”. Kijelentette: „mi az EVT-ben és tagegyházaiban pontosan ugyanezen kérdések előtt állunk”.

A pápa a beszélgetés során értékelte a Vatikán és az EVT között a II. Vatikáni Zsinat után létrehozott vegyes bizottság munkáját; egyidejűleg aláhúzta a különbséget a római katolikus egyház és az EVT között: „míg a római egyház abból a tényből vezeti le tekintélyét, hogy őt Krisztus alapította, addig az EVT emberi és földi intézmény, amely a keresztyének közti egységre törekszik és így időleges és átmeneti jellege van” (ÖPD Genf, 1969. jan. 16.). Ez kemény, de világos beszéd; talán lehető bizonyos egyoldalú ábrándokat.

A zürichi protestáns könyvkiadás szerint az egyetemes imahét olaszországi eseményei is gondot okoztak Rómában: Firenzében százánál több római katolikus hívő, köztük több pap úrvacsorát vett a valdensok templomában; egy munkáspapot fel is függesztett a helyi ordinárius; négy másik szerzetes bejelentette kilépését a házassági tilalom miatt és sok hívő fellépett a szerzetesek mellett. — Rómában a Mária-templom-

ban tartott ökumenikus istentisztelet idején a templom előtt több száz katolikus és protestáns tüntetett és röpcédulákat osztogatott az „ökumenikus triumfalizmus” ellen, köztük a valdens teológiai fakultás három professzora is. A templomban a prédikáció elhangzása után szót kért egy baptista lelkipásztor, de alig hogy beszélni kezdett, rendőrök léptek hozzá és letartóztatták. A rendőrautót tiltakozó tömeg vette körül és a fenyegetett rendőrök jobbnak látták a baptista lelkipásztor szabadon bocsátását (Evangelischer Pressedienst 1969. jan. 29.).

Az EVT könyvkiadásának legújabb száma (ÖPD. jan. 23.) „A felekezetek kényszerzubbonyából kitörni” cím alatt hírt ad dr. Blake főtitkárnak arról a beszédéről, amelyet az USA egyházainak nemzeti tanácsa vezetőségi ülésen mondott. Üdvözölte az egyházak közös fáradozásait a misszió, az emberiség, a nemzetközi és teológiai kérdések területén, „egyidejűleg a felekezetek kényszerzubbonyát jelölte meg mint Krisztus egyháza legbénítőbb tényezőjét; kijelentette, hogy az ifjúság, a szegények és az üzleti világ csak azt az egyházat fogja komolyan venni, amely kiszabadítja magát ebből a kényszerzubbonyából” (ÖPD Genf, jan. 23.).

Dr. Sucker professzor, egyházelnök halálára. Lapzártakor kaptuk a gyász hírt: szívinfarktus következtében váratlanul meghalt Dr. Wolfgang Sucker teológiai professzor, a hessen—nassaui uniált tartományi egyház elnöke, a bensheimi Felekezettudományi Intézet megalapítója, az Intézetet fenntartó német Evangelischer Bund elnöke. 63 évet élt, most négy éve választotta meg egyháza a nyugalomba vonult Martin Niemöller utódjává. Változatlanul szívügye maradt azonban a bensheimi Intézet, amelynek kontroverz teológiai munkája nemcsak a német teológiai tudományosság és a németországi gyülekezetek számára bír eligazító jelentőséggel korunk izgalmas ökumenikus eseményei közepette, hanem világszerte — a magyar egyházakban is — nagy figyelmet keltett. Sucker professzor az egyházkormányzás csúcshelyzetében is hűséges maradt a felekezettudományi munkához; részt vett az Intézet közvetlen irányításában; az ökumenikus eszmecserében elsősorban a protestáns egyházak összefogását munkálta, protestáns világértelmezés előkészítését tervezte. Őszinte barátja volt a mi magyar egyházainknak is; a felekezettudományi konferenciákon mindig sok időt szentelt a magyar küldöttekkel való beszélgetésekre. Évek óta készült Magyarországra; nagy kár, hogy erre a látogatásra most már nem kerülhet sor.

Nemesen egyszerű, szerény, szívélyes ember volt, aki beszélgető partnerével azonnal közvetlen emberi közelségbe tudott kerülni. Az egyes ember jelentőségét mindig is egységben tudta látni a nagy világtörténelmi eseményekkel. Lutherről szóló előadásában a reformáció 450 éves jubileumán is (Im Lichte der Reformation, Jahrbuch des Evangelischen Bundes 1968. 76 k) azt fejtette ki, hogy a reformáció egyetlen ember belső vívódásából keletkezett, és az egyház nyomorúságával tusakodó többi ember belső világának eseményeire célt, a lelkipáncsok szeretettel felelősségből. „Mi, mai emberek alig tudjuk megérteni, hogy egyetlen ember döntései meghatározhatják a világ folyását. A reformáció azt bizonyítja, hogy egy kolostori cellából meg lehetett mozdítani a világot; egy em-

ber magányos vívódásaira fel kellett figyelnie mindenkinnek; akár akarta a világ, akár nem, és végül a világnak meg kellett általa változnia. Ha pedig a mi korunkhoz közelebb eső példa kell, gondoljunk *Marxra* és *Leninre*. Ezeknek az embereknek a gondolatai nem a parlamentekben és minisztériumokban, hanem szegényes padlásszobákban vagy kávéházakban alakultak ki, és végül a világ legnagyobb méretű mozgalmát idézték elő". Sucker az egyén és a társadalom mozgását egységben látta; a felekezettudomány szellemi küzdelmeinek fontos egyházi és társadalmi következményei is jelen voltak az ő látomásaiban. Ami személyes sorsát illeti, Isten felőle immár „valami jobbról gondoskodott”, de nagy műve, a bensheimi Intézet tovább él és hat az egyház és — ha áttételesen is — az emberi társadalom javára.

Katolikus teológusok vesszőfutása. A katolikus és nemkatolikus sajtó sokat foglalkozik ezekben a hetekben egyes ismert és kevésbé ismert teológusokkal, akiket Róma és helyi ordináriusok üldözöbe vettek. Itt is arról van szó, hogy az egyházi hatalmasságok — a zsinati koncepció szellemében — szívesen veszik, ha a római katolikus bibliamozgalom és az ún. új-teológia előharcosai messzemenően közelítenek a nemrómai egyházakhoz és a „világ”-hoz, ahhoz azonban vég-sőkig ragaszkodnak, hogy ezek a tudósok kikérjék és betartsák a Vatikán és a helyi ordináriusok utasításait; a tudományos kutató munka határát a hierarchia kívánja megszabni a katolikus teológusok számára.

Legutóbbi számunkban ismertettük *Schillebeeckx* holland professzor izgalmas esetét, akit alighanem csak védőjének, a nagy közvetítő művészetével megállított *Rahner* professzornak a tekintélye szabadított ki a vatikáni Hittudományi Kongregáció karmai közül. Most több új „eset” igazolja azt, hogy a Kúria elérkezettnek látja a gyepőlő szorosabbra fogásának idejét.

Rahner professzor szerepe. Olvasóink örömmel fogadták, hogy a Theológiai Szemle közölte elsőnek magyar nyelven Karl Rahner professzornak „A szekularizáció ateizmusának néhány kérdéséről” címmel a budapesti katolikus Hittudományi Akadémián tartott előadását. Ezt az előadást igen pozitíven értékeli a Világosság c. materialista világnézeti folyóirat is (1968. dec. 763k 1), mint előbbre lépést a marxizmus és a keresztyénség között az élet gyakorlatában és ugyanakkor a filozófia síkján folyó dialógus útján.

„Kétségtelen — írja a Világosság —, hogy Rahner új megvilágításba helyezi a vallás, a teizmus, a keresztyénség múltját és jövőjét. Kiindulópontja nem teológiai fikció, hanem a világ szekularizáltságának reális valósága. Azt is észreveszi, hogy a folyamat szükségszerű és noha túlhangsúlyozza e tekintetben a technika szerepét, nem mellőzi a történelmi-társadalmi szempontokat sem... Érdemes felfigyelnünk arra, hogy Rahner elméleti megfontolásai alapot adnak a keresztyének számára korábbi, társadalmilag feltételezett és nem egyszer a haladás útjában álló konstrukciók elhagyására, a világ, a társadalom fejlődésmenetébe való bekapcsolódásra, továbbá arra, hogy a keresztyének rátaláljanak arra a kiindulópontra, (az emberért való gyakorlati felelősség kiindulópontjára), amely közös lehet marxisták és keresztyének között és így a dialógusnak, valamint konkrét esetekben az együttműködésnek a lehetőségét rejti magában.”

Karl Rahnert a marxisták és keresztyének párbeszédében vitt szerepéért, egyik előadásáért már élesen megrögtte egyszer az Osservatore Romano. A vatikáni hivatalos lap nem volt hajlandó közölni Rahner helyreigazító nyilatkozatát sem. Kimagasló üdvtörténeti

művei azonban, meg az általa szerkesztett új lexikonnak és nagy nemzetközi folyóiratának, a Conciliumnak világsikere, valamint bátor gyakorlati magatartása olyan tekintélyt szereztek számára, amellyel a konzervatív római körök is számolni kénytelenek. Rahner egyelőre jó közvetítő szolgálatot tud végezni olyankor, is amikor az ő tanítványait üldöző vatikáni hatalmasságok túlságosan elvetik a súlyokat.

A német bencés apát visszaminősül laikusnak.

A katolikus világsajtó feltűnést keltő cikkeiben számal be arról, hogy *Dr. Alkuin Heising* a nyugat-németországi Siegburg benedekrendi kolostorának apátja lemondott püspöki jellegű hivataláról és laikussá való visszaminősítését kérte. Elhatározásáról nyílt levélben tájékoztatta a közvéleményt. Elmondja: lelkiismerete nem engedi meg, hogy tagja maradjon annak az egyházi felsőbbbségnek, amely „a római katolikus egyház fejlődését a legjobb szándékokkal szemben eltorlaszolja”. Ezt az állapotot elviselhetetlennek és végzetesnek tartja. Teológiai, főleg exegetikai tanulmányai során arra a meggyőződésre jutott, hogy a hagyományos hittan sok tekintetben elszigetelt az egyházat a mai embertől. A további fejlődés útjait csak szabad vita által lehetne tisztázni, de a hierarchia ennek nem enged elég szabad teret, sőt a termékeny új kezdeményezéseket elnyomja. Rikító példa erre — írja — *Halbfas* professzor elítélése, vagy a holland katekizmus német kiadásának eltiltása, fontos tételeinek átdolgozásra szorítása. „A hierarchia csak *egyetlen* teológiai véleményét enged érvényesíteni, önkényesen kiválasztott tanácsadókra hivatkozva. Radikálisan elnyomja a hívők spontán vallásos részvételét, akadályozza a liturgia igazi megújulását, ami neki, mint bencés szerzetesnek különösen szívügye. A szerzetesrendek komoly megújulására irányuló kísérleteket is következetesen elnyomják az illetékes római hivatalok.”

Az apát nyílt levele azt is kifejti, hogy miért nem léphet át a világi papok rendjébe sem. Nem a cölibátus kérdése akadályozza ebben, hanem az ige hirdetésével és lelkigondozással kapcsolatos problémák. A zsinati reformok félúton megtorpantak. Az ökumenikus kezdeményezéseknek is útját állják. Az ún. vegyes házasságok kérdésében nem respektálják a protestáns partner lelkiismereti szabadságát; a német püspökök még a szerény római engedmények lehetőségével sem élnek.

Az apát súlyos csapásnak minősíti, hogy az egyház-szervezet reformja elakadt, „a hierarchia abszolutista gyakorlata” változatlan maradt, a gyülekezeti, pastoriális és papi tanácsok, sőt maga a püspökszinódus is pusztán tanácsadó jellegű maradt, a döntésekben nem vehet részt. A felsőbbbség önkényével szemben nincs semmi hatályos jogorvoslat az egyházban. Az egyháznak a társadalomhoz való viszonyát is a tekintélyi gondolkodás hatja át, a klerikusok „gyakran akadályozzák az egyház szolgálatát a világban”, a zsinati program ellenére. Így a pap súlyos összeütközésbe kerül a lelkiismeretével: vagy engedelmeskedik a hierarchiának és elveszti szavahihetőségét gyülekezete szemében, vagy belső ellenzékbe és elszigeteltségbe szorul. Ebben a helyzetben nem lehet őszintén végezni az ige hirdető szolgálatot.

Heising apát azzal végzi, hogy ő nem hagyja el egyházát; mint laikus megpróbál a bibliai üzenetből élni. (Materialdienst des Konf. Inst. 1968 nov.—dec.)

Halbfas professzor esete, amelyre a lemondott bencés apát hivatkozik, a következő: Dr. Hubert Halbfas teológiai professzor a nyugatnémetországi Reitlingenben. A Rajna—Westfáliai tartományi kormány tavaly júniusban meghívta őt egy bonni főiskola valláspeda-

gógiai tanszékére. Frings bíboros, kölni érsek azonban vétót emelt a meghívás ellen, minden indoklás nélkül. Pár hét múlva egy kölni egyházi lapban megtámadták Halbfast, hogy Alapvető hittan c. könyvében több ponton hűtlenné vált a hivatalos tanokhoz. Halbfas válaszát az egyházi lap nem volt hajlandó közölni.

Két hónap múlva két püspök kihallgatta a professzort, majd a püspöki konferencia kommunikéban óvta a katolikus híveket a könyvében megrótt „eretnek tanításoktól”. A teológiai körök ezt a lépést per nélküli ítékezésnek minősítették. A münsteri egyetem öt professzora, köztük nem kisebb tudósok, mint *Rahner*, *Metz*, *Kasper*, beszélgetést folytatott Halbfasszal és utána sajnálkozásukat fejezték ki az egyházi főhatóság „obskurus eljárása” felett. Október végén azután találkozót rendezett *Jäger* bíboros: két teológust a püspöki kar, kettőt a megvádolt teológus jelölt ki, és ezek létrehozta egy megegyezést. A kiadott kommuniké szerint számos ponton megállapodásra jutottak, Halbfas professzor kötelezte magát, hogy könyve legközelebbi kiadásában „tisztázza a kifogásolt pontokat”.

Ennek ellenére november 28-án *Döpfner* bíboros, a német püspöki kar elnöke úgy határozott, hogy Halbfas professzortól vonjanak meg minden egyházi megbízást és ebben az értelemben írt minden egyházi szervhez, amelyben a professzor teológiai tanácsadó szerepet töltött be.

Heising apát lemondása is — egyebek között — tiltakozás akart lenni a bíboros döntése ellen. Halbfas professzor esetleges elmozdítása egyébként a helyi püspök, *Mgr Leiprecht* hatáskörébe tartozik. Számos neves teológus, pap és egyetemi hallgató fordult a püspökhöz azzal a kéréssel, hogy álljon az üldözött professzor mellé (*Informations catholiques internationales*, Paris 1968. nov. 15.).

VI. Pál pápa a „protestáns reformáció szelleme és módszerei” ellen. A vatikáni rádió bejelentette, hogy VI. Pál ez év szeptemberére összehívta a második püspökszinódust. A katolikus hierarcháknak ez a tanácsadó testülete tudvalevőleg csak akkor ül össze, amikor a pápa akarja; ő szabja meg a napirendjét is; tagjainak nagyobb részét a nemzeti püspöki konferenciák választják meg, de a választás csak a pápa jóváhagyása után válik érvényessé; a szinódus határozatait csak a pápa jóváhagyásával lehet közzétenni és csak az ő bejegyzése esetén nyerne kötelező erőt.

Megbízható híradás szerint a pápa lényegében két kérdést kíván a szinódus elé terjeszteni. Egyik „a püspöki kollegialitással” kapcsolatban kívánja megtudakolni a püspökök véleményét. Minthogy több nemzeti püspöki konferencia tett közzé a pápa és a vatikáni bíborosok felfogásától elütő tanításokat, VI. Pál valószínűleg megpróbálja a szinódus többségét nagyobb lojalitásra hangolni a Vatikán akarata iránt; ezzel szorosabb mederbe fogja az egyház megújulására irányuló törekvéseket. Az első püspökszinódus tudvalevőleg számos kérdésben, főként a vegyes házasságok ügyében valóban konzervatívabbnak bizonyult, mint akár maga a Hittudományi Kongregáció; a kuriális apparátus alighanem segítségre számíthat a püspökszinódus többségében.

A második kérdés már sokkal fogasabb: hogyan lehet a II. Vatikánum szellemében úgy munkálni az ortodoxia, a protestantizmus, az anglikanizmus, a világvallások, sőt az ateista világ „Istennel való egyesítését” a római egyházban, mint „az egység sakramentumában”, hogy ugyanakkor feltétlen engedelmesre szorítsák a római és a regionális „tanhivatalok” iránt a szabad teológiai kutatás útjára eljutott tudó-

sokat; az egyetemes papság ízeit kószolható laikus mozgalmakat és tömegeket; az evangélium szabadságában szellemi függetlenséget igénylő papságot, sajtót, ifjúságot; a neki erkölcs kérdéseiben lelkiismereti szabadságot követelő házastársakat stb.? A *Humane vitae* enciklika okozta vihar arra vall, hogy a legfőbb tanhivatal kísérlete: megújítani az egyházat, de lényegében nem változtatni benne az eddigi tekintélyuralom megkötéseivel aligha lesz lehetséges.

Egyik legújabb megnyilatkozásában VI. Pál azt mondta, hogy meg akarja menteni egyházát „a protestáns reformáció szellemének és módszereinek” behatolásától és következményeitől. Ha azonban a II. Vatikáni Zsinat döntéseit és tanácskozásait, az alapjukul szolgáló teológiai munkálatokat gondosan tanulmányozzuk, akkor meg kell látnunk: ami a zsinaton és a zsinat óta is előbbre vivő lépés volt a római katolikus egyházban, az az *evangélium szelleme* által történt; de ugyanez a szellem hozott létre mindent, ami jó dolog a protestáns reformációban és azóta is történt. A római egyházat ettől „megvédelmezni” annyit jelentene, mint az evangélium munkáját kizárni az egyházból. De hát „a Lélek fú, ahová akar” és a római — és tegyük hozzá sietve, hogy a protestáns egyházak — szerencséjére ezt a Lelket meg lehet ugyan bántani, szomorítani, meg lehet oltani is, de azután újra meg újra fellángol, akkor és ott, ahol Isten szabad kegyelmének tetszik.

„Az egyház az egység próbája előtt.” Ezzel a elgondolkodtató címmel írt vezércikket az egyik tekintélyes római katolikus folyóirat (*Herder Korrespondenz*, 1968. dec.). Rámutat: VI. Pál éppen a vatikáni Egysegítőkör tagjai előtt óvta a katolikusokat a „túrelmetlen” ökumenizmustól. Bejelentette, hogy az Ökumenikus Direktórium második fele is megjelenik közelebb; ez az utasítás nemcsak tanácsok gyűjteménye, hanem kötelező utasítás —, mondotta a pápa. Súlyosan elítélte, hogy többfelé nem-római katolikusokat is az áldozáshoz bocsájtottak —, sőt katolikusok is résztvettek nemkatolikus úrvacsorákon. A pápa szerint ez az önámítás nem siettet, hanem inkább késleltetni fogja az ökumenikus közeledést. Róma 10:2-t idézte: elismerem, hogy Istenért buzognak, de nem megismerés szerint. A teológiai igazságtól nem szabad eltérni — mondotta tovább.

A katolikus folyóirat felteszi a kérdést: vajon az egyház szervezeti egysége feleslegessé teszi-e, hogy a belső egység valódiságát kérdésessé tegyék? Rámutat a legutóbbi Katolikus Napokon felvetődött jelenségekre, a vatikáni kongregációk és egyes nemzeti püspöki konferenciák között előállott feszültségekre, a „*Humanae vitae*” c. enciklika körül támadt viharokra, egyes római katolikus teológusok eseteire: a pápa kifakadásaira a „liturgikus önkényeskedésekkel” szemben éppen a római liturgiai tanács ülésén, és szokatlan hangú intelmére olyan regionális püspöki konferenciákhoz, amelyek „megsértik az illendőség határait és az egyház által leszögeezett szabályok ellenére kísérleteznek új rítusokkal”.

A folyóirat e jelenségek láttára tartja sürgősnek a római katolikus egyház belső egysége kérdésének a felvetését. Figyelmezteti a hivatalos egyházat, hogy ha nem akar szakadásokat, akkor helyet kell adnia a szükséges korrektúráknak az egyház kormányzásában. Nem szabad útját állnia a megérett reformoknak. „Az egyháztörténetből tudjuk —, írja —, hogy magának az egységnek a szűkkeblű értelmezése is szakadásra vezethet. Még ha ez lappangó módon menne is végbe, alig jövathető törésre vezethetne az egyház életében és az ökumenében. *A próba még előttünk van.*”

Hazai ökumenénk az Egyezmények távlatairól

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa december 2-án ünnepi közgyűlést tartott abból az alkalomból, hogy a tagegyházakhoz intézett átirataiban az Állami Egyházügyi Hivatal elnöke a kormány nevében további hat évre biztosította az egyházi alkalmazottak kongruáját és az egyéb állami hozzájárulásokat. Ismeretes, hogy az egyes tagegyházak a saját kereteik között már ünnepi megemlékezéseken méltatták az idén 26 éve megkötött egyezmények jelentőségét; Ökumenikus Tanácsunk most az *egyezmények egyházközi vonásait* kívánta értékelni és azt vizsgálta, hogy milyen feltételek tették lehetővé az evangéliumi egyházak és a

szocializmus útjára lépett magyar népköztársaság tartós megegyezéseket, mennyiben igazolta azokat a megkötésük óta eltelt két évtized, mit használtak az egyezmények az egyházaknak, és mit használtak a szocialista társadalomban élő magyar népek.

Egyházi hetilapjaink részletesen ismertették az ünnepi közgyűlés lefolyását, a felszólalásokat és az elfogadott határozati javaslatot. Az alábbiakban Dr. Bartha Tibor püspök elnöki előterjesztését és Dr. Erdei Ferencnek, a Hazafias Népfreont országos tanácsa főtárgyalójának felszólalását közöljük a gyorsírói feljegyzések alapján.

DR. BARTHA TIBOR: EGYHÁZ A SZEKULARIZÁLT TÁRSADALOMBAN

I.

Az állam és az Ökumenikus Tanács tagegyházai között 1948-ban kötött egyezmények 20. évfordulójáról az egyes tagegyházak az év folyamán külön-külön több ízben megemlékeztek, értékelték azok jelentőségét. Ez a jelentősége indokoltá teszi, hogy tagegyházaink együtt is számbavegyék tapasztalataikat. Hiszen a külön-külön végzett felmérés során elmélyült bennünk a meggyőződés, hogy a Magyar Népköztársaság állama és a magyarországi egyházak között kialakult jó viszony alapjait ezek az egyezmények rakták le.

A marxizmus és a keresztyénség hazánkban történetük során tartalmasan a felszabadulás után konfrontálódtak. A szekularizált társadalom és az evangéliumi egyházak találkozásának, jó viszonyának a ténye joggal tarthat számot a legnagyobb figyelemre mindazok részéről, akik a keresztyén egyházak élete és szolgálata szemszögéből, — mind pedig azok részéről, akik a világméretű társadalmi problémák összefüggésében foglalkoznak az érintett kérdéskomplexummal. Joggal mondhatjuk el, hogy a keresztyén egyházak történetében a modern marxista társadalommal való találkozás korszakos jelentőségű. Egy gyökeresen átalakult, új társadalmi renddel kapcsolatban kellett az evangéliumi egyházaknak döntést hozniuk, állást foglalniuk, illetve egy teljességgel megváltozott új társadalomban kellett és kell keressék egzisztenciájuk és szolgálatuk lehetőségét.

Ugyanígy nem vitatható a konfrontáció társadalmi vetületének jelentősége sem, nemcsak az új magyar társadalom kiépülése vonatkozásában, hanem azért sem, mert a magyar társadalom forradalmi átalakulása világméretű történelmi folyamat része. Az evangéliumi keresztyénség és a szocialista társadalom érintkezésének, egymáshoz való viszonyának tapasztalatai — éppen ezek miatt a történelmi és világméretű dimenzióik miatt — igénylik tőlünk a közös elemzést is, hogy a gyakorlati tanulságokat az érdeklődők legszélesebb körének a rendelkezésére bocsássuk.

Indokul azt is mondhattam volna, hogy az érdeklődésre való tekintettel akarunk együtt is beszámolni tapasztalatainkról, hiszen — mint köztudomású — témánk iránt az érdeklődés világméretű. Azt is hozzátehetjük, hogy ez az érdeklődés az elmúlt két évtized során nem volt, és még ma sem mindig a tárgyilagos szemlélődő érdeklődése, akit joggal foglalkoztathat a szekularizált világ és a evangéliumi keresztyénség találkozásának minden

elvi és gyakorlati problémája. A nemzetközi egyházi élet területén sem kevés azoknak a száma, akik az új, modern szocialista társadalom és a keresztyén egyházak érintkezésének, kapcsolatának a problémáit elfogultan kezelik. Korábban a problémát kívánták megkerülni, hogy a szocialista társadalmi rend tényét ignorálhatóan tartották, a szocialista világrendszert provizorikusnak tekintették. Majd — miután kiderült, hogy a szocialista világrend és általában a szekularizált társadalom világtörténelmi adottság, amivel számolni kell —, arra összpontosítják figyelmüket, hogy e társadalom ideológiai alapjait kétségbevonják, struktúráját megváltoztassák. Ez a tárgyilagosnak nem mondható, sőt kifejezetten elfogult érdeklődés egyáltalán nem segítette és nem könnyítette meg az új társadalmi renddel érintkezésbe jutott evangéliumi egyházak feladatát. Nem egy esetben károsan befolyásolta és arra kísértette egyházainkat is, hogy az új társadalmi renndhez való viszonyuk kiépítése helyett, annak a fellazításához nyújtsanak segédkezet. Ugy éreztük tehát, hogy a tárgyilagos érdeklődők és az elfogult bírálók számára egyaránt szükséges és hasznos lesz, ha az állam és egyház viszonya kérdéseiben szerzett tapasztalatainkról együttesen is beszámolunk s álláspontunknak a közös bizonyoságtétel erejével súlyt adunk. Isten iránti hálával állapíthatjuk meg, hogy erre a közös bizonyoságtételre megvan a lehetőség, hiszen az elmúlt 20 esztendő Isten azzal is megáldotta, hogy szorossá tette tagegyházaink közösségét az útkeresésben, a teológiai felismerésekben és a szolgálatban. Nemcsak a református és evangélikus, hanem a kisebb protestáns felekezetekre is áll ez, amelyek történelmük során a felszabadulás után érezhették magukat hazánkban először egyenjogúnak, a törvény előtt egyenlőnek.

II.

Ha az egyes tagegyházak eddig közreadott értékelő nyilatkozatait összegezni próbáljuk, a következő közös vonásokat találjuk azokban:

Mindenekelőtt hálával állapítják meg: *elkerülték azt a kézenfekvő kísértést*, hogy ők az új társadalomban a megítélt múltat, a régi társadalmi rendet képviseljék. Különösen az ún. két történelmi evangéliumi egyház, a református és a lutheránus egyházak vezetése a múltban szorosan összefonódott a feudalista, kapitalista társadalmi renndel. Éppen ezért komoly kísértés volt számukra, hogy az új társadalmi rennddel szembeforduljanak, ami egyúttal szembeállította volna őket hitük alap-principiu-

maival. Krisztus egyházai a társadalmi igazságossá-
gért és a haladásért folyó erőfeszítéseket nem aka-
dályozhatják és nem utasíthatják vissza, ha valóban
a Biblia Krisztusának engedelmeskednek. Ezt a fel-
ismerést fogalmazta meg D. Dr. Vető Lajos atyánk-
fia, amikor püspöki székfoglaló beszédében hangsú-
lyozta: „A protestáns ember elítéli a maradiságot
minden téren s az emberiség haladását munkálva,
maga is békésen tud együttélni a történelem és a
társadalmi fejlődés erőivel”.

A tagegyházak megnyilatkozásai Isten iránti há-
laadással állapíthatják meg továbbá, hogy a szeku-
larizált társadalommal való találkozásban hűséges-
sen és *maradék nélkül megőrizték sajátos elvi alap-
jukat*, az evangéliumot. Sokan éltek és élnek ma is
abban a tévhitben, hogy a marxista ideológia alap-
ján felépült társadalomban az egyházak csak úgy
biztosíthatják életüket és szolgálataikat, ha sajátos
elvi alapjukat, teológiai bázisukat feladják, s azt
valamilyen történetfilozófiai interpretációval he-
lyettesítik. Aki elfogultságát leküzdve veszi azt a
fáradságot, hogy az egyházainkban folyó igehirde-
tést, teológiai kutatást valóban vizsgálat tárgyává
tegye, fel kell figyeljen arra, hogy a magyar evan-
géliumi egyházak teológiai gondolkodását a bibli-
kus és hitvallásos orientáció fokozott érvényesülése
jellemzi: Egyházaink sajtótevékenysége is kétséget
kizáróan alátámasztja ezt a megállapítást, hiszen a
Biblia új fordítása, bibliai nyelvkönyvek és kom-
mentárok megjelentetése ezekben az évtizedekben
vált központi jelentőségű feladattá, szemben azok-
kal az emberöltőkkel, amelyekben pl. a Magyaror-
szági Református Egyház elsőrenden egyházkerü-
leti és konventi jegyzőkönyvek kinyomtatásáért
hozta a legnagyobb áldozatot.

Nem ok nélkül fogalmaztam így a mondatot: „ha
veszi valaki a fáradságot”, hogy betekintsen egy-
házunk igehirdetésébe és teológiai munkálataiba.
Tudniillik mindennapos jelenség, hogy éppen azok
a külföldi egyházi körök fordítanak legkevesebb
gondot beható elemzésre, amelyek a legtöbb fenn-
tartással foglalkoznak a magyarországi egyházak
és az állam viszonyának kérdésével. A közelmúlt-
ban foglalkozott egy külföldi együttes a Magyaror-
szági Református Egyház jubileumi Tanításának a
bírálatával. Az elmarasztaló ítélet kialakítása után
derült ki — egy résztvevő közlése szerint —, hogy
a jelenlevők közül a szóbanforgó tanítást senki sem
olvasta el.

Végül az értékelő hazai megnyilatkozások közös
vonásaként említem az öröm kifejezését afelett,
hogy egyházaink az új társadalmi rendben *megta-
lálták a keresztyén hitből fakadó szolgálatok lehe-
tőségét*.

Sokan érdeklődéssel figyelik, hogy az új társada-
lom egyház- illetve valláskritikája milyen módon
befolyásolja az egyházak belső életének alakulását.
Nos, mi elmondhatjuk és a hazánkban járó turis-
ták ezrei ellenőrizhetik állításunkat, hogy *istentisz-
teleink látogatottsága* semmiképpen nem marad
alatta pl. a nyugat-európai keresztyén egyházak
statisztikai adatainak. Különbözőségek e tekinte-
ben természetesen nálunk is vannak, elsőrenden az
igeszolgálat minőségétől függően, de mindent össze-
véve csak hálaadással beszélhetünk istentisztele-
teink látogatottságáról, gyülekezeteink meleg, sze-
retetteljes atmoszférájáról. Egyházaink életének
keretét a gyülekezetek adják, tehát gyülekezet-
közi, egyháztársadalmi egyesületeink nincsenek
(nőszövetségi, ifjúsági szövetség stb.) a gyülekezeti
körben folyó szolgálatok elevenlége és felelőssége

azonban egyáltalán nem csökkent. Az a tapasztala-
tunk, hogy a fokozatos egyházi testületek, egyház-
megyék, egyházkerületek, zsinatok irányító, segítő
és egybefogó munkája megfelelő módon pótolhatja
a korábbi, ún. egyháztársadalmi megoldásokat,
mint ahogy a korábbi időszakokban az egyházi tes-
tületek érdektelensége tette szükségessé új csator-
nák és új megoldások keresését.

Öröndetes az *igehirdetői szolgálat* színvonalának
emelkedése, a teológiai kutatás elmélyülése. A ma-
gyar protestantizmus teológiai fázisainak
eredményei két évtizede behatóan foglalkoztatják
az ökumenikus grémiumokat. A bűnbánat teológiá-
jával, korunk szociáletikai problémáival az egyhá-
zak körében az elsők között foglalkoztak egyhá-
zaink oly módon, hogy munkálatainknak eredményei
előbb súlyos bírálatban részesültek, azután elemzé-
sünket, álláspontunkat nem egy esetben bírálóink is
magukévá tették, természetesen nem nagyon említ-
ve, hogy az elfoglalt álláspontot mások már előbb
képviselelték.

Az *egyházi szolgálatok feltételeinek a biztosítása*
területén jó eredményekről számolhatnak be a ke-
resztyén egyházak. A lelkipásztori fizetések általá-
nosságban megfelelnek a magyar dolgozók kereseti
átlagának, nem beszélve arról, hogy a túlnyomó
többség messze előnyösebb díjazást élvez, mint pél-
dának okáért a pedagógusok. Köztudomású, hogy
ami a lakásviszonyokat illeti, lelkipásztoraink a
társadalom legjobban ellátott rétege. Hála Isten-
nek! És ezt senki nem irigyli tőlük, tudván, hogy
a parókia nemcsak magánlakás, hanem a gyüleke-
zettel való érintkezés helye is.

A megnyílt szolgálati lehetőségekért hálát adva,
egyházaink örömmel számolnak be arról, hogy hoz-
zájárulhattak és hozzájárulhatnak *hazánk boldo-
gulásának elősegítéséhez*. Az új magyar társadalom
épületére a hívő keresztyének úgy tekinthetnek,
mint amelynek építésében az ő kezük munkája és
szívük imádsága is benne van.

Ilyen megállapítások után érthető, hogy egyhá-
zaink arról tesznek bizonyosságot: megtalálták he-
lyüket az új társadalmi rendben. S miután a 20 esz-
tendővel ezelőtt megkötött egyezmények fektet-
ték le ennek — az egyházak és a társadalmi rend
szempontjából egyaránt kielégítő — fejlődésnek az
alapjait, szükséges, hogy az évforduló alkalmából
ismételten rámutassunk az elvi szempontokra, ame-
lyeket az egyezmények rögzítettek, és amelyek
alapján olyan gyakorlat alakult ki, amiről immár
joggal elmondhatjuk: az állam és az egyházak vi-
szonya hazánkban jó, a 20 esztendővel ezelőtt meg-
kötött egyezmények beváltak.

III.

Az egyezményekben kifejeződik az új magyar ál-
lamnak az az elvi álláspontja, hogy az egyházat tel-
jesen el kell választani az államtól, továbbá az az
alapelv, hogy az új magyar államban vallási egyen-
lőség és teljes értelemben vett lelkiismereti sza-
badság van. Ugyanakkor az egyházak Istentől ren-
delt felelősségnek ismerték el, és elfogadták az új
magyar társadalom államrendjét és a Magyar Nép-
köztársaság iránt hűségüket nyilvánították.

Ezek az elvi állásfoglalások sok tekintetben for-
radalmiak a magyar protestantizmus életében. Az
egyház és állam szétválasztása gyökeres változás
az évszázados múlttal szemben, amikor elsőrenden
a római katolikus egyház, de azzal versenyezve a
protestáns egyházak is ezer szállal egybefonódtak

az akkori társadalmi renddel. Az új társadalmi rend elismerése, ha gyakorlatilag nem is volt természetes és zökkenőmentes döntés, teológiailag mégis kézenfekvő volt, hiszen a Biblia, kiváltképpen pedig az Újtestamentum, az államforma kérdésében nem jogosítja fel a keresztyéneket arra, hogy valamilyen meghatározott államformát tekintsenek sajátosan keresztyének. Róma 13:1–7 alapján az ember java és az egyház szolgálatának a lehetősége az a két döntő szempont, amelyek az evangéliumi egyházaknak az államforma kérdésével kapcsolatos állásfoglalását megszabják. A magyar protestáns egyházak vezetői felismerték, hogy az új Magyarország életformái egy igazabb és boldogabb magyar élet Istentől rendelt keretét jelentik. Kifejezésre juttatták, hogy a köztársasági államforma különösen alkalmas szabad emberek szabad társadalmának a felépítésére és a Szentírással egyezően, a magyar nép érdekében álló rendezésnek tekintették a nagybirtokrendszer megszüntetését, a földműves nép földhözjuttatását, a szociális igazságszolgáltatás érvényesítését.

Ugyanakor az új magyar állam az egyházak vonatkozásában elvi álláspontot szögezett le, amikor az 1946. évi első törvénycikkben kimondotta, hogy „az állampolgárok természetes és elidegeníthetetlen jogai” közé tartozik többek között a „gondolat és vélemény szabad nyilvánítása, a vallás szabad gyakorlása”. Az 1949. augusztus 20-án elfogadott új Alkotmány pedig kimondja: „A polgárok bármilyen hátrányos megkülönböztetését nemek, felekezetek vagy nemzetiségek szerint a törvény szigorúan bünteti.” Biztosítja az új Alkotmány „az összes állampolgárok lelkiismereti szabadságát és vallásgyakorlatának szabadságát.”

A szocialista magyar állam elvi állásfoglalásai az egyházak vonatkozásában a szocialista társadalmi rend legmélyebb dimenziójából, a *humanizmus*ból fakadnak, amely az *ember szabadságának a biztosítására törekszik s ugyanakkor a haza és az emberiség javának a szolgálatára irányul*. Ezek az elvek megfelelnek a szocialista állam ama törekvésének, hogy az ország lakosságát a nagy nemzeti célok megvalósításának és egyben korunk humanitárius célkitűzéseinek a munkálására összefogja és szolgálatba állítsa.

IV.

Annak ellenére, hogy sem a magyar evangéliumi egyházak, sem a szocialista állam részéről, a fentiek szerint, az együttműködésnek elvi akadálya nem lehetett, gyakorlatilag az állam és egyház viszonyának rendeződése nem volt zökkenőmentes és nem volt magától értetődő. Az egyházak kötöttsége a múlt társadalmi rendhez, valamint mindkét részen némelykor és esetenként jelentkező dogmatikus szemlélet magyarázza, hogy az állam és egyház viszonyának rendeződése hazánkban nem csupán elvi álláspontok deklarálására szorítkozott, hanem egy tisztázódási folyamat eredménye. Ez a folyamat a magyarországi evangéliumi egyházakban teológiai megújulásban, újraeszmélkedésben jelentkezett amely igazában már az első világháború időszakában megindult. Az első világháború megrázkódtatásai közepette a világkeresztyénség figyelme fokozottabban a Bibliára irányult. Hazánkban is élénk visszhangra találtak azok a törekvések, amelyek az egyház életét és szolgálatát a Biblia méregégre helyezték. A második világháború időszakában ez a teológiai szemlélet egyre élesebben érvényesítette azt a felismerést, hogy a magyarországi evangéliu-

mi egyházak a fasizálódó magyar közéletben, a két világháború válságaiban nem képviselték a magyar nép igazi érdekeit, tehát erőtlenekek voltak az ember-szeretet nagy parancsolatának a betöltésében. Ez a bűnbánatra hívó hang szólalt meg a Református Egyház Zsinati Tanácsa 1948. április 30-án kiadott deklarációjában: „Végzete volt az egyháznak, hogy a roppant gazdasági harcban nem állt gyökeres elszántsággal a szegények és elnyomottak, a kiuzsorázottak mellé. Nem adott a világnak gyökeres, átfogó megelőző és építő szociális programot. Ítélete az volt, hogy ezt a programot nemcsak nélküle, hanem ellenére indították el olyanok, akik azt hitték, hogy az egyház a szociális reform ellen van, s ezért a fennálló társadalmi és gazdasági rend elleni harcot az egyházra is kiterjesztették.”

A múlt társadalmi és teológiai örökségétől elszakadva, valóban a keresztyénség alaprincípiumáig, a Bibliáig kellett és kell visszamenni ennek az egyházi nemzedéknek ahhoz, hogy mulasztásait felismerje és az új társadalmi rend jogosultságát, erkölcsi értékét elismerhesse.

Más oldalról, a szocialista társadalmi rend híveinek és képviselőinek is szűksége volt azokra a meggyőző tapasztalatokra, amelyek nyilvánvalóvá tették, hogy a keresztyénség nincs a kapitalista társadalmi rendhez kötve, hanem hitelveiből következően szövetségese lehet mindazoknak az erőknél, amelyek a társadalmi igazság érvényesülésének, az emberi haladásnak az ügyét szolgálják.

Ez a tisztázódási folyamat — az egyházak életében az eligazodás — különösen a felszabadulás utáni évtizedben döntő jelentőségű kérdés volt a magyar protestantizmusnak. Nem mondhatjuk, hogy az eligazodás folyamatában élő egyházaink a világkeresztyénség részéről különösebb megértésben vagy segítségnyújtásban részesültek volna. Sokkal többet tudnánk mondani arról, hogy az elvi tisztánlátást, a múlttal szemben és a hagyományokkal szemben az Isten ígéjéhez való igazodást hogyan gátolták olyan teológusok és egyházi körök, akiket és amelyeket valamilyen sajátos egyházi önérdék védelmének a szempontjai vezettek, nem is szólva azokról, amelyek a társadalmi igazságosságért folytatott világméretű küzdelemben a kiváltságos osztályok mellett foglaltak állást. Annál nagyobb megbecsüléssel és hálával kell megemlékeznünk azokról a teológusokról és hittestvéreinkről, akik a világ különböző pontjain, tőlünk földrajzilag talán távol élve, mégis felismerték és értékelní tudták a magyar protestantizmus egyháztörténeti és történeti jelentőségű törekvését, amellyel az új társadalomban kereste a Krisztus iránti engedelmes szolgálat lehetőségét.

A fentiek magyarázzák, hogy a szocialista társadalom és a keresztyén egyházak egymáshoz való viszonyának a kérdése nem szemlélhető és nem értelmezhető statikusan. Dinamikus folyamat ez, amelynek során mindkét fél saját alapelvéihez ragaszkodva képviseli szempontjait. Ilyen értelemben mondhatjuk, hogy hazánkban az állam és egyházak viszonya folyamatos párbeszéd eredménye. E párbeszéd folytatásához az elvi alapokat az egyezmény szolgáltatta.

Az utóbbi években, a hidegháborús stratégia bukása után, általános igényként jelentkezett a nyugati keresztyénség körében a marxistákkal folytatandó dialógus. A magyar protestantizmus arról adhat számot, hogy több mint két évtizede már ennek a dialógusnak a gyakorlatában él, hiszen, egyebek mellett az állam és egyház viszonyának az alakítása is ilyen párbeszédnek az eredménye. Nem szük-

ségtelen talán, ha ennek a jó eredményekhez vezető dialógusnak néhány jellegzetes vonásáról, szabályáról számot adunk.

Tapasztalataink alapján lényeges szabálynak tartjuk, hogy a dialógust folytató partnerek *egymás elvi meggyőződését kölcsönösen komolyan vegyék és tiszteletben tartsák*. Eleve erkölcstelennek és sikertelennek bizonyul az a keresztyén álláspont és magatartás, amely a dialógus eszközeivel a partnernek, jelen esetben a szocialista társadalomnak az aláadását vagy megdöntését kívánja munkálni. Súlyos bukásnak kell minősítenünk ezért, ha a szocialista társadalomban élő egyházak vagy keresztyén emberek antikommunista célok érdekében eszközül engedik magukat felhasználni. Számos példát lehetne felhozni ilyen eltévelyedésre, amely esetek mindegyikében a tulajdonképpeni feladatot kerülik ki: a keresztyénség és a marxizmus közötti becsületes konfrontációt. Ugyanígy a marxista társadalom szempontjából sincs értéke az olyan konformizmusnak, amely a jó viszony kialakítása és az együttműködés érdekében az alapvető keresztyén álláspont módosítását tekintené a dialógus folytatása feltételének. A magyar társadalom egyik vezetője így fejezte ezt ki: nem kívánhatjuk, hogy a velünk tárgyaló egyházi emberek becstelenné legyenek és saját hitelvi meggyőződésüket opportunizmusból elhallgassák.

További lényeges szempontnak tartjuk, hogy a keresztyének és marxisták dialógusa *ne szorítkozzék csak és kizárólag ideológiai, filozófiai, illetve teológiai síkon folytatott eszmecsere*re.

A hazánkban folyó párbeszéd már eredményekhez vezetett. Ez elsőrenden nem teoretikus viták következménye. Az egyház részéről példának okáért többre volt szükség, mint a keresztyén hit-tételek hangoztatása. Szükség volt és szükség van a keresztyén hitből fakadó élet bizonyágtételére. Hasonlóképpen, a keresztyén egyházak nemcsak a marxizmus tantétéleivel találkozhattak, hanem az aból fakadó gyakorlattal. A konfrontáció, amelyről szó van, sokkal életesebb, semhogy tantételek szembeállításával kimeríthető volna. Egyházaink az élet tapasztalataiból kellett meggyőződjene arról, hogy a marxizmus—leninizmus társadalmi, gazdasági programja a haza és az ember szeretetéből fakad. Nincs kétségünk afelől, hogy szocialista társadalmunkban benne rejlenek a fejlődés maximális lehetőségei. Ma nyugati egyházi és világi körökben divatos dolog azt vitatni, vajon a marxizmus—leninizmus alapján felépülő társadalomnak megvan-e a rugalmassága a jelentkező új társadalmi és gazdasági problémák megoldásához. A magyarországi evangéliumi egyházak saját tapasztalataik alapján arról tehetnek bizonyosságot, hogy a szocialista társadalom hazánkban éppen a legutóbbi években is nagy lépéseket tett mind politikai, mind gazdasági téren az ember javát szolgáló célkitűzések megvalósítása felé, és e társadalom fejlődéséért senki sem hozott annyi áldozatot, mint éppen e társadalom vezetői köréi. Miközben a kapitalista országok befolyási területén egyre-másra megnyírbálják a demokratikus szabadságjogokat (Nyugat-Németország, szükségállapot törvény), vagy egyenesen fasiszta katonai diktatúrát hoznak létre (Görögország), addig nálunk az „országgyűlési képviselők és tanácsstagok választásáról” szóló 1966. évi III. törvény közvetlenebbé és szorosabbá tette a választók és a képviselők közötti kapcsolatot, fokozta a népszéles rétegeinek befolyását a társadalmi élet irányításában. A felelős társadalom kiépítése a cél, melynek érdekében a társadalom vezetői a haza

minden fiának és leányának felelős tevékenységére számítanak. Az 1968. elején életbelépett új gazdasági mechanizmussal pedig a gazdaságirányításnak olyan új rendszere van megvalósulóban, amely lehetővé teszi a felvetődő kérdések legjobb megoldását.

A mindennapi élet tapasztalatai mutatták meg a társadalmunkat vezető erők erkölcsi értékét.

A szocialista demokratizmus és törvényesség szabályainak érvényesülését közvetlenül megfigyelhetjük az egyházak az egyházpolitikai gyakorlat területén. Egyetlen konkrét példára hadd utaljak, az egyházainknak folyósított államsegély tényére. A társadalmi rend gyökeres átalakulása nyilvánvalóan anyagi vonatkozású problémákat is jelentett a főként földbirtokaik jövedelméből élő egyházak életében. A kormányzat messzemenően megértést tanúsított, amikor az 1948-ban megkötött egyezményekben jelentős államsegélyt bocsátott az egyházak rendelkezésére. Most pedig, amikor az egyházak anyagi helyzetüket felmérve úgy találták, hogy az eredetileg két évtizedre kontemplált időszak nem volt elégséges ahhoz, hogy az egyházak megvalósítsák az elvileg ma is vallott anyagi önellátás gyakorlatát, az Állami Egyháztügyi Hivatal elnöke f. évi november 28-án kelt leirata szerint a Magyar Népköztársaság kormánya úgy határozott, hogy az államsegélyeket továbbra is biztosítja 1974. december 31-ig, évente az 1968-ban juttatott összegnek megfelelő mértékben.

Mai összejövetelünk alkalmát ragadjuk meg arra, hogy egyházaink őszinte köszönetét és háláját fejezzük ki kormányzatunknak e megértő gesztusáért. Különös öröm számunkra, hogy a kormányzat döntéséről szóló közlés ismételtelen megállapítható az állam és az egyház közötti jó viszony tényét. Miután hitünkben folyó parancs számunkra hazánk szeretete, semmi sem jelenthet nagyobb jutalmat e földön, mint társadalmunk hivatalos képviselőjének ama megállapítása, amely szerint: „a kormány méltányolja, hogy az egyházak a hűsz esztendő során szolidaritást vállaltak a szocialista társadalom építése terén fáradozó és munkálkodó dolgozó népünkkel.” A leirat kifejezésre juttatja a Magyar Forradalmi Munkás-Paraszt Kormány elismerését azokért az erőfeszítésekért, amelyeket a magyarországi protestantizmus taggyékei az elmúlt két évtized során tettek avégre, hogy támogassák társadalmunknak a béke megőrzéséért, a béke megmentéséért folytatott harcát.

Íme, ilyen eredményekre vezetett az a konfrontáció, amelyről joggal állapíthattuk meg a fentiekben, hogy sokkal életesebb, semhogy tantételek szembeállításával kimeríthető volna.

Az ilyen találkozás és párbeszéd kizárja azt a veszélyt, hogy a dialógus teoretikusok vagy vezetők szűk körére korlátozódjék. Hosszú időn át tartotta magát az a gyanú, hogy az állam és az egyház jó viszonya gyakorlatilag némely egyházi vezetők és az államnak a jó viszonyát jelenti csupán. Mindenképpen, aki a magyarországi evangéliumi egyházak életét közelebbről ismeri, közvetlen tapasztalásból tudja, hogy e viszony rendezése nem egyes vezetőknek, hanem az egyház egyetemének, az istenhívő állampolgároknak az ügye.

Az előzők után talán érthető a magyar protestantizmusnak az a javaslata, amelyet a nemzetközi egyházi élet fórumain is hangoztat: a keresztyén és marxista dialógus történelmi szükségszerűség. A jelen korban pluralisztikus világnézetű világgal kell számolnunk. Egy milliárd keresztyén hívő létét éppúgy nem lehet ignorálni, mint a szocialista vi-

lágrendszer, a szekularizálódó társadalom vagy a keresztyénségen kívüli világvallások tényét. Ilyen körülmények között gyümölcsöző párbeszéd folytatására akkor van lehetőség, ha konkrét kérdésekről, és pedig az ember javát szolgáló célkitűzések megvalósításáról folytatnak a partnerek eszmecserét.

Ilyen konkrét kérdések voltak a mi viszonylatunkban a világháború-okozta sebek gyógyítása, a romok eltakarítása. És ilyen kérdések az új társadalom felépítése, az évszázados gazdasági elmaradottság behozása és egyebek között az állam és egyház jó viszonyának a rendezése. A nemzetközi élet területén pedig a háború elkerülése, az általános és teljes leszerelés, a népek békés együttélése, a nemzetek között a társadalmi és gazdasági igazságosság érvényesítése, az új kolonializmus veszélyének leküzdése, mindez bőven szolgált anyagot az ilyen dialógus tárgysorozatához.

Ezzel távolról sem kívánjuk az ideológia és a teológia közötti különbözőségeket figyelmen kívül hagyni, sem azt nem kívánjuk mondani, hogy elvi kérdések megvitatása kívánságtelen. Konkrét ügyekben folytatott párbeszéd során lehet és kell a partnereknek elvi álláspontjukat egymással szembeállítani és az ember és az emberiség javának szem előtt tartásával kell kezelni a jelentkező ellentéteket.

V.

Hogyan alakul a továbbiakban az állam és az egyházak viszonya? Alapjában véve nem nehéz erre a kérdésre válaszolni. Amikor az állam és az egyházak között megkötött egyezmények 20. évfordulójáról megemlékezünk és megállapítjuk, hogy az egyezményekben lefektetett alapelvek és a rajtuk alakuló gyakorlat kiállta két évtized próbáját, akkor igazában azt a meggyőződésünket is kifejezésre juttatjuk, hogy ezek az alapelvek irányt mutatnak a további fejlődésre és hasznosan szabályozzák az ezután követendő gyakorlatot. is.

Az egyház perspektívája adva van az Úr ígéréteiben. Ez a perspektíva a szolgálat perspektívája. Isten ígéje és Szentlelke által egyházat gyűjt magá-

nak minden népből, nyelvből és ágazatból az idők végezetéig. Egyre nagyobb arányokban bontakoznak ki egyházaink szolgálati lehetőségei. Éppen az állam és egyház viszonyának tisztázódása teszi nyilvánvalóvá a keresztyének előtt, hogy e világban való szolgálatuk semmi egyebet nem kíván tőlük, mint azt, hogy a keresztyén hitükből folyó erkölcsstan szabályainak engedelmeskedjenek. Kétségtelen, hogy a haza javát, a közösség érdekeit, a munkaerkölcs követelményeit szem előtt tartó keresztyén ember hasznosan járul hozzá a társadalom építéséhez. Az emberi együttélés égető kérdéseire tekintve is elmondhatjuk, hogy azok megoldásához a keresztyén egyházak éppen azzal járulhatnak hozzá, ha Krisztusnak engedelmeskedve foglalnak állást az éhség leküzdésének, a háború kiküszöbölésének, a fegyverkezési verseny megszüntetésének, a társadalmi és gazdasági igazságosság megvalósításának sorsdöntő kérdéseiben. Ezen a téren a közös szolgálat alkalmi várnak Ökumenikus Tanácsunk tagegyházaira. A nemzetközi egyházi élet fórumain elmondott bizonyágtételükkel azt kell elsőrenden elősegíteniük, hogy a bibliai értelemben vett bűnbánatra hívó szó hangozzék el és meghallgatásra találjon az egyházakban. Ez lehet a leghatékonyab egyházi szolgálat az emberi együttélés kérdéseiben.

Az egyház és az egyházak perspektívája ilymódon a lehető legreményteljesebb. Szocializmust építő társadalmunk perspektívája világosan kirajzolódott előttünk, új társadalmi rendünk alapjai szilárdan lerakattak, és mi, Isten-hívó emberek, magyar népünkkel együtt teljes reménységgel résztvevünk az új szocialista társadalom felépítésének munkájában. A világnézeti különbözőségek nem jelentettek akadályt az új társadalom alapjainak lefektetésében; tudjuk, hogy nem jelentenek akadályt a szocialista társadalom épületének teljes felépítésében sem. Bizonyosan tudjuk, hogy a különbözőségekből fakadó problémák teljes mértékben megnyugtatóan és kielégítően megoldhatók. Ebben a meggyőződésben erősített meg bennünket az a két évtized, amely az államunk és egyházaink között megkötött egyezmények elvi alapjait igazolta, gyakorlatát sikerrel koronázta.

DR. ERDEI FERENC: AZ EGYZEMÉNYEK HATTERE ÉS TÁVLATAI

Abban az érdekes helyzetben vagyok, hogy most itt úgy is szólhatok, mint a Hazafias Népfront főtitkára és úgy is, mint a Magyarországi Református Egyház tisztségviselője. Ez alkalmat ad nekem bizonyos összevetésre. De még gazdagodik ennek az összevetésnek a lehetősége azáltal, hogy arra is felkészültem: holnap a katolikus egyház hasonló, vagy ehhez fogható alkalmán kiálltam felszólalok, és annak az előadásnak az anyagát már megismerhettem. Tehát előttem van most egy olyan összehasonlítható kép, hogy ugyanaz, vagy az a hasonló egyezmény, amit a Magyar Népköztársasággal a protestáns egyházak, illetve a katolikus egyház kötöttek, vajon 20 éves történelmi próba során milyen képet mutat ma? És mi ebben az, amiről emlékeznünk kell, amiről jó érzéssel, örömmel, a jó ügy igazolásának tudatával, a jövőre nézve való bizakodással is emlékezünk.

Én azt emelném ki ebből a több irányú összevetésből, hogy valami nagyon alapvető, a társadalom, a történelem fejlődésében nagyon lényegbevágó dolgot bizonyítanak ezek az egyezmények, főleg 20

éves tartósságukkal, sőt fejlődésükkel és növekedésükkel. Két, elég lényeges dolgokban különböző típusú egyházzal valósulhatott meg — mutatis mutandis — az egyezmény, de lényegében hasonlóan. Az a pozíció, amiből történetileg a protestáns egyházak indultak, lényegében eltérő attól a pozíciótól, amiből a katolikus egyház indulhatott. Csak két vonásukat emelem ki. A katolikus hierarchiát, amihez képest a protestáns egyházak demokratikus természetűek, továbbá a magyar történelemben betöltött szerepüket, amit nem akarok részletezni, hiszen bizonyos vonásai nem is tartoznak az ünnepi megemlékezésre. Mégis több demokratikus hagyomány alapján szálltak síkra a protestáns egyházak, mint a római katolikus egyház, noha egyes katolikus pásztoroknak is voltak haladó és történelmileg nagyon is elismerendő fellépései, sőt történelmi arányú mozgásai. Mégis több történelmi elemük van a protestáns egyházaknak ahhoz, hogy rászárhatták magukat az egyezményre a szocialista állammal — akkor még éppen csak kezdődő, nagyon fiatal szocialista állammal — olyan időpontban,

amikor még táplálhattak olyan illúziókat, hogy az talán nem is lesz olyan tartós —, mint annak a katolikus egyháznak, amit a római hierarchia is köt és történelmi múltja is és amely egyház személyiségeinek nem kevés része más történelmi hagyományok folytatójának érezhette magát.

E különbségek ellenére, lényegében természetesen hasonló lett az egyezmény. Ez kettőt biztosan mutat, aminek én nem tudom még, hogy a történeti elemzése végeredményben hogyan fogalmazódik meg a történészek, a történettudomány síkján, de az bizonyos, hogy a dogmatikai akadályok nem bizonyultak elháríthatatlannak és az egyházi szolgálatot szervező tevékenység, amely sajátja, mégpedig jellegzetesen sajátja minden keresztyén egyháznak, szintén nem bizonyult elháríthatatlan akadálnak. Ezt már részleteiben a húsz év alatt sokféleképpen kifejtették. Csak a magunk körére térek vissza. A református, evangélikus, de a többi protestáns egyházak teológusai is dogmatikailag kifejtették, hogy milyen bázisok, tartalmi elemek tették lehetségessé az egyezményt és az ebből folyó együttélést és együttműködést egy szekularizált, marxista társadalommal. Nyilvánvalóan, az alap az, hogy a protestáns hitteteleknek megvan az emberi oldala, mégpedig az a közemberi oldala, amely platformot szolgáltatott a szocializmus eszméiben megtestesülő nemes emberi törekvésekhez.

De ez a platform az egyházi szolgálat természetében is adva van. Azok az erők és törekvések, a szekularizált, marxista, szocialista társadalomnak azok a törekvései, amelyek az emberért történnek és az emberre vonatkoznak, közvetlenül és minden nehézség nélkül összeegyeztethetők mindazzal, amit a keresztyén, vagy közelebről: a protestáns formájú etika parancsol. Nem abban a formában és nem azzal a közvetlenséggel ugyan, ahogyan megboldogult Kis Roland atyánkfia vélte, és ahogyan ennek ő tiszteletreméltó módon kifejezést adott —, régi szociáldemokrata lévén az ő felfogásában értelmezve a szocializmust, és hívó református lévén az ő felfogásában értelmezve a református hitvallásokat — de mégis összeegyeztethető. A történelem ilyen közvetlen összeegyeztetést nem viselt el, de elviselt, sőt táplált, gazdagított és növesztett egy dialektikus egyezést, amelyben a világnézeti, dogmatikai eltérések sok tekintetben ellentétes jellege dacára tökéletesen össze tud találkozni abban, ami a humánusra, az emberek magatartására, az emberek egymáshoz való viszonyára vonatkozik.

Eppen ezért, szerintem, különös erkölcsi jelentősége van annak, hogy a mi államunk és egyházaink között ilyen egyezmény húsz évvel ezelőtt létrejött és húsz év után ma is így működik, hogy jó reménységgel lehetünk a jövőre iránt is. Nem mondhatjuk, hogy mindig teljesen tudatosak voltak ezek az erkölcsi normák a közéletben, a gazdasági életben, a gazdasági tevékenységben ezek a normák, amelyek a marxista ideológiából, vagy a keresztyén dogmatikából következnek. Hatásuk mégis tökéletesen összeegyeztetett, illetve úgy tudott találkozni —, a találkozás szándékának közbejöttével is —, hogy az ma a tisztességes emberekre, a rendes hazafiakra egységesen, nem egymás ellenében hat. És ez óriási dolog. Amennyire ugyanis megvan ennek a belső logikája és nyitott lehetősége elvileg, úgy nincs meg az az automatizálása, hogy ez minden körülmények között, minden esetben bekövetkezik. A magától értetődő morális egybeesés az, amit meg tudunk valósítani. Ez elegendő lett ahhoz, hogy belső politikánkban és a nemzetközi politika kérdéseiben nemzeti egység — legalább is

többségében nemzeti egység — jöjjön létre, tehát hívók és nem-hívók között nemzeti egység jöhetett létre.

Vegyük pl. a termelőszövetkezeteket, mint egyik legnagyobb próbáját a belpolitikának és a morálnak is. Nehéz lenne találni olyan elvi alapot, amiből kiindulva egy keresztyén egyház, egy protestáns egyház okot találhatna arra, hogy ennek a támogatásával szembehelyezkedjék. Mert mi van ebben? Nemcsak az van benne, hogy emberek okosan munkálják a maguk jólétét és arra törekszenek, hogy az életük más, jobb, magasabb színvonalú legyen, mint volt egyéni gazdálkodó korokban. Hanem benne van az is, hogy ezt *sajátosan* munkálják, egymás közös érdekére alapozva, *kölcsönös érdekközösségben*, ahol egy ember magatartása közvetlenül a közösségre, mindenkire hat. Nem lehet olyan evangéliumi erkölcs, amely ezzel szembe tudna helyezkedni.

Vagy a szocialista tulajdonviszonyok. A gyárak államosítása, a bankok államosítása, vagy efféle. Nagyon nehéz feladat volna evangéliumi teológusoknak komoly és nyomós érveket összegyűjteni akár az egyházatyák, akár bármilyen szent iratok soraiból ahhoz, hogy bebizonyítsák: egyesek, egyes csoportok magántulajdonjoga mások termelőeszközeire, mások munkájára Istennek tetszőbb, mint ennek a magántulajdonnak a detronizálása. Nem szaporítom a példákat. De a kultúrában is sok olyan van, ami mély és igaz értelmű, kiki a maga módján fogja is fel, de teljes érdekközösség, jó nemzeti egység tud létrejönni. Ez általában ilyen magától értetődő a nemzetközi életben, a politikai életben, a béke ügyében, az imperializmus elleni fellépés ügyében is.

Még csak egy vonásra utalok ebben a jó egységben. És ez a demokrácia kérdése. A mi protestáns egyházaink belső, egymásközötti demokráciája is és a magyar történelem demokratikus hagyományaihoz való kapcsolódás is jó alap a mostani egységre. De továbbmegyek. A morális hatásokban is megvan egy nagyon komoly és őszinte összhang a szocialista világi és az evangéliumi egyházi ráhatások között, megvolt bennük a demokráciára való nevelésre, a demokrácia légkörének és intézményeinek fejlődésére irányuló hatóerő és készség is. És ez nagyon nagy dolog. Az az új rendszer, amely még nagyon fiatalon egyezményt kötött az egyházzal, a hatalom megszerzéséért, megőrzéséért, a termelési- és tulajdonviszonyok átállításáért, a társadalmi intézmények átforgatásáért nagyon kemény harcot kellett, hogy vívjon, amikor még az emberek közvetlen megértése és demokratikus egybefogása kevésbé érvényesült, mint az érdekközvetítőkések harca. De ahogyan a szocialista intézmények megszilárdultak, növekedett a demokratikus tevékenység és az emberek beleélése is ezekbe az intézményekbe, és fokozatosan erősödött a maguk érvényesülésének és érdekeinek a képviselése is. Ezt a demokratizálódási folyamatot különösképpen ápolta, segítette elő a Hazafias Népfront. Még olyat is merek mondani, hogy közvetlenül azok a hagyományok, ahogyan egy presbitérium megvitatta a maga kis ügyeit, azok a falu, a város, a kerület ösztársadalmi ügyeinek és kérdéseinek a megvitatásában is tényező. Én például Makón, ahol újból országgyűlési képviselő lettem, tapasztalom, hogy azok az egyébként nagyon keményfejű, makacs parasztok, akik a szövetkezet kérdésében akadékoskodtak, de a presbitériumban hangadók és kellő felelősséggel vesznek részt, azok a tanácsban, vagy a Népfront megbeszéléseken nem a legértetlenebbeknek bizo-

nyulnak a társadalmi intézmények, a szocialista demokráziában. Ez a közvetett utalás: de közvetlen szálakon az a morál, azok a hagyományok mind, mind bele tudnak folyni abba a nagy folyamba, amit szocialista demokráciának nevezünk.

Még hadd szóljak arról, hogy természetesen itt helye van az elvi elemzésnek, a teoretikus kérdések felvetésének, vagy akár a spekulációnak is, de van az egyezménynek egy olyan tulajdonsága, amely önálló, külön erővel jelentkezik: hogy 20 éves. És milyen 20 év az, amit kiállott. Úgy állott ki, hogy közben krízis is volt. Az élet próbára tette. Az ellenforradalom megnyitotta a lehetőséget, hogy síkra szálljanak, azok, akik mást akartak. Nos, síkra szálltak. Nem sok valamivel, mindössze annyival, hogy a mi társadalmi rendünk nem tetszik nekik és szövetkeznek bárkivel, aki ellene van. De a történelem ezt kiigazította, mintegy újból megerősítve azt, ami az egyezmény alapja volt.

Ma már nemcsak az van, ami akkor a megegyezés volt. 1948-ban egy fiatal — még nem is mondtuk ki, hogy népköztársaság! — szocializmust építeni kezdő állam lépett egyezsége az egyházakkal. Ebben természetesen kölcsönös érdekek is érvényre jutottak, kölcsönös szándékok és kölcsönös vára-kozások. Sőt voltak olyan feltevések is, amik később nem igazolódtak, nem bizonyosodtak be. De mi történt? Az egyezmény nemcsak, hogy kiállta a próbát, nemcsak, hogy megmaradt, hanem élőként fejlődött, igazított rajta a történelem. Mégpedig úgy igazított, hogy induló lényegét ma is kifejezi, de az előrehaladottabb társadalmi viszonyoknak már jobban megfelel. A gazdagodó életnek egyre több területe van, ahol olyan problémák merülnek fel, amelyekkel akkor még meg sem kellett küzdeni. Vegyük pl. az oktatást. Ma ez a szocialista állam kezében úgy megy, hogy ehhez képest nem úgy merül fel egyházi oldalról sem az ifjúság nevelésének a kérdése, hogy a társadalom hogyan viselje a köz-

oktatás terhére, állami vagy egyházi formában. Tehát a két évtized bizonyító erejű volt. Nemcsak az egyezmény alapját erősítette meg, hanem annak fejlődését, gazdagodását és előbbrevítte. És leszűrhetünk belőle nagyon fontos következtetéseket, amelyeket az előadó Bartha Tibor püspök úr, mint szabályokat sorolt fel arra vonatkozóan is, hogy mit jelent az álláspontok kölcsönös tiszteletbentartása és arra vonatkozóan is, hogy gyakorlati együttműködésről van szó. Tehát sikerrel eljutotunk odáig, hogy a jövőben, a következő időszakban nemcsak úgy nézhetünk erre a tartósan életképesnek bizonyult egyezményre, mint ami fennmaradt, hanem úgy, hogy további fejlődése is lehetséges, perspektívája is van. Ez nem kicsi dolog. Lehet szerintem is jogosan olyan jelzőket használni, amiket az előadó használt, hogy ennek az egész világnak számára van jelentősége. Mint ahogy ilyen irányban érdeklődő körök mindig úgy is kezelik ezt. Ebben a kérdésben a mi országunk, a mi szekularizált társadalmunk egyház felé irányuló politikájának sikerült olyan módját megtalálni és azt időről időre úgy korigálni és igazítani, hogy ebből az egyezmények megvalósulása, valódi kölcsönöség és együttműködés következett be. Ez tehát akár elvi minta is lehet. Persze, az egyházak országokon belüli viszonyai sajátosak. De az a körülmény, hogy a protestáns egyházakkal elsősorban ezeknek az egyházaknak a hagyományaiból sok belső elem is könnyítette a megegyezést, nem feltétel, mert a katolikus egyházzal is létrejött ez az egyezmény és ez elvi felelet arra, hogy ez lehetséges és hogy az ilyen a szocialista társadalmakkal nem összeférhetetlen, lehetséges az ilyen megegyezésen nyugvó kölcsönösségben az, ami a szocialista állam számára is jó és a keresztyén egyházak számára is jó; és együttvéve ugyanazoknak az embereknek a boldogulását, élete tisztulását és gazdagodását szolgálja, ami az államnak is és az egyháznak is egyaránt fő szempontja. (Gyorsírói feljegyzés)

LÁTOS SÁNDOR: PARASZTOK IMÁDKOZNAK

Irodalmunk parasztábrázolásában érdekes új, egyéni színt, látást jelent Látos Sándoré. A népből származó állatorvos munkássága kevéssé ismert, pedig megérdemli figyelmünket. Jelen regénye sajátos témát ábrázol és elemel, parasztságunk és lelkipásztorának kapcsolatát. Nem éppen új a téma, *Móricz, Szabó Dezső, Kodolányi, Szabó Pál, Szabó Magda* is foglalkozott vele. De míg az említett szerzők inkább e viszony társadalmi összefüggéseit, sikjait rajzolták, Látos a közösségi kapcsolat lelki motívumait is vizsgálódásai körébe vonja.

A kissé nehézkiesen és terjengősen bevezetett téma magja egy újkenyér osztási istentisztelet és úrvacsora, ezzel kapcsolatban a hívek lelki igényének és csalódásának az ábrázolása. A cselekmény nem napjainkban játszódik, hanem a két háború között. A papot, Újváryt — néhol kissé szabódezsői karikírozással — olyan embernek jeleníti meg, aki nem érti meg híveit, talán nem is törődik velük eleget, inkább a gazdaság foglalkoztatja.

Egy lélektani valószínűtlenséget nem hallgathatunk el, ugyanis a hívek a szerző szerint azért háborodnak

fel legfőképpen, azért mondják, hogy nem érti őket a papjuk, mert az újkenyér osztási prédikációban is „csak régi szövegeket ismételtet, bűneiket veti szemükre, holtan ők hálát adni jöttek, és erről egy szó sem esett”. Alig hisszük azonban, hogy létezhetik olyan akár kezdő lelkész is (itt idős pásztorról van szó), aki ha nem is lelki szükségéből, de „teológiai rutinból” (ha szabad így kifejezni magunkat) ne tudná, hogy ennek az alkalomnak tematikailag éppen a háladatosság az alapja.

Viszont jól mutatja be Látos az elégedetlen hívek hiányérzetét, azt a lelkiállapotot, amelyből könnyen a szektákhoz való fordulás következhetik be. S itt még megemlíthjük, hogy teológiailag éppen nem problémamentes az a gyakorlat, amelyikben a lelkipásztor mindenáron a hívek igényeit, elvárásait tartja csak szem előtt.

A regény szemlélete, ábrázolási módja az ún. népi irodalommal tart legtöbb kapcsolatot. Általában az az érzésünk, hogy jól érvényesül az író egyéni látása, de a szerkesztés töredezett, az alakok nem eléggé élők, a regény egésze túllírt; tömörebben megfogalmazva frappánsabban hathatott volna.

Tamás Bertalan

Az Orosz Ortodox Egyház és az ökumenikus mozgalom

Az Orosz Ortodox egyház 1961-ben lépett be az Egyházak Világtanácsába, vagyis az egyháznak abba a közösségbe (Fellowship of Churches — az EVT alkotmányának 1. cikkelye), amelyek fő célja a lehető legnagyobb fokú egyetemes egyházi egység elérésének munkálása és a keresztyének közös szolgálata az emberiségért, az evangélium szeretet-parancsának és az Isten akarata iránti engedelmességnek szellemében.

Az Orosz Ortodox Egyház, mint ismeretes — amellett, hogy az ökumenizmus alapeszméihez állandóan pozitívan viszonyult —, annak idején nagy óvatosságot tanúsított az ökumenizmus konkrét kifejezési formáit illetően. Különösen az Egyházak Világtanácsa 1948. évi, amsterdami alapító közgyűlését követő évek során vizsgálta ennek az új ökumenikus szervezetnek a tevékenységét, hogy tisztázza a maga számára: lehetséges-e benne az olyan együttműködés, amely nem sérti az ortodoxia által vallott elveket.

Az ortodox tudat számára egyébként kezdettől fogva nyilvánvaló volt, hogy az Egyházak Világtanácsban való együttműködés és méginkább a közösségbe való belépés, elkerülhetetlenül a protestantizmus szférájába való belemerülést jelentené, vagy ha úgy tetszik: a kenózis egyfajta változatát, mivel az ortodoxia bizonyágtételének hangja az EVT ökumenikus gyűlésein és dokumentumaiban különféle, azonban lényegében véve protestáns jellegű megnyilatkozások kórusában hangoznék el.

A két, egyenlő súllyal megnyilvánuló felekezeti csoport vagy rendszer viszonya csak akkor válhat kiegyensúlyozottá, ha az ortodox egyházak képviselői számbelileg úgy megerősödik, ahogyan ez annak a tényleges, sajátos súlynak megfelel, amelyet az ortodoxia a keresztyén világban képvisel — amennyiben emellett e képviselő minőségileg is fokozódik. Ez a kiegyenlítődség persze egyáltalán nem garantálja minden esetben az optimális kölcsönös megértést. Nyíltan meg kell mondanom, hogy ez az állapot csak akkor szűnik meg, ha majd valamennyi keresztyén egyház egy értelemre jut a hitvallásban, azaz ha minden egyház — az EVT tagjai — az ősi, megosztatlan egyházzal megegyezően hisz majd. Ennek során igazhitőségükben, vagy ha jobban tetszik, ortodoxiájukban egyáltalában nem kell feltétlenül olyanoknak lenniök, ahogyan az ortodoxia jelenleg az egyik vagy másik helyi egyházban, közöttük az Orosz Ortodox Egyházban, történetileg jelentkezik. Mi, ortodoxok, kerüljük az ilyen nyilatkozatokat az ökumenikus gyűléseken, mert úgy véljük, aligha „szolgál békességre és egymás épülésére” (Róm 14:19), ha gyakran emlékeztünk az ortodoxia és a protestantizmus eltérő természetére. Azonban egy ilyen felelősségteljes pillanatban, amikor a Moszkvai Patriarchátus delegációjának fejeként, az EVT nagygyűlésén ennek az egyháznak a véleményét kell kifejeznem az ökumenikus mozgalomról, kötelezve érzem magam Isten színe és a saját lelkiismeretem előtt, hogy ezt teljesen annak a tanúnak a kellő nyíltságával és egyenességével tegyem, akinek szemében a kérdezők „fülének” való „hízelkedés” (2 Tim 4:3) azt jelentené, hogy csalóvá lesz, „aki eltévelyít és eltévelyedik” (2 Tim 3:13).

* Előadás az uppsalai egyetemen, az EVT IV. nagygyűlése alkalmával.

Hogy megmutassam: ez nem csupán az én személyes, subjektív véleményem, idézni szeretném e kérdéssel kapcsolatban az egyik legtekintélyesebb orosz teológus — *Szergiusz* patriarcha őszentsége — egyik megnyilatkozását, aki a „Krisztus egyházának viszonya a tőle elszakadt egyesületekhez” című ismert dolgozatában a következőket írta:

„A kulturált keresztyén társadalomban nem szokás radikálisan felvetni az igaz egyház kérdését. Gyakrabban halljuk ott azt a tágkeblűnek nevezett véleményt, hogy „földi kerítéseink nem nyúlnak az égig” és hogy az egyház-szakadások a lelkészek uralmi vágyának és a teológusok összeférhetlenségének a gyümölcsei. Akár ortodox, akár katolikus vagy protestáns valaki — nyugodt lehet, ha életfolytatásában keresztyén... Azonban az ilyen tágkeblűség, amely az életben oly kényelmes és megnyugtató, nem elégíti ki a valóban egyházi embereket, akik világosan szoktak számot adni hitükről és meggyőződéseikről. E tágkeblűség mögött egyszerűen szkepticizmust, valamint közömbösséget érzek a hittel és a lélek megmentésével szemben”. (Jedinaja Cerkovj, „Az igaz egyház” című folyóiratban, 1955. L. 17—18).

Mi készítette már most az Orosz Ortodox Egyházat arra, hogy az Egyházak Világtanácsába való belépésre vállalkozzék? Válaszom ez: az a testvéri szeretet, amely érezte a keresztyén szakadások rontását és kinyilvánította, hogy el kívánja távolítani azokat az akadályokat, amelyek meggátolják a mi Urunk Jézus Krisztus kívánságának — „hogy mindnyájan egyek legyenek” (Jn 17:21) — a beteljesülését; másodsor az, hogy az Orosz Ortodox Egyház megértette, mekkora jelentősége van annak, ha valamennyi keresztyén ember fáradozásai egyesülnek a bizonyágtétel és az emberért végzett szolgálat terén — a szekularizált és gyors változások alá vetett, a megosztott és mégis egységre törekvő modern világ bonyolult viszonyai között.

Az Orosz Ortodox Egyháznak az Egyházak Világtanácsába való belépését *nem lehet a szó ecclesiológiai értelmében vett egyházi cselekménynek tekinteni*. Az Orosz Ortodox Egyház tevékenységének és életének ama lapjaira tartozik, amelyeket szabadon foganatosíthat, anélkül, hogy ez bármiféle közvetlen felelősséget hárítana rá a helyi ortodox egyházak összessége előtt — olyan felelősséget, amelyet Krisztus titokteljes teste valamely részének kell hordoznia e test egészének meghatalmazott képviselői előtt: az egész Szent, Közönséges és Apostoli Egyház előtt. Hogy ez valóban így van, az kiderül abból, ahogyan az Orosz Ortodox Egyház belepése végbement. Minden helyi ortodox egyház úgy fejezte ki a Világtanácsba való belépési szándékát, hogy nem került sor előzőleg összortodox konzultációra. Az autokefál ortodox egyházak képviselőinek 1948-i moszkvai konferenciája nem volt összortodox jellegű; de nem voltak összortodox jellegűek azok a későbbi konzultációk sem, amelyeket a moszkvai konferencián részt vett egyházakkal folytattak, és amelyeken az Orosz Ortodox Egyház — módosítva a korábbi megegyezést — arról tájékoztatta ezeket az egyházakat, hogy a legközelebbi időben — az EVT tevékenységében végbement változásokkal összefüggően — be szándékozik lépni a Világtanácsba. A belépés kérdését előbb az Orosz Ortodox Egyház Szent

Szinódusa, majd püspöki gyűlése dolgozta fel. Ily módon nem igényelték olyan külön formális nyilatkozatot, amely a helyi egyház összességének, azaz a helyi zsinatokon képviselt hierarchiának, klérusnak és népnek a jóváhagyását mondaná ki. Ez jelentős mozzanat, ha figyelembe vesszük azt az összortodox meggyőződést, hogy „a kegyesség őrzője nálunk magának az egyháznak a teste, azaz a nép (természetesen beleértve a hierarchiát és a klérust is — Nyikodim metropolita megjegyzése), amely hitét változtatlanul és az atyák hitével megegyezően kívánja megtartani” (A keleti patriarchák 1948. május 6-i körleveléből).

Természetesen az, hogy az Orosz Ortodox Egyház belépésének szentesítése az általam kiemelt módon korlátozott jellegű volt, nem indokol semmilyen kétséget ennek az aktusnak a jogszerűségével szemben. Hiszen ismeretes, milyen tekintélyt és bizalmat élveznek egyházunkban, nemcsak a konciliumokon, hanem még a szinódusokon alkotott hierarchiális határozatok is. Azonban a határozathozatalnak az a módszere, amelyet az Orosz Ortodox Egyház a Világtanácsba való belépéssel kapcsolatban alkalmazott, világon utalás arra, hogy — ismétlem — ezt az aktust sohasem tekintették ecclesiológiailag elkötelezőnek az ortodox tudat számára. Pontosabb lenne, ha nem arról beszélnék, hogy az Orosz Ortodox Egyház belépett — és még kevésbé arról, hogy ezt az egyházat felvették — az Egyházak Világtanácsába, sokkal inkább úgy kellene fogalmaznunk, hogy egyfelől az Orosz Ortodox Egyház, másfelől az Egyházak Világtanácsa vezetősége megegyezett abban, hogy bevonják az Orosz Ortodox Egyház képviselőit „az Egyházak Világtanácsa elnevezés alatt ökumenikus közösségbe egyesült, más egyházak képviselőivel való állandó együttműködésbe”. Az 1961. évi újdélhi nagygyűlés egyetértését fejezte ki az ilyen együttműködéssel kapcsolatban. Az Egyházak Világtanácsáról szólva, az igazság kedvéért meg kell jegyezmem, hogy természetének meghatározásába kezdettől fogva bizonyos homályosságot és kétértelműséget vittek bele.

Mint ismeretes, a harmincötök bizottsága, amely 1937. július 8-án Londonban ült össze, arra a meggyőződésre jutott, hogy elérkezett az egyházak világtanácsa megalkotásának ideje, amely az egyházaknak a közös ökumenikus feladatok megvalósítására szolgáló, állandó szerve lesz. A definíció úgy hangzott, hogy a Tanács „egyházi képviselők egyesülése, amely az „Élet és Munka”, valamint a „Hit és Egyházalkotmány” mozgalom érdekeit képviseli”. Az oxfordi és edinburghi konferenciák jóváhagyták a harmincötök tervezetét és határozatot hoztak a két mozgalom egyesülésére.

Azonban az 1938. évi utrechti Egyesült Konferencia az EVT-nek már azt a bázisát hagyta jóvá és fogadta el határozatilag, amelyet később 1948-ban Amsterdamban az EVT első nagygyűlése is megerősített, és amely tudvalevőleg így hangzik: „Az Egyházak Világtanácsa olyan egyházak közössége, amelyek a mi Urunkat, Jézus Krisztust Istennek és Megváltónak ismerik el...” (Documents on Christian Unity, G. K. A. Bell kiadása, 4. sorozat 201. lap)

Kétértelmű az a határozat, amelyet az 1948. évi amsterdami nagygyűlés „A Tanács autoritása”-ról fogadott el. Ez áll benne:

„Az Egyházak Világtanácsa olyan egyházakból tevődik össze, amelyek a mi Urunk Jézus Krisztust Istennek és Megváltónak ismerik el. Benne találják meg egységüket. Nem maguknak kell megteremtteni egységüket, amely Isten ajándéka. Azt azonban

tudják, hogy kötelesek együtt keresni ennek az egységnek az életben és munkában történő kifejeződését. A Tanács olyan eszközként szeretne szolgálni alapító- és tagegyházainak, melynek segítségével Jézus Krisztus iránti közös engedelmisségüket együtt vallhatják meg és együtt munkálkodhatnak azokban az ügyekben, amelyek egyesített cselekvést igényelnek... Ugyanakkor a Tanács elutasít minden olyan gondolatot, hogy egyetlen egységesített egyházzervezetté váljon, függetlenül azoktól az egyházaktól, amelyek a Tanács megalapításakor egyesültek; vagy hogy olyan szervezetté váljon, amelyet centralizált igazgatási jellegű tekintély kormányoz.

A Tanácsnak az a feladata, hogy egységét más módon juttassa kifejezésre. Az egység Istennek a Jézus Krisztusban megmutatott szeretetéből nő ki, amely, mivel az egyes egyházakat Krisztushoz köti, ezáltal egymással is összekapcsolja őket. Mélységesen kívánja a Tanács, hogy az egyházak szorosabban kapcsolódjanak Krisztushoz és így egymáshoz is. Az Ő szeretete által egyesítve, arra törekednek majd, hogy szüntelenül imádkozzanak egymásért és erősítsék egymást a szolgálatban és igehirdetésben, miközben egymás terhére hordozzák és így töltik be a Krisztus törvényét” (Bell 205—206).

E határozat szövegéből azt látjuk, hogy az EVT egyfelől olyan egyházak közössége, amelyek érzik egységük hiányosságait és elkezdtek annak az útját keresni, hogy ezt az egységet nagyobb gazdagsággal juttassák kifejezésre. E célból alakítottak önmagukból közös feladatokkal, közös tevékenységgel és részben közös élettel egybekötött társulást.

Másfelől a Világtanács olyan eszköz, amelyet az említett társulásba belépett egyházak azért alkottak meg, hogy egységüket kifejezzék, és amely arra hivatott, hogy az alapító egyházakat szolgálja; eszköz, melynek segítségével bizonyosságot tesznek, együttműködnek és egyesülnek. Ebben az értelemben a Világtanács egyesített egyházi struktúra, jóllehet nem „elkülönült”, az egyesült egyházaktól „független” struktúra és bár nem adminisztratív központi hatalom vezeti, speciális, központosított vezető apparátussal rendelkezik.

Figyelemre méltó, hogy Dr. Visser 't Hooft „az EVT-ban viselt tagság jelentőségéről” tartott előadásában (az EVT Központi Bizottságának 1963. évi rochesteri ülésén) megjegyezte, hogy a Világtanács definíciója tekintetében valóban fogalom-keveredés forog fenn. „Úgy tűnik — mondotta —, most érkezett el annak az ideje, hogy gondosan különbséget kell tennünk az Egyházak Világtanácsa és eme új ökumenikus valóság között... Ha a kialakulóban levő ökumenikus valóság definícióját átruháznánk az Egyházak Világtanácsára, akkor ez azt jelentené, hogy összetévesztjük az eszközt a segítségével világra jövő produktummal. Éppen az Egyházak Világtanácsán keresztül, vagy legalábbis jelentős mértékben rajta keresztül vált tudatossá az egyház életének sok olyan dimenziója és jellegzetessége, amelyről korábban túlnyomóan csak elméleti elképzelésünk volt. Azonban semmi sem változik atekintetben, hogy az Egyházak Világtanácsa lényege szerint az egyházak szolgálatában álló eszköz” (V).

Ebből a pontból kiderül, hogy Dr. Visser 't Hooft szükségesnek látta világossá tenni: az „ökumenikus valóság” — amelyet minden valószínűség szerint a valóságos „Una Sancta” csírájának tekint — nem az Egyházak Világtanácsában áll elő, amely csupán eszköze az egyházaknak, hanem magukban a tag-

egyházakban; közösségükben, amelyet egyházak tanácsának neveznek.

Az ortodox tan lényege szerint változtathatatlan. Úgy lehet jellemezni, hogy lényege az egyház eleven, Szent Hagymánya, amely a rábízott, Istentől kinyilatkoztatott, apostoli hit örökségét érintetlenül megőrzi és hiánytalanul magyarázza. Ami azonban az ortodox teológiát, mint tudományos diszciplínát illeti, ez természetesen fejlődik és tökéletesedik és ebből a szémszögből nézve az ortodox ecclesiológia is a lassú fejlődés és megújulás fázisain mehet át. Ezt a folyamatot természetesen egyáltalán nem köthetik valamiféle külső normák, vagy formális elkötelezettségek és azokra az új jelenségekre s feltételekre való szabad rezonálás természetes rendjében halad előre, amelyek között Krisztus egyházának élete végbemegy.

Az Orosz Ortodox Egyház annakidején érdeme szerint méltatta azt a jelentést, amelyet az EVT Központi Bizottsága 1950-ben az „Egyház, egyházak és az Egyházak Világtanácsa” címmel fogadott el és amely bizonyos fokú világosságot teremtett a Világtanács felekezeti közötti természetének kérdésében. (Nyikodim érsek beszéde az 1961. évi püspöki Sinóduson, Zsurnál Moszkovszkoj Patriarchii, 1962. 8. 19. old.) Ennek az ún. torontói deklarációnak a következő tételei a legfontosabbak: „Az Egyházak Világtanácsának nem lehet és nem kell magát valamilyen meghatározott egyház-konceptióra alapítania. Nem vághat elébe az ecclesiológiai problémák megoldásának... Az Egyházak Világtanácsában helye van minden olyan egyház ecclesiológiájának, amely kész résztvenni az ökumenikus dialógusban és kész magát a Tanács bázisához tartani... Egyetlen egyház sincs arra kötelezve, hogy EVT-tagsága következtében megváltoztassa ecclesiológiáját” (III. 3.) „Az Egyházak Világtanácsában viselt tagság nem egyértelmű valamely, a keresztyén egység lényegére vonatkozó tan elfogadásával” (III. 5.).

Éppen ezek a tételek tették lehetővé az Orosz Ortodox Egyház számára, hogy hierarchiái személyében hozzájáruljon az EVT-be való belépéshez, olyan értelemben, amelyről fentebb részletesen beszámoltam. Ami azonban a torontói deklaráció negyedik részét illeti, (az EVT alapjául szolgáló feltételek), ezt az Orosz Ortodox Egyház — bár egész sor olyan gondolatot tartalmaz, amely az ortodoxia számára elfogadható — *partikuláris véleménynek tekintti, amely egyáltalán nem kötelező a Világtanács tagegyházaira.* Annál is inkább, mivel implicit módon olyan vélekedést tartalmaz az egyházzól, amely a protestánsok számára nyilván a maga egészében elfogadható, azonban az ortodoxia ecclesiológiai elveivel nem egyeztethető össze. Rövidre foglalt referátumomban nem tárgyalhatom e kérdés mibenlétét: ez a torontói deklaráció szövegének egészen gondos elemzését igényelné és elkerülhetetlenül hosszabb vitát váltana ki. Ahhoz azonban, hogy azt a nézetünket indokoljam, miszerint ez a rész egyszerűen nem kötelező magánvélemény, teljesen elegendő, ha rámutatok arra, hogy e rész az Egyházak Világtanácsában viselt tagság „ecclesiológiai” konzekvenciáiról szól (lásd a deklaráció negyedik részének bevezetését), pedig az Egyházak Világtanácsa, a harmadik részben található világos kijelentés szerint „nem vág elébe az ecclesiológiai problémák megoldásának.”

Az EVT sok dokumentumában szóhoz jut az a gondolat, hogy a hozzátartozó egyházak feladata a már létező egység manifestálása. Már idéztem az amsterdami nagygyűlésnek „A Tanács tekintélyéről” hozott határozatából azt a helyet, amely ki-

mondja, hogy a Tanácsot alkotó egyházaknak „nem maguknak kell megteremteni egységüket, amely Isten ajándéka”, hanem „kötelesek együtt keresni ennek az egységnek az életben és munkában történő kifejeződését.” Ehhez hasonlóan az áll az 1954. évi, evanstoni nagygyűlésnek „A bázis meghatározásáról és funkciójáról” elfogadott nyilatkozatában is, hogy „az egyházak azért lépnek kapcsolatba egymással (az EVT keretében — Nyikodim metropolita megjegyzése), mert létezik az az egység, mely egykor mindenké számára megadatott közös Urunk személyében és művében, és mert az élő Úr egybegyűjti népét” (Zsurnál Moszkovszkoj Patriarchii 1961. 2. 71—72).

Sok hasonló nyilatkozatot tettek és tesznek, s ezek arról tanúskodnak, hogy az egymástól elszakadt keresztyének nincsenek eléggé tudatában a bűnnek és a szakadásnak. Igaz, van olyan eredeti egység, amely az egy Úr és Megváltó személyében mindenkinek adatott. Éppen így, létezik bizonyos fokú egység a gondolkodásban, a reménységben, az erkölcsi normákban, a magatartásban stb. a szakadás állapota ellenére is. Hogyan szorítkozhat azonban az ember arra, hogy megnyugtató nyilatkozatokat tegyen annak alapján, ami valóban létezik, és hogyan felejtheti vagy hallgathatja el emellett csaknem teljesen azt, ami az egymástól elszakadt keresztyének többségének nincsen birtokában, vagyis azt az egzisztenciális egységet, amely Krisztus egyháza hiánytalan testének sajátja és amelyet mi, ortodoxok, „katolicitásnak” vagy „szobornosztynak” nevezünk.

Ebben az összefüggésben kénytelen vagyok rátérni az egységnek arra az ismert definíciójára, amelyet először 1960-ban St. Andrews-ben dolgoztak ki, azután pedig átvettek az „Egység” szekciónak abba a jelentésébe, melyet az újdélhii nagygyűlés 1961-ben fogadott el:

„Hisszük, hogy az egység, amely Istennek egyszerű akarata és ajándéka az egyház számára, úgy válik nyilvánvalóvá, hogy mindenütt, mindazok, akik Jézus Krisztus nevére megkereszteltettek és Őt Uruknek és Megváltójuknak vallják, a Szentlélek által teljesen elkötelező közösségre jutnak. E közösség vallást tesz az egy apostoli hitről, hirdeti az egy evangéliumot, megtöri az egy kenyeret, közös imádságban egyesül, olyan közösségi életet él, mely bizonyágtételben és szolgálatban mindenké felé fordul. Ugyanakkor mindnyájan egyesek minden kor és minden hely egész keresztyénységével (azaz mindazokkal, akik meg vannak keresztelve és Jézus Krisztust Uruknek és Megváltójuknak vallják — Nyikodim metropolita megjegyzése) oly módon, hogy a (lelkészi) szolgálatot és az egyháztagokat mindenek elismerik és hogy mindnyájan együtt úgy beszélhetnek és cselekedhetnek, ahogyan az adott helyzet ezt ama feladatokra nézve igényli, melyekre Isten elhívja népét” (az „Egység” szekció jelentése I. 2.).

Teljesen nyilvánvaló, hogy — ellentétben azzal az állítással, miszerint az egység leírása „nem feltételez valamilyen meghatározott egyházat” (uo. I. 4.) —, ez a jelentés teljesen protestáns szellemben értelmezi az egységet. Szerinte ugyanis az egység Istennek olyan ajándéka, mely egzisztenciálisan és a szakadásoktól függetlenül az egész keresztyénység sajátja, csupán nem mindig nyilvánul meg látható módon a szükséges mértékben. Magát a keresztyéniséget eközben Krisztus egyháza lényegében egészséges, egy testének tekintti, a szakadás tényét pedig nem úgy érti, mint az egyház teste belső egységének szétrombolódását és egyes tagjainak fájdalmas

sérülését, hanem csupán úgy, hogy az egymástól elszakadt keresztyének nincsenek eléggé tudatában belső állapotuk egészséges voltának és hiányzik a bátorságuk arra, hogy ezt az egészséget — a külsőleg megnyilvánuló egység aktusaira való készségükkel — mindenneknek hirdessék.

Az egységnek ebben a jelentésben adott leírása csak azokra a jövőbeni korokra alkalmazható, amikor majd az imádság, az ökumenikus együttműködés és az ökumenikus keresés eredményeképpen elérjük a vágyott egységet.

A szakadás bűne nem abban áll, hogy nem vagyunk eléggé tudatában az objektíve egyébként sértetlenül fennálló belső egységnek, hanem abban, hogy az egység lényeg szerint megbomlott, az egyes részek a Krisztus egész teste számára fájdalmas módon lényegszerinti károsodást szenvedtek. Az egyház egysége valóban Isten ajándéka, azonban olyan teljesen egyértelmű módon, hogy az egyházi egység Krisztussal adott isteni fundamentumának, azaz a Krisztussal való legszorosabb közönségnek lehetősége fennáll és az idők végéig fenn fog állni — hit által és a sákramentális életben, kiváltképpen pedig az igaz eucharisziában való részvétel által, az isteni kijelentés teljessége iránti teljes engedelmisség feltétele mellett.

Ez az objektív vonatkozás, önmagában véve és az isteni kijelentés iránti engedelmisségünktől vagy engedelmességünktől függetlenül még nem biztosítja a keresztyén testvériséget. Egyedül az Egy, Szent Közönséges és Apostoli Egyház — mint Krisztus testének belsőleg ép és sértetlen alakja — a valóságos és teljes egység tényleges birtokosa, az isteni igazság hangja iránti engedelmissége következtében. Határain kívül a tulajdonképpeni egység kisebb vagy nagyobb mértékben veszendőbe mehet, eltűnővé válhat, vagy egyenesen a teljes eltűnés szélére kerülhet.

Az, hogy a teljes és tökéletes egység az egész ökumenére kiterjedjen és kiszélesedjék, nem érhető el az egység egyszerű „létrehozásával” vagy „láttható kifejezésével”, hanem kizárólag csak annak a megronthatatlan egységnek a megteremtésével, amely az igazság iránti teljes engedelmisséghez való visszatérés következménye. Ez egyben azt is lehetővé teszi, hogy az egész keresztyén testvériség határai egybeessenek az Egy, Szent, Egyetemes és Apostoli Egyház határaival.

Nem akarok kitérni azokra az eredményekre, amelyeket az ökumenikus mozgalom az EVT két nagyülése (1961—1968) között, Új Delhitől Uppsaláig elért. Ezek az eredmények véleményem szerint kétségbevonhatatlanok és felbátorítók. Elegendő csak a „Hit és Egyházalkotmány” bizottság munkáját megismernünk, hogy lássuk: mennyire szélesebb és mélyebb a vágyakozás az ősi, megosztatlan egyház dogmatikai és gyakorlati kincsei iránt.

A legmelegebben köszöntjük azt a „Hit és Egyházalkotmány” bizottság legújabb dokumentumában kinyilvánított eltökéltséget, hogy ezután „fokozottan tanulmányozzák a régi zsinatok dokumentumait” és még nagyobb figyelmet szentelnek „az egyházatyák időszakának biztonságátételére”. (Ld. a „Patrisztikai kutatások ökumenikus szemszögből” c. dokumentum javaslatait, valamint a bizottság bristoli ülése negyedik szekciójának jelentésében azokat a szakaszokat, amelyekben helyeslést fejeznek ki az ilyen természetű tanulmányokkal kapcsolatban.)

Pozitívan értékelünk számos vonatkozást az Egyházak Világtanácsa gyakorlati tevékenységében is, amely intenzívebb lett és a korábnál nagyobb je-

lentőségűvé vált, mióta újabb kapcsolatokat hoztak létre pl. a római katolikus egyházzal, a Keresztyén Békemozgalommal és más keresztyén körökkel, Emellett természetesen *nem hunyunk szemet néhány olyan jelenség előtt sem, amely a mi szempontunkból negatív*. Ezek még mindig akadályozzák a Világtanácsot abban, hogy elvi jellegű és eltökéltebb magatartást tanúsítson a nemzetközi béke nyilvánvalóan túrhetetlen megsértéseit és az agresszió áldozataul esett népek szuverén jogait illetően.

Öszintén reméljük, hogy a további ökumenikus együttműködés során állandóan növekszik a keresztyének között a keresztyénségben továbbra is fennálló szakadás valódi természetének ismerete. Reméljük, hogy ezáltal nemcsak a szakadás bűnös jellegének megértése növekszik, hanem felébred a felelősségérzet azért is, hogy a lehető leghamarabb eltűnjön az önfajúság és a dac minden megnyilvánulása, amely az egyház testét terheli és egyaránt szerez számára külső szégyent és mély belső szenvedést. Reménykedünk abban, hogy a szoros testvéri együttműködés és az egymás kölcsönös gazdagítása folyamatában a keresztyének sokrétű tapasztalatok útján nagy erkölcsi erővé válnak és így részlegesen a béke, az igazságosság és a humánus emberi kapcsolatok iránt vágyódó emberek általános tiszteletére.

Ha az ökumenikus mozgalomban egyesült egyházak közös magatartását egy-egy meghatározott kérdésben az evangélium igazsága iránti odaadás alakítja és Krisztus szeretete hordozza, akkor keresztyén egyértelműségük is tökéletes gyümölcsöt hoz és feltartóztathatatlanul hatékonyá válik, mivel „a mi buzditásunk nem hitetésből van, sem nem tisztátalanságból, sem nem álnokságból” (1 Thessz 3:3).

Szeretnék még egy pár szót szólni néhány olyan gondolatról is, melyet az Egyházak Világtanácsa főtitkáranak előadása tartalmazott a Központi Bizottság heraklion-i (Kréta) ülésén, 1967-ben. Dr. Blake ügyesen felépített és tartalmas előadásában kijelentette: véleménye szerint „az Egyházak Világtanácsa útja az ökumenikus mozgalomért végzett szolgálat, amely abban áll, hogy amennyire radikális szellemű hatást kell gyakorolnunk a Jézus Krisztus iránti új forradalmi engedelmisség létrejötté érdekében, éppen annyira konzervatívoknak kell maradnunk a transcendens Istenről szóló ősi evangélium megőrzésében, Aki Fiában a mi Urunk Jézus Krisztusban jelentette ki magát” (II. sz. dokumentum, az angol szöveg 9. lapja, utolsó előtti bekezdés).

Mi, ortodoxok a legmelegebben köszöntjük azt az értelmes hitbéli konzervatívizmust, amelyet a szent apostolok parancsoltak, midőn arra intettek, hogy „különböző és idegen tudományok által ne hagyjátok magatokat félrevezettetni” (Zsid 13:9). Ezért (az Úr a maga egyházában) „némelyeket apostolokul, némelyeket prófétákkul, némelyeket evangélistákkul, némelyeket pedig pásztorokul és tanítókkul adott”, hogy „többé ne legyünk gyermekek, kiket ide s tova hánny a habszék, és hajt a tanításnak akármilyen szele” (Ef 4:11,14).

Elégtétellel fogadtuk dr. Blake jelentésének azokat a pontjait, amelyekben aláhúzta a keresztyén állhatatosság jelentőségét a heretikus teológiai modernizmussal szemben. E modernizmus megpróbálja Isten megszületett Fiát, Aki az Atya kebelén van (Jn 1:18), leragadni a földre és megkísérli egészen emberivé tenni az ígét, amely kezdetben Istennél volt és csak azután (Gal 4:4) lett testté és lakozott közöttünk (Jn 1:14), aki mint Istenember, az Atya Istennek jobbán ül. „Bizonyos vagyok abban —

mondotta dr. Blake —, hogy az ökumenikus mozgalomnak, az új teológiai vélekedések' védelmezőivel szemben lelkigondozó módon óvatosságot álláspontot kell elfoglalnia; határozottan valom azonban, hogy senkinek sem adhatunk okot arra a gyanúra, hogy mi, az EVT, kétségbe vonjuk Istennek, a mi Urunk Jézus Krisztus Atyjának létét" (3. lap I. A. szakasz 4. bekezdés).

Itt persze alá kell húznunk: a modern nézetek követőikhez való lelkigondozói odafordulás semmiképpen sem azt jelenti, hogy korlátlanul készek vagyunk minden tetszőleges önkénnyel megbékélni a keresztyén hit terén. Van olyan határ, melyen túl a szabadelvűség mind a keresztyén hit, mind a keresztyén egység aktív rombolásának tényezőjévé lesz.

Ami dr. Blake-nek a „Jézus Krisztus iránti új forradalmi engedelmességről” és a „Világtanács radikális szellemű hatásá”-ról előadott gondolatait e tekintetben illeti, mi, ortodoxok kötelezőnek ismerjük el magunkra nézve, hogy tapintatosan és óvatosan járjunk el. Nem lehet kétséges, hogy a keresztyén élet legfontosabb és állandóan érvényes törvénye marad az „értelem megújulása”, annak a felismerése, hogy „mi az Istennek jó, kedves és tökéletes akarata” (Róm 12:2). Isten népének, hogy ne legyen belsőleg halott, jószándékának kimutatásával állandóan elébe kell mennie Isten Lelkének a szív (Es 18:31; vö. 36:26) és az igaz lélek (Zsolt 5:12) megújulásában.

Mindazonáltal nehéz megmondani, hogyan megy végbe a mi korunkban ez a folyamat, evolúció útján-e, vagy revolúciós jelleggel. Senki sem ruházott fel bennünket erre nézve vitathatatlan próféta teljhatalommal. És ha azt az állítást halljuk, hogy „teljességgel világos, mennyire szükségünk van nekünk és szükségé van egyházainknak ezekben a napokban forradalmi változásokra” (7. lap II. szakasz, 7. bek.), akkor akaratlanul is az a gondolatunk támad, hogy itt kissé veszélyes általánosítás történt. Lehetséges, hogy a protestáns teológiának nemcsak a fontolgatás a sajátossága, hanem az is, hogy egyfajta, mindent átfogó dinamika szellemében fejezze ki magát, mely hajlamos arra, hogy Illéshez, az ősi prófétához hasonlóan az Úr megjelenését inkább földrengésben és tűzben, mint könnyű szellő fuvallatában várja (ld. 1 Kir 19:11–12). Mindenesetre az ortodox egyházak nem érzik az egyházi élet „forradalmi” megújulásának ilyen égető szükségességét. És ezt nem lehet azonosítani valamiféle fenntartással vagy közömbösséggel az e világban végbemenő fejlődés iránt, sem pedig annak „az élő ökumenének” a lebecsülésével, amelyet oly találóan tárgyal a Második Vatikáni Zsinat ökumenizmusról szóló ismeretes rendelkezése (8. §). Inkább az ortodoxia természetéből fakad ez, amely hamarabb enged meg nyugodt „aggiornamentot”, mint viharos reformokat, melyek alkatuk szerint sokszor szomorú és nehezen jóvátehető hibákat vétenek, mint például a 20-as évek ismert orosz egyházi „megújulása”. Kívánatos lenne, hogy amikor a egyházi élet megújulásának szükségességéről szólnunk, valamennyi megállapítás ökumenikus vitákból növekedjék ki és teljesen világos, konkrét formában nyerjen megfogalmazást a hivatalos dokumentumokban. Így kizárt lenne a gyanúsítás minden mozzanata, a kétértelműség és a túl széles általánosítás.

Az említett jelentés szerint a Világtanács tagegyházainak mindig késznek kell lenniük arra, hogy elvonatkoztassák magukat az őket körülvevő viszonyok minden olyan befolyásától, amely döntésük

szabadságát korlátozhatja, vagy megrövidítheti.

„Az a kísérlet, hogy az egész emberi korlátozottságot leküzdjük, és az a hit, hogy Isten lehetővé teszi az ilyen transzcendenciát — mondja dr. Blake —: ez az ökumenikus mozgalom szíve” (6. lap, I. B. szakasz, az utolsó bekezdés vége).

Természetesen lelkiképpen kell megítélnünk mindent és különösen pedig azt, ami Isten Lelkétől származik (1 Kor 2:14). Azonban az egyházi gondolkodásnak ez a végsőikig elmenő elspirualizálása, minden emberi korlátozottságon túl akar tenni és fölébük akar emelkedni a nemzeti, az állami érdekeknek. Ez pedig nem mindig felel meg Isten akaratának és az evangélium valódi szellemének, amely kiemeli annak szükségességét, hogy „adjátok meg a császárnak, ami a császáré és Istennek, ami az Istené” (Mt 22:21). Sokkal inkább attól az egyszerűbb, de emellett kétségtelenül apostoli tanácstól kellene vezetnünk magunkat, hogy „mindent megpróbáljatok; ami jó, azt megtartsátok” (1 Thess 5:25). Végül természetesen csak magánvéleménynek tekinthető az az állítás, hogy a Világtanácsnak „meg kell találnia a megfelelő módot arra, hogy hitben kinyilvánítsa: a Szentlélek vezetése mindannyiunk számára együtt tapasztalható meg, egyen-egyenként azonban ilyen mértékben nem” (6. lap, I. B. szakasz, utolsó bekezdés). Az ortodoxok véleménye szerint nem lehet ugyan teljesen kizárni annak lehetőségét, hogy az ökumenikus együttműködés során felülről megvilágosítottunk, hiszen „a Lélek fú, ahová akar” (Jn 3:8), azonban hiányoljuk az ilyen általánosítások elégséges indokolását.

A Világtanácsban állandó kísértést jelent némely ökumenikus szakembernek a kívánsága, akik a Világtanács tagegyházainak együttélésében *igen gyorsan konstataálni szeretnék az új ecclesiológiai realitás megjelenését*. Elvileg természetesen nem lehet tagadni a keresztyén tudat ilyen transzcendens kiigazodásának lehetőségét, hiszen e tudat lényege szerint magában foglalja az olyan egyesülés készségét, amely az apostoli, tökéletesen sértetlenül megőrzött és az ősi, megosztatlan egyház által megfogalmazott örökség talaján megy végbe. Sőt mi több, az ilyen transzcendenciára való készségnek közös reménységünk tárgyává kell lennie, és valóban az ökumenikus mozgalom szívének kell tekintennünk azt a hitet, hogy Isten lehetővé teszi az ilyen transzcendenciát. Ha a tagegyházak közössége az Egyházak Világtanácsában valóban elkezdene a szükséges mértékben felmutatni Krisztus egyházának az olyan jegyeit, mint a szentség, az ökumenicitás és az apostoli tekintély, akkor ez azt jelentené, hogy az igazság Lelkének hatására valóban átformálódik közösségük természete, és pedig olyan irányban, amely az Istenember, Isten Fia szemében kívánatos, Aki így imádkozott a mennyei Atyához: „hogy mindnyájan egyek legyenek” (Jn 17:21).

Jelenleg azonban sajnos nem mutatkoznak az ilyen áldott transzcendencia világos jegyei! Hogy milyen lassan érlelődik a hitvallásban való egység, azt nemcsak a Világtanács által elfogadott tanjellel-gű dokumentumok mindannyiunk által jól ismert tartalmi tarkasága mutatja, hanem az a félelem is, amely viszonylag rövid idő óta mindig feltör, mi-helyt a Világtanácsban a bázis megváltoztatásának kérdése felmerül. Némely ökumenikus szakember ismeretes módon olyan lépéssel hasonlítja össze az ilyen kísérletet, mintha Pandora szelencéjét kíván-nánk felnyitni.

Bizonyos, hogy Új Delhiben nem járt ezzel sze-

rencsétlenség: a szelence zárva maradt, annak ellenére, hogy új bázist fogadtak el. Ezzel szemben ma alig szánja rá magát valaki is arra, hogy a bázis olyan megváltoztatását javasolja, amely a Világtanács tagjai elé a Niceo-Konstantinopolitanum elfogadását és megvállását szabná feltételül.

Mindenesetre nem beszélhetünk a Világtanács tag-egyházai természetében semmiféle lényegi változásról mindaddig, amíg az ökumenikus együttműködés kizárólag arra korlátozódik, hogy a két fő egyház-csoport — az ortodox és protestáns egyházakra gondolkodok — képviselői közös tevékenységet végeznek, közvetlen dialógust azonban éppen ezek között az egyháztestek között, úgy tűnik, gyümölcsöző módon még nem lehet folytatni. Ezért mi, ortodoxok, szilárdan ragaszkodunk azoknak az alapelveknek az érinthetelenségéhez, amelyeket a torontói nyilatkozat harmadik része fejt ki, és teljesen támogatjuk annak az ökumenikus testvérünknek a megjegyzését, akit dr. Visser 't Hooft említett „Az Egyházak Világtanácsában viselt tagság jelentősége” című

előadásában. „Maradjunk meg és munkálkodjunk továbbra is testvériségben, kerüljük a szükségtelen önértéket, amely csak önhittségre vezethet.” Inkább éljünk azzal a realitással, amely meghaladja a definíciót, mint egy olyan definícióval, amely nagyobb tartalmat igényel magának, mint ami valóság közöttünk (5. §).

Így tekintünk optimizmussal és reménységgel az egység felé vezető keresztyén utunk valamennyi nehézségére és fáradságára, szeretetre gyulladva az Istenember Jézus Krisztus, Urunk iránt, és arra igyekezve, hogy hitét és szeretetét az egész világon növeljük. Haladjunk előre és ne álljunk meg, hanem vigyük tovább ökumenikus mozgalmunkat, mert jó Pásztorként előttünk halad (Jn 1:4) a világ Megváltója és Teremtője. Ő az, Aki mindeneket újjá tesz (Jel 21:5). Ő az Út, az Igazság és az Élet (Jn 14:6).

Nyikodim metropolita

Ford. Kovách Attila

Uppsala és az istentisztelet

— Néhány megjegyzés az V. munkacsoport határozatához —

Az ökumenikus mozgalmon belül kezdettől fogva a Hit és Egyházszervezet-Bizottság feladata volt elsősorban, hogy az egyházakat egymás minél jobb és alaposabb megértésére vezesse. Vizsgálódása eleinte arra irányult, hogy a hitben és szervezet tekintetében jelentkező különbségeket kutassa és mutassa ki. Csak később jelentkezett az a törekvés, hogy az egyházak egymáshoz való közeledését az istentisztelet felől kíséreljék meg, hasonlóan a korábbi liturgikus mozgalmakhoz, amelyek szintén az istentiszteleti formák közelítésének célját munkálták. (Németországban a *lutheránus-református istentisztelet egyesüléséből született az uniált egyház*).

Az istentisztelet mint az egyházak egymáshoz való közeledésének eszköze a Hit és Egyházszervezet-Bizottság kezdeményezésére először 1937-ben az Edinburghban tartott konferencia került szóba. A gyűlés teológusokból álló munkaközösséget küldött ki a liturgiai kérdések tanulmányozására, amely működését 1939-ben el is kezdte. Célkitűzése megvalósításában azonban megakadályozta a második világháború.

A nagy világgégés elülte után a Hit és Egyházszervezet-Bizottság az istentisztelet kérdését tovább ápolta és először 1952-ben a svédországi Lundban tartott konferencián elevenítette fel. A probléma azonban nem került a nagygyűlés plénuma elé, csupán a Bizottság keretei között maradt, amely mégis fontos, elsősorban elvi döntéseket hozott. Megállapította, hogy az istentiszteleti rendben mutatkozó különbségek mögött mindig tanbeli ellentétek húzódnak meg, amelyek az adott viszonyok között szinte áthidalhatatlanok. Legfeljebb azoknak az elemeknek egymáshoz való közelítéséről, esetleg egyeztetéséről lehet szó, amelyek létrejötte kulturális, pszichológiai vagy vérmérsékleti, tehát tisztán emberi okokra vezethető vissza.¹ Lund után a Hit és Egyházszervezet-Bizottság az istentisztelet ügyét a soron következő konferenciákon és világgyűléseken (Evanston 1954-ben, New Delhi 1961-ben, Montreal 1965-ben, Genf 1966-ban) felújította

és szinten tartotta. A kérdés végül anyira megérett, hogy az Egyházak Világtanácsa a legutóbbi nagygyűlése programjába külön tárgyként vette fel.

Az ősi svéd egyetemi városban, Uppsalában az elmúlt nyáron július 4—20. között tartott IV. Nagygyűlésen iktatták a munkacsoportok témái közé mint egészen újat az istentisztelet kérdését. Az Egyházak Világtanácsa által kiadott és az Amerikai Magyar Református Egyház Püspöki Tanácsa által lefordított és közzétett Előkészítő Füzet az új témára így hívja fel a figyelmet: „Felelőtlenség lenne, ha a Nagygyűlés nem néze szembe azzal a modern világra annyira jellemző magatartással, amely alapjában kérdőjelezi meg a keresztyén hitet. Ebben a szekuláris világban a transzcendens megtapasztalása bizony nehezükre esik mind az egyházon belül, mind a kívül álló embereknek. Sokak számára az imádság összeegyeztethetetlennek látszik a tudományos világnézettel és azt érzik, hogy az általuk ismert gyülekezeti istentiszteletnek semmi kapcsolata nincs a mindennapi élethez... Meg kell majd értetni a Nagygyűlés résztvevőivel azt, hogy sok keresztyén istentisztelet mennyire semmitmondó, bizonyos „világi liturgiák” viszont mennyire a valóság erejével hatnak (pl. a szabadságmozgalom, munkásmozgalmi gyűlések, az ún. „pop” kultúra keretében)”.² Az ismertető irat tisztán látja, hogy az istentiszteletnek komoly megújuláson kell keresztülmennie, ha a modern világban be akarja tölteni hivatását. A pozitív útmutatást így adja meg: „A liturgiai reformot a következő megfontolások kell, hogy irányítsák: az egész emberiséggel való közösségvállalásunk megértése; a kegyelem és megbocsátás igazi elfogadása; a teremtményeknek Teremtőjük iránt érzett háladátossága és az a törekvés, hogy az ember őszintén ajánlja fel az egész világot Isten kegyelmes terve által való megszentelődésre”.³

A továbbiakban arról szólunk, hogyan igyekezett az Uppsalai Nagygyűlés V. munkacsoportja és plénuma a fenti célkitűzést megvalósítani.

Az élet célja Isten dicsőségének a szolgálata. „Nem lehet szentebb kötelességünk — vallja *Kálvin* — mint annak kedvére élnünk, aki azért teremtett, hogy bennünk dicsősége tündököljön.”⁴ A Szentírás ezt a tevékenységet istentiszteletnek (leiturgia-nak vagy latreia-nak) nevezi. Erre az egyetemes érvényű parancsra Pál így buzdítja minden idők hívőjét: „Szánjátok oda testeteket élő, szent és Istennek kedves áldozatul mint az okos istentiszteleteket” (Róm 12:1)!

Az istentisztelet e tágabb értelmezése mellett, hogy ti, az egész élet Isten állandó és magasztos tisztelése, van e kifejezésnek szűkebb, kultikus értelmezése is: az egyházi életnek az a sajátos jelensége, hogy a helyileg szervezett gyülekezeteket szabályszerűen ismétlődő, lefolyásában rendezett összejöveteleket tart. Ezekben a gyülekezet tagjai Istent énekekkel magasztalják, imádkoznak, igét hallgatnak és az úrvacsorai asztal köré gyülekeznek. A kegyességnek ez a külső megnyilvánulása, amely ezekben a sajátos cselekményekben jut kifejezésre és a gyülekezet megszokott életfunkciói közé tartozik, a keresztyén istentisztelet. Ezerarcú adottság: összejövetel, Isten elé való állás, a reá figyelés alkalmá, Isten magasztalása és hitvallástétel. A klasszikus liturgiák megfogalmazása szerint: Az istentisztelet a szent Isten találkozása a kegyelem-befogadott emberrel mint gyermekével. Végigkíséri a keresztyén egyház kétezer éves múltját. Része az egyház életének: a hívek rendszeresen látogatják s ott hitükben épülnek. Hosszú időn keresztül senki nem tette kérdésessé.

Most olyan időszakban élünk, amikor egész keresztyénségünk nemcsak a kritika szigorú reflektorfényébe került, hanem a vallást és a hitet alapjaiban kérdőjelezi meg. A ma embere az eddig szilárdaknak vélt hitelveket kétségbe vonja és ilyen vélemény is elhangzik: Mire való az istentisztelet? van-e rá szükség? mit nyerek egy összejövetelen? mit kapok a templomban? Istentiszteletünket ma két oldalról is éri támadás:

A kor gyermekének általános felfogása szerint az istentiszteletnek mint kultikus gyakorlatnak az ideje lejárt. Nem igényli és nem tud mit kezdeni vele. Mivel Istenben és a transzcendens világban nem hisz, miért menjen templomba, miért áldja azt az Istent, akihez semmiféle szál nem fűzi? Miért kérje annak segítségét, akinek léte is kérdéses előtte?

Komoly kritika éri azonban ma az istentiszteletet a gyülekezet tagjai részéről is. Elsősorban azt kifogásolják, hogy a tradicionális formákat csak kevesen értik; az igehirdetés unalmas, nem a jelen problémáira ad útmutatást és a híveket az előző századokba ringatja vissza. Főleg az ifjúság nem érzi többé lelki otthonának a templomot. Külföldön a fiatalság drasztikus eszközökkel ad kifejezést az istentisztelet iránti elégedetlenségének. Nyugat-németországban az egyetemisták a templombanemenőknek nem messze a bejáratról ilyen röpiratokat osztogatnak: „Félrevezették már? Még nem? Akkor menjen a Péter-templomba! Önt is várja a jól elkészített unalom! Siessen, mert nemsokára vége az épületes ünepségnek és a liturgikus handabandázásnak!”⁵

Ilyen körülmények között iktatta be az V. szekció munkaprogramjába és tette vizsgálat tárgyává az Uppsalai Nagygyűlés az istentisztelet kérdését.

A munkacsoport elé terjesztett alapirat címe eredetileg így hangzott: Isten tisztelése a szekuláris világban. Így szerepel az Előkészítő Füzetben és annak a konzultációnak az irataiban, amelyet teológusok és laikusok tartottak 1967. április 27—29. között a Berlieni Ökumenikus Intézetben.⁶

Az V. munkacsoportnak a közgyűlés plénuma által elfogadott határozata viszont elvetette az eredeti cím utolsó három szavát (a szekuláris világban) és a két első szót: Isten tisztelését egyé forrasztotta: Istentisztelet formájában. Honnan és miért ez a változtatás? Erre megvan a lehetőség, hiszen az Előkészítő Füzet kimondja: „Egy Nagygyűlési Munkacsoport — összeállításánál fogva — abban a helyzetben van, hogy kijelölje az alapiratok legjobb felhasználásának módját. Minden Munkacsoport ugyanis az EVT egész tagságának keresztmetszetét képviseli. Azonfelül tehát, hogy az eléjük terjesztett alapiratokat megtárgyalják és átjavítják, a Munkacsoportok feladatává tesszük arra irányuló javaslatok megtételét is, hogy a Nagygyűlésnek elfogadásra ajánlott előterjesztéseket az egyházak hogyan használhatják fel legeredményesebben mind gondolkodásukban, mind tevékenységeikben. Az egyes Munkacsoportok feladatuk elvégzését illetőleg szabadkezet kapnak”.⁷

Az V. munkacsoport élt ezzel a lehetőséggel. A teljes ülésen a tervezet beterjesztésénél *Meyendorff* professzor, a szekció vezetője a cím megváltoztatását így indokolta „A Munkacsoport azt állapította meg, hogy a szekularizmus és a szekularizáció nehezen definiálható úgy, hogy minden résztvevő számára és a világ minden részén elfogadható legyen. Éz arra a megállapodásra vezetett, hogy a címet Istentisztelet-té változtassuk meg...”⁸

A Munkacsoport ülésein a szekularizmus és a szekularizáció értelmezése felett heves viták folytak. Ezekre és a tervezet címe megváltoztatására így utal az egyik hozzászóló: *David L. Edwards*: „A szekció és a szekciótervezet eredeti címe, amint Uppsalában elének tették: Istentisztelet egy szekuláris világban a szekularizáció feletti diszkusszió nyomait mutatja, ami a jelenlegi teológiában jelentős szerepet játszik... A szekció számára különböző más címeket javallottak; végre egyszerűen az Istentisztelet nevet kapta.”⁹

A munkacsoport határozata

A szekció egy 39 pontból álló tervezetet terjesztett a Nagygyűlés plénuma elé, amely azt több pozitív és negatív hozzászólás után elfogadta.¹⁰ Az első nyolc pont bevezető kérdéseket tárgyal:

1. Az Egyházak Ökumenikus Tanácsának ez az első teljes ülése, amely az istentisztelet kérdésével foglalkozik. Sokan az itt összegyűlt delegátusok közül örömmel tudják imádni Istent azokban az istentiszteleti formákban, amelyek sok évszázadon keresztül alig változtak. Sokan viszont nem találják a régi formákat megfelelőeknek és üdvözlük azt, hogy ma minden tradíció — beleértve a hitbeliüket is — radikálisan kérdésessé vált. Egyesek saját tapasztalataik alapján arról számoltak be, hogy az ázsiaiak és afrikaiak mennyire szerencsétlenek az istentisztelet formái miatt, amelyeket a misszionáriusok külföldről vittek oda; ismét mások magukévá tették azt a kérdést, amit a világnak a szekularizációtól erősen befolyásolt része így fogalmaz: Minek kell egyáltalában az istentisztelet?

2. Tudjuk, hogy az istentisztelet és az imádság kérdése sok embert személyében szorongat. Sok keresztyén megpróbálkozik újból és újból a rendszeres imaélettel a gyakori sikertelenség ellenére is. Mások, akik az imádságban Isten jelenlétét mindig kevesebb mértékben érzik meg, valóságos istenélmény megtapasztalása után vágyakoznak. A legtöbben azonban rossz lelkiismerettel járnak amiatt, hogy túl kevés imádkoznak. Egyesek egészen feladták a reményt, hogy imádkozzanak.
3. Mi keresztyének az istentisztelet krízisének a korát éljük, ami mögött a hitnek messzenyúló válsága húzódik meg. Egyek vagyunk azokkal, akik ezt a sajnálatos folyamatot átéljük. Hisszük, hogy az ember a felebarátának való szolgálata közben Urával is találkozhat, aki felé a hitközösség imádságában fordul; hisszük, hogy ez a közösség a zavarban levők felé nyitva áll és számukra segítséget nyújt; hisszük, hogy az imádság utáni vágy a kétségkedésből hithez vezet. „Nem keresnétek, ha meg nem találtatok volna”. De intellektuális és egyéb akadályokat is fel kell ismernünk. Felszólítjuk egyházainkat és az Egyházak Ökumenikus Tanácsát: kutassák a keresztyén hit alapjait, hogy az istentisztelet válságát annál alaposabban megragadhatjuk.
4. Mivel sok országból és kultúrvilágból jövünk és tudatában vagyunk erősen az istentisztelethez való viszonyunk különbségeinek, nem tudunk hosszasan, mindannyiunk által elfogadható és mindenféle felhasználható magyarázatot adni. Mégis azt reméljük, hogy a következő megfontolások — minden tökéletlenségük ellenére is — indíttatást adhatnak az istentisztelet elkerülhetetlenül újra való átgondolására.
5. Az istentiszteletnek ugyanúgy nincsen szüksége igazolásra, mint a szeretetnek. Elismeri azt a mély titkot, ami az ember életét övezi. Azok számára, akik a Jézus Krisztusban kijelentett Istenben hisznek, az istentisztelet alapjában véve inkább kiváltság mint probléma, mert lehetővé teszi, hogy az ember Isten örömeiben, békességében és szeretetében részesülhessen. Isten maga gyűjti össze népét istentiszteletre és maga indítja arra, hogy a hallott igére válaszoljon.
6. A keresztyén istentisztelet Isten hatalmas cselekedetét ünnepli Jézus Krisztusban és a vele való közösségbe von bele. Az istentisztelet való-sága és alakja attól függ, hogy Jézus Krisztus benne, a felolvasott és prédikált Igében és a sákramentumokban mennyire van jelen. Jézus Krisztus a középpont és az istentisztelet lehetősége a Szentlélek által.
7. Az egyház a világban arra hivatott, hogy istentiszteletén keresztül tegyen bizonyosságot az emberek között Jézus Krisztus váltságművében való teljes részesedéséről. Az istentisztelet alkalmával Isten harcába kapcsolódunk bele a világ démoni hatalmai ellen, amelyek az embert Teremtőtől és embertársaitól elidegenítik, szűkkeblű nacionalizmusba vagy fölényeskedő szektásságba taszítják. Életét a faji megkülönböztetéssel vagy osztályharcokkal, háborúval vagy elnyomással, éhséggel vagy betegséggel, szegénységgel vagy gazdagsággal támadják és cinikus szkepszisbe, bűnbe és kétségek közé kergetik. Ha istentiszteletet tartunk, Isten azt mutatja meg, hogy e harcban a végső győzelem Krisztusé.
8. Üres szó minden, ha egyházaink nem ismerik fel a démoni hatalmokat, amelyek ellen ma harcba kell szállni, és ha nem keresnek új lehetőségeket a laikusok számára, akik a mindennapi élet valóságos harcait és kérdéseit vonatják bele az istentiszteletbe.

A munkacsoportnak a bevezető kérdésekhez új a hozzáállása. Tisztán látja azt a nagy változást, ami

a világ és az egyház életében korunk állandó tényezője; így az elmúlt évtizedekben is az volt. Ezért új formákat keres, amelyek között is mindig Jézus Krisztust kell felismernünk és felmutatnunk.

A szekularizáció ösztönző hatása

A határozat 9–16 pontja korunk egyik szembe-tűnő jellegzetességével, a szekularizáció problémájával foglalkozik. Ez a ma már internacionális szó elsősorban (német kifejezéssel elve „Entgottung der Welt”) a világnak Istentől való elfordulását és megfosztottságát jelenti. A ma' embere fellázadt az-ellen, hogy a vallás befolyása és vezetése alatt álljon. Le akarja vetni az egyházi gyámködést, maga vette kezébe a sorsát és saját lábán akar járni. Ez a törekvés a középkorig nyúlik vissza, amikor még az egyház a nevelés és morál területén kezé-ben tartotta a vezetést. A művészet a renaissance-ban, a tudomány a humanizmusban, a hit a re-formációban rázta le kezéről a középkori ural-kodó egyház bilincseit és felnőtt, felelős lényé lett (die mündiggewordene Welt — *Bonhoeffer* ismert kifejezésével elve).¹¹ A szekularizáció tehát az ember önállósá válásának a velejárója. Kérdése és értéke-lése a munkacsoport elfogadott határozatában így tükröződik:

9. A szekularizálódás, amely a világ sok részén túlsúlyban van, az istentisztelet számára különös ösztönzést jelent, egyben pozitív és negatív lehetőségeket rejt magában. Pozitíven értelmezve az ember és a világ valódi lehetőségeinek az igenlése. Negatív vonatkozásban viszont egy ön-magában zárt világ ideológiájává válhat, amely az ember igazi szabadságát és méltóságát zú-zhatja szét.
10. A „szekularizáció” kifejezést legkülönbözőbb jelentéseiben használhatjuk. Anélkül hogy teljes meghatározást adnánk, kétféle értelmezését emeljük ki: Pozitív formában: a) a kultúra, a szellemi és természettudományos kutatás, a technikai fejlődés felszabadulását jelenti a val-lási struktúrák uralma alól; és b) az egyházi liturgia és nyelv állandó megújítását fejezi ki annak a kultúrának a segítségével, amelyben az egyház él.
11. A pozitív értelemben vett szekularizációban az ember lemond arról, hogy a teremtési rend bár-mely tekintélyét vagy struktúráját végrévényes-nek fogadja el; ezt azért teszi, hogy tekintete nyitva forduljon a jövő felé. Az ember így ma-gára veszi a maga és a világ jövője kifermálá-sának felelősségét. Ez a folyamat nem jár fel-tétlenül együtt Isten megtagadásával, jöllehet gyakran elveti a vallásos nyelvezetet és szoká-sokat. Isten a teremtésben a világnak léte-t adott. Jézus Krsztusban, konkrét és meghatá-rozott emberi egzisztenciájában Isten a világ való-ságát magára vette. A pozitíven értelmezett szekularizáció az Öszövetség és Újszövetség bi-zonyoságátelével összefüggésbe hozható.
12. A szekularizáció — negatíven tekintve — a valóságot azokra a dolgokra korlátozza, amelye-ket az ember lát, tapint és ural. Bálványimádás-ra vezethet azáltal, hogy Isten teremtési mun-kája egy részének tulajdonít csak végérvényes jelentőséget. A szekularizáció negatív értelemben fellépve is pozitív eredményekhez vezethet, amikor szociális igazságosságot követel, a tuda-mányt előtérbe állítja és az egyházakat saját ál-láspontjuk felülvizsgálására kényszeríti.
13. A keresztyének istentiszteletének és imádságá-nak a krízise a világ sok részén a szekularizáció folyamatával függ össze. Ezt a válságot azon-ban nem lehet abban az egyszerű formában értel-

- mezni: „Az istentisztelet Istent igenli — a szekularizáció Istent tagadja”. Hamis antitézis ez, amely irreális diagnózison alapul.
14. Jézus Krisztus jelenti ki Isten valóságát, határozza meg az ember lényét, mutatja meg a világ új lehetőségeit és korlátait.
 15. Miközben az egyházak Isten valóságára igent mondanak, ezt gyakran az ember és a világ lényének a feladása árán teszik. Ezzel Isten tagadását provokálják ki. A szekularizáció Isten igaz szolgálatához vezethet, ha az egyház Isten, az ember és a világ valóságára igent mond.
 16. Az istentiszteleten Isten elé kell vinni a világ dolgait. Az istentisztelet alkalmával az engedelmességhez kapjuk meg az erőt mindennapjainkra. A szekularizáció arra ösztönöz, hogy új utakat keressünk, amelyeken járva az istentisztelet egyházainkban engedelmességre vezet a keresztyén gyülekezeten belül és kívül. Csak az ilyen engedelmesség teszi az istentiszteletet hittelessé.

A szekularizáció kérdése széles és heves viták középpontjában állt. A diskussziót főként a német, holland, angol és amerikai teológusok folytatták. Egyesek felemelték szavukat az ellen, hogy *Gogarten*, *Robinson*, *Hoekendijk*, *van Leeuwen*, *van Buren*, *Cox* szekuláris teológiájának túl nagy nyomtatékot adjunk.

A szekularizáció kihangsúlyozása elleni tiltakozás főképp két csoporttól származik. Először azoknak az országoknak a képviselői emelték fel szavukat, akik a nagy világvallások: hinduizmus, buddhizmus, izlám körében élnek és bizonyos fokú befolyásuk alatt állnak. Főproblémájuk az, hogy a keresztyén istentiszteletet hogyan lehet vonatkozásba hozni területük vallási szokásaival. A hitélet és az istentisztelet otthonossá tételének régi kérdése ez, amely több megelőző ökumenikus találkozó témája volt; de amit teológiailag soha nem precizíroztak.

Jelentősebb volt a tiltakozás az ortodoxok részéről, akik közül való a munkacsoport vezetője *Me-yendorff* professzor is. Elsősorban az ellen emelték fel szavukat, hogy a keresztyén tradíciót a szekularizációnak kiszolgáltassuk, ami Európa és Amerika egyházait közismerten fenyegeti. Hasonlóan elutasító álláspontot foglalt el a határozat szekularizáló tendenciája ellen több anglikán és német képviselő is.

Volt időszak, amikor a szekularizáció hívei és a konzervatívok között nem lehetett szó egyeztetésről. A látszólagos konszenzus üres kompromisszum lett volna csupán. Végül az ellentétes nézeteket mégis sikerült összehangolni. A megállapodás lényege az lett, ami mint határozat a fentiekben előtűnik áll. Azért volt ez lehetséges, mert az afrikaiak, az ortodoxok és mások kívánságára néhány új pontot vettek fel, az eredeti tervezetet lerövidítették és a kritikus meghatározásokat törölték.¹²

Hosszas vita és viharos előzmény után jött létre a fenti határozat a szekularizációra vonatkozólag. Ezzel a fogalmazással nagyrészt mi is egyet tudunk érteni. A határozat 7. pontja értelmében az istentisztelet alkalmával Isten harcába kapcsolódunk bele a világ démoni hatalmai ellen, amelyek a ma emberét Teremtőjétől és felebarátjától elidegenítik; a dokumentum itt felsorolja korunk jellegzetes bűneit, amelyekbe a szekularizmus a világot belesodorja (nacionalizmus, fölényeskedő szektáság stb.). Ezek között említi az osztályharcot is. Véleményünk szerint az osztályharc a munkássztály küzdelmének az eszköze és nem a szekularizáció szülötte.

A szekularizáció előretörésének hatása alól az egyház sem vonhatja ki magát. Befolyása nemcsak abban áll, hogy a ma felnőtt embere nem támaszkodik az egyház mankójára és elsodródik a templomtól, hanem azt is jelenti, hogy magában az egyházban is mély és radikális szekularizáció megy végbe. Ezt a belső átalakulást Jézus Krisztus testtételelének és földi küldetésének fényénél értjük meg. Isten Fia azért öltött testet, hogy a bűnös emberhez lehajoljon, megváltsa és magához fel-emelje. Az egyháznak — benne elsősorban az istentiszteletnek — azért kell szekularizálnia, hogy a világhoz közel férközhessenek. A misszió az egyház arra kötelezi, hogy a szekularizáció állandó folyamatában éljen és különböző új formákat vegyen fel; nem azért, hogy lényét és küldetését feladja, hanem hogy betöltse. Ezért döntő kérdés: mely régi formákat kell az egyháznak feladnia és mely változásoknak kell magát alávetnie, hogy a konstantinuszi korszakból az atomkor alakzatára érjen el?

Mindezt szem előtt tartva az V. munkacsoport határozata a 17—26 pontokban a következő megállapításokat és útmutatásokat adja:

17. Mivel Jézus Krisztus tegnap, ma és mindörökké ugyanaz, az egyház istentiszteletében minden időben, kultúrában és helyzetben van egy lényegbeli egység. A keresztyén istentisztelet mindig „Jézus Krisztus, a mi Urunk által” megy végbe és minden korban embereket von Krisztus folytatólagos hatókörébe.
18. Az istentiszteleten és az imádságban a Szentlélekért, az új élet ajándékozójáért könyörgünk. Ezért válhatnak régi istentiszteleti formák váratlanul elevenekké és ezért alakulhatnak ki új elemek.
19. Mivel az egyház zsidó környezetben jött létre, mindig felhasznált olyan alkotó elemeket, amelyeket a zsidó zsinagóga és templom istentiszteletéből vett át és a szükségekhez képest átalakított; ha egyéb kultúrterületen vagy más időben létesült és fejlődött ki, más forrásokból is merített elemeket. A művészetet, drámát és fizikai kifejezési formákat is felhasználta, költők és zeneszerzők műveit is beépítette kultúrájába. A cél az volt, hogy az embert léte mélyén ragadja meg és oda vezesse el, hogy Istent mint Jézus Krisztus Atyját ismerje el és imádjá.
20. A keresztyén istentisztelet a világ kultúráival mindig kapcsolatban állt. Az ember segítségére sietett, hogy saját kultúrája számára valóban ember és valóban keresztyén legyen. Az istentisztelet ezért magára vette a helyi kultúrával való keveredés veszélyeit. Ha az előttünk álló kérdésekre alkotó módon feleletet tudunk adni anélkül, hogy a keresztyén hitet felhígítsanak, istentiszteletünk mélyebb jelentőséget nyer.
21. Azt ajánljuk, hogy a Hit és Egyházszervezet-Bizottság az istentiszteletről való kutatásai keretében azzal a kérdéssel is foglalkozzék, hogy a kontinuitás és a diszkontinuitás kérdése — mindenekelőtt az istentiszteletet illetően — miként volt megoldható a múltban és hogyan valósítható meg ma az egyházban.
22. A szabályszerű és rendszeres imádság, a csoportos, családi és egyéni könyörgés a helyes tradícióhoz tartozik, minden időben gyakorlandó és megújulásra szorul.
23. Mivel az egyház szolidaritása a világgal nyilvánvaló, a gyülekezeti istentiszteletnek és a személyes imádságnak a ma embere minden örömét és fájdalmát, teljesítményét, kétségét és csalódását hálaadással és hitben fel kell vennie magába.

24. Meg kell kérdeznünk az egyházakat, vajon nyelvezetük és éneklésük, öltözködésük és ceremóniájuk nem szorul-e változtatásra, hogy istentiszteletük érthetőbb legyen; vajon új szociális csoportok (ipari munkásság, diákok, tudósok, újságírók stb.) nem kaphatnának-e helyet az egyházak imádságaiban; vajon a laikusok nem juthatnának-e nagyobb szerephez a nyilvános istentiszteleten; vajon istentiszteletünkben nem kerülhetnők-e el a szükségtelen ismétléseket és nem biztosíthatnánk-e több időt a csendnek; vajon a bibliai és liturgiai textusokat nem aszerint a szempont szerint kellene-e kiválogatni, hogy az embereket az értelemmel való imádkozásra segítsék; vajon a keresztyének úrvacsorai összefüvetelei korlátozhatók-e az egyházi épületekre vagy a hagyományos istentiszteleti időkre? Nem kellene-e megtanulnunk azt, hogy személyes imáinkba az életünket egészen konkrétan beleágyazzuk?
25. Rohanó világunkban a keresztyéneknek nagy szükségük van időre, hogy élő Urukkal kapcsolatukat csendben és imádságban ápolják. Az egyházak abban legyenek híveiknek segítségére, hogy az imádkozásra nyújtsanak lehetőséget számukra, ami a mindennapi életükből elegendhető.

A szekció sok praktikus útmutatást az az istentisztelet megújulására nézve a szekularizáció világában. A javaslatok azt mutatják, hogy a reform sürgős és a munkacsoport bátran nyúl az égető kérdésekhez. A felvetett intenciók helyesek és sokban emelik az istentisztelet jelentőségét. A dolgok lényegét a 18. pont foglalja össze: sokat kell könyörögnünk a Szentlélekért, az új élet ajándékozójáért, hiszen csak Általa válnak a régi formák elevenekké és az újak áldásokká.

A határozat 26—32 pontja az igehirdetésre, a keresztség és az úrvacsora kiszolgáltatására nézve nyilatkozik.

Az igehirdetés

Az egyház örök problémája: hogyan adja tovább úgy az örömmüzenetet, hogy a kor embere megértse, befogadja és élje. Különös hangsúlyt kap ez a szekularizáció világában. Hogyan prédikáljon ma a lelkipásztor egy könyvből, amely két-három évezreddel ezelőtt íródott? Miként vigye az Ige gondolatát a hallgatósága elé, amely a modern természettudományos gondolkodás világában él? Ezekre a kérdésekre a határozat így felel:

26. Mivel istentiszteletünk alapja Isten Igéje, az igehirdetés lényeges.
27. Sok egyház tudta a múltban és tudja ma is, hogy a hirdetés Ige hatalom, amely az emberek előtt Isten elhívását világossá teszi. Ma az egy személy által elkészített és tartott igehirdetést mégis mindinkább kérdésessé teszik. A tradicionális predikációt ezért az igehirdetés új formáival kell kiegészíteni.
28. Az egyházaknak ajánljuk, hogy a következő lehetőségeket szívleljék meg:
- a) a gyülekezet részvételét a predikáció elkészítésében és az utómunkában közösségi együttműködés formájában (ez a predikációt közelebb vinné a mindennapi élethez).
 - b) a közlés más formáinak a felhasználását, amilyen a dialógus, dráma, képgrafika. A modern egyházi architektúrát, művészetet, zenét erőteljesebben és körültekintőbben be kell vonni az istentiszteletbe, hogy a modern ember számára a keresztyén üzenet megértését megkönnyítsük.

Az istentisztelet új formáinak a keresése az utóbbi években — elsősorban Nyugaton — divattá vált. E törekvés a népegyházi keretek összeomlásából és a hitvalló egyház új létformájának a kutatásából következik. Nyilvánvalóvá lett, hogy az egyház nem járhat többé az évszázadokon át kitaposott, ósdi mesgyéken. A hívek közössége ma már nem transzcendens idea, nem civitas platonica, hanem közösség a földön. Misztériuma abban van, hogy institutio divina és terrena egyszerre. Az új létformához modern kifejezési eszközökre van szüksége.

Sok vita folyik mostanában az igehirdetés nyelvezetéről. A konvencionális szavak — elsősorban az ifjúság előtt — érthetlenné lettek. Nemcsak a kifejezések egyszerű felváltásáról és az elkopott fogalmak (bűn, halál, ördög, hit, megtérés) egyeztetéséről van szó; ezt az újságírás vagy a modern irodalom szókinéséből könnyen kölcsönözhetnénk. A devalvált frázisok nem csengenek úgy, mint évszázadokkal ezelőtt. Sokszor úgy tűnnek fel, mint ódon maradványok, vagy egy letűnt kor avas emlékei. Modernül, a mai emberek nyelvén hirdessük az Igét!

Az újítással, elsősorban a modernséggel kapcsolatban azonban óvakodnunk kell a túlzásoktól. A nyugati országokban — főleg Németországban — több erőltetett törekvéssel találkozunk. Ilyen a Gesprächspredigt vagy dialógus-igehirdetés (két személy: egy lelkész és világi lép a szöszékre; az utóbbi kérdéseket tesz fel, az előbbi válaszol; ebből áll a prédikáció). Az igehirdetésnek ez a módja a magyar lélektől távol áll.

Hasonlóan elfogadhatatlan számunkra a 28. pont a) és b) részében felsorolt két újítás, amit a határozat megszívlelésre ajánl. Azt el lehet képzelni, hogy az igehirdetés elhangzása után presbiterek és hívő atyafiak megbeszélnek azt a lelkipásztorral; az előzetes részvétel a prédikáció elkészítésében laikusok részéről azonban elképzelhetetlen. Ugyanígy nem tudjuk felhasználni az igehirdetés ajánlott segéd-eszközeit a drámát, képet, grafikát, filmet. Mindez a keresztyén üzenet megértését aligha könnyítené meg; legfeljebb a tempomot változtatná előadótéremmé vagy mozivá.

A keresztség

Figyelemre méltó és megszívlelendő, ami a határozatban a keresztségre vonatkozólag áll:

29. Mivel az ember a keresztségben Krisztussal együtt meghal és feltámad, a Szentlélek által van menetele az Atyához és Isten tisztelésének, valamint az ember szolgálatának új életmódja nyílik meg előtte.
30. Az egyházak figyelemreméltó módon egy értelemmel vallják a keresztség lényegét (Lásd a Hit és Egyházszervezet titkárságának Egy Úr, egy keresztség c. tanulmányát). Javaslatul ehhez ennyit:
- a) Valamennyi egyház ismerje el kölcsönösen az egy keresztséget.
 - b) Fáradozzék azon, hogy a keresztyén tradíciók sokféleségének figyelembevételével ökumenikus egyetértésben egyezzenek meg egy kereszteségi liturgia alapvető elemeiben.
 - c) A Keresztséget, ahol lehetséges, a gyülekezet jelenlétében szolgáltassák ki, hogy ezzel is kifejezésre jusson a keresztyén egyházba való belépés közösséget érintő jellege.
 - d) Az egyházak a keresztesékek nagy számát látván, amelyeket csak a társadalmi konven-

ció okából hajtanak végre, vizsgálják felül azt a szokásukat, hogy a keresztséget különbség nélkül szolgáltatassák ki.

A határozat — helyesen — a keresztségről a nyugati világban dúló széles körű vitáról nem tesz említést, amelyet *Barth Károly* indított el.¹³ A sákramentomról úgy beszél, mint valamennyi keresztyén egyház közös kincséről. A felsorolt konkrét javaslatokkal egyetértünk.

Az úrvacsora

A második sákramentom felett élénk vita fejlődött ki Uppsalában. Kérdéses volt már az elnevezés: úrvacsora vagy eucharisztia? *Nyikodim*, *Lenin*grád és *Novgorod* metropolitája követve azt, hogy az ortodox liturgia középpontjában az úrvacsora kiszolgáltatása áll, több javaslatot terjesztett a Nagygyűlés elé az eucharisztia méltóbb megünneplésére. Mások ellenezték még a görög kifejezést is arra való hivatkozással, hogy ez a szóhasználat egyházunkban ismeretlen. Azok az egyházi közösségek tiltakoztak elsősorban, amelyek az úrvacsorát ritkán vagy csak egyszerű áhítat keretén belül osztják ki. A végül is nehezen elfogadott határozat két pontja a következő:

31. Az úrvacsorában lesz látható a keresztyén istentisztelet igazi értelme. Krisztus testének és vérének sákramentoma, amely a bűnök bocsánatának záloga, közösségi lakoma, amely által a keresztyének Uruk életében részt vesznek.
32. Ezért sürgetjük, hogy
 - a) valamennyi egyház alaposan gondolja meg, vajon nem lenne-e kívánatos visszatérni ahhoz az őskeresztyén tradícióhoz, hogy minden vasárnap ünnepeljük az úrvacsorát;
 - b) gondolkozzunk el azon, vajon nem lenne-e kívánatos az úrvacsora kiszolgáltatásának új formáit kifejleszteni;
 - c) az úrvacsorai istentiszteleten résztvevő keresztyének rendszeresen járuljanak a kegyelem asztalához is;
 - d) valamennyi egyház — Krisztusnak az egységért elmondott imádságára és a megbékélésre való felszólítására emlékezve — az úrvacsorához való odabocsátására vonatkozó jelenlegi irányelveit vizsgálja felül.

A határozat mindkét pontját elfogadjuk. Hiányoljuk az úrvacsoravétel öröm-jellegének a kiemelését. Ezt a szertartást a feltámadás és a paruzia fényénél kell végezni. A magyar egyházaknak is le kell vetkőzniök az úrvacsoraoosztás komorságát és az üdvösség bizonyosságát hirdető örvendőzés alkalmává kell kifejleszteniök.

Hivogás az istentiszteletre

A határozat utolsó fejezetét a fenti cím alatt az a tény inspirálta, hogy a szekularizáció korában a templomlátogatás nem nő, hanem fogy. Az utolsó pontok az istentisztelet megújítása céljából ezeket ajánlják:

33. Korunk lelki válsága az istentisztelet új megélést követeli. Ma erre van szükség.
34. Az egyház istenélményét mindenekelőtt a keresztyén családok, a helyi gyülekezetek, a hívők nagy összefogotelei és kis csoportok adják tovább. Hogy a közlés hatékony legyen, a keresztyéneknek azt kell kérdeznük, vajon a megszokott

hitvallások tudnak-e ma lelki valóságokat közvetíteni?

35. Ezért a Hit és Egyházszervezet-Bizottsághoz azzal a kéréssel fordulunk, hogy vizsgálja felül az istentiszteleteken és korunk irodalmában használatos hitvallásokat (a szóba fogott szimbólumokat is). Egyik-másik talán már Isten tisztelésének a Jézus Krisztusban akadályává lett. Mivel a keresztyén hitvallások a közlés számára elengedhetetlenek, korunknak a maga hitvallásaival kell rendelkeznie.

36. Mivel korunk az uniformitást és a szabadságot, az egyetemest és a lokálist, az állandóságot és a változást felismerte a maga értékében, a keresztyének egymástól és a kortársaktól önként tanulni kötelesek, hogy az istentiszteletre való készséget és annak mélységét közösen újból felismerjék.

37. A keresztyének az istentisztelet megújulását eredetük és tapasztalatuk szerint különféleként értelmezik. Egyesek az új életet gazdag és ősi liturgiák mélyebb megértésétől várják. Mások a megújulást az istentisztelet új formáiban keresik, amelyeknél sok kísérletre van szükség. A legtöbb keresztyén új utakat keres, hogy az időszertűt a tradicionálissal összekapcsolja. Ezért arra kérjük a Hit és Egyházszervezet-Bizottságot, hogy az istentiszteletben jelentkező uniformitás és különbözőség tekintetében ökumenikus kutatást végezzen. A helyi gyülekezeteket arra kérjük, hogy ápolják tagjaikban az idegen istentiszteleti formák iránti bizalmat.

* 38. Jézus Krisztus azt követeli, hogy béküljünk meg egymással, mielőtt az oltárhoz lépünk. Mint keresztyéneknek vonakodunk kell attól, hogy az istentiszteletben bármiféle formában a faji megkülönböztetésnek vagy osztálykülönbségnek helyt adjunk. Az úrvacsorának azt kell igazolnia, hogy kenyerünket megosztjuk a világban éhező testvéreinkkel.

39. Mindaz, amit teszünk, csak előkészület vagy eszköz a Szentlélek munkája számára, aki istentiszteletünket elevenné teszi. Mialatt az istentiszteleten a Szentlélek hatása előtt szívünk megnyílik, az egyetlen Főpap, Jézus Krisztus tökéletlen istentiszteletünket és szegényes imáinkat fölveszi a maga tökéletes, egyszeri és végérvényes áldozatába. Csak Benne és a Szentlélek által vihetjük testünket és az egész teremtett világot Isten elé, Istentől magunkat, szeretteinket és világunkat mindig mélyebb emberségben és teljesebb örömben fogadhatjuk el. A válságban, amelyben élünk, így könyörgünk a tanítványokkal együtt: Uruk, taníts imádkozni!

Új hitvallás elkészítése és eddig ismeretlen istentiszteleti formák felkutatása — amint a fenti pontok ajánlják — csak külső módozatok arra, hogy istentiszteletünk valóban megújuljon és meggazdagodjék. Együttléteinket igazán elevenekké tenni csak a Szentlélek tudja. Abból a válságból, amiben keresztyénségünk és benne istentiszteletünk vergődik, egyedül a mennyei Erő tudja kiemelni.

A világ különböző táján meglehetősen ellentétesen ítélik meg az Uppsalai Nagygyűlés hat munkacsoportja határozatát.¹⁴ Ami az V. szekció fáradozását illeti az istentisztelet megújítása dolgában, azt valljuk, hogy — ha nem is tudunk valamennyi megállapításával és javaslatával egyetérteni — mégis hasznos munkát végzett. Feladatunk: megszívvelve a segítségnyújtást és az útmutatást nemcsak tanulmányozuk a fenti anyagot, hanem odaadóan és alázatosan arra kérjük a Szentháromság Istent, hogy egyházaink istentiszteletében is váltsa valóra az Uppsalai Nagygyűlés ékes jelmondatát: Íme. újjáteszek mindeneket!

D. Dr. Szabó Géza

A szerkesztő megjegyzése a 35. ponthoz: A Th. Sz. többször foglalkozott a Hit és Egyházszervezetnek azaz a törekvésével, hogy a történelmi hitvallások jelentőségét kisebbítse. Ebben az igyekezetben nyilván olyanfajta ökumenizmus érvényesül, amelyet nem tartunk sem reálisnak, sem hasznosnak. Sok jel vall arra, hogy a római egyházhoz való mohó, hozzá még némely vonatkozásban egyoldalú közeledés vágya is érvényesül ebben a törekvésben. — Soha nem vontuk kétségbe azt, hogy a történelmi hitvallások a maguk korának hitét vallották meg, a maguk korának kérdéseit vetették fel és azokra igyekeztek felelni, a bibliatudomány mai állásához képest természetesen kevésbé fejlett eszközök segítségével: éppen ezért a hitvallásokat nemcsak tisztelettel, hanem kritikával is kell igénybe venni a Szentírás értelmezéséhez. — A történelmi hitvallások kritikái elemzése azonban az illető egyháznak legsajátosabb feladatkörébe tartozik, és ezt semmiképpel nem engedhetik át az EVT Hit és Egyházszervezet kommissziójának vagy éppen referátumának, amely ebben a kérdésben szemmel láthatóan elfogult — a hitvallásoktól, de olykor a Szentírástól is független romantikus ökumenizmus javára.

Jegyzetek

1. *Formen des Gottesdienstes*. Bericht einer theol. Kommission des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung. Frankfurt. É. n. — 2. Újjá tesztek mindenedet. New-York-Carteret, 1967 60—61. — 3. U. o. 60. — 4. *Corpus Reformatorum*. XL. 179. Kálvin levele M. de Falais-hoz 1545-ben. — 5. „Gottesdienst in der Krise” *Neue Züricher Zeitung*. 1968. I. 1. 21.

Egy új mű: Martin Geck — Gert Hartmann: 38 *Thesen gegen die neue Gottesdienstordnung der lutherischen und einiger unierter Kirchen in Deutschland*, München. 1968., amely a *Theol. Existenz heute* sorozat 146. füzeteként jelent meg, tudományos alapon támadja a mai német istentiszteleti rendet. — 6. „Gottesdienst in einer säkularen Welt.” *Ev. Kommentare*, 1968 (1.) 4. füzet 215—217. — 7. *Újjá tesztek mindenedet*, New-York-Carteret. 1967. 52. — 8. *Uppsala 68 spricht*. Sektionsberichte. Genf. 1968. 80. — 9. U. o. 89. — 10. A munkacsoport határozata teljes szövegében U. o. a 82—89. oldalakon olvasható. Ugyancsak megjelent a *Polis*-sorozat 37. köteteként *Uppsala 68*. Sektionsberichte und Kommentare címmel. — 11. E. *Bethge*: „Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter — wie Bonhoeffer ihn verstand”. *Ev. Kommentare*. 4. füzet 196—202. — 12. A felszólalások olvashatók az *Uppsala 68 spricht* c. kiadvány 80—82 oldalán „Protokoll” címszó alatt. — 13. *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, 1943 c. művében közli először gondolatait a gyermekkeresztség ellen. Flia, Markus *Barth: Die Taufe — ein Sakrament?* 1951-ben megjelent terjedős művében atyja tételeit újtestamentomi alapokra helyezi. Azóta a problémának pro- és kontra-állásfoglalással széleskörű irodalma alakult ki. *Barth a Die Kirchliche Dogmatik* IV/4. kötetében „Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens” címmel fenntartja eredeti álláspontját és újból a gyermekkeresztség ellen nyilatkozik. *Barth tanítását a Theol. Studien* 98. kötetében Eberhard Jüngel: *Karl Barths Lehre von der Taufe*, Zürich 1968. c. műve foglalja össze. — 14. G. Bassarak lehangoló kritikát ír a *Stimme der Gemeinde* 1968. okt. 15.-i 20. száma 631—632 oldalán „Enttäuschungen über Uppsala” címmel.

A református - lutheránus dialógus ma

— Előadás a református ökumenikus szaktanfolyamon —

I.

1. *A református-evangélikus párbeszéd a reformáció óta* gyakran eltérő indítékokból, különböző formákban, ilyen vagy olyan célkitűzéssel, kisebb vagy nagyobb intenzitással, a világnak ezen, vagy azon a pontján, *de szakadatlanul folyik*.

A reformáció két nagy ágának különválását általában az 1529. évi marburgi kollokviumtól számítják. (Csak zárójelben mondom: ez annyit jelent, hogy a különválás, a szakadás kezdetén olyan találkozó áll, amelyet ma bizony nem kollokviumnak, hanem dialógusnak neveznénk. Esméltető ez a mi korunkban, amikor az a kísértés, hogy a dialógus tényét már önmagában is mindent megoldó varázsszernek, vagy öncélnak tekintsük, és elfeledkezzünk arról a legfontosabb kérdésről, hogy milyen módon, milyen lelkiülettel, milyen indítékok alapján, milyen normákhoz viszonyítva kell folynia a dialógusnak.) Visszatérve a marburgi kollokviumhoz, ott — mint ismeretes — a svájci, zwingliánus és a német, lutheri irányzat képviselői 14 pontban megegyeztek, a 15-ben. az úrvacsora kérdésében azonban nem tudtak egységre jutni. E tanbeli eltérés súlyosságát és tragikumát mutatja, hogy Luther ettől kezdve nem ismerte el „testvéreknek” sem a svájciakat, sem a strassburgiakat.¹ A szomorú végű marburgi vita teljes elkülönüléssé tette, szakadássá pecsételte azt a különbözőséget, amely a lutheri és a zwingliánus irány között elsőrenden területi, territóriális szempontból, de teológiaiailag is már korábban fennállott. Bár további párbeszéd-kísérletekben — ilyen volt például a

Kálvinnal folytatott későbbi úrvacsora vita —, sőt a békítő, közvetítő, áthidaló próbálkozásokban sem volt hiány, a reformáció két iránya között egyre nőtt a feszültség. Különösen érzékelhető volt ez olyan országokban, ahol mindkét irány képviselői — egymással versenyezve és harcolva — terjesztették a reformációt. A fejlemények mutatták: egyre inkább nem két — területileg körülhatárolt — egyháztest véleménykülönbségéről, hanem két különböző felekezet kikristályosodásáról van szó. Az elkülönülés és szakadás azután hitvallási iratokban is lecsapódott, másképpen alakult a két egyháztest liturgiai, egyházkormányzati, sőt kegyességi szemlélete is.

Mindennek ellenére igaz azonban, hogy a református-lutheránus párbeszéd a reformáció óta folyik és soha sem szakadt meg egészen. A „marburgi dialógus”, amelytől a szakadást számítjuk, egyben egy évszázadokra szóló dialógus kezdetét, megnyitását is jelentette. A legnehezebb, legharciasabb időszak talán éppen a reformáció százada volt, a dialógus azonban ekkor sem hiányzott. Nemcsak az áthidaló, békítő, közvetítő kísérletekre kell itt gondolnunk, hanem elsőrenden arra a tényre, amely még a polémiákat is jellemezte, hogy ti. egymásra figyeltek, a másik fél kérdéseire a maguk részéről választ adtak. A legszívósabb viták, sőt harcok idején is megmutatkozott valami abból a közösségből, amely a reformátusság és evangélikusság között mindig fennállt, sőt — talán megkockáztathatjuk azt az állítást — az elkülönülést követő évszázadok során egyre inkább kikristályosodott.

Összekötő kapocs volt az ellenreformációs idők közös szenvedése és harca. Egyre inkább egybefo-

nódott a teológia-történet. Rokon kegyességi irányzatok támadtak a két egyházban. Legelesettebb korszakaikban sem tudták megtagadni a közös gyökérzetet és örökséget; a reformációt, amely az Igét és az Ige Krisztusát állította a középpontba. És ez a legdöntőbb, mert így vált újra meg újra elevenné közöttük a Krisztusban nyert közösség. Lehet, hogy nem voltak egymásnak mindig jó testvérei, de mindig testvérek maradtak.

Röviden összefoglalva ez az a történeti háttér, amely a párbeszéd mai fejleményeihez elvezet.

2. Úgy gondolom, a mai dialógusnak öt jelentős közvetlen előzménye van.

a) Történetileg legmesszebbre az a folyamat nyúlik vissza, amelyet az 1817. évi porosz unió indított el. *Uniók kísérletekre* természetesen korábban is sor került, de ez volt az első nagyobb méretű, újabbnál megvalósított unió a reformátusok és evangélikusok között. Itt nem törekedtek közös hitvallásra, csupán szervezetenként jött létre az egység. A továbbiak során azután akadtak olyan egyházak is, amelyek már nemcsak szervezeti unióra törekedtek, hanem tanbeli, hitvallásbeli konszenzust kerestek. Meg kell jegyeznünk, hogy a porosz uniót nem tekinthetjük sem követendő példának, sem a református-lutheránus elkülönülés leküzdésének. Királyi rendelkezés alapján, liberális teológiai háttérrel jött létre, és a kisebbség, ebben az esetben a református fél számára olyan helyzetet teremtett, amelynek keserű gyümölcsei itt-ott még ma is érződnek. Az azonban tény, hogy ettől kezdve az unió mint valamilyen formában megvalósítható lehetőség került be a párbeszédbe.

Ismeretes, hogy uniók törekvések manapság széles körben fellelhetők a világkereszténységben. Uppsalában már azoknak az egyházaknak a képviselői voltak számbeli többségben, amelyek unióba léptek, vagy most folytatnak uniók tárgyalásokat. Anélkül, hogy a szervezeti egység problematikájában elmélyednénk, megjegyezhetjük, hogy az uniók törekvéseknek egy területen: a fiatal egyházak körében valóságos, reális, komoly okai vannak. Nem keresztény környezetben, szétforgácsolódva élnek ezek a gyakran rendkívül kicsiny egyházak és külföldi állásukat jó lelkiismerettel nem tudják az atyák örökségéhez való ragaszkodásnak tulajdonítani, hanem sokkal inkább a különböző missziók, sőt a gyarmatosító hatalmak versengésére kell visszavezetniük. A Németországban egészen más okokból megindult és más körülmények között végbement uniók kísérleteknek is volt talán része abban, hogy a világnak ezeken a részein feltámadt a fiatal egyházakban a szervezeti egyesülés vágya és gondolata.

b) A mai evangélikus-református dialógus második közvetlen előzménye szintén Németországban jött létre. A *hitvalló egyház* küzdelmére gondolok, amelyben egyaránt vettek részt lutheránusok, reformátusok és unionáltak. Hozzátehetjük: a nemzeti szocializmussal kollaboráló Deutsche Christen csoportban is képviselve volt mind a három irányzat. A hitvalló egyház küzdelme 1934-ben az ún. Barmeni Nyilatkozatban csapódott le. Nem neveztek és nem is tekintették hitvallásnak ezt a megnyilatkozást a benne résztvevő felek, de bizonyos hitvallás jellegű mozzanatot nem lehet elvitatni tőle. Azért kell ezt a lépést — eltekintve most annak a politikai jelentőségétől — a dialógus szempontjából is igen jelentősnek tartanunk, mert arra példa, hogy lehetséges az aktuális, égető, az emberi együttélést mélyen érintő kérdésekben egysé-

ges bizonyosságtétel és akció a reformáció egyházai között.

Csak mellékesen jegyzem meg, hogy a barmeni nyilatkozat erjedési folyamatot indított el éppen a porosz unióban. Keresni kezdték a csak szervezeti egység mellett a hitvallási egység kialakulásának lehetőségeit is. Ennek jegyében tartották meg Halleban 1937-ben a porosz unió hitvallási kérdésekkel foglalkozó zsinatát.

c) Amint ismeretes, a második világháború után Németországban hosszú és nem mindig építő vita után megalakult az ún. *Evangelische Kirche in Deutschland* (Németországi Evangéliumi Egyház), amely neve ellenére sem egyetlen egyház a szó szoros értelmében, hanem egyházak szövetsége és közössége. Keretein belül megmaradtak az egyes önálló tartományi egyházak. A lutheránus tartományi egyházak ezenfelül külön egyházat is alkottak, fennáll az unionált tagegyházak, valamint a reformátusok szövetsége is. Eltekintve az itt folyó bonyolult szervezeti vitáktól, valamint attól a nemegyszer kétes politikai szereptől, amelyet ez a szervezet időnként betölt — a dialógus szempontjából jelentős tény, hogy egyfajta laza szervezeti keret alakult ki a három irányzat között, vagy ami ennél még talán lényegesebb: számos területen kiformálódtak az együttműködés lehetőségei, a teológiai párbeszéd alapvonalai.

d) A németországi evangéliumi egyházak keretében ment végbe az első igazi frontáttörés a marburgi kollokvium döntő vitakérdésében, az *úrvacsora kérdésében is*. Ezt kell tekintenünk a mai dialógus negyedik közvetlen előzményének.

Érdekes, hogy az úrvacsora kérdésében tulajdonképpen sohasem voltak olyan merevek a frontok, mint ezt a marburgi kollokvium alapján gondolni lehetne. Már 1570-ből ismeretes olyan egyezmény, amely lehetővé tette, hogy a lutheránus, református és a cseh-testvér egyház tagjai kölcsönösen úrvacsorában részesedhessenek a másik egyházban. Megegyezés nélkül vagy megállapodás alapján a legtöbb európai országban létrejött, vagy fennmaradt a de facto intercommunio. A legújabb időkben intercommuniós megegyezést kötött a holland evangélikus és református egyház, a skót presbiteriánusok és a skandináv evangélikusok. Franciaországban is jogilag akarják leszögezni az eddigi de facto intercommuniót.

A németországi fejleményeket az különböztette meg mindezeketől a jelenségektől, hogy elkezdődött az úrvacsora kérdésének felekezeti közti teológiai meg tárgyalása, vagyis újra felvették a marburgi kollokviumon megszakadt fonalat. Az ún. arnoldshaini úrvacsora bizottság 1947-ben arra kapott megbízást, hogy vizsgálja meg az úrvacsora kérdését, amelyben a Németországi Evangéliumi Egyház megalakításakor nem tudtak megegyezni. A tárgyalások tíz évig tartottak és az ún. arnoldshaini tételek kialakításához vezettek. Itt a bibliai tudományok mai állása alapján sikerült olyan úrvacsora-értelmezést kidolgozni, amely minden fél számára elfogadhatónak bizonyult. Természetesen kérdéses, hogy milyen széles kör az, amely csatlakozni tud az arnoldshaini konszenzushoz — ennek jelentősége azonban mindenképpen nagy. Többek között újra megerősíti azt a régi tapasztalatot, hogy az ökumenikus beszélgetés leggyümölcsözőbb formája a Biblia közös vizsgálata. A németországi úrvacsora-tárgyalások egy másik eredménye, hogy nyílt communiót javasolt a tagegyházak között, vagyis azt, hogy a tagegyházak kölcsönösen részeltessék

úrvacsorában egymás tagjait. E javaslat megvitatása jelenleg folyamatban van.

e) Végül a mai református—evangélikus dialógus természetesen döntő módon meghatározza az *ökumenikus mozgalom kibontakozása, majd az Egyházak Világтанácsa tevékenysége*. Amennyire igaz, hogy az Egyházak Világтанácsa nem igen jöhetett volna létre a reformáció két fő ágának alapvetően ökumenikus meghatározottsága nélkül, annyira igaz az is, hogy a református—evangélikus dialógus mai stádiumát sem lehetne elképzelni az Egyházak Világтанácsa, elsősorban pedig a Hit és Egyházalkotmány munkaág háttéré nélkül. Különösen jelentős, hogy a Világтанács megalakulása óta nemcsak annak egyre szélesedő keretein belül, hanem az országokénti nemzeti tanácsokban, illetve ökumenikus tanácsokban is szorosan együttműködtek különböző egyházak, de ezen túlmenően is sokrétű kölcsönhatásról van ezen a területen szó.

Közelebről most csak arra mutassunk rá, hogy az Egyházak Világтанácsa Hit és Egyházalkotmány Bizottsága már 1955—60 között lutheránus—református beszélgetéseket szervezett tagegyházai között. Ez volt annak az 1967-ben lezárult teológus párbeszédnek a legközvetlenebb előzménye, amely jelenleg a dialógus centruma és kiindulópontja.

II.

Történeti áttekintésünkben ezzel *el is érkeztünk a dialógus mai stádiumáig*. Ennek kereteit a következőkkel jellemezhetjük.

1. Az Egyházak Világтанácsa Hit és Egyházalkotmány Bizottsága szervezésében a Lutheránus Világszövetség és a Református Világszövetség védnöksége alatt 1963 és 67 között Európában, 1963 és 66. között Észak-Amerikában református—lutheránus teológus párbeszédet tartottak. Ennek már kezdettől fogva új mozzanata volt, hogy bekapcsolódtak a felekezeti világszövetségek, amelyek korábban szinte kizárólag csak az egy felekezeten belüli ökumenikus kapcsolatok szintjén tevékenykedtek.

Az *európai párbeszédben*, amely egyébként schauenburgi beszélgetések néven is ismeretes, 11 országból vettek részt teológusok. A résztvevők nyilván nem egyházaik tudta és jóváhagyása nélkül, de nem is azok hivatalos képviselőiben tárgyaltak. Párbeszédüket az az alapkérdés határozta meg, hogy szükséges-e és indokolt-e ma is a lutheránus és református egyházak különállása. A tárgyalások arra a megfogalmazásra vezettek, hogy „a két egyház egyaránt egymásra van utalva és szükséges, hogy az egymáshoz vezető úton járjanak... Itt az ideje, hogy ezen az úton a végső célig, a teljes egyházi közösségig tovább haladjanak”. A helyzetfelmérő jelentés mellett a résztvevők három témáról: az Ige, a Törvény kérdéséről és a hitvallásokról külön tételeket is előterjesztettek. A részletkérdések vizsgálata alapján az volt a véleményük, hogy a tárgyalt területeken a két egyház között nincsenek egyházakat szétválasztó jellegű különbségek.

Mint a párbeszéd legfrissebb és számunkra talán legjelentősebb dokumentumaira, ezekre az írásokra előadásom második felében szeretnék részletesebben is visszatérni. Itt csupán annyit jegyzek meg, hogy az európai párbeszéd egyik gyengéje abban áll, hogy elsősorban a faktumokra, így többek között arra a közömbösségre, ill. bizalmatlanságra támaszkodott, amely jelenleg a reformáció korának hitvallásaival szemben Európában többfelé észlelhető.

2. Figyelemre méltó, hogy nem az európai, hanem az *amerikai teológus párbeszéd* volt az, amely nagyobb érzéket mutatott az egyház kontinuitásának, az atyák hitvallásának és tanításának jelentősége iránt.² A tárgyalások erőteljesebben kapcsolódtak a reformáció korához, középpontjukban pedig a krisztológia, és pedig a XVI. századi krisztológia állt. Az amerikai párbeszéd egyébként azzal a megállapítással zárult, hogy „nem látjuk leküzdhetetlen akadályát a szószéki és úrvacsorai közösségnek.”

3. Bár mind az európai, mind az északamerikai párbeszéd lezárult, az *elkezdett munka tovább folytatódik*.

1968. januárjában ülést tartott a *Lutheránus és a Református Világszövetség* közös tanulmányi csoportja, amely megpróbálta kiértékelni az európai és amerikai teológus tárgyalások eredményeit és jövő perspektíváival foglalkozott. Javaslatait a világszövetségek végrehajtó bizottságai elé terjeszti. A tárgyalásokról kiadott kommuniké a további közeledés munkálását javasolja, szószéki és úrvacsorai közösség kialakulását támogató intézkedések sürget. Megtárgyalandó kérdésként jelöli meg az unió problematikáját és a világszövetségek szerepét az unió tárgyalásokban. Javasolja, hogy a következő tárgyalásokban nagyobb figyelmet szenteljenek a két egyház eltérő etikai álláspontjának és „életstílusának”. Figyelemreméltó az az igény, hogy a közeledés nem vezethet egy „zárt reformációs tömb kialakulásához” az ökumenén belül.

A teológus párbeszéd folytatása volt az 1968. áprilisában tartott *tutzingi konferencia* is, ahol különböző lutheránus, református és unionált egyházak képviselői a teológiai közeledés és a gyakorlati együttműködés lehetőségeit keresték, az Egyházak Világтанácsa Hit és Egyházalkotmány Bizottságának irányítása alatt. Követendő célként jelölték meg az elválasztó tényezők fokozatos felszámolását. Elhatározták, hogy 1969-ben közös konferenciát rendeznek, amely a lutheránus-református viszony történeti és időhöz kötött tényezőivel és krisztológiai alapkérdésekkel foglalkozik.

4. A *teológus párbeszéd* hatása több jelenlegben megfigyelhető az európai protestanizmus területén.

A párbeszéd szervezői állásfoglalásokat kértek az egyes egyházaktól a *kiadott dokumentumokkal kapcsolatban*. Megjegyzendő, hogy az ilyen jellegű visszhang — ismereteink szerint — meglehetősen gyér. Az első megnyilatkozások között volt egy-egy magyar evangélikus és református hozzászólás, amely — ha nem is hivatalos egyházi testület fogalmazta meg — véleményem szerint jól tükrözi egyházaink teológiai szemléletét.

A párbeszéd egyik gyümölcse, hogy *meggyorsult a közeledés a két felekezeti világszövetség között*. 1967-tel kezdődően pl. rendszeresen küldenek megfigyelőket egymás végrehajtó bizottsági üléseire. Olyan alkalomra is sor került, melyen a felekezeti világszövetségek főtákarai találkoztak és tárgyaltak egymással.

Jelentős esemény volt, hogy a *Református Világszövetség* múlt év őszén tartott *európai nagygyűlése* a reformáció 450. évfordulója alkalmából üzenetet intézett az európai evangélikus egyházakhoz. Ebben köszönetét és Isten iránti háláját fejezte ki a megtapasztalt közösségért és fájdalommal szölt a szakadásról és eltávolodásról. Helyeslését fejezte ki a nagygyűlés a teológus párbeszédnek azzal a megállapításával kapcsolatban, hogy a kölcsönös elítélések már nem aktuálisak és a teljes egyházközös-

ség lehetséges. Együtt imádságra hívott fel az egységért. — Erre az üzenetre a Németországi Lutheránus Egyház hamarosan válaszolt. Bejelentették, hogy a püspöki kar javaslata: valamennyi német lutheránus egyház fogadja el a nyílt kommunióval kapcsolatos arnoldshaini javaslatot. Ugyanakkor tanbeszélgetésre hívták meg a német református, valamint unionált egyházakat. Ennek nemcsak a hitvallások iratok képezik majd a tárgyát, hanem mai aktuális kérdések is. Az így megindult tárgyalások arra a megállapodásra vezettek, hogy ez év novemberében elkezdik a tanbeszélgetést.

Más országokban is indult dialógus, így Ausztriában és Franciaországban. Teljes úrvacsorai közösség jött létre az északnémet egyházak között. Úgy döntöttek, hogy emellett megmarad a hitvallások eddigi kötelező ereje, annak érdekében, hogy a bibliai bizonyoságtétel egész gazdagsága érvényesüljön. Viszont vallják, hogy a különbségek nem egyházat elválasztó jellegűek.

III.

A keretek ismertetése után, szeretnék visszatérni tartalmi szempontból is *az európai teológus párbeszédre és dokumentumaira.* Nem vállalkozhatom ezen a helyen arra, hogy emlékezetünkbe idézzem vagy behatóan elemezzem a dokumentumok minden részletét. Ehelyett néhány szerény megjegyzésre korlátozom mondanivalómat. A megbeszélésekről kiadott jelentés egyébként megtalálható a *Theológiai Szemle* 1967. 11—12. számában. Feltételezem, hogy ez a közlemény ökömenikus érdeklődésű lelkészek, teológusok figyelmét nem kerülhette el. A jelentéshez kapcsolódó, fentebb már említett tételek szövege, tudomásom szerint, magyar nyelven sajnos nem hozzáférhető. Tanulmányozásra érdemes, értékes teológiai anyagot tartalmaznak, a dialógus mai állása szempontjából azonban elsősorban a már jelzett végső következtetésük jelentős.

1. A fő dokumentum a „Lutheránus és református egyházak az egymáshoz vezető úton” címet viseli. Olyan téma ez, amellyel — akár ténymegállapításnak, akár célnak tekintjük a címben foglalt mondatot — érdemes is, szükséges is foglalkoznunk. *Mivel teológiai indítékokból vállaljuk a reformáció közösségét és mivel az evangélikus és református egyház testvéri kapcsolata, közössége magyarországi egyháztörténeti múltunk és mai életünk tapasztalatai alapján Isten drága ajándékának bizonyult.* — *úgy vélem, mindenekelett szívből köszöntenünk kell és lehet az európai evangélikus—református párbeszédet és a hozzá hasonló kezdeményezéseket.* Az ilyen alkalmak elmélyíthetik azt a közösséget, amely a két egyháztest között a reformáció óta az elkülönülés ellenére is mindig megvolt. Különösen ügyelnünk kell arra — s itt egy sajátos pszichológiai jellegű kísértésre utalok —, hogy a római katolicizmussal folyó dialógus sokszor kedvezőtlen tapasztalatait ne vigyük át meggondolatlanul és felszínesen a református—evangélikus viszonyra. A dialógus során kialakított és a jelentésben összefoglalt helyzetlemezéssel is csaknem minden ponton egyetérthetünk. A dokumentum megállapításai jól tükrözik az európai evangélikus és református egyházak egymáshoz való viszonyát.

2. Amint láttuk, az európai párbeszéd kiinduló pontja az a kérdés volt, hogy mennyiben egyházat elválasztó jellegűek ma a két egyháztest között mutatkozó különbségek. A párbeszéd pedig azzal zárult, hogy törekednünk kell a teljes közösségre, amely a tapasztalatok alapján egyre inkább lehe-

tővé válik. A dialógus és dokumentumai egyik legjelentősebb gyengeségét abban kell látnunk, hogy *sem a kiinduló pontot, sem pedig a végső célt nem határozták meg közelebbről.* Ez megnehezíti mind a dialógus tárgyának: a református—evangélikus viszonynak a felmérését, mind pedig a dialógus eddigi eredményeinek megítélését. Hogyan lehetne megállapítani különbözőségeinkről, hogy egyházat elválasztó jellegűek-e, ha előbb nem tisztázzuk, hogy minek van egyházat elválasztó súlya? Hogyan tűzhetjük ki végső célként a „teljes egyházi közösséget”, ha előbb nem fogalmazzuk meg, hogy az milyen áll? Igaza lehet a dialógus egyik résztvevőjének abban, hogy ökömenikus méretű dilemmáról van itt szó.³ De ebben az esetben is fontos lett volna erről a kérdéstről a mélyreható eszmecsere — nem utolsósorban azért, hogy a lutheránus és református álláspont öszinte feltárásával segítségünk az ökömenikus szélesebb köreinek tisztázni ezeket a problémákat. Így „az egyházat elválasztó különbség” és a „teljes egyházi közösség” fogalmának egyértelmű meghatározása a legsürgetőbb feladata marad minden olyan dialógusnak, amely az európai református—evangélikus párbeszéd dokumentumaiból indul ki.

3. Az előzőekben jelzett homályosság ellenére, a szöveg alapján indokoltnak látszik az a feltevés, hogy a dokumentum megfogalmazói a „teljes egyházi közösség”—en a *szervezeti egységet* vagy többek között *azt is* értették.

Ha ez így van, akkor ezáltal más megvilágításba kerül mind a jelentés tendenciája, mind maga a dialógus. Itt mutatkozik meg annak súlyos következménye, hogy éppen a kiinduló pont és a záró következtetés körül tisztázatlanságok maradtak. Egyfelől — amint láttuk — feltételeznünk kell, hogy a szervezeti egység a teljes egyházi közösség jegyeként szerepelt a párbeszédben, másfelől viszont teljesen hiányzik annak indoklása, hogy miért és mennyiben van ez így. Ez pedig azt jelenti, hogy a párbeszéd végső soron nem volt nyitott a teljesebb közösség módjának, formájának keresésében, hanem axióma-szerű vezérelvként tartották szem előtt a szervezeti egységet mint végső célt és csupán azt keresték, mennyiben érettek már erre a feltételek és mit lehet tenni egy ilyen kibontakozásért. Nem zárhatjuk ki annak lehetőségét, hogy ez az értelmezés nem fedi egészen a jelentés eredeti intencióját, de a dokumentum mostani megfogalmazása alapján szükségszerűen erre a következtetésre kell jutnunk. S ez megegyezően mutatja: nem lett volna szabad éppen a legdöntőbb kérdésekben bizonytalanságot hagyni.

Úgy gondolom, a magyarországi evangélikus és református teológiai szemlélet szerint nem annyira egyszerű és magától értődő az a feltevés, hogy a teljes közösség szükségszerűen magában foglalja a szervezeti egységet, — vagy egyenesen azzal egyenlő. Bizonyára közelebb áll hozzánk az a hang, amelyet az észak-amerikai dialógusban többek között éppen egy evangélikus szerző szólaltatott meg, s amely a közösség, a koinonia elsőrenden misztérium-iellegrére mutatott rá és ennek következtében az Igében, valamint a sákramentumokban való közösséget tette az első helyre. Krisztusban adatott meg az a közösség — fejtegeti az amerikai szerző —, amely a lutheránus és református ígehallgatót egyképpen hordozza, s ez a közösség nem rendszeres teológiai spekulációk vagy koordináló stratégiaiak eredménye.⁴ A Krisztusban adatott egység és közösség a mi teológiai gondolkodásunk szerint mindenekelett azt jelenti, hogy Krisztus tagjai

megosztják egymással a nekik adott ajándékokat, s közösen töltik be az egyház Urától kapott küldetést és szolgálatot. Ez a közösség akkor mélyül el, ha Krisztussal való közösségünk elmélyül, ennek az elmélyülésnek az útja pedig a mélyebb és engedelmesebb ige-értelmezés. Vajon hozzátartozik-e ehhez az egységértelmezéshez szükségyszerűen vagy bizonyos esetekben a szervezeti unió?

Emellett az alapvető megfontolás mellett néhány *gyakorlatiasabb kérdést* is fel kell vetnünk. (Erre van indokunk és lehetőségünk, hiszen a szervezeti unió barátai — bár nem az európai párbeszéd zárodokumentumában — közismerten gyakran hoznak fel álláspontjuk igazolására nagyon is pragmatikus érveket.) Megkérdezhetjük például, mi történne egy európai méretű szervezeti unió esetén az olyan egyházakkal, mint a skandináviai lutheránusok, a svájci reformátusok és a skót presbiteriánusok? Mivel ezekben az országokban a protestantizmust csaknem kizárólag az említett egyházak képviselik, feltehető, hogy az unió teológiai gondolkodásukra, életmódjukra nézve alig hozna valamilyen változást. Nem azt jelentené ez, hogy az eddigi egyház-típusok száma megsokszorozódnék? Következő kérdésünk, hogy nem színtelenedne-e el az unió következtében az a hang, amely lutheránus és református részről ma elismert módon meggazdagítja az ökumenikus párbeszédet? Meggondolandó, hogy az egyháztörténelmi uniók törekvések és uniók gyakran előnytelen tapasztalatokhoz vezetnek. Nemeször egyenesen elmélyítették a szakadékot a reformáció két ága között. Figyelemreméltó, hogy az unionált egyházak egy csoportja helyeslően foglalt ugyan állást az európai párbeszéd legtöbb eredményével kapcsolatban, azonban óvott attól, hogy a kétségtelenül meglévő és egyre inkább feltáruló közösség, teológiai konszenzus alapján bárki is az uniót sürgesse.⁵

Mindezt figyelembe véve, nem tarthatjuk eleve kizártnak a becsületes unió lehetőségét református és lutheránus egyházak között, de — akár teológiailag, akár gyakorlati szempontból nézzük — azt sem állíthatjuk, hogy csak ez lehet a teljesebb egyházi közösség útja és módja. Sőt világosan látnunk kell: az igazi egyházi közösség lényege nem ez, s nem szabad olyan lélektani helyzetet teremteni, amelyben a szervezeti egység felé való előrehaladáson mérjük le, hogy az engedelmesség útján járnak-e, elmélyülnek-e az egyházak.

4. *Kissé optimisztikusnak látszik az a kép, amelyet a jelentés a két egyháztest mai közösségéről és különbözőségeiről nyújt.*

Nagy hangsúly esik a *fokozódó teológiai konszenzusra*, illetve a *teológia területén mutatkozó párhuzamos vagy megegyező jelenségekre*. Sok igazság rejlik az ilyen megállapításokban és az igazi konszenzusnak természetesen csak örvendünk lehet. Úgy tűnik azonban, hogy nem annyira egyértelmű a helyzet, ahogyan azt a jelentés látja. Kétségtelen például, hogy a dialógus során sikerült messzemenően közös álláspontot kialakítani olyan kérdésekben, mint az Ige, a Törvény és a hitvallások. Már korábban is volt ilyenre példa az úrvacsora összefüggésében. Viszont még nem kerültek megvitatásra olyan kérdések, mint dogmatikai síkon az extra calvinisticum és etikai téren a két birodalom tana, de ide kell sorolnunk annak megítélését is, hogy voltaképpen mi az, aminek egyházat elválasztó jellege van? Vajon ezeken a területeken is messzemenő lenne a konszenzus? — Találó az a megállapítás, hogy a két felekezet sok tekin-

tetben hasonló válaszokat ad a modern korban felvetődő kérdésekre. Emellett azonban az is bizonyos, hogy ezeket a válaszokat mindenkor erősen színezi a felekezeti háttér. — Az is tény, hogy a teológiai iskolák frontja ma keresztülszeli a felekezeti határokat. Nem lehet tagadni azonban azt sem, hogy voltaképpen minden új teológiai koncepciót erős szálak fűznek valamilyen felekezeti bázishoz (lehetne-e másképp, ha az atyákkal való „párbeszédben”, az egyház időbeli univerzitását őrizve jön létre?) és hatókörük sem teljesen függetlenül alul a felekezeti keretektől.

A teológiai megegyezésekről, közeledésről nyújtott kép azért is optimisztikusabb a realitásoknál, mert a jelentés megengedhetetlenül leszűkíti a teológiai kérdések területét. Megállapítja, hogy a különbözőségeik ma elsősorban az istentiszteletben és az életstílusban jelentkeznek a két felekezet között és szerinte ez azt jelenti, — ebben áll az említett megengedhetetlen leszűkítés —, hogy nem a teológiai reflexiók síkján. Lehetséges, hogy az istentiszteleti, kegyességi élet és a „stílus” területén mutatókülönbségeket bizonyos mértékig meghatározzák a történelmi, ill. nemzeti vagy területi sajátosságok, valamint bizonyos, talán nem elsődlegesen teológiai természetű felekezeti vonások, azonban az ilyen különbségek mögött döntő módon mégis teológiai eltérések állnak. Különben is igazat kell adnunk a magyar evangélikus hozzászólásnak⁶, amely hangsúlyozza, hogy az ilyen különbségek, sajátosságok a gyülekezet számára rendkívül fontosak. S lehetne-e ezt a ragaszkodást magától értetődően az egységet akadályozó negatívumnak bélyegezni? Nem volt-e olyan kísértés a párbeszéd során, hogy a hitvallásokhoz való viszony összefüggésében nagy jelentőséget tulajdonítottak a gyülekezeti tagok hitvallások iránti közömbösségének vagy felekezeti öntudatlanságának, ugyanakkor pedig nem vették elég komolyan azt az igényt, amely a gyülekezetekben az istentiszteleti, kegyességi hagyományokhoz való hűség tekintetében él? Hangsúlyozom; nem annyira az említett jelenségek teológiai értékelését érintik ezek a kérdések, hanem azt vizsgálják, hogy eleget tudott-e tenni a párbeszéd minden síkon és tárgyilagosan a maga elé tűzött elsődleges célnak, a faktumok felmérésének.

5. Az európai dialógus számos bírálója megemlíti azt a gyengeséget, hogy a párbeszéd nagymértékben a faktumokon, és pedig a *teológiailag alig értékelt, kellően fel nem dolgozott faktumokon* tájékozódott.

Ennek legvilágosabb példája az a mód, ahogyan a jelentés a hitvallásokhoz való mai viszonyulásról szól. Minden kritika nélkül sorol fel mindenféle jelenséget, amely arra utal, hogy a hitvallások szerepe és jelentősége csökkenőben van. Ezt a sokrétű tendenciát a jelentés azok közé a faktumok közé sorolja, melyeknek fényében a felekezeti különbségek túlhaladottnak tűnnek fel. Megengedett dolog-e azonban kellő teológiai vizsgálat, értékelés nélkül említeni és így akarva-akaratlanul közösséget előmozdító tényezőknak minősíteni ezeket a jelenségeket? Hasonló törekvésektől más helyen maga a jelentés is óv. A mi magyarországi tapasztalataink szerint a hitvallások iránti elmélyülő hűség, megbecsülés nem akadályozza, hanem egyenesen elősegíti a becsületes ökumenikus közösséget. A hitvallások — eredeti intenciójuknak megfelelően — az Igére irányították figyelmünket és az Igére figyelés közösséget teremtett.

6. Végül fel kell vetnünk azt a kérdést, hogy e megjegyzéseket is figyelembe véve, miben látjuk

mostmár a református—lutheránus kapcsolatok valóban elsődrendűen aktuális vonatkozásait.

Őszintén és odaadón kell előmozdítanunk, folytatnunk az olyan teológiai párbeszédet, amelyet a Biblia közös tanulmányozása határoz meg. Fontos, hogy e teológiai párbeszéd során a mai élet, az emberiség égető problémái területén jelentkező kérdésekre együtt keressünk választ. Természetesen elkerülhetetlen, hogy a dialógus ne térjen ki az ősi vagy újabb keletű teológiai eltérésekre is. Ha itt kirajzolódik a konszenzus becsületes lehetősége, akkor ezt feltétlenül áldott ajándékként kell elfogadnunk. Ha viszont áthidalhatatlannak mutatkoznak bizonyos különbségek, azokat nem tekinthetjük olyan tényezőknél, amelyek megrontanák vagy egyenesen lehetetlenné tennék a Krisztusban adott és a bizonyágtételben, szolgálatban megélt közösséget.

Fontos a gyakorlati együttműködés, a közös akció. Itt a tartalmi kérdés a leglényegesebb. A gyakorlati egység, együttműködés nem öncél — önmagában véve bizonyos esetekben egyenesen engedetlenség is lehet —, a döntő az, hogy engedelmesség szolgál és valóban szolgálat legyen az együttműködés, amelyben közösségünk gyakorlatilag is kirajzolódik. Ne essünk olyan tendenciák áldozatává, amelyek a szekuláris világgal szemben, vagy akár az ökumenikus közösségen belül valamilyen politikai vagy egyházpolitikai egységfrontot szeretnének létrehozni és ennek érdekében készek volnának visszaélni a reformáció egyházainak közösségével.

Feladatunk marad mindazt keresni, ami az őszinte testvéri viszonyt, az engedelmes bizonyágtételben és szolgálatban megélt közösséget elmélyítheti. A XVI. századi kölesönös elítélések ideje valóban lejárt. (Jogosultak, indokoltak voltak az ilyen elítélések valaha is?!) Reményt keltőnek kell tekintelnünk az interkommunióért végzett fáradozásokat. Általában — véleményem szerint — testvéri és józan az a megállapítás, amelyet az észak-amerikai dialógus szögezett le: az úrvacsorai és szászéki közösségnek közöttünk valóban nincsenek áthidalhatatlan akadályai.

Valóban igaz, hogy a sokirányú ökumenikus dialógusban a reformátusok és evangélikusok pozíciója közel áll egymáshoz. Nagy ajándék ez a közelség, amely bizonyos körülmények között azt jelentheti, hogy lehetséges vagy akár szükséges a más egyháztestekkel folytatott együttes dialógus. A legdöntőbb azonban az, hogy a sokirányú ökumenikus dialógusban elfoglalt egymáshoz közelálló helyünk a reformáció örökségére való közös eszmélkedésre indítson bennünket.

„Lutheránus és református egyházak az egymáshoz vezető úton” — mondja az európai teológus párbeszéd jelentésének címe. Igen, ezt kaptuk ma ajándékként és feladatul. Ezt a feladatot akkor töltethetjük be, ha egyre inkább visszatálálunk Krisztushoz és együtt járunk Krisztus útján: a krisztusi szeretet, szolgálata ösvényein. Ezt az utat beragvozia az a világosság, amelyet a reformációban minden különbözőség ellenére is együtt nyertek el a lutheránus és református egyházak.

IV.

Hazai dolgainkról — úgy gondolom — kevés szót kell eitenem.

1. Mindannyiunk előtt ismeretes a történelmi háttér. A két irány különválása nálunk is kemény

viták között ment végbe, de nem hiányoztak Magyarországon sem a békítő, közvetítő kísérletek. Az ellenreformáció szenvedései azután igen hamar közeledésre vezettek, legalább is közéleti síkon. Az 1604-évi országgyűlésen már együttműködött a református nemesség és az evangélikus városok küldöttsége. Lényegében véve az ellenreformáció következtében kialakult helyzet teremtette meg már a 18. sz. kezdetén a de facto interkommuniót, amely hol megegyezések alapján (pl. 1833. Nagygeresdi Egyezmény és 1900. „Új nagygeresdi egyezmény”), hol hivatalos megállapodások nélkül lényegében véve a mai napig fennáll, különösen szórvány vidékeken. Több uniós kísérlet is ismeretes a magyar egyháztörténetből. Ezek egyrészt, így pl. *Samarjai Jánosé* (1585—1652) még a reformáció korabeli közvetítő irányzatok folytatása volt. A felvilágosodás hatására kialakult hitvallási közömbösség és a liberális teológia szintén felvetette az unió gondolatát. A 19. században az ilyen kísérleteket politikai elgondolások is színezték. — Végül összekötötte a magyar reformátusságot és evangélikusságot az az értékes és maradandónak bizonyult kapocs, amelyet az ország és a nép sorsáért hordozott közös evangéliumi felelősség jelentett.⁷

2. Előadásom előző részeiben már több ponton rámutattam arra a teológiai alapra, amely mai testvéri közösségünk és ökumenikus együttműködésünk háttére. Ez a közösség a második világháború után Isten nagy áldásának bizonyult.

3. Az együttműködés formái mindannyiunk előtt ismeretesebbek. Témánk szempontjából különösen jelentős, hogy Magyarországon a teológiai dialógus legmodernebb formája már két évtized óta ismeretes és gyümölcsözően gyakorolt. Elsősorban az ökumenikus tanulmányi bizottságok fáradozásaira gondolok, amelyek elsőrendben az időszerű és az egyház mai társadalmi és békeszolgálatára szempontjából jelentős feladatokra összpontosítottak, de soha nem kerültek meg a tanbeli eltéréseket sem.

Az együttműködésnek legutóbbi igen szép példája az a két nagy tanulmány, amelyet Ökumenikus Tanácsunk Hit és Egyházalkotmány, valamint Egyház és Társadalom munkacsoportja az uppsalai világggyűlésre készített. Örvendetes az a rendkívül széles körű konszenzus, amiről ezek a dolgozatok tanúskodnak. Örvendetes azonban — mivel a közös fáradozások őszinteségére és becsületességére mutat — az is, hogy ezekben a dolgozatokban helyenként nyíltan kifejezésre jutnak a szemléletbeli eltérések is. Egyébként elmondhatjuk, hogy aki a hazai sajtót figyelemmel kíséri, többször találkozik ennek a testvéri őszinteségnek a jeleivel.

4. A két egyház együttműködése, közös szolgálata, Magyarországon eljutott a gyülekezetekig, vagy — másképpen fogalmazva, — a gyülekezeti élet szintjére épül. Sok értékes gyümölcsöt terem gyülekezeteinkben ez a közösség. Ezt az örömet csak az árnyékolja be kissé, hogy a messzemenően jó tapasztalatok mellett, itt-ott aggodalomra okot adó jelenségekről is hallunk. Úgy gondolom, az a kötelességünk, hogy semmiképpen ne engedjük az ilyen kérdéseket úgy elmérgesedni, vagy elhatalmasodni, hogy az drága ajándékként nyert és fogadott közösségünk rovására menjen. Hogy ez lehetséges, arra garancia a magyarországi evangélikus és református egyház évszázadokon keresztül járt közös útja, és mai kapcsolata, amely Istennek legyen hála, döntő módon az igazi bibliai koinónia ismerveit mutatja.

Kovács Attila

Lapzárta után érkeztek az első híradások arról, hogy váratlanul súlyos válság következett be a nyugatnémet reformátori egyházak párbeszédében. Mint ismeretes, a Németországi Evangéliumi Egyház (EKD) tagegyházai korábban már általában elfogadták az egymással szembeni „nyílt kommuniót”; egymás tagjainak meghívását az úrvacsorához. A múlt év novemberében megindult a lutheránus—református tanpárbeszéd is, amelybe — saját kérésükre — az unionáltak szintén bekapcsolódtak. E párbeszéd már a teljes úrvacsorai és szószéki közösség elérésére irányult.

Szintén ezt a célt kívánta előmozdítani a főképpen unionált egyházi képviselőkből álló Arnoldshaini Konferencia egyik újabb akciója: szerződéstervezetet készítettek a teljes úrvacsorai és szószéki közösségről és ezt tavaly novemberben megküldték az EKD minden tagegyházának. Január közepére már tizenegy tagegyház el is fogadta a tervezetet. Elutasításra talált viszont az akció azoknak a lutheránus egyházaknak a részéről, amelyek — az EKD-ben evelt tagságuk mellett — „a Németországi Egyesült Evangélikus-Lutheránus Egyház”-ban (VELKD) tömörülnek. Amint az ÖPD január 23-i száma jelenti, LILJE vezető püspök kijelentette: az Arnoldshaini Konferencia akciója „a legsúlyosabb bizalmi válságot” váltotta ki. Felszólította BECKMANN prézeszt, az Arnoldshaini Konferencia elnökét, adjon felvilágosítást arról, hogy miért kerül sor az akcióra „előzetes érintkezés nélkül”. Amíg ez nem tisztázódik, addig a lutheránus egyházak nem foglalnak állást a tervezettel kapcsolatban és megszakítják a református—lutheránus tanpárbeszédet is, amelynek következő alkalma februárban lenne esedékes. Egy másik közlemény szerint Lilje püspök arra is utalt, hogy a párbeszédet a továbbiakban nagyobb mértékben kifejezet-

ten református—evangélikus párbeszédként kívánják folytatni (tehát az unionáltak nélkül). Az evangélikus álláspont szerint „a teljes szószéki és úrvacsorai közösség ügyét nem lehet csupán belső német szempontok alapján rendezni”. A továbbhaladás „teológiai erőfeszítésekhez” van kötve.

Eddig az első híradások. A válságról alkotott kép ezek alapján természetesen még nem lehet teljes, annyi azonban megállapítható, hogy a válság kimenetele és ezzel együtt a lutheránus—református tandialógus ügye jelenleg teljesen bizonytalan.

K. A.

Jegyzetek

1. D.Dr. Karl Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tübingen, 1957. 304—305 lap.

2. Az észak-amerikai párbeszédet ismerteti és jellemzi J. W. Winterhagen „Reformiert” im oekumenischen Dialog, Reformatio, Bern, 1968, július, 374—387 lap. Megállapításaim erre támaszkodnak.

3. Ld. Dantine, *Der ökumenische Ertrag der lutherisch-reformierten Gespräche in Europa*. Ökumenische Rundschau, 1967. 358 kk.

4. M. J. Heinecken (Philadelphia) fejtegetéseit ismereti J. W. Winterhagen i.m.

5. Ld. pl. a westfaliai tartományi egyház állásfoglalását. *Lutherisch-reformierte Gespräche in Europa — Stellungnahmen*. A Hit és Egyházalkotmány osztály könyvomas kiadványa.

6. Dr. Groó Gyula az 5. jegyzetben említett gyűjteményben.

7. A történeti háttérrel lásd bővebben Dr. Bucsay Mihály tanulmányában: „A keresztyén egység ügye a magyar ökumené történetében”, *Theológiai Szemle*, 1968. 1—2. sz. 35. kk.

A magyar Egyház és Társadalom tanulmányi csoport uppsalai hozzájárulása:

Az egyház szociáletikai felelőssége korunkban

Az Egyház és a szocialista társadalom

Mai keresztyén tanítás az államról

Az egyház szociáletikai felelősségét vizsgálva különleges hely jut az államról szóló keresztyén tanításnak. A társadalom szélesebb terület, mint amit az állam fogalma jelöl, de az állammal kapcsolatos teológiai felfogások mindenkor híven tükrözik az egyház társadalmi tanítását is. Az állam a társadalom vezető erőinek konkrét hatalmi megjelenési formája; azoknak a struktúráknak az összessége, amelyeknek a keretében rendezetten folyik az emberi közösség élete „a közélet jogi alakításának végső formája.”³⁰

Kiemelt jelentősége volt az állammal kapcsolatos keresztyén tanításnak a teológia történetének abban a szakaszában, amikor az individuáletikák szempontjai határozták meg a keresztyén ember társadalmi tevékenységét. Troeltsch szerint: „A keresztyénség szociális tanítása kezdettől fogva és mindenestől az államról és a társadalomról szóló tanítás is volt egyben.”³¹

A társadalom teológiájának, vagy más szóval a teológiai szociáletikának széles körű kibontakozását megelőzően az állametika volt az a hely, ahol a keresztyénség társadalmi tanításai jelentkeztek. „Die Staatsethik als eine Theorie des Politischen, die gerade in der Staatlichkeit des Politischen die dauerhafte Grundlage einer nicht ans Individuum sich wendende Ethik sieht.”³²

Az állam kérdésének tisztázása azoknak az egyházaknak vált elsőrenden életkérdésévé napjainkban, amelyek új típusú társadalomban és államrendben él-

nek. A keresztyén egyház merőben új államrendben végzendő szolgálata arra kényszerítette a teológiai eszmélődést, hogy felülvizsgálja a keresztyén teológia hagyományos tételeit a társadalomról és az államról. Ez a feladat egyre sürgetőbben jelentkezik azokban a társadalmakban is, ahol a társadalmi viszonyok forradalmi megváltoztatása folyamatban van, vagy küszöbön áll. Az államról szóló teológiai tanítás elvi síkon történő alapos vizsgálatáról, új átgondolásáról, a szociális kérdésekről folytatott ökumenikus párbeszéd semmiképpen sem mondhat le.

a) Az állam az ökumenikus teológiában

Az állam lényegéről folytatott ökumenikus eszmecserének előtörténete van. A kérdés helyes megközelítése érdekében fel kell idézni az ökumenikus teológiai kutatás eddigi eredményeit.³³ Megkíséreljük ezeket az eredményeket néhány pontban összefoglalni:

Elvetették azt az individualista etikai felfogást, amely tagadni akarja, hogy a keresztyén teológiának az állammal kapcsolatban van mondanivalója. Az államról szóló keresztyén tanítás sajátosan teológiai munka. Csak az adott konfesszionális teológiák alapján lehet tárgyalni, ezért mindegyik államról szóló keresztyén tanítás egyfajta sajátos teológiai bélyeget hordoz magán. A keresztyén tanítás az államot Isten által ren-

delt emberi életrendnek tartja és a teológiai háttértől függően vagy a teremtés, vagy a megtartás, vagy megváltás rendjébe sorolja.

A szekularizáció nagyarányú előrehaladása következtében a vallásos jellegű, metafizikai indokoltságú államtanok visszaszorulóban vannak. Egyre elterjedtebb az a felfogás a keresztyén egyházak körében, hogy *nincs önálló, a világi államelméletekkel versenyző keresztyén államtan, hanem csupán egy sajátos keresztyén hozzájárulásról lehet beszélni az államról szóló keresztyén tanítást illetően.* Az állam a szekularizáció előrehaladásával a társadalom egész területére fokozottan bejelenti igényét. Az állami tekintély erősödő központosítása nem akadály, sőt sok esetben feltétele a társadalmi haladásnak.

Az állammal kapcsolatos teológiai elgondolások hátterében az antropológia kérdése áll. A megoldások különbözőnek az emberről, céljáról és rendeltetéséről vallott teológiai felfogások szerint: „Ohne eine Klärung dieser Frage kann es keine fruchtbare Betrachtung der Beziehungen von Kirche und Staat geben. Alle politischen Theorien sind letzten Endes bestimmt durch die jeweiligen Anschauungen über Natur, Möglichkeiten v. Ursprung und Bestimmung des Menschen. In allen staatsphilosophischen Systemen, mit denen die Kirche zu rechnen hat, ist eine Antwort auf die Frage: Was ist der Mensch? eingeschlossen.”³⁴

E néhány alapszemponton túl a felekezeti adottság határozza meg az államról alkotott keresztyén tanítások részleteit. Némelyek szerint teljességgel lehetetlen az állam kérdésére egységes keresztyén teológiai választ keresni. Valóban az ökumenikus eszmecsere ezen a ponton nagyon távol áll a konszenzustól. Ennek oka nemcsak a politikai nézetek különbözőségében rejlik. Az angolszász teológia például nem mélyed el az állam kérdésének tanulmányozásában; az államot természetes és szükséges politikai eszköznek tartja, mely a földi békét és a társadalom jólétét van hivatva védeni és előmozdítani; a teológiai indoklás az államnak pozitív funkciót tulajdonít. A kontinentális teológia az emberről alkotott pesszimista felfogás miatt az államról negatív fogalmakban beszél. Ezt a negatív szemléletet csak fokozta a reformáció tanításai felé forduló újabb érdeklődés.³⁵

Az 1966-os genfi Egyház és Társadalom Világkonferencia híven tükrözte a fentieket, *egyik hiányosságának tartjuk azonban, hogy sem az előkészítő munkálatok során, sem a konferencia során lényegileg nem történt kísérlet arra, hogy az állammal kapcsolatos korábbi ökumenikus tanulmányokat összefoglalják és értékeljék.* Ennek a hiányában a második szekció jelentése nem vehette mélyebb elemzés alá azokat a kritikus teológiai pontokat, amelyekben sürgősen szükséges a további kutatás és ezért azzal a megállapítással elégszük meg, hogy az állammal kapcsolatos kérdések „a teológiának olyan területére tartoznak, amely átmeneti állapotban van és következtetéseink a munka folytatására hívnak fel ezen a területen.”³⁶

b) Teológiai alapszempontok

Az államra vonatkozó kérdésekre adott teológiai válaszokat végső soron két csoportra lehet osztani. Az egyik oldalon állnak a teológia naturális alapján tájékozódó államtanok, melyek az államot az aristoteleszi hagyományra épülő tomizmus nyomán az ember szociális természetéből vezetik le. Ez jellemzi a római katolikus teológiát, de az anglikán megközelítés szempontjait is. Alaptételük az, hogy az emberi természet, beleértve az emberi értelmet is, nem került a bűneset folytán az eredendő bűn romboló hatása alá. Ezért az emberi értelem képes felismerni a társadalmi együttélés természetét, törvényeit: az állam a bűneset előtti tiszta emberi állapot része. „A nagy gondolkodók mindig hangsúlyozták, hogy az állam a status naturae purae állapotában levő emberi természetből alakult ki.”

A másik oldalon találjuk a reformáció teológiáján tájékozódó államtanokat. Ezeknek a hátterében szintén az antropológia kérdésének az előbbtől gyökeresen el-

térő megválaszolása áll. A bűnesetben megromlott emberi természet miatt a bűn romboló következményeinek gátjaként tekintik az államot. Az állam az ember megromlott, bűnös állapotának (status naturae corruptae) következménye.

Szükséges még egy másik megközelítési formát is ismertetni, mely döntően meghatározza a különböző keresztyén államtanok mondanivalóját. Az államról alkotott teológiai felfogások közötti alapvető különbségek visszavezethetők a Szentírás tanításainak, az államra vonatkozó egyes bibliai helyek értelmezésének különbségére. (E tanulmány keretében nem térhetünk ki a témánk szempontjából jelentőséggel bíró bibliai helyek exegézisére, sem a Róm 13 és a Jel 13 közötti ellentmondásra, csupán néhány összefüggő megállapításra szorítkozunk.) Azt mindenki egyértelműen hangsúlyozza, hogy az Ó- és Úsz. nem ad egységes államant, viszont számos helyen közvetve vagy közvetlenül érinti azt a valóságot, amelyet az állam jelent. Az államról kialakított nézetek nagymértékben attól függenek, hogy a vonatkozó bibliai fogalmak közül melyeknek tulajdonítanak nagyobb fontosságot. A polis (vagy bazileia) jelöli azt a keretet, ahol az ember a társadalmi relációk által meghatározottan él és forgolódik (Mt 8:23, 21:17, Mk 11:19, Mt 12:25, 24:7, Mk 3:24), valóságos vagy átvitt értelemben egyaránt. Az exousia az államra nézve jelenti azt a társadalmat összetartó erőt, amely vagy az egyes embernek a másik felé irányuló hatalma, vagy a társadalmi valóság által kifejtett erő formájában jelenik meg (Mt 8:9, Jn 19:10). Ha az államról alkotott nézetek a külső keretek meghatározása felől közelítik meg a kérdést, akkor az állam által jelölt társadalmi adottság statikus mozzanatára esik a hangsúly; ha az exousia oldaláról közelítik meg a problémát, akkor a nagyobb hangsúly a társadalmi valóság dinamikus mozzanatára esik. Ez az egymástól eltérő különböző megközelítési mód — az antropológia kérdésére adott különböző válaszokkal együtt — szabja meg alapvetően az államról alkotott keresztyén tanításokat.

c) A reformátori tanítás két alaptípusa

Ezek után a reformátori tanítás két alaptípusával foglalkozunk: a lutheri és a kalvíni reformáció államértelmezésével. A magyar evangéliumi egyházaknak az államról szóló tanításait ez a két teológiai alapkoncepció szabta meg történelmi és felekezeti adottságaik következtében.

Az Isten kettős kormányzatáról szóló lutheri tanítás Luthernek a két birodalomról szóló tanítása, illetve az államra vonatkoztatva, Isten kettős kormányzatáról szóló tanítása a középkori egyház, a pápa világi hatalma elleni küzdelmének a következménye. Eredetileg Luther az alapvető ellentétet a Krisztus országa és a pápa, illetve az antikrisztus országa között látta (Sermo, 1522).

Később ezt a gondolatát részletesebben kifejtette (Von weltlicher Obrigkeit, XI. 29.). Ebben az írásban már szembeállítja egymással a potestas terrena-t és a potestas ecclesiastica-t. Luther szerint: „Az embereket két csoportba kell osztani: az első csoport az Isten országához tartozóké, a második a világhoz tartozóké. Isten az ő országához tartozókat jobb kezával, az igével és a sákramentumokkal, lelki eszközökkel, a kegyelem eszközeivel kormányozza; a világhoz tartozókat a törvény eszközeivel, az erőszakkal.”

A világi hatalomra, az államra azért van szükség, hogy az emberi élet védelmet kapjon a bűn romboló következményei ellen. Ezért az állam Isten megtartó kegyelmének szolgálatában áll és a kardot a mi javunkra forgatja. A világi hatalom olyan emberek kezében van, akiket Isten titokzatos módon hívott el. Ezeknek az embereknek az összessége a felsőbbség. Isten kétféle módon kormányozza a világot: a világi felsőbbségen át közvetett úton, a hatalmi eszközökkel. Közvetlenül pedig az igével és a sákramentumokkal, lelki eszközökkel: az anyaszentegyházban. A keresztyén ember engedelmséggel tartozik a felsőbbségnek. Így az állam nem tartozik közvetlenül Krisztus ural-

ma alá, de ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy az állam hatalmi területe kivonja magát Isten világkormányzói bölcsessége alól. Csupán annyit jelent, hogy előtűnik el van rejtve, hogy Isten miképpen használja fel az államhatalmat a világ kormányzására. A kettős kormányzatról szóló lutheri tanítás az egyházat elválasztja az államtól, pontosan körülhatárolja mindegyik területét és feladatát: az állam ne legyen egyház, az egyház ne legyen állam. „Lutherral együtt mi is hiszünk — mondja egyik magyar tanulmány az államról —, hogy az államhatalom mögött is Isten van munkában és így az államhatalom Isten álarca” (larva Dei). Az államhatalom tehát Isten gondviselésének eszköze a világban.”³⁸

Ismeretesek azok a kritikai szempontok, amelyek alapján a lutheri kettős kormányzatról szóló tanítást több oldalról bírálják. A kritika mindenekelőtt arra hívja fel a figyelmet, hogy az emberi élet kettéválasztása és az állam funkciójának öntörvényűsége erkölcsi dualizmushoz vezetett és megvetette az alapját a profán, az isteni törvények alól teljesen függetlenített állam létének.

A kritikai szempontokkal most nem foglalkozunk, mert Magyarországon a lutheri kettős kormányzatról szóló tanításnak a következményei sohasem jelentettek olyan szélsőséges formában, hogy valamilyen módon zavarólag hatottak volna az egyház társadalmi tanítására és szolgálatára. Az új lutheránus teológiában ez a hitvallásos örökség, amelyet a két birodalomról, illetve a kettős kormányzatról szóló tanítás jelent az újkori társadalmi fejlődést, a modern állam megjelenését tükrözve egyre inkább olyan teológumenonná vált, amely nem az állam eredetét, hanem tényleges meglétét: célkitűzéseit és teljesítményeit állítja a középpontba. „Az állam megítélése szempontjából nem az a döntő, hogyan jutott hatalomra, hanem az, hogy hogyan és mire használja fel a megszerzett hatalmat.”³⁹

A Krisztus egyetemes uralmáról szóló tanban, a világi felsőbbbségről, az államról szóló kálvini tanításban három alapvető teológiai irányzat nyomai fedezhetőek fel: még tükrözi a középkori skolasztika örökségeként a teológiai naturalis hatását. Kálvin azt írja az Istitutióban az államról szólva, hogy „minden ember lelkében felfedezzük a hajlandóságot a polgári tisztességre és rendre” (Institutio, II. könyv, II. fejezet, 12. §). Amikor az emberek alávetik magukat bizonyos hatalmasságoknak, „ezt minden bizonnal azért teszik, mert isteni indítás és ösztön van bennük; isteni sugallat ez, amely felkelti az emberekben a félelmet, amely nélkül bizonyára sohasem vetnék alá magukat senkinek” (Corpus Reformatorum XXIX. kötet, 660). Kálvin szerint minden ember önmagában hordja egy tisztességes és polgári rend általános elgondolását, melynek legfőbb célja a közös szolgálat. Az alapvető szempont az emberiség, a humanitás; amit Kálvin szerint az államnak szolgálnia kell, az „a Krisztusban kijelentett és megalapozott humanitás” (Inst. IV. XX. fejezet). Az általános kegyelem körén belül, az állam Isten rendelése az emberi bűnre való tekintettel: „Mindig és ahányszor valaki a földi közrendről beszél, ismerjük el, hogy a mi romlottságunk tükrözi ez. Ismerjük el, hogy nem ok nélkül létesítette Isten a földi igazság rendjét, hanem arra a romlottságra való tekintettel, amely bennünk van. Ezáltal figyelmeztet bennünket, hogy alázzuk meg magunkat, látván, hogy a mi bűneink ilyen orvosságot kívánnak” (Corpus Reformatorum, XXVII. f. 409). A teológia naturalis, a providentia generalis és a providentia specialis nyomai egyaránt fellelhetők Kálvinnak az államról szóló tanításában.

A magyar kálvinizmusra, különösen társadalmi aktivitásának a programjára igen nagy hatással volt egy időben az általános kegyelemre építő kálvinista teológia államértelmezése. (Bohatec, Kuypers). Az általános kegyelem gondolatának mélyén azonban Isten szuverenitásának egyedülálló módon való hangoztatása állt, amelyből egyenesen levezethető a református teológiának Krisztus egyetemes királyságáról szóló tanítása. „Isten szuverén, aki Jézus Krisztusban minden lázadást letört és a bűnös embert hatalma alá vetette, hogy akaratának végrehajtója legyen.”⁴⁰ Isten szuverenitását értelmezve mondja Niesel Kálvin tanításával kap-

csolatban: „A világi kormányzatról szóló tanítás nem vezethető vissza egyszerűen Isten gondviselésére; sokkal inkább Krisztus királyi tisztére épül. A felsőbbbség nem csupán Isten gondviselésének következménye, hanem különös isteni rendelés.”⁴¹ Isten türelmének, szertetének, egyszóval mindannak, amit Jézus Krisztus neve jelent, egyik kifejezése, kézzelfogható valósága a földi életre vonatkozóan az állam. „Az állam nem Isten haragjának a jele, nem az a hely, ahol büntetnek. Az államon keresztül a kegyelmes Isten cselekszik.”⁴²

Az a tétel, hogy Krisztus Úr az egész világ felett, csak úgy érthető helyesen, ha látjuk, hogy a történetértelmezés középpontjában a világteremtő és világkormányzó Isten szuverén cselekedete, a Krisztus-ese-mény áll. A feltámadás és a dicsőséges visszajövetel közötti időben a Krisztus választottai, a gyülekezet előtt már nyilvánvaló, hogy Krisztus minden hatalmasságot legyőzött, hogy Isten mindeneket az ő lábai alá vetett. Ezért az állam is — miként az egész emberi élet — Isten különös szeretetének és megtartó kegyelmének a területe. Nem a bűnös emberi természet, hanem a megváltott ember reményteljes jövődjé az az alap gondolat, amely meghatározza Krisztus egyetemes királyságának tételében az állam helyét és szerepét. Az állam az az eszköz, amelyet Isten különös kegyelme ajándékoz az embernek, hogy megtartsa és oltalmazza, hogy helyet készítsen a különböző emberi életformáknak a feltámadásban elvégzett és a dicsőséges visszajövetelben majd nyilvánvalóvá váló Krisztus királyi hatalmában. Az állam helye és szolgálata két nagy üdvtörténeti esemény fényében válik nyilvánvalóvá: a feltámadás és a visszajövetel fényében. Két pólusa van ennek a tanításnak, amelynek feszültsége a két eon közötti időben minden emberi cselekvést, így az állam feladatát, szolgálatát is meghatározza.

A Krisztusban megváltott embervilág a változás dinamikus folyamatában él; a régi és az új eon közötti időszakban az emberi életnek két alaptípusa van: ez az idő a gyülekezet ideje és az államrendek ideje. Ez a két emberi közösség mély és titokzatos összefüggésben áll egymással.⁴³ Mindkét emberi közösség léte egyazon célra irányul: Krisztus királyságának nyilvánvalóvá tételére. A különbözőség közöttük ott jelentkezik, hogy a gyülekezet közössége tud erről a királyságról és azt hirdeti, a polgári közösség nem feltétlenül tud erről, hanem azt közvetett úton szolgálja. A polgári közösség, az állam Isten rendelése, az általános emberi együttélés védelme a káosztól, mely biztosítja a gyülekezet tevékenységéhez a teret. Az állam a Krisztus egyetemes királyságáról szóló tanítás szerint a megváltás rendjében foglal helyet.⁴⁴ A gyülekezetnek, az egyháznak, Krisztus testének mély és titokzatos kapcsolata van a polgári közösséggel, az állammal. Mindegyiknek Ura és Királya a minden hatalmasságok felett diadalmaskodó Krisztus. Ezért a gyülekezetnek nem lehet más viszonya a polgári közösséghez, az államhoz, mint az, ami a Krisztusé volt a világhoz: a szolgálat.⁴⁵

Tisztában vagyunk azokkal a kritikai szempontokkal, amelyek a Krisztus egyetemes királyságáról szóló tanítást bírálják, a krisztokrácia veszélyes kísértésével, amely lehetőséget nyújthat az egyház politikai igényeinek túlzott hangsúlyozására és így rejtetten a középkor corpus Christianum gondolatának érvényesítésére.

Meg kell itt is állapítani, hogy a Krisztus egyetemes királyságáról szóló tanítás éppúgy, mint a lutheri kettős kormányzatról szóló tanítás a hitvallásos értékek mellett egyre inkább csak egy principium regulativum, olyan teológumenon, amely különböző szempontok szerint közelíti meg ugyanazt a bibliai igazságot.

d) Konvergáló tendenciák az államról szóló tanításban

Ellentétes teológiai tanítások határozzák-e meg a magyar evangéliumi teológiában az államról kialakított nézeteket? Mindkét hitvallásos teológiai megközelítési forma olyan sajátos eszköz volt, amely segített a bibliai tájékozódásban; a keresztyén ember közéleti felelősségének felismerésében. Azok a teológiai törek-

vések, amelyek a legutóbbi időszakban mind a református, mind a lutheránus alapszínezetű tanításokban jelentkező, örvendetesen konvergáló tendenciát mutatnak éppen a Krisztus egyetemes uralma és a két birodalomról szóló lutheri tanítás vonatkozásában.

A két teológiai tanítás szembeállítását túlhaladott. Nem a felületes békéltetés szándéka vezet bennünket, amikor igazat adunk *Wendland* professzornak: „A dualizmus, a két birodalom kettőssége átmenetet, mozgást, eseményt jelöl csupán és nem állandó állapotot... Ezért komolyan fel kell tenni a kérdést, hogy vajon a hagyományos szembeállítás, mint pl. a megigazulás tana kontra krisztológia, a két birodalomról szóló tanítás kontra chiliasmus és természetjog egyáltalán még tárgyilag jogosult-e.”⁴⁶

A Krisztus egyetemes uralmáról szóló tanítást a kérgüst, az ígéhirdetés felől kell értelmezni: a *kyrios Christus* a gyülekezet, az egyház hirdeti ebben a világban. A krisztusi üzenet igénye alól az emberi élet egyetlen területe sem vonható ki. Krisztus uralma e világ felett a szeretet uralma. A Krisztus szeretet-királysága két formában nyilvánul: az ígéhirdetésben és a diakóniában. Ezért nem lehet hamis alternatívaként a lutheri kettős kormányzatról szóló tanítást a Krisztus egyetemes uralmáról szóló tanítással szembeállítani, mintha az egyik teljességgel kizárná a másikat.⁴⁷ Krisztus uralma még elrejtett ugyan, nem mindenki előtt nyilvánvaló, de a szolgálat formájában a gyülekezetben keresztül jelen van ebben a világban. Ez a szolgálat az emberért folytatott szüntelen küzdelem egészen addig, amíg nyilvánvalóvá nem lesz annak a királysága, akinek „adatott minden hatalom mennyen és földön”. Az állam úgy áll a Krisztus uralma alatt, hogy annak a szeretetnek, türelemnek és reménységnek az eszköze, amely az egész emberi történelmet a beteljesülés, a végső rendeltetés felé viszi.

Krisztus egyetemes uralmát hangoztatva az egyház ígéhirdetési feladatáról és diakóniájáról beszélünk: másrészt „a lutheri két birodalomról szóló tanítás sem tagadja, hogy a keresztyén ember élete minden területén Jézus Krisztus igénye alatt áll”.⁴⁸ Ezért a két reformátori alaptanítást úgy kell felfognunk — különösen az állammal szembeállítottat — mint sajátos szabályozó elvet, amely egyrészt a világi hatalom kísértésétől óv (Luthernél), másrészt a befelé forduló, a világi szolgálattól elszakadó, introvertált egyházi szemlélet ellen védekezik Krisztus egyetemes uralmát hangoztatva.

e) Az állam mint funkció-valóság

A keresztyén teológiának az állam eredetéről és rendeltetéséről egyaránt van mondanivalója, de a keresztyén szociál-etika az állammal szembeállítottan nem ontológiai kérdéseket vet fel. Az állam, mint a társadalmi élet egyik igen lényeges formája, teológiailag nem feltétlenül szorul magyarázatra ahhoz, hogy a keresztyén ember teológiai indoklással megtalálja feladatát az államban. A mai keresztyén tanítás az állammal szembeállítottan azt hangsúlyozza, hogy a modern állam funkcióvalóság, s ez a felfogás az állam ontológiai indoklását túlhaladottá tette.⁴⁹

A keresztyén szociál-etika egyre inkább úgy beszél az állammal szembeállítottan, lényegéről, jogairól, méltóságáról, hogy nem tesz fel kérdéseket letejtette felől, más szóval a lét-kérdést a genetikus kérdéstől elválasztja.⁵⁰ Jóllehet az Úsz-ben egyaránt lehet érveket találni arra, hogy az állam a teremtési, megtartási, vagy a megváltási rendhez tartozik, a Szentírás nem azt hangsúlyozza az állam valóságáról szólva, hogy miként jött létre, hanem arról szól, hogy bizonyos földi célok megvalósítására Isten szolgálaként van jelen. Ezért a keresztyén szociál-etika számára az elsőrendű kérdés nem az államforma, sem az állam hatalomra jutásának kritériuma, hanem az, hogy hogyan és mire használja hatalmát.

Az államot, mint intézményt, egyre kevésbé definiálja a modern teológia, viszont az állam fogalmáról szólva az emberi feladatoknak azt a területét jelöli meg, ahol a keresztyéneknek felelősen és Isten iránti engedelmisséggel kell élniük. Ez a pragmatikus vagy funkcionális szemléletmód tükröződik az Egyház és Társadalom Világkonferencia (1966) állammal szembeállítottan szóló szekciójá-

nak jelentésében is, amelyre a pragmatizmus, a szociál-etikai orientáció és egy bizonyos fokig a felebráti viszonyt alkalmazó államszemlélet jellemző.⁵¹

Az állammal szembeállítottan szóló keresztyén tanításban egyre kevésbé merül fel az államhatalom iránti engedelmisség kérdése. A reformátori államtanok egyértelműen válaszolják meg ezt a kérdést. Az államban, mint Isten rendelésének engedelmisséggel tartozik a keresztyén ember. Ezért a reformátori államtanok szükségképpen felvetik a keresztyén engedelmisség határainak kérdését. A válasz is többé-kevésbé egyértelmű: a keresztyén engedelmisség ott végződik, ahol az engedelmisség több kárt okoz a társadalomnak, mint az engedetlenség, vagy modern megfogalmazással élve és *Käsemann* találó megállapítását használva: „A keresztyén engedelmisség mindig és kizárólag ott végződik, ahol a szolgálata tovább nem nyílik lehetőség”⁵².

Az engedelmisség kérdése más megvilágításba kerül az állammal szembeállítottan szóló mai keresztyén tanításban. A demokratikus államrend megjelenésével, a tömegeknek a politikai döntésekben való egyre szélesebbkörű részvételével az állam nem idegen testként áll szemben az állampolgárral. A reformáció Obrigkeit-Untertan megjelenése nem helyénvaló többé. Az állampolgár tevékeny része az állam döntéseinek, ezért nem az engedelmisség, hanem a felelősség kérdését kell ebben az összefüggésben hangsúlyozni.⁵³ *Barth* Károly sem az engedelmisségről, hanem „a gyülekezet politikai felelősségéről” beszél.⁵⁴

Noha a reformáció alaptanításai döntően befolyásolják a magyar teológia fejlődését az állammal kapcsolatos mondanivalójában is, de ez nem jelentette sem a lutheri, sem a kálvini tételek szolgálai átvételét. Az a mélyreható bibliai orientáció és egyházi megújulás pedig, amelyen éppen a társadalmi változások legforradalmibb időszakában a magyar protestáns egyházak és a teológiai gondolkodásuk keresztül ment, új indítást adott az állam társadalmi valóság teológiai átgondolásához is. Az államban Isten gondviselésének és megváltó cselekedetének hasznos eszközét látják, de tisztában vannak ennek az isteni rendelésnek az emberi bűn miatt lehetséges eltorzulásával is.

Az állammal kapcsolatos világi elméletek is a radikális elvilágiasodással nagy változások mentek keresztül. A transzcendens jellegű, metafizikai meghatározottságú államtanok háttérbe szorultak; ez azt is jelenti, hogy az állammal szembeállítottan tanítások, a világi gondolatrendszerek ideológiai meghatározottsága nem elsődleges jelentőségű. Az állam célkitűzésének, a társadalom egészére vonatkozó programjának etikai minősége és a humánus célkitűzések valórváltásának eredményessége mindenképpen áll. Ezek határozzák meg a keresztyén ember engedelmisségének és az államban végzett szolgálatának a feltételeit. Ezen az alapon vált lehetővé, hogy — az általános teológia-történet fejlődésének is megfelelően — a magyar evangéliumi egyházak a gyökeres társadalmi változás idején a szociál-etika államtanában is keresik és megtalálják etikai feladataikat. El tudtak szakadni a letűnt társadalmi rendszer sajátos államtípusától és meglátták az újfajta szociál-etika államtanában Isten rendelését és azt a kegyelmi eszközt, amelyet Isten felhasznál az egész emberi társadalom magasabb emberi szintre való emelésére s így teológiailag szólva közvetve a keresztyén egyház elsőrendű feladatának, az ígéhirdetésnek és a diakóniai szolgálat kedvezőbb feltételeinek kialakítására. Ilyen teológiai alapon állva az ateista társadalmi tanítás szerint szerveződő szociál-etika államtanának radikális szekularizációja nem az elsődleges és döntő jellege az államban és semmiképpen sem lehet akadály a állam tárgyilagossági szemléletének.

Keresztyének felelős közreműködése az állam életében Keresztyén állampolgári felelősség

Az állampolgári etika kérdését tárgyalva mindenképpen három alapvető megállapítást kell tennünk:

a) Oly korban élünk, amikor a technikai és társadalmi forradalmi átalakulások felszínre hozták azt a valóságot, hogy keresztyén népek, keresztyén nemzetek és keresztyén államok, mint olyanok nem léteznek. Amennyiben léteztek is, csak nagyon óvatosan lehet ró-

luk, mint „keresztyénekről” beszélni. A keresztyén nép vagy állam fogalmát el kell határolnunk attól, amit általános gyűjtőfogalommal keresztyén civilizációnak nevezünk.

b) Oly korban élünk, amelyet hosszú időre meghatároz a társadalomnak szocialista közösségi típusú fokozatos, de forradalmi jellegű átalakulása. Az első világháború, de különösen az 1917-es Nagy Októberi Szocialista Forradalom egy fél évszázaddal ezelőtt nem pusztán a politikai élet formáit változtatta meg, a második világháború után pedig a szocialista világrendszer kialakulása nem pusztán a nemzetközi rendben és az államközi kapcsolatokban hozott mélyreható változásokat, hanem az emberi élet minden területére kihatással volt.

c) Oly korban élünk, amikor államformától és társadalmi berendezkedéstől függetlenül minden népnek döntenie kell az emberiség békés együttélése, vagy egy új világháború végveszéllyel fenyegető szörnyű lehetősége felől. 1945-ben a Hirosimára és Nagaszakira ledobott atombombák ebben a vonatkozásban is új korszakot nyitottak meg, amelyet legelterjedtebben éppen atomkorszaknak neveznek. A keresztyének állampolgári felelősségére ezért nagy súly terheli: mi a feladatunk ebben a helyzetben? Mi a feladatunk, mint állampolgárnak és mit kell tennem, mint egyházam tagjának?

d) Különbséget kell tenni az olyan államhatalmak között, amelyekben a hatalmat és a jogot a nép ellenére gyakorolják a hatalom birtokosai, és az olyan állam között, amelyben a nép maga gyakorolja az országa fölötti hatalmat és szolgáltatja a jogot. A szocialista államok történelmi nagysága domborodik ki abban, hogy egyfelől az államot mint erőszakszervezetet ideológiailag ideiglenesnek fogják fel és másfelől a szocializmus építésének fejlődési folyamataiban az állam egyre inkább igazgatási, ösztönzői jelleget nyer. Állami életünk minden területén, az államapparátus legkisebb sejtjétől, a községi tanácstól elkezdődően az országgyűlésig mindenütt azt tapasztaljuk, hogy a tisztségviselők a maguk tisztét valóban szolgálatként fogják fel és szolgálatként gyakorolják.

A felelős keresztyéni közreműködés egyes területeit nem lehet célunk felsorolni, mert hiszen ez óhatatlanul kazuisztikába vezetne. De összefoglalóan bizonyosságot tehetünk arról, hogy miután egyházaink a Magyar Népköztársaság államát saját felsőségüknek ismerték fel és ismerték el hitbéli, teológiai döntés alapján, számos területen tudnak sajátos lelki, erkölcsi közreműködést, támogatást, segítséget nyújtani államunk különböző célkitűzéseinek megvalósításához. A keresztyének, mint állampolgárok, akkor teljesítik felelős hozzájárulásukat, közreműködésüket az állam életében, ha állampolgári hűségüket, megbízhatóságukat, becsületességüket igyekeznek a maguk hivatásában nyilvánvalóvá tenni. A kazuisztikát elkerülve nézzük meg közelebbről a keresztyén közreműködés néhány kérdését:

a) *Profétai tisztünk az állam életében.* A keresztyén politikai felelősség kérdését többször felvetik a szocialista államokban élő egyházak felé: ezeknek a bírálóknak a lényege az, hogy a keresztyén embernek mint állampolgárnak az etikai magatartásához szervesen hozzátartozik a társadalom, illetve az állam bírálata, kritikája is. Ezzel mi egyetértünk. Viszont látnunk kell azt, hogy a kritika és a bírálat helye és ideje és politikai összefüggései különösen a hidegháború időszakában súlyos politikai demonstrációként jelentkeztek, melynek motívumainál az evangéliumellenes, pusztán politikai motívumok nehezen választhatók el az evangéliumi bírálatától, mindenekelőtt kihatásukban, legfőképpen pedig értelmezésükben.

A profétai felelősséget és az ebből fakadó társadalom-kritikai készséget mindig érvényesnek tartották egyházaink. Viszont ezt a tisztet és ezt a felelősséget elsősorban úgy fogták fel, mint bizonyágtételt, mint evangéliumi lehetőséget és kötelezettséget a társadalom és az állam életében.

b) *Papi tisztünk az állam életében:* az imádság szolgálata a szeretet felelőségében. Az imádság szolgálata az individuális kegyesség területén éppúgy, mint a gyülekezet nyilvánosságában nagy jelentőséggel bír. Hiszünk, hogy a keresztyének imádsága láthatatlanul, ki-

tapinthatatlanul, csodálatosan és titokzatosan, de mégis realisan és mégis hathatósan épül bele a társadalmak és az államok életébe úgy, hogy „békességes és nyugalmas életet folytathassunk”. Az imádság szolgálata a szeretetnek, a keresztyének igazi hazaszeretetének a legbensőségesebb megnyilvánulása.

c) *Királyi tisztünk az állam életében:* a szolgálat. A keresztyén egyház a maga diakonális létformájával gyakorolhatja ezen a földön a Jézus Krisztusból ráháruló királyi tisztét. Szolgálatának a lehető leghűségesebb, legodaadóbb, legbecsületesebb teljesítése az iparosodó új társadalomban is nélkülözhetetlen feltétele a felelős közreműködésnek. A mezőkön és az üzemekben, a munkásság és a parasztság társadalmában, az értelmiségi munkakörök helyein és magában az állami apparátusban is, a becsületes munkában való jó helytállás, a közösségi, társadalmi életnek és az állam életének emberileg talán a legalacsonyabb helyein éppúgy, mint az emberileg legmagasabb tisztségekben annyi mint szolgálat, mint felelős részesedés a szolgáló egyház életében annyiban, amennyiben éppen a hitbéli engedelmesség vonalán részesedik az Úr Jézus Krisztus ama királyságában, amelyben Ő most Igéje és Szentlelke által úgy van közöttünk, mint aki szolgál.

Ha az egyház, mint az evangéliumi szabadság és felelősség hordozójának közössége, lemond az öncélúságról, az uralkodó egyház kísértését elhárítja és valóban a szolgálat útján jár, akkor egyre inkább hitbéli tapasztalássá válik hazánkban is az első keresztyének gyülekezeteiről feljegyzett bibliai vallomás: „Dicsérve az Istent és az egész nép előtt kedvességet találva”. És amennyiben az állam valóban a népnek az állama és nem kizsákmányoló uralkodó-körök vagy klikkek erőszak szervezete, hanem a humánus szolgálatában áll, akkor egyre közelebb kerül egymáshoz az egyház leiturgiája és az állam leiturgiája, a ministerium verbi divini és a ministerium rei publicae, a közös és a kölcsönös megértésben, a mai élet nagy és Istentől kapott humánus céljaiban való közreműködésben.

Jegyzetek

30. Die letzterreichbare Form einer rechtlichen Gestaltung der Öffentlichkeit (W. Trillhaas: Ethik, 365. o.)
31. Troeltsch: Soziallehren der christlichen Kirche, und Gruppen, Tübingen, 1923, 12. o.
32. T. Rendtorf: Das sozialetische Problem der Institution, besonders im Verhältnis von Staat und Gesellschaft. In „Glaube und Gesellschaft” 43. o.
33. Mindenekelőtt két konferenciát kell említeni: az 1934-es párizsi, valamint az 1937-es oxfordi. Mindkettő eredményei könyvalakban is napvilágot láttak. A párizsi konferencia anyaga megtalálható a „Die Kirche und das Staatsproblem der Gegenwart, Genf, 1935”; az oxfordi konferenciáé pedig a „Foundations of Ecumenical Social Thought”, edited by J. H. Oldham 192. old.
34. J.H. Oldham: Kirche, Volk und Staat, Genf, 1936. 31. old.
35. Edward Duff: The Social Thought of the World Council of Churches, London, 1956. 119—121. o.
36. World Conference on Church and Society, Official Report Geneva 1967. 96. old.
37. H. A. Rommen: The State in Catholic Thought, 1937. 131. o.
38. Káldy Z: HCP XX. évf. 4. „Egyház és állam viszonya Magyarországon”
39. Trillhaas: Ethik 378 old.
40. De Quervain: Ethik, II. kötet, 202. old.
41. Wilhelm Niesel: Die Theologie Calvins, München, 1938. 220. o.
42. De Quervain: Ethik, II. kötet, 218. old.
43. K. Barth: Christengemeinde und Bürgergemeinde Theol. Stud. 20.
44. K. Barth: Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen, Basel, előadások Magyarországon, 1948. 34. o.
45. Wolfgang Schweitzer. Die Herrschaft Christi im Neuen Testament, 42. old.
46. Wendland: Die Kirche in der modernen Gesellschaft, 67. old.

47. Wendland: Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht, 106. o. Ernst Wolf W. Schmauch: Die Königsherrschaft Christi.
48. Gloege: Thesen zu Luthers Zwei-Reiche-Lehre, Festschrift 86. o.
49. J. Staedtke: Evangelisches Staatslexikon, 2155—59 old.
50. Trillhaas: Ethik, 378—79. old.
51. H.—W. Bartsch, A New Theological Approach to Christian Social Ethics, in: Christian Social Ethics in a Changing World 1966.
52. Käsemann: Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13. in: Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. II. 1964. 220. old.
53. Trillhaas, i. m.
54. Karl Barth: Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen, 34. old.

Mai gondolatok Dante Színjátékáról

Az emberiség ügye s a személyes, bensőséges kegyesség kapcsolata Danténál

Olyan ötvözetet találunk Danténál, mint ilyen méretben talán senkinél sem az egyháztörténelem nagyjai között. Dante összekapcsolja, nem elméletileg, ami kevesebbet érne, hanem a költemény sok ezer sorában megvalósítva, a két egészen távolinak látszó terület: az Istent kereső, megtaláló hit, az üdvösségre vágyódó lélek legbensőbb óhajait, továbbá a politikai felelősség legszélesebb érvényesítését, szenvedélyes kortársi törődést a társadalommal. Egyrészt különös rokona ő a nagy misztikusoknak, másrészt korának elszánt, kritikus és lelkes politikusa.

Mi több: politikai felelőssége nem korlátozódott arra az időszakra, míg tevékenyen részt vehetett a kormányzásban, hanem folytatódott, sőt növekedett, amikor földönfutóvá lett. „A száműzetés kiszélesítette Dante látóhatárát, és Firenze polgárából itáliai polgárrá tette. Nem mintha Firenze azokban a napokban, Itália más tájaihoz képest csak kicsiny település lett volna; nem mintha Alighieri nem siratta volna szeretett szülővárosát, amelyet éppen annak függelése és békeje iránt érzett aggodásért kellett elhagynia” — írja róla századunk egyik legnevesebb Dante-kutatója.³⁷ Dante vallo-mása mutatja, hogy a kényszerű bolyongás mellett az irodalom olvasása is bizonyos mértékig világpolgárrá tette: „Mi azonban, akiknek hazája a nagyvilág, miként a halaké a tenger, bár az Arno vizét ittuk, mielőtt fogaink nőttek volna, és Firenzét anynyira szeretjük, hogy éppen mert szeretjük, igazságtalanul száműzetést szenvedünk érte... a költőknek és más íróknak könyveit lapozgatva, mégpedig olyanokét, melyekben a világot egészében és részei szerint leírják, továbbá ésszerűen átgondolván a világ tájainak különböző fekvését és viszonyát a két sarkhoz és az egyenlítőhöz, erős meggyőződéssel úgy kell vélekednünk, hogy sok még nemesebb, még gyönyörűsebb vidék és város van, mint Toscana és Firenze, honnét származom, és melynek polgára vagyok. És sok nemzet és nép van, amely gyönyörködtetőbb és alkalmasabb nyelvet használ, mint az olaszok.”³⁸

A Színjáték Dante kitágult politikai látásának és aktivitásának szöcsöve. A Pokol kapujánál találkozunk azokkal, akik „közönyösen éltek” (Pok. III. 33—42). A magyarázó jegyzet találóan mondja: Dante, a pártember mindekitől színvallást követel, ezért veti ki a *közönyösek* egyaránt ég és pokol. — A Pokol egyik helyén homokpusztaságot lát, melyre szüntelenül tüzeső hull, s égeti az ott bűnhődőket. De íme, egy vörös habbal fodrozódó patlak fut a homokon, s párjától, vizétől elhal a láng. „... a könny, mely e kis folyóvá gyűlik, a mi

világunkból eredt” (Pok. XIV. 121—122). Az *emberiség könnyeivel* találkozott, a földi szenvedések véres habjával! — A Pokol fenekére, a legnagyobb kínok közé az *árulókat* helyezi. Név szerint kiált rá szenvedélyesen az egyik árnyra, aki életében a német zsoldosok ellen harcoló firenzei csapat zászlótartójának kezét levágta, hogy elejtse a zászlót, mire a firenzei csatasor megfutamodott: „... gaz áruló! Hazádba szegyenedre viszek igaz hírt” rólád (Pok. XXXII. 110—111). Más történeti személyeket is megnevez itt, akik elárulták pártjukat és hazájukat. — A Purgatórium egyik énekét a Miatyánk parafrázisával kezdi: „... jöjjön el a Te országod, a Béke” (XI. 10). A Miatyánkba is belevonja Dante politikai eszményének lényeges vonását, a békét.

Politikai elgondolása: világmonarchia, mely biztosítja a békét a földön. Eszméje történetileg kapcsolódik antik mesteréhez, Vergiliushoz, aki Augustus császárban a béke megteremtőjét dicsőítette. Akármerre tekintett Dante Itáliában, kapzsiság, irigység, erőszak honolt mindenfelé. Nap mint nap tapasztalta, hogy a világból hiányzik az igazság és a béke. Nem talált rendezett, békés kormányzatot. Pártok vagy hatalmat bitorkló viszálya, elnyomása, zsarnoksága dühöngött; villongások és háborúk dúltak a szomszéd városok között. E rengeteg baj eredetén töprengve, úgy vélte, hogy a legfőbb okot egy legfelső uralkodó hiányában kell keresnie, aki egységbe foglalná a széthúzó széndékokat, határt szabna a hatalmaskodók kapzsiságának.³⁹ Így pontosult Dante politikai vágya a római császárságra, amelynek megvalósítását VII. Henrikől várta, aki 1310-ben vonult be Itáliába, és két évvel később császárrá koronázták Rómában.

Korához kötött ez a látása, de az erős központi hatalom politikai koncepciója Danténál az ő történeti viszonyai között az igazság, a béke megvalósításának reménységét jelentette. VII. Henrikhez fűződő reményeiben csalatkozott, már csak annak korai halála miatt is, de az egyetlen birodalomra s benne az igazságos császári egyeduralomra vonatkozó elképzeléseivel hazája, népe, sőt az emberiség jólétét akarta szolgálni. A pápa világi hatalmától megszabadított, egységes, egyetemes állam és a világbéke látnoka Dante. A nagy költemény számos sora tanúskodik róla, hogy a Színjáték e politikai törekvését hordozza.

A történelem megítélte Dante politikai elképzelését, de nem az eszményeit. Sőt éppen a mi korunkban bontakozik ki a béke és az igazság egyetemeségének érdeke, az emberiség egységének és jólétének feladata. Változtatva a változtatandókat, Dante álmát a XX. századba helyezve, azonosnak látjuk

a mai emberiség legnemesebb politikai igényével. Nekünk, az egyház embereinek rendkívül tanulságos lehet az ő példája, amint gyakorlati politikai megoldásokért szenvedélyesen dolgozik, küzd élete legnagyobb művében is, s ez összefér, sőt összeforr bensőséges kegyességével, a személyes Isten-élmény forróságával, misztikus elmélyüléssel. Dante előttünk járt azon az úton, hogy az Istennel való legbensőbb kapcsolat és a szülőföldért, hazáért, a nagyvilágért érzett és gyakorolt politikai felelősség ötvöződik a hívő emberben.

A nagykonstantinuszi korszak megítélője

Dante hű fia a középkori egyháznak, a pápai intézményt Péter apostoltól eredezteti, és egyházi tekintélyét nem vonja kétségbe. Annál jelentősebb, hogy ebből az alapállásból, tehát szilárd római katolikus alapon, talán az első nagy bírálója az egyház Nagy Konstantinusszal kezdődő korszakának. Világosan megmondja a Színjátékban, hogy az egyház romlására szolgált, amikor Konstantinus császár gazdagságot és hatalmat adott a kezébe.

Dante, akárcsak a korabeli eretnek spirituálisok, a Jelenések Könyvében szereplő, vadállaton ülő bíborrhúas asszonyt a középkori egyházra vonatkoztatja (Jel 17:1—4). „Aj, Konstantinus, látod mennyi rosszat / szült nem megtérésed, de adományod / mellyel először lett egy pápa gazdag” (Pok. XIX. 115—117) Ő és a többi császár adományai az egyházat rabba tették, megrontották. Őket jelképezi a „Sas”, „mely a szekéren (azaz az egyházon) hagyta tollát, melytől az rabbá lett és szörnyeteggé” (Purg. XXXIII. 39—40). Másutt a bíborosi kalappal szembeállítja Péter és Pál apostol alázatos életmódját (Par. XXI. 125—133).

Dante kritikája nem áll meg az egyház gazdagságából eredő méltatlankodásnál, hanem gyökerében támadja a „nagykonstantinuszi korszakot”: teljesen elítéli az egyház világi hatalmát. Élesen harcol a Színjátékban a világi és az egyházi hatalom szétválasztásáért. Az egyház igazi mivoltával ellentétben állónak tartotta, hogy a római kúria sokkal inkább törődött a világi hatalommal és a földi javakkal, mintsem apostoli küldetésével és a lelkek üdvösségével. A világi méltóságok, a földi javak kezelése legyen a „világi felsőbbség” dolga, az egyház pedig vegye át újra azt a feladatot, amiért alapított. Dante szenvedélyesen küzdött a pápai politika ellen, amely megakadályozta Itáliában egységes politikai állam kialakulását.⁴⁰

Érdekes jelenség, jele az ilyen irányú mondanivalója újszerűségének és időszerűségének a maga korában, hogy a XIV. és XV. századi Magyarországon sokkal jobban hatottak Danténak ezek az eszméi, melyekkel a laikus világi hatalom érdekében küzdött, mint költészetének egyéb részei. A magyar államiság elbukása azután évszázadokra megszüntette nálunk a Dante iránti érdeklődést. A nemzeti érzület ébredése kellett hozzá, hogy elindítsa Dante kultuszát hazánkban a XIX. század első felében. Petőfi, Kossuth, Széchenyi a poklot járó népek hőseit látják meg Dantében.⁴¹

A mi korunkban — ez ma már meglehetősen közmeggyőződéssé vált a teológusoknál — lejáróban van az egyház „nagykonstantinuszi” korszaka: az egyház elveszíti mindazt az előnyt, hatalmat, anyagi biztonságot, külső tekintélyt, társadalmi méltóságot, amelyet másfél évezredre szólóan a római császár egyházpolitikája indított el. A Színjáték

meglepő korszerűséggel hirdeti nekünk: jól van így, más az egyház küldetése, s annak teljesítésében a világi hatalomra törés, gazdagság és pompa, közéleti méltóság csak kárára szolgál az egyháznak.

A reformáció felé

Helytelen Dantét valamiféle előreformátornak tartani. Ez a protestáns átfestés, mellyel találkozunk itt-ott, nem szolgált igazságot az ő gondolatainak. Nem lehet Dantében a középkori, egyházat bíráló számos eretnek mozgalom egyik szellemi képviselőjét sem látni. Sok vita folyt a kutatók között, hogy volt-e közvetlen kapcsolata ilyen irányzattal. Felettebb valószínűtlen, noha ismerte a római egyházban támadt, korabeli megmozdulásokat, amit szókincse is elárul a Színjáték több helyén.

Korához kötött katolicizmusa széles teológiai látóhatárra mutat. Hite nem nevezhető egyetlen középkori kiemelkedő teológus epigon követésének. Nem vizsgálhatjuk itt részletesen a Színjáték teológiai történeti tényezőit, de annyit megállapíthatunk, hogy Dante nyitottan figyelt a friss teológiai áramlatokra. *Aquinói Tamás* merész újításnak számító „keresztényen arisztotelizmusa”, vele szemben a konzervatívabb, augusztinusi hagyományhoz hű *Bonaventura* gondolatai egyaránt megfigyelhetők a Színjátékban. Az ő haláluk évében Dante már él. *Benedek, Assisi Ferenc, Clairvauxi Bernát, Domonkos* egyformán nagyok Dante szemében. Valóban ezek a nevek fénylenek a középkori egyháztörténetben. Racionális és misztikus teológusoktól egyképpen tanul. Hitének öntvénye, mely mindebből kialakul, középkori mértékkel mérve tiszteletet kelthető. Nem csodálkozhatunk nála a római katolikus kegyességre néhány — a mi szemünkben — torz vonásán sem. Természetes, hogy Mária-t a menny királynőjének nevezi. Ilyen, hozzá szóló imádságot hall a költő a mennyben: „Ürnő, minden kegyek töled erednek! / Aki nélküléd vágyik szent malaszt-ra. / szárny nélkül vágyik szállni az eretnek” (Par. XXXIII. 13—15). Még nem érezhette a dogmatikus visszasságot olyan megállapításban, amit a keresztény reménységről mond: „szüli ég kegye s érdem, hogyha elegendő” (Par. XXV. 68—69).

Korabeli katolikus hitének felszíne alatt azonban olyan robbanó töltetű gondolatok húzódnak meg, amelyek belülről feszegetik a zárt római hitrendszert és lazítják eresztékeit.

Elsőnek emlitem azt a mozzanatot, hogy a *hivatalos egyházi tanítás egyedüli érvényességét megkérdőjelezi eretnek teológusok mennybe helyezésével. Siger de Brabant* averroista filozófus tanai ellen harcolt az ugyanabban az időben szintén Párizsban működő Aquinói Tamás. A Színjátékban így mutatja be őt az üdvözültek között Aquinói Tamás: „Ez . . . / oly lélek fénye, ki mély bölcséletben / járva a földön, csak a sírra várt ott / . . . kinek egykor ajkán sok gyűlöletes igazság kirebbent” (Par. X. 133—138). Joachim fiorei apátot nagy támadója, a félszázaddal később élt Bonaventura e szavakkal mutatja meg Danténak a mennyben: „. . . Joákhim bölcs apátot / Calabriából, nézd még tündökölni, / ki jós lelkével a jövőbe látott” (Par. XII. 139—141). A joachimizmus apokaliptikus történelemszemléletet képviselt, és a pápaságban az antikrisztust látta. Danténál e mozgalomnak csak némely áttételes hatása figyelhető meg.⁴² Az averroizmus már közelebb állt hozzá, feltehetően azon a ponton, hogy ez a középkori arab Arisztotelész-értelmezés megkü-

lönböztette a filozófiai és a teológiai igazságot. Van olyan magyarázat, hogy *Siger* és *Joachim* az ellentétek fölé emelkedő abszolút igazság harmoniájának jegyében ragyog a Paradicsomban.⁴³ Még ebben az esetben is Dante eljárásának éle a római egyház álláspontja ellen irányul.

Második mozzanatként hivatkozom, ami már az előzőben is jelentkezett, *Isten kegyelmének tágkeblűségére* a Színjátékban. A gyűlölt, rágalmazott, kiközösített *Manfred* bűnbocsánatot nyer: „tág a Kar, hogy várja kegyelem, mind ki hozzá tér bűnbánó tudatban” (Purg. III. 118—123). A mű eredeti szövegében és ennek megfelelően a magyar fordításban is ez a mondat kiemelt szedésű. *Traianust*, a Krisztus születése után élt pogány császárt, mert megalázkodott egy szegény özvegy igazsága és fájdalma előtt, s így a „Könyör törvényének” engedelmeskedett, továbbá *Ripheust*, a Trója védelmében elesett hőst, más pogányokkal együtt az üdvözültek közé helyezi. *Ripheus* esetéről olvassuk: most látja Dante, „mit kétségtől gyötörtén nem lát a föld: az Úr kegyelme titkát”. A másik üdvözüléséről ezt mondja: „... oly mélyből fakadott kegy által, / hogy forrásának sohse szállt teremtmény / ős hullámáig szeme sugarával”. Isten kegyelmének kiküszöbölhetetlen mélysége előtt áll meg Dante, melynek mélyére élő teremtmény szeme nem hatolt. (Lásd: Purg. X. 73—99. Par. XX. 67—72. 106—124). Természetesen mellékesen belejátszik a felsoroltak üdvözülésénél az érdem katolikus gondolata, ez azonban nem fűdi el a kegyelem megfejthetetlen nagyságáról vallott dantei meggyőződést.

A harmadik mozzanat, mely halványan előremutat a reformáció felé, Dante erős *biblikussága*. Rendkívül sokat hivatkozik a Szentírára. Az egész mű legnagyobb pillanatai közé tartozik — ezt a magyar színházi előadásokon közvetlenül, élményszerűen tapasztaljuk —, amikor Dantét kérdezik a mennyben az apostolok a hitről, a reménységről és a szeretetről. Az első kettőnél választ közvetlenül a Szentírásból meríti: „a hit a remélt dolog, mint valóság; / a hit a láthatatlan bizonyosság” (Zsid. 11,1). Arra a kérdésre, hogyan tett szert a hitre, Dante „a Szentlélek esőjére” hivatkozik, „mely elárad lapján a régi és új Pergamentnek”, az Ó- és Újszövetségnek. A reményre vonatkozóan hasonlóképpen bibliai feleleteket ad (Zsolt 9,11. Jak. 1,12; 2,25: azért ebből a levélből idéz, mert a költői elképzelés szerint a reménységről Jakab apostol kérdezi, míg a hitről Péter, a szeretetről János). Pogány szerzőktől való idézetei, melyekkel már foglalkoztunk, nem csökkentik a Szentírás használatának jelentőségét a műben, csak arra emlékeztetnek, hogy *nem* a kétszáz évvel későbbi reformáció talaján járunk. Csupán távoli nyilakkal találkozunk.

A következő figyelemre méltó jelenség (erre utaltunk a humanizmus felé mutató jeleknél is), hogy Dante a Színjátékban *néhány olyan nyugtalanító vallást problémát, feszítő kérdést* hoz elő, amelyekről érezni lehet: említésük nem formai segítség a válasz elmondására. Mögöttük személyes kérdőjelei húzódnak meg. Dante teológiai vonatkozásban a Színjátékban nem újított, hanem ismételt, de e téren is olyan szellem dolgozott benne, amely nem elégedett meg az egyházi tan tudomásulvételével, hanem látni, megfontolni, vitázni, választ kapni akart. Ez a hév és szenvedély, mely kérdésfeltevéseit jellemzi, a halk, de nyilvánvalóan kritikus magatartás, mellyel önállóan kíván gondolkodni az egyházi igazságok tekintetében is, nagyon elmosódottan, halványan, mégis a keresztyén igazságot

szenvedélyesen kutató reformátorok körvonalát vetíti előre.

Kételyeinek egy része Isten igazságosságának, kegyelmének rejtélyéhez kapcsolódik, melyet már érintettünk az előzőkben. Isten kegyelmének szabadsága előtt hajlik meg (Par. XX. 133—138). Itt emlitem meg, hogy a Színjáték feszegeti Krisztus halála szükségességének, értelmének problémáját, ami nem volt új a középkori teológiában; megoldása sem nevezhető reformatori színezetűnek. Krisztus igaz emberségének jelentőségét mégis figyelemre méltóan így csillantja meg megváltó halálában, Isten szándékára utalva: „mert magát adni, hogy önerejéből / keljen az ember föl, több volt az Úrtól, / mint föloldani bűne terújétől” (Par. VII. 55—61, 85—120).

A reformáció felé mutató jelenségek között végül hivatkozom a Színjáték már említett *kemény ítéletére a pápák felett*. Elszántan vádolja Péter méltatlan utódait. Az apostol ajkára szenvedélyes szavakat ad a Paradicsomban: „Aki a földön helyem bitorolja, / helyem, helyem, mely az Isten fiának / szemében olyan, mintha üres volna: / tette, hogy síromon kloáka támadt, / vér és bűz kloakája, hol a Sátán, / ki innen esett, tetszeleg magának” (Par. XXVII. 22—27). Danténak volt alkalmja egészen közelről betekinteni VIII. Bonifác és a pápai udvar mesterkedéseibe, mert Firenze követségében néhány hónapot töltött ott. Bonifácnak is készített egy helyet a Pokolban „fejjel lefelé”, más pápák között (Pok. XIX.).

Isten a világban

Mostani évtizedeinkben Isten immanenciája olyan égető kérdéssé lett a teológiában, mint soha még a keresztyénség vagy a vallások történetében. Dante gondolatvilága ezen a ponton *Aquinói Tamás* közvetítésével *Platónhoz* kapcsolódik, ez azonban nem csökkenti a Színjáték szárnyaló mondanivalójának jelentőségét.

A nagyszabású elgondolás: az Istenből áradó szeretet hatja át a mindenséget, mozgatja a világot, dolgozik az embereken. Az utolsó sorok megragadóan festik a költő látását: „... folyton-gyors kerékként forgatott / vágyat és célt bennem a Szeretet, mely mozgat napot és minden csillagot” (Par. XXXIII. 142—145). Isten szeretetének mozgó ereje a feléje vonó vágyban jelentkezik. Istenhez, a legfőbb Szeretethez vonzó vágy nem korlátozódik vallási térre vagy a túlvilágra, hanem megnyilatkozik minden emberi vágyban a szépség és jóság felé. „S ha egyéb dolog is magához vonja szerelmedet, az nem más okból van, mint hogy rajta is az Örök Sugárzás valamiféle nyomát véled átderengeni” (Par. V. 10—12).⁴⁴ Istent tükrözi a világban minden szépség és jóság: a szépséggel „vonzza a lenti világot a Fenti” (Par. IX. 106—108); ami jó Istenen kívül „van, csak az ő fényének egy sugára” (Par. XXVI. 32—33).

A transzcendens Istennek ez az összekapcsolása az embert körülvevő világgal, a mindenséggel, az élettel, nem panteista gondolkodás. A Színjáték megmarad Isten különvalóságának és a velünk való személyes kapcsolatának síkján. Isten a legnagyobb jóság, ezért a legnagyobb „szerelmet” tudja az emberben maga iránt ébreszteni. Most válhat világgossá előttünk, hogy Dante a „szeretetet” az „erősz” értelmében veszi, tehát mint vágyódást a jó, az igaz, a szép felé. A magyar „szeretet” szó nem tartalmazza azt a vonzódást, amelyet a költő meg

akar jelölni az Isten felé forduló vágyban, valamint annak vetületeiben, minden szépség és jóság utáni vágyódó törekvésben. Innen érthető, hogy miért használja a Színjáték magyar fordítása a „szerelem” szót Istennel, isteni és földi dolgokkal kapcsolatosan, tehát tágabb jelentésben a férfi és nő közötti érzelmenél. Ezen a ponton három megjegyzést kell tennünk.

1. A keresztyéniséget gyakorta fenyegető dualista gondolkodás helyett, mely élesen szétválasztja, szembeállítja Istent és a világot, Dante lenyűgöző *monisztikus szemléletet* képvisel. Filozófiai nyelven kifejezve: csak egy elvet fogad el minden létező alapjának. Hívó szemléletében természetesen nem „elvről” van szó, hanem Istentről, akinek lénye és léte az embert és a mindenséget átfogja, maga felé vonzza a legnagyobb, legteljesebb szeretetnek, a legfőbb jóságnak mozgató erejével. Dante Színjátékában Isten szeretetének, jóságának *eroszt* ébresztő hatása világszemléletének, a mindenségről alkotott világméretének is egyetlen alapelve.

2. Dante fogalmi látását a korabeli teológiai és az antik görög filozófiai örökség határozza meg. Nem kétséges, hogy Isten szeretetének *van* ilyen vonzó, hozzá való vágyódást keltő vonása, mint ahogy minden emberi szeretetben is jelentkezik a vonzódás, a vágyódás szeretetének tárgya után. Ez azonban nem zárja ki az Úsz. nagy többletét Isten szeretetéről és az igazi emberi szeretetről: azt, hogy elsősorban „*agapé*”, tehát önfeláldozó, szolgáló, segítő szeretet. Ha most hozzákapsoljuk Dante gondolatához Jánost, új fényben ragyog fel előttünk a Színjáték mondanivalója. „Az Isten szeretet” (1 Jn 4:16), az ő szeretete mutatkozott meg Jézus Krisztusban, rajta keresztül árad a hívő emberekben Isten és az emberek felé — ez eddig János. Az isteni szeretet benne tükröződik a világban, az emberi szeretetben, az emberi jóságban — ez már Dante. A két látás nem azonos. János a Keresztben látta a Szeretet forrását és a hívő keresztyénekben a csatornáját. Dante pedig inkább a teremtettségben, az emberben, az életben, a mindenségben fedezte fel a millió és millió tükördarabkát, amelyben Isten lénye, a Szeretet villan meg. De a kétféle látás valamiképp nem tartozik össze? Amint egybetartozik az első hitágazat a másodikkal és harmadikkal!

3. Ha *így* ragadjuk meg Dante gondolatát, *Isten az elérhetetlen messzeségből nagyon közel jön*, Krisztusban jön közel, és ugyanakkor a látható dolgokban is, mert a világ és az élet megtekli Isten lényének vonzó sugárzásával. A középkori Dante túlvilági utazása mond ellene annak a törekvésnek, amelyet bizonyos keresztyén irányzatok ismétellen vallottak. Igenis, Istent nem lehet és nem szabad kizárni a világból, az emberi élet tényeiből. Nem feledjük minden embernek bűnösségét, gyarlóságát, törtségét, mégis Isten ott van valamiképp minden felfelé vonó emberi vágyban, a szépség és jóság vonzásában, nem egybeolvadva azzal, hanem feléje mutatóan és közvetve. Ha valaki most megriadna e gondolattól, hiszen nemcsak a keresztyén Dante, hanem általa pogány filozófia is megszólal benne, hadd emlékeztessenem a Cselekedetek Könyvére. Pál athéni prédikációja semiképpen sem *kevésbé* merész a Színjáték-nál, amikor az apostol Isten immanenciájára hivatkozik, s ezt, a vers mindkét felében más-más pogány, költői idézettel erősíti meg: „mert őbenne élünk, mozgunk és vagyunk, ahogyan költőitek közül is mondták némelyek: Mert nemzetsége is vagyunk” (17,28).

Mindez után, úgy érzem, megmagyarázhatjuk azt a különös viszonyt, amelyben a *hívő Dante a halott Beatricével* van a költeményben. Beatrice megdicsőült hívőként küld neki segítséget az égből, hogy végigjárja a poklot, a purgatóriumot, a mennyben, az égi régiókban pedig ő maga szegődik vezetőjéül. Katolikus Dante-magyarázók közül többen megütköznek azon a mennyei szerepen és dicsőségen, amelyet a költő Beatricének tulajdonít. A költői látomásban Beatrice az egyháznak Krisztus vonta szekerén, angyalok felhőjében, az Úsz. nagyjainak és az evangélistáknak kíséretében jelenik meg, s ő irányítja Dante Isten felé emelkedését. A földi kedves „istenítése”, túlzás, „mérész és nem helyén való képzelgés” — ilyen megjegyzéseket vált ki ez a probléma katolikus írókból⁴⁵.

A római katolikus Mária-kultusz oly mértékben fejlesztette ki a középkorban egy földi asszony mennyei dicsőségét, hogy annak mintájára könnyen megtehető egy katolikus költő a maga, csak távolról imádott, korán elhunyt nőideáljának gloriifikálását, különösen ha a Színjátékban ezzel nem csorbította Szűz Máriának a katolikus hitben betöltött szerepkörét. Beatrice a mennyben Mária alárendeltje. Sőt a Dante által elképzelt mennyei szituáció ez volt: Szűz Mária fordult megbízatással Szent Luciához, a megvakított vértanúhoz, a fény szentjéhez, akit Dante beteg szemei miatt nagy ragaszkodással tisztelt, s Lucia adta Beatricének a küldetést Dante érdekében. A költemény tehát nem érti meg a középkori katolikus egyház pontos égi hierarchiáját. Ami ezenfelül túlzottnak látszik a katolikus hit szempontjából is, az már nem más, mint a költői szimbólumalkotás terméke: Beatrice a Paradicsomban többször úgy szerepel, mint az egyház tanításának jelképe, megtestesítője. A *Mária-kultusz átvetítését*, az üdvözült Beatricéből mintegy „kis-Mária” teremtését mutatja a fiúi érzelmek, ami Dantét útjának harmadik szakaszában Beatricéhez fűzi. Az anya és a gyermek képe minduntalan visszatér⁴⁶.

A másik probléma megoldásának *Dante élettörténetében* található, amint arról már szólunk Beatricével kapcsolatosan. Azok a lángoló, érzelmileg fűtött szavak, melyekkel Dante a Színjátékban az égi Beatricéről és Beatricéhez szól, a régi érzelmek visszacsengését, túlvilági régiókba transzponálását jelzik. Ugyanakkor Beatrice alakjának spiritualizálódása következtében ő lett Dante számára a hit, a jóság, a tisztaság, az Istenhez vezetés jelképévé.⁴⁷ Álmodokban, költői vagy vallási elragadtatás pillanataiban Dante úgy érezte, hogy a holt Beatrice közli vele sugallatait képekben (Purg. XXX. 131). Hogy ebben mennyi része volt a költői teremtő képzetnek, és mennyi volt egy érzékeny lélek extatikus jelensége, azt véleményem szerint soha nem lehet eldönteni (csak végig kell olvasni „Az új élet” c. művét ilyen szempontból, mely közvetlenül Beatrice halála után keletkezett.)

A megoldás *harmadik szálát* pedig most kaptuk meg, abban az összefüggésben, melyet „Isten a világban”-jelzéssel illetünk Danténál. „S bűvös ereje e gyönyörű szemnek tette, ... hogy a leggyorsabb égből fennteremjek” (Par. XXVII. 88—99) — ilyen és hasonló megnyilatkozásokat Dante művében nem szabad vallási izléstelenségnek neveznünk: Beatricéhez fűződő emberi érzelmeiben, mely őt mindig felfelé emelte, a jó, a nemes irányába, sőt a hit régióiba —, Dante a mindenséget átható is-

teni vonzásnak egy darabkáját látta. Ha összekapcsoljuk a költői pátozzal megírt sorokat a dantei látás vázolt filozófiai-teológiai eszméjével Istenről, a vágyódást ébresztő, a mozgató Szeretetről, azonnal értjük a helyzetet: nincs törés a földi és a mennyei Beatricéhez való viszonyában, de „a földi kedves istenítése” sem történik vallási tekintetben, mert egykori érzelmei csak folytatódnak transcendens síkon, s nyilvánvalóan eszközi jel-szolgálatában.

Mai keresztyén gondolkodók természetesen nem tudják követni Dantét ebben az összefonódásban: a hívő ember lelkében az emberek iránti érzelmek és az Isten iránti szeretet nem folyhatnak egybe. Sokkal inkább meg vagyunk győződve Isten istenségéről és bármilyen magasztos élő vagy holt ember gyarlóságáról, hogysem ez a két irányú szeretet eggyé válhatnék. Ha azonban most visszagondolunk mindarra, amit Danténál ebben a fejezetben láttunk, meghökkentően korszerűvé lesz szemünkben a Színjáték ismét. A mai teológiai törekvéseknek az az iránya — s ez nem csupán egy teológiai iskola sajátja —, mely Istennek a földön, az életben, a világban jelentkező valóságát, Isten immanenciáját a szeretetben, a Mitmenschlichkeit-ben találja meg, nem esik messze Dante vonalától, noha a különbség mélyreható: a szolgáló, áldozatos szeretet és a vágyódó szeretet, az agapé és az *erósz* különbsége választja el a kettőt. Dante a szeretetben elsősorban mint *erósz*-ban talál rá Isten szeretetének vonzására. A XX. század teológiai gondolkodásában pedig az úsz.-i *agapé* adja az Istenről jövő, feléje és az embertársak felé irányuló szeretet fő tartalmát.

A transcendens esemény

Az egész Színjáték e felé fut, ebben teljesedik ki. Az utolsó ének címe: „Az istenlátás. Ez a megtapasztalás Danténak földi mivoltában jut osztályrészül, életének transcendens pillanatában. Végsősorban ezt örökíti meg, illetve ezt hordozza a Színjáték megírása.

A nagy dantei, misztikusnak tűnő élmény valójában mély, józan, biblikus hittapasztalat Istenről. Misztérium ugyan, s a keresztyén misztikusok elragadtatásának lendülete is érződik, de a nagy közelségben is megmarad a távolság a szent Isten és a hívő ember között. Nem ismerek még egy ilyen költői és mégis reális, szárnyaló s ugyanakkor a bibliai kinyilatkoztatásnak megfelelő bizonyágtételt a transcendens Isten megtapasztalásáról, melyben Isten végső titka, amit ember fel nem érhet, megmarad titoknak. A „numinózum”. Isten istensége Rudolf *Otto* kifejezésével, Danténál már hallatlanul szemléletes költői képet kapott hatszáz évvel korábban.

Elképzelésének kerete: az ég különböző régiókra oszlik, ezekben egyre feljebb halad a költő. A legtágabb és leggyorsabb forgó égi kör, a Kristály ég, honnan minden mozgás árad, mert ez van Istenhez legközelebb. Ezen túl már csak Isten végtelen és mozdulatlan Empyreuma terül el, maga a szeretet és a fény. Lehetetlen azonnal nem gondolnunk János első levelére, melyben Istenről két megállapítás hangzik el: „Az Isten világozság”. „Az Isten szeretet”.

Dante Istent úgy pillantja meg, hogy látomásában az Örök Fénybe néz bele, s ebben a fényforrásban lassan három kör rajzolódik ki szeme előtt: „a fénysűrű mögé, a tiszta mélybe három

kör áradt, élesen kiválván /, háromszín és egy át-mérőjű térbe. / És egy a mást, mint szivárványt szivárvány, / tükrözte föl, s e kettő lehelése / a harmadik, belőlük egyre szállván” (Par. XXXIII. 115—120). A „három kör” a Szentháromság megjelenítése. A fény szivárványszerű egybejártsága a Szentháromság belső egységének és különbözőségének kiábrázolása. S ekkor, a három fénykör egyike, mozgás közben, egy emberi arcot tükröz. „S ama körforgás, amely így megértve / olyannak látszott, mint a visszavert fény, / amint sokáig néztem bele kérdve, / magában, s színét szemeibe rejtven / a *mi képünknek* festődött keretté, / hogy csak azt néztem, minden mást felejtven” (127—132). A „visszavert fény”, amelyben ember arcma tükröződik: Krisztus. Jézus istenségének és emberségének titkát érzékelteti a kép: Istenről visszaverődött fény és emberi arcma együtt — Jézus Krisztus!

Dante még hozzáfűzi, hogy Isten meglátása mindennél mérhetetlenül több, mert nem lehet leírni. Csak ennyire „emlékezik”. A Színjátékhoz fűzött magyarázó levelében pedig ezt írja: „Magában az Istenben végződik tehát e mű, benne, aki áldott, minden századokon át”⁴⁸

Összegezzük: „meglátni” az Istent Dante számára nem más, mint Isten szeretetének, istenségének, mindent mozgató erejének megtapasztalása, hit a Szentháromság egy igaz Istenben, még közelebb-ről hit Jézus Krisztusban, akinek emberi alakjában Istennel találkozunk. Krisztus emberi arcának megjelenése a Szentháromság fénykörében önkéntelenül is János evangéliumát idézi: „Aki engem látott, látta az Atyát” (14,9). A Színjátékban ismét, Dantétól nem is akartam, mai szemmel újra feltűnik János, aki — engedtessek meg nekem ez a személyes, de meggyőződésem szerint tárgyi igazságot rejtő vallomás — a XX. század teológiai munkásságának egyik legnagyobb felfedezése az Úsz-ben.

A túlvilági látvány a jelenvalók szolgálatában

A Színjáték a kárhozaton, a tisztítóhelyen és az üdvözetek honában vezeti végig az olvasót, vagyis eszkatológikus mű, az „utolsó dolgokat” ábrázolja. A halál pillanatában végbemenő ítélet gondolata húzódik meg a háttérben. Távoli jövődöbe helyezett végső sorssal Dante nem tudta volna alátámasztani a jelen nemzedékhez szóló üzenetét. Egyébként is ez a kép felelt meg a középkori teológia felfogásának a keresztyén reménységről, annak ellenére, hogy *Augustinus* erős hangsúlyt tett az eljövendő testi feltámasztásra, időnként pedig apokaliptikus váradalmak ütötték fel fejüket az egyházban.

A mű így hatalmas üvegfallá válik, melyen át az olvasók földi életükből átpillanthatnak az örökkévalóságba, a holtak sorsába. Ez a pillantás az „eszkaton”-ba: etikai célkitűzésű az írónál. Az örökkévalóság átélése a jelen érdekében, a menny szemlélése a föld szolgálatában történik. Formálisan nézve az üvegfalon át kibontakozó látvány egészen középkori, lényegében azonban a mai keresztyén eszkatológikus nézőpontot valósítja meg: a keresztyén reménységnek életünk folyásában erkölcsi erővé kell válnia, emberszeretetté, politikává, kulturszolgálatá. Az eszkaton, a végső dolgok belesugározzák erőiket a jelenbe, s a jelen láthatatlan realitásaként formálják a hívők bekap-

csolódásával a jobb emberi és közösségi életet. Ez a mai teológia és ugyanakkor a Színjáték közös alapállása.

Ezért válik az átlátszó üvegfal egyúttal tükörképpé is. Különösen a Pokol-beli és a Purgatórium-i leírások rendkívül valóságos képet adnak Dante korának számos eseményéről, emberi életéről, hogy az etikai cél ne mosódjék általános elvekké, hanem konkrét példákon, a mindennapi életben és a közéletben megfogható legyen. Az örökkévalóságba történő betekintés egyszersmind Dante etikai szándékának részletes alkalmazását is nyújtja. Ez a szüntelen tükrözés egy pillanatra sem engedi felejtőnünk, hogy noha eszméileg a túlvilágon járunk, valójában Firenze és Itália tája vesz körül, az ott folyó életet látjuk, inkább árnyoldalaival mint fényoldalával, de nem egyszerűen ábrázolás céljából, hanem gyakorlati tanácsul, oktatásul, segítségül.

A földi életre szóló példamutatást és intést ad Dante a túlvilágról bemutatott életkekkel, közismert emberek örök sorsával. „Azért kellett neked e csillagokban / s a Hegyen és a Bús Völgyben mutatni / csupa oly lelket, kiknek híre sok van” mivel csak így „tud a példa hatni” (Par. XVII. 136—142). Az etikai célt szolgálja Dante *emberábrázolási módszere* is a Színjátékban, ami különben a drámaírás magaskolóját mutatja. Az író az ábrázolt személy életét egyetlen jelenetbe sűriti legtöbbször. Jellemüknek mindenkor érvényes, lényeges középpontját, sorsuk tengelyét ragadja meg. Mindegyiket az isteni büntetés, a bűnbánat vagy az üdvösség neki megfelelő helyzetében mutatja be, s innen fogja át az egész életüket. Ebben a megoldásban a lélektani és művészi koncentrációnak óriási lehetősége rejlett: a történeti személyek életsorsának egyetlen szempillanatra való sűrités kényszere. Így az egyedi és egyszeri emberi életet, anélkül, hogy valóságizüket veszítenék, általánossá is válnak, jellemük, sorsuk, magatartásuk, tetteik vagy vétkeik jelképes erővel minket, mai olvasókat is megragadnak⁴⁹

Az a tény — írja a jeles olasz Dante-kutató, Barbi —, hogy egy élő ember jár a Pokolban az elveszett lelkek között, elég ahhoz, hogy egy pillanatra elfeledtesse kinszenvedésüket, s elvigye őket az emlékek világába, felgyújtsa előző életük szenvedélyeit. Ezért minden találkozás az érzelmek másféle kitérését jelenti. E képek összevegyülnek Dante lelkének érzelmeivel, akiben eleven vágy él az igazság és becsületesség után. A Paradicsomban is „a mi világunkat viszi át, ... mindazt, ami az embert érdekli, amiért elmélkedésben és munkálkodásban gyötri magát, ami aggodásra és ujjongásra készíti”⁵⁰

Az örökkévalóság és a jelenvalók mélységes összefüggését lehelte az egész mű. Dante a korát kapcsolja össze az örök dolgokkal, hogy a keresztyén hitből és reménységéből fakadó erők behatoljanak az emberek gondolkozásába, cselekvésébe. Nagyon figyelemre méltó, hogy nem esik apokaliptikus váradalmakba, melyeknek azokban az időkben Firenzében is volt gyökerük. A „végső dolgokat” úgy vetíti olvasói elé, hogy indítsa őket saját korukban a külön emberi és közösségi életre. A keresztyén reménység tartalmának összekapcsolása korunkkal, jelenünkkel, a mai emberi feladatokkal és az emberiség helyzetével, az eszkatológia etikai következményeinek meghúzója — ilyen gondolatokat hall a műből a mai keresztyén olvasó.

Dante Színjátékának egyedülálló teljesítménye a világirodalomban, hogy átfogja saját korának tudását, s ezt a tudást kozmikus méretű világszemléletté formálja. A mai marxista irodalomkritika is megállapítja: mindvégig figyelemmel kísérhető Danténál az erőfeszítés, hogy megtartsa a világszemlélet egységét, és végső fokon „látszólag még” sikerül is neki mindent feloldani és beleilleszteni a vallásos szemlélet egészébe.⁵¹

Az újkorban ez már nehezebb és módosult feladat. Dante idején a teológia vezető tudomány volt, mely legtöbbször a filozófiát is magába olvasztotta. A következő századok, melyeket Dante is előkészített, meghozták a tudományok felszabadítását az egyház tekintélye és uralma alól. A tudományok öntörvényszerűsége és szabadsága, a keresztyénségtől független társadalmi jelentősége a mi időkben már lassan nyilvánvalóvá kezd válni még a katolikus egyházban is, mely ennek a felismerésével évszázadokkal maradt el a reformáció egyházai mögött. A mai keresztyén gondolkodó nem állít szembe a tudományos világképpel valamiféle teológiai világképet, hanem átveszi a tudományos világszemléletet és ezt helyezi bele a keresztyén hit és reménység „keretébe”, ugyanakkor a keresztyén szeretet látóhatárát engedi benépesülni, megtelni korunk történelmi, társadalmi valóságaival, szükségszerűségeivel, tényeivel és feladataival.

Dante kora tudásának megfelelő világszemlélete a nagy költeményben *lírává* lesz: személyes, egyéni érzelmek, gondolatok, hangulatok, élmények megszólalásává. A költői szépség és líraiság a Színjáték legnehezebb bölcséleti, teológiai részein is átdereng. Éppen a legsúlyosabb fejtegetésekkel teli harmadik főrészből joggal mondják: a fényben és zenében fogant Paradicsom.

A keresztyén hitnek olyan kifejtésére volna ma nekünk is szükségünk, amelyben a *gondolati tartalom, a tudományos igazság, a kifejező szépség és korunk valósága* egybefonódik az *örökkévalóság látványával*. A XX. század Dantéja nem született meg, de mindegyikünknek, akinek szóval vagy tollal szolgálata van a mai időkben a keresztyénségben, valami keveset meg kell valósítania, töredékesen és szegényesen, ebből a fonatból, e szálak hímes szöveteiből. Kevesebbel nem érheti be az egyház.

Veöreös Imre

Jegyzetek

37. M. Barbi, Dante. Budapest 1964. 22. lap. — 38. Dante, A nép nyelvén való ékesszólásról. (Dante összes művei) 354. lap. — 39. Barbi i. m. 27. lap. — 40. u. o. 28. 81. 119 l. — 41. Kardos Tibor, a Dante-kép változásai . . . im 635 lap.

42. Bán Imre, Dante és a joachimizmus. (Dante a középkor és a renaissance között c. i. kötet) 202—229. lap. — 43. H. Grundmann és B. Nardi. Közli Bán Imre, i. m. 206.

44. Babits fordítása ezekben a sorokban teljesen homályos. Az eredetinek megfelelő magyar szöveget Kardos Tibor közli jegyzeteiben. 445. lap.

45. Barbi-t idézi Bán Imre, i. m. 206. lap. Továbbá: Papini i. m. 204. 206. lap. — 46. Kardos Tibor, Dante alkotó képelete. 1956. 127. lap. — Par. XXIII. 1—12. — 47. Uo. 93. — Dante, Levelek. I. m. 519. — 49. H. Gmelin i. tanulmánya. — 50. Barbi i. m. 85—86. 92—93. lap. — 51. Sallay Géza, Eretnek mozgalmak . . . i. m. 61. lap.

Az evangéliumi egyházak a világ bélyegein II.

SVÉDORSZÁG

Az evangélikus államegyház a maga 5 580 000 lelkével az ország lakosságának 95%-át teszi ki. Az „apostoli szukcesszió”-t tanítja; a király, az államtanács és a parlament közbejöttével az uppsalai érsek vezetése alatt él. 1164 óta Uppsala az érseki székhely, a reformációban természetesen evangélikus érsekség székhelyévé lett. A cisztercita szerzetes, István volt az első érsek. Erről két svéd bélyeg is tanúságot tesz¹. Istvánt érseki ornátusban láthatjuk, pástorbottal, kezében Bibliát is tartva. — Svédország legjelentősebb érseke, aki valóban az egész keresztyénségre nagy hatással volt, Nathan Söderblom, 1866. jan. 15.—1931. jul. 12., az ökumenikus mozgalom egyik legjelentősebb munkása és alapítója. A keresztyénség egységéért izzó szenvedélyének köszönhetjük, hogy a gyakorlati keresztyénség, a *Life and Work* stockholmi világgyűlése 1925-ben egybegyűlhetett. Béketörekvéseit az 1930. évi béke Nobel-díjjal fémjelezték. A svéd posta is megemlékezett fáradhatatlan egyházi és karitatív világtevékenységéről és születése 100. évfordulóján, 1966-ban két szép bélyeget adott ki, amelyen teljes érseki ornátusban láthatjuk Söderblomot.² (Amint már fentebb említettük, a német posta is megemlékezett róla ezen az évfordulón).

A reformáció kezdetéig a középkori, misztikus keresztyénség legnagyobb svédországi képviselője *Brigitta*, 1303—1373, volt, akit már 1391-ben szentté avattak. Két svéd bélyegen láthatjuk arcképét.³

A gazdasági és egyházpolitikai ellentét, amely a svéd király és a pápa között a végsőkig feszült, sokféle reformgondolatot és törekvést hozott felszínre. Maga a reformáció egyszerre vonult be Svédországba az önálló királyság megalapításával. Több svéd bélyegen láthatjuk a reformáció királyát, *Vasa Gusztávot*, 1523—1560 között uralkodott, aki a vasteraasi nemzetgyűlés segítségével keresztülvitte a svédországi egyházi reformációt.⁴

Az egyház belső megújítását, magát a reformációt két testvér, *Petri Olavius*, 1493—1552 és *Laurentius*, 1499—1573, hajtotta végre.

Svédország ezen reformátorait is több bélyegen láthatjuk. A Biblia svéd nyelvre való lefordításának 400. évfordulója alkalmával adtak ki két szép bélyeget, 1941-ben.⁵ Vasa Gusztáv király trónszékén ül, előtte állanak, svéd lutheránus lelkészi ornátusban, hosszú „Luther-kabát”-ban, melyet a nyaknál fehér, plüssé-kerek-gallér fog össze, Olavus és Lőrinc és nyújtják át az általuk svéd nyelvre lefordított Bibliát. — 1952-ben Olavus Petrit újra látjuk két svéd bélyegen, amelyet halála 400. évfordulóján adtak ki.⁶ A reformátor a szószéken prédikál; előtte a templompadokban ülő hivek.

A svéd reformációi keresztyénségnek döntő szerepe volt a harmincéves háborúban. Hős királya, *Gustav Adolf*, 1611—1632 között uralkodott, ez a messzire tekintő, kiváló uralkodó, a protestánsok 1630. veresége után beavatkozott a háborúba a protestantizmus védelmében és hősi halált halt 1632 november 6-án a lützeni csatában. Ő meghalt ugyan, de serege diadalmaskodik és bár a háború még 16 évszázadon át tovább folyt, mégis ez a győzelem, és az északi lutheránus államnak a háborúba való beavatkozása, megakadályozta, hogy a katolikus reakció diadalt arathasson. A svéd bélye-

gek,⁷ melyeket a lützeni csata 300. évfordulóján adott ki a svéd posta, azt a pillanatot ábrázolják, amikor a halálos sebet kapott király lefordul lováról. — Nemcsak ő, de kiváló első tanácsadója *Axel Oxenstierna* gróf, kancellár, 1583. jún. 26—1654. szept. 7. is sokat tett a reformáció megtartása érdekében az ellenreformáció kegyetlen korszakában. Reá is emlékeznek a svéd posta egyik bélyegén.⁸

A svéd lutheránus keresztyénség egyik legjelentősebb teológusa, aki korábban az országhatáron túl is irányadónak számított a teológiai gondolkodás kialakításában, a misztikus-okkultista gondolkozó, *Schwedenborg* Emanuel, 1688—1772, volt a „svédenborgianizmus” megalapítója. Születése 250. évfordulóján emlékezett meg róla a svéd posta⁹ két bélyeggel.

A svéd lutheránus egyház, nemsokára megalakulása után megkezdte külföldi *missziós*, tevékenységét. Az *indiánok között*, Svédország Delaware, északamerikai gyarmatán. E kolonizáció 300. évfordulóján kiadott bélyegek emlékeznek erre a misszióra, így például az egyik bélyegen a wellingtoni lutheránus templomot látjuk, ez volt a misszió központja.¹⁰

Selma Lagerlöf, 1858—1940, születése 100. évfordulóján kiadott szép bélyegsorozat is utal a svéd lutheránus keresztyénségre. Ki ne ismerné az író „Krisztus-legendáit”?! A bélyegeken Gustav Malmuist svéd szobrász róla mintázott mellszobra látható. Fölötte fehér hattyúk húznak végig az égen.¹¹

A svéd keresztyénségről beszél Stockholm 700. alapítási évfordulóján kiadott bélyegkép is: a régi Stockholmot ábrázoló egykorú metszet rajzából ki-kinyúlnak Stockholm templomainak tornyai.¹² Hasonlóan láthatjuk a *Storkyrkan-t*, Stockholm legnagyobb lutheránus templomát egy bélyegsorozat egyik bélyegén. A sorozatot 1935-ben, a stockholmi parlament 500. évfordulóján adták ki.¹³ Ebben a stockholmi templomban van, többek között, egy 1498-ból származó nagyon szép Szent György faszobor. Ezt ábrázolja egy 1962-ben kiadott svéd bélyeg.¹⁴ Hasonlóan megjelenik egyik bélyegen a lundi dóm is, 1946-ban, 800. éves „születésnapján”. Ezt a kéttornyú, román stílusú hatalmas templomot több bélyegképen szemlélhetjük.¹⁵ A legújabb svéd „műemlékek”-bélyegsorozat záróértéke az uppsalai evangélikus katedrális ábrázolja, Söderblom érsek szószekét.¹⁶

A Nobel-díjasokat ábrázoló bélyegek között találjuk Henry Dunant, 1828—1910, képét, mint aki a Vörös-kereszt alapításáért kapta és a Vörös-kereszt továbbfejlesztésére azonnal oda is ajándékozta a Nobel-díjat.¹⁷ Itt van ezek között a világhíró: *Sienkiewicz*, a lengyel irodalom kimagasló egyénisége, akit azért sorolunk fel a svéd bélyegek között, mert éppen Krisztus-regényéért, a „Quo vadis?”-ért kapta 1901-ben a Nobel-díjat.¹⁸

Svédország már 1967-ben „filatéliailag is felkészült” a nagy UPPSALA-i eseményre, az Egyházak Világtanácsa 1968. évi világgyűlésére. 1967-ben megjelent a csodálatos gótikus ívelésű uppsalai katedrális egy bélyegen (4.50 Kr. lilásrózsaszínű), míg a gyűlés alkalmával kiadott két bélyeg a Világtanács emblémáját ábrázolja: a keresztárbócos hajót a hullámokon. A svéd posta a nagygyűlés idején „OIKUMENE +” feliratú bélyegzőt használt.

1. 1964. kiadás, 40 Óre, sötétzöld, 80 Óre, vörösesbarna. — 2. 1966. kiadás, 60 Óre, barna, 80 Óre, zöld. — 3. 1941. kiadás, 15 Óre, barna, 120 Óre, lila. 4. 1921. kiadás, 20 Óre, lila, 110 Óre, kék, 140 Óre, szürkésfekete. 5. 1941. kiadás, 15 Óre, barna, 90 Óre, kék. — 6. 1962. kiadás, 25 Óre, fekete. — 7. 1932. kiadás, 10 Óre, lila, 15. Óre, piros, 25. Óre és 40 Óre, barna, kék, 90 Óre, zöld. — Ugyancsak Gustav Adolf látható egy 1920-ban kiadott 20 Óre kékszínű bélyegen. — 8. 1936. kiadás, 5 Óre, zölt. 9. 1938. kiadás, 10 Óre, lila, 100 Óre, zöld. — 10. 1938. kiadás, 5 Óre, zöld: A gyarmat kormányzója egy indiánnal tárgyal. 15 Óre, barna: Gotheburgból elindulnak a svéd hajók. 20 Óre, piros: A svéd-amerikai partraszállása, 30 Óre, kék: A wil-mongtoni svéd evangélikus templom. 60 Óre, lila: Krisztina királynő. — 11. 1958. kiadás, 20 Óre, piros, 30 Óre, kék, 80 Óre, zöld. — 12. 1935. kiadás, 25 Óre, kék. — 13. 1935. kiadás, 15 Óre, piros. A sorozat 60 Órés értéke, borlila, a négy svéd „rend”-et mutatja, közöttük egyik lelkipásztor. — 14. 1962. kiadás, 20 Óre, kármin. — 15. 1946. kiadás, 15 Óre, barna, 20 Óre, piros, 90 Óre, kék. — 16. 1967. kiadás, 4,50 Kr. borvörös. — 17. 1959. kiadás, 30+10 Óre, piros. — 18. 1966. kiadás, 40 Óre, sötétpiros.

NORVÉGIA

Szent Olav király, + 1030, szilárdította meg a keresztyénséget Norvégiában. Erről az egyházpoltikai eseményről több norvég bélyeg „beszél”. Nagyon szép sorozatot adtak ki a szent király halála 900. évfordulóján, 1930-ban. Egyik bélyegen talpig vértben, karddal harcol a keresztyénség diadalát jelentő ütközetben. Egy másik bélyegen mártírhálálát látjuk megörökítve. Ő is, mint 600 évvel később a szomszéd ország királya, Gusztáv Adolf, csatában esik el. Ugyanebben a sorozatban látjuk az ősi keresztyén templomot Trondheimben.¹ Egy másik sorozat egyik bélyege azt a jelenetet örökíti meg, amikor a király „háztűznézőbe” hajózik menyasszonya után.² Ezt a sorozatot az egyik legnagyobb norvég költő, *Snorre Sturlason* halála 700. évfordulóján adták ki, 1941-ben.

A reformációt Norvégia népe 1537-ben fogadta el. Azóta egyetlen államegyház van itt, a lutheránus, amelyhez ma is a lakosság több mint 96⁰/₀-a tartozik, kereken hárommillió kétszáz ezer lélek. A fjordok és a fa országának sok-sok lutheránus temploma fából készült. Ez a fa-művészet apáról fiúra szállva, templomépítészetben megőrizte a legősibb hagyományokat. Egy ilyen szép, ősi hagyományokat hirdető szép fatemplom van az egyik norvég bélyegen.³ A norvég lutheránus egyház egyik legnagyobb feladatát a *tengerészmisszió* felelősségteljes végzésében keresi és találja meg. Erről a százados misszióról beszél két szép norvég bélyeg.⁴ A bélyegkép kikötőt ábrázol. Sok-sok árbóc- és vitorla-rengetegben, közvetlenül a tengerparton, látszik a templom. Am nem feledkezni meg a norvég lutheránus egyház a Biblia terjesztéséről sem, holott az országnak nincsenek gyarmatai. A norvégiai lutheránus *Bibliatársulat* 1966-ban volt 150 éves. Ebből az alkalomból a norvég posta két szép bélyeget adott ki.⁵ A norvég evangélikus egyház, amely a hitleri okkupáció idején olyan hősiiesen ellenállt a bitörő erőszakosságnak, ma nagy missziói tevékenységet fejt ki. Erről „beszél” az 1967-ben kiadott két bélyeg, amely a norvég „Santal-misszióra” emlékezik. Az egyik L. O. *Skrefsrud* misszionáriust, 1840—1910, ábrázolja, az indiai evangélikumi misszió alapítóját; a másikon a

Bengaria—Santal-i „Ebenezert” templomot látjuk. E misszió keretében ma 80 misszionárius, hét kórháza közül kettő a leprásoknak nyújt menedéket.⁶

1. 1930. kiadás, 10 Óre, zöld, 20 Óre, lilásvörös: Olav király a harcmezőn. — 15. Óre, barna: a trondheijmi templom. — 30 Óre, kék: Olav király hősi halála. — 2. 1941. kiadás, 30 Óre, kék. — 3. 1938. kiadás, 20 Óre, vörösbarna. U. ez a rajzú bélyeg kiadva 1939-ben is. Vízjel nélküli. — 4. 1964. kiadás, 25 Óre, oliv, 90 Óre, kék. — 5. 1966. kiadás, 60 Óre, piros, 90 Óre, kékeszöld. — 6. 1967. kiadás, 60 Óre, piros, 90 Óre, kék.

FINNORSZÁG

Az egyik finn bélyegen *Henrik* püspök szobrát láthatjuk,¹ egy másikon azt a jelenetet, amikor 1155-ben kiköt a finn partokon.² Ezzel a partraszállással elkezdődnek azok a „keresztes háborúk”, amelyek 1293-ig tartanak és az ezer tő országát a svéd koronának és a pápai tiarának vetették alá. Ezt a reformáció előtti korszakot ábrázolja még az a bélyeg, amelyen *Magnus Tavas* katolikus püspököt láthatjuk,³ teljes középkori püspöki ornátusban.

E sorozat másik két bélyegképén azonban már lutheránus püspököt láthatunk. Az egyik *Isak Rotovius*, fehérkőrgalléros Luther-kabátban; balkeze vaskos Biblián nyugszik,⁴ a másik *Mikael Agrikola*,⁵ a finnek reformátora. Bőrancú Luther-kabátban látjuk. Hosszú fehér haja vállára hull. Jobbkezében Biblia. Wittenbergben tanult, Luther és Melanchthon tanítványa volt. — 1548-ban lefordítja a Bibliát finnre és több vallásos iratot ír a reformáció védelmében. Ő volt a finn írásnyelv és a finn irodalom alapítója is. Többször találkozunk vele finn bélyegen. Így éppen bibliafordítása 400. évfordulóján, 1848-ban adott ki a finn posta két szép emlékbélyeget. Az egyikben fehér márvány szobrát,⁶ a másikon⁷ íróasztalánál ülve látjuk, amint a Biblia fordításán dolgozik.

A finn lutheránus egyház ma államegyház és kereken négymillió lelket számlál. A lakosság 93⁰/₀-a. Sok szép templomkép finn bélyegeken beszél ennek az egyháznak az életéről. Így látjuk az ősi aboi dómot,⁸ a hattulai román stílusú templom-műemléket,⁹ a főváros Helsingfors hatalmas katedrálisát¹⁰ és a nagyon régi viipuri templomot.¹¹ Porvoo városának 600. évfordulója alkalomból kiadott bélyegen szép régi templom látható.¹² Kristiinankaupunki-város emlékbélyegén is evangélikus templomtorony nyúlik az ég felé. Ezt a bélyeget a város 300. évfordulóján adta ki a finn posta.¹³ Egy másik városalapítás-emlékbélyegén, a városalapító *Per Brahe* szobra mögött ismét evangélikus templomot látunk a bélyegképén. A város neve: *Lappoentrata-Raahe Brahestad*.¹⁴ Végül egy másik bélyegen a *Lammii* ősi templom látható.¹⁵

A finn lutheránus egyház életével foglalkoznak ezeken kívül még más, igen sokatmondó bélyegek. 1942-ben, a 400 éves finn könyvnyomtatás emlékére kiadott bélyegen egy nagyon szép evangélikus oltárt láthatunk, az oltáron nyitott Biblia,¹⁶ e sorozat másik bélyegén középkori könyvnyomtató műhelyt vehetünk észre.¹⁷

1959-ben a 100 éves finn lutheránus misszióra emlékezik egy szép emlékbélyeg.¹⁸ Ezen a bélyegen a Krisztus-monogram és a földgolyó látható. A finn misszió Délnyugat-Afrikában Ovamboland-

Okaw angol területeken működik. 1952-ben, ennek a vidéknek a lakói 42⁰/₀-ban lutheránusok voltak.

A Lutheránus Világszövetség 1963-ban Finnországban tartotta világkonferenciáját, sorrendben a negyediket. Ebből az alkalomból a finn posta két nagyon szép bélyeget adott ki. Az egyikben Jézus Krisztus töviskoronás fejét látjuk,¹⁹ a másikon a töviskoronát és egy középkori rajzú keresztet.²⁰ A bélyegek, és azok felirata: „Kristus tanáá”, „Kristus idag”, tükrözik az egyház szolgáló feladatát a népek között.

A helsingforsi katedrális több ízben is látjuk finn bélyegeken: egyszerűen nem hagyható ki a főváros városképéből mindig felbukkan kupolás alakja; így 1950-ben,²¹ 1958-ban²² 1961-ben, a középület-építészet emlékbélyegén,²³ és egy 1963-ban kiadott bélyegen.²⁴ Az 1955-ik évi bélyegkiállítás alkalmából kiadott bélyegen ismét látható a főváros katedrálisának képe.²⁷ A finn templomok között meg kell még említenünk a 400 éves Tammissaari város bélyegképén látható vaskos alsó toronyból kiugró keskeny póttornyú templomot,²⁵ A Kajaani-város 300. évfordulója alkalmából, 1951-ben kiadott szép bélyegén eluralkodik a város evangélikus katedrálisának képe.²⁶ Ide kell említeni azt az emlékbélyeget is, amelyet a finn történelemben oly jelentős porvooi nemzetgyűlés 150. évfordulója alkalmából, 1959-ben adott ki a posta. Itt ti. jól kivehetők a porvooi lutheránus templom belső gótikus ívei.²⁸

Szólánunk kell még egy egyházi vonatkozású bélyegről. Gustav Johansson finn evangélikus püspök mellképét ábrázolja, püspöki talárban. Ezt a bélyeget abban a sorozatban adták ki 1956-ban a Vöröskereszt javára, amelyben az ötven évvel ezelőtt tartott rendi-országgyűlés elnökeire emlékeznek. Ezek között látjuk a finn evangélikus egyház akkori püspök-érsekét, Johanssont is.²⁹

Megemlékezik egy bélyeg Vaasa ősi város 1852-ben történt leégéséről. Ezen a szép városképen négy templomtorony is látható a domboldalba kapaszkodó házak sűrűjében.³⁰

Búcsúzzunk a finn bélyegektől — miután a reformáció 450. évfordulója alkalmából kiadott bélyegről már előbb szólottunk — az *Universitas Helsingiensis* emlékbélyeggel, amelyet 1940-ben adtak ki az egyetem 300. évfordulója alkalmából; ennek evangélikus teológiai fakultása is van.³¹

1. 1955. kiadás 15 Mk. lila. — 2. U. az. 25 Mk. zöld. — 3. 1933. kiadás, 1 1/4 Mk+10P, sötétbarnapiros. 4. 21/2 Mk 25 P kék. — 5. 2 Mk+20P, lila. — 6. 1948. kiadás, 7 Mk. lila, — 7. Idem. 12 Mk. — 8. 1929. kiadás, 11/2 Mk. barna. — 9. 1931. kiadás, 1 Mk+10P, olivzöld. 10. 1932. kiadás, 2 Mk+20P, lila. — 11. 1941. kiadás, 1,75 2,75, 3,50 Mk. narancs, lila, kék. — 12. 1946. kiadás, 8 Mk. barna. — 13. 1949. kiadás 15 Mk., kék — 14. 1949. kiadás, 9 Mk. barna. — 15. 1956. 1963. kiadás, 30,50 Mk. 16, 17. 1942. kiadás, 2,75 barna, 3,50 kék. — 18. 1959. kiadás, 30 P. lila, 30 P. lila. 20. 0,10 Mk. lila 0,30 Mk. zöld. 1963. kiadás. — 21. 15 Mk. lkek, — 22. 100 Mk zöld, 23. 30 Mk. szürke, 24. 1 Mk. zöld, — 25. 1946. kiadás, 8 Mk zöld. — 26. 20 Mk barna, 27. 25+100 Mk, fekete — 28. 1959. kiadás, 30 Mk. szürke. — 29. 20+3 Mk. 1956. kiadás, lila. — 30. 1952. kiadás, 25 Ml. barna. — 31. 1940. kiadás. 2 Mk. kék.

HOLLANDIA

Már beszéltünk „a tulipánok hazájáról”, amidőn a tanulmány elején Erasmusról szólottunk. Ma a hollandiai Hervormde Kerk mintegy 1400 gyüleke-

zetet foglal magába, a „Szigorú Református Egyház” pedig 800 gyülekezetet. A lutheránus-evangélikus egyháznak hatvan gyülekezete van, hetven-ezer egyháztaggal. A hollandiai protestánsok száma több, mint az ország lakosságának a fele. —

A holland protestantizmus első mártírjai néhány itt a reformáció tanait terjesztő ágostonrendi szerzetes volt, 1523-ban. A hollandiai szabadságharc azonban szorosan egybeforrott a kálvinizmussal, és az első nemzeti zsinat — Emden 1571 — meg erősítette ezt a vallás- és szabadságharcot. A reformáció egyik élharcosa Philipp *Marnix St. Aldegonde, 1540—1598*, Antwerpen kálvinista polgármestere, akinek emlékét nemcsak a holland posta¹ hanem a *belgiumi* is megörökítette egy-egy bélyegen.² Ugyanabban a sorozatban emlékezik reá, amelyben Kálvin feleségének, *Idelette de Bure*-nek az arcképe is megjelent.

A másik személyiség, akinek neve a németalföldi vallás- és szabadságharcra a legszorosabban egybefonódott, *Orániai Vilmos*. Hősi emlékét a holland posta 1933-ban, születése 400. évfordulóján nagyon szép sorozattal³ ünnepelte. Az Oranje-Orániai-Ház címerén kívül három bélyegen látjuk a vallásszabadság hősének arcképét, a korabeli holland festők alkotásainak másolataiban. Holland-India egyik bélyegén is feltűnik arcképe.⁴

A legnagyobb holland festő maga volt a „kálvinista teológia festője”: *Rembrandt van Rijn, 1606—1669*. Őt nemcsak a holland posta ünnepelte,⁵ hanem a Szovjetunió,⁶ Románia,⁷ Franciaország,⁸ sőt Új-Zéland⁹ is, utóbb Kelet-Németország, a „Drezdai galéria” képsorozatában.¹⁰ Hogy Rembrandt művészete mennyire egybeforrott a kálvinizmussal, ehhez ma nem is kell magyarázat. Ha csak az „Emmausi tanítványok”, vagy a „Krisztus és Mária Magdaléna” című képeire gondolunk, azonnal érezzük, hogy átsugárzik ezeken a képeken a világba, a bűn és a szenvedés sötét-ségébe fényességet hozó Istenember iránti feltétlen hódolat és rendíthetetlen bizodalom.

HOLLANDIA 2.

A hollandiai remonstránsok legkiválóbb és világszerte ismert képviselőjével, *Hugo de Groot*-tal, 1583—1645, is találkozunk nemcsak holland,¹¹ hanem egy francia bélyegen is,¹² ahol ő mint „l'homme d'État néederlandais” azok között a tudósok és politikusok között foglal helyet ebben a bélyegsorozatban, akiket a „des grands hommes de la Communauté Européenne”-ként tartanak nyilván.

Michael Adriansz van *de Ruyter, 1607—1676*, tudvalevőleg nemcsak tengeri hős volt, hanem a magyar gályarabok szabadítója is. Széles, kerek arca több holland bélyegről tekint reánk.¹³ Megemlékezik a gályarabszabadító admirálisról Curaçao postája is 1966-ban; annak emlékére, hogy itt, Szt. Eustasius kikötőjében vetett egykor horgonyt, 1666-ban, hajója és hozta el a keresztyénséget a sziget bennszülöttjei számára. A holland protestáns misszió 200-ik évfordulójára emlékezik *Sunnam* őt, 1935-ben kiadott bélyege, melyeken egy felől a keresztbe kapaszkodó fehér és barna kezeket láthatunk, másfelől azt, ahogyan ezek a kezek egymásba fonódnak a kereszt előtt. (1c + 1/2 c. s. barna, 2 c + 1 c kék, 3 c + 1 1/2 c zöld, 4 c + 2 c narancs, 5 c + 2 1/2 c barnásfekete, 10 c + 5 c kármin.)

A második világháború nem kímélte Hollandia templomait sem. Ezeknek felépítésére megindult

országos akcióhoz a holland posta is hozzájárult azzal a nagyon szép, a könyörülő samaritanust és egy-egy templomromot ábrázoló bélyegsorozatával, amely 1950-ben jelent meg. (2c + 2c olívbarna, 5c + 3c).

Hollandia a világ protestánsainak szolgálatában világhírű református egyetemeivel is kitűnt. Ma is a legtöbb holland egyetemen van református teológiai fakultás, nemcsak a holland református egyház amsterdami főiskoláján. A 17. században százával tanultak itt azoknak az országoknak teológusai, amelyeket az osztrák katolikus ellenreformáció kötözött gúzsba. A 17. 18. században több magyar és erdélyi teológus tanult Hollandia teológiáin, mint a többi külföldin együttvéve. Közöttük volt az akkor alapított Hardervijki Egyetem első doktora, *Apáczai Csere János*, akiről a magyar protestáns bélyegekkkel kapcsolatban szólunk majd. Nos, ezek az egyetemek is megjelennek a holland bélyegeken. Vagy úgy, hogy pl. a Leydeni Egyetem első rektor-kurátora: Janus *Dousa*, 1545—1609, és titkára, Jan van *Hout*, 1542—1609, tekint reánk az Egyetem 375. évfordulója alkalmából kiadott holland emlékbélyegekről,¹⁴ vagy úgy, hogy az egyik bélyegen *Dordrecht* látképét tekinthetjük meg, és emlékezhetünk, hogy itt gyűltek össze a hollandus és a világ más tájáról érkező tudós teológusok, közöttük *Alstedius*, a *Bethlen Gábor* által alapított gyulafehérvár-nagyenyedi református főiskola tudós professzora: az itteni zsinaton, 1618/19., állapították meg azt az *öt kánont*, amely a kálvini predestinációs tanítás egyházközi kodifikálásának számít ma is.¹⁵ Ezen a zsinaton vezető szerepet játszott valamennyi arminianus, coccejánus, cartezianus és labadista legnagyobb ellenfele, az utrechti teológia híres professzora, *Voetius Gaspert*, 1588—1609, a „*Selectae disputationes theologicae*” és a „*Tractatus politico-ecclesiastica*” világhírű szerzője. Vele is találkozunk egy holland bélyegen.¹⁶

Néhány holland bélyegen városképek látszanak. Ezeket jól kivehetők az ősi, sokszázados református templomok. Így látjuk *Veere*,¹⁷ *Thorn*,¹⁸ *Medemblik*¹⁹, az *amsterdami „Űj templom”* képét²⁰ is.

HOLLANDIA 3.

A hollandiai keresztyénség kezdetéről, a nagyon régmúltól azok a bélyegek tanúskodnak, amelyeket 1939-ben Szent *Willibrod*,²¹ illetve 1954-ben Szent *Bonifácus*²² halála 1200. évfordulóján adott ki a holland posta. A holland keresztyénség közel-múltjáról pedig az a bélyeg beszél, amelyet a *Hollandiai Bibliatársulat 150. évfordulóján* adtak ki 1964-ben.²³

1. 1938. kiadás, 1½ Cent, sötétbarna. — 2. 1950. Fr. kék, 1964. kiadás. — 3. 1933. kiadás, 1½ Cent fekete: Az Orániai Ház címere, 5 Cent, zöld, 6 Cent, lila, 12½ Cent, kék: Orániai Vilmos egykori portréinak másolatai. — 4. 1933. kiadás, 12½ Cent, narancsszínű. — 5. 1932. kiadás, 5&3 Cent, kék. — 1956. kiadás: Teljes sorozat Rembrandt születése 350. évfordulóján. 2. sorozat Rembrandt rajzait egyik: önarcképét tartalmazza. 2&3 Cent szürke, 5&3 Cent sötétolajzöld, 7&5 Cent sötétvörös-szürke, 10&5 Cent sötétzöld és 25&8 Cent barnászöld. Ez utóbbi bélyeg önarckép. — 6. 1956. kiadás, 40 Kopek, szürke. — 7. 1956. kiadás, 3.25 Lei, zöld. — 8. 1957. kiadás, 15 Fr. barna. — 9. 1960. kiadás, 2 Penny, kék. — 10. 1955. kiadás és 1957. kiadás: a

drezdai képtár egy-egy Rembrandt képe. — 11. 1947. kiadás, 2&2 Cent, vörös. — 12. 1963. kiadás, 0.30 Fr., lila. — 13. 1907. kiadás, ½ Cent, kék, 1 Cent, vöröslila, 2½ Cent téglavörös. 1943. kiadás, 7. ½ Cent, piros. 1957. kiadás, 10 Cent, sötétpiros, 30 Cent, kék. — 14. 1950. kiadás, 10 Cent, feketésolajzöld. 20 Cent, sötétkék. — 15. 1964. kiadás, 18x12 Cent, fekete-rózsaszínű. 16. 1946. kiadás, 12½ Cent, kék. — 17., 18. és 19. 1964. kiadás, 8&6 Cent, fekete-sárga, 40% 10 Cent, sötétolajzöld, 20&10 Cent, vörös. — 20. 1948. kiadás, 20&5 Cent, kék. — 21. 1939. kiadás, 5 Cent, zöld, 12½ Cent, kék. — 22. 1954. kiadás, 10 Cent kék. — 23. 1964. kiadás, 15 Cent, vörösbarna, nyitott Biblia és a Krisztus-monogram.

A MAGYARNYELVŰ REFORMÁCIÓ

Most szemügyre vesszük a reformáció és a protestáns egyházak életét magyar bélyegeken. Magyar diákok már 1522-ben folytattak tanulmányokat Wittenbergben. Közülük az egyik, aki *Luther* és *Melanchthon* hallgatója volt a wittenbergi egyetemen, *Dévai Bíró Mátyás*, ?—1545, akit a „magyar Luther”-nek is neveztek, hazatérte után beutazta az egész országot, a Felvidéktől kezdve végigjárta a városokat, le a Kárpátok déli lábainál elterülő Brassóig, és mindenütt a reformáció tanítása nyomán hirdette az evangéliumot. Hirdette üldöztetése ellenére. Ő volt az első magyar nyelvű Káté szerzője; ebben hűségesen követi tanítóját, Luthert. Sajnos arcképét nem őrizte meg a sors s amikor a magyar posta az 1939 október havi Országos Protestáns Napok alkalmával egy emléksorozat ad ki, miután arcképét nem közölhette, egy bélyegen egy kis táblácska rajza látható, rajta halála évszáma és a neve: Bíró Mátyás.¹

Az 1967. évben volt 400 esztendeje annak, hogy a kálvinista magyarok Debreczeni Zsinatukon elfogadták a II. Helvét Hitvallást. A jelentős egyháztörténeti eseményről ünnepi zsinaton emlékeztek meg 1967 május havában Debrecenben. Ez alkalommal a magyar posta ünnepi bélyegzőt alkalmazott.²

A kálvinizmus fő képviselője a magyarul beszélő hívek között *Méliusz Juhász Péter* volt, megh. 1572-ben. Az ő arcképe ugyancsak nem maradt reánk, úgyhogy a magyar posta, a fentemlített emléksorozatban fiktív arckép helyett kis táblát szerepeltet egy emlékbélyegen, rajta a felírás, megh. 1572-ben és a név: Méliusz Juhász Péter.¹ A bélyeg sajátos mondanivalója abban van, hogy ez a kis táblácska nem egyedül, magában van ezen a bélyegen, hanem a *Dévai Bíró Mátyás* kis táblácskájával együtt! Vajon nem kell-e ezt is olyan mementónak tekintenünk az ökümenizmus világában, mint azt a saarvidéki bélyegyet, amelyről már beszéltünk és amelyen Luther és Kálvin képe együtt jelenik meg!? Ha különösen arra is gondolunk, hogy mind a kálvinista mind a lutheránus magyarok *Károli Gáspárnak ugyanazt* az 1590-ben Vizsolyban kiadott Bibliáját használják, ez a figyelmeztetés még jobban indokolt! Egyébként a magyar posta *Károli Gáspárnak* is emléket állított: ugyanebben az emléksorozatban bélyegyet adott ki arcképével. Kezében nyitott Bibliát tart.³

A magyarul beszélő lelkek között a reformáció hitének terjesztésében a legnagyobb hatással a magyar nyelvre lefordított genfi Zsoltárok voltak. Ha Kálvin egyik legnagyobb jezsuita ellenfele, *Maimbourg* annak idején azt állapította meg, hogy a

„Zsoltárok voltak az a lánc, amellyel Kálvin a református valláshoz kötözte a lelkeket”, úgy ez a *Szenczi Molnár* Albert által, 1607. évben Hanauban kiadott „Soltár”-aira is igaz, különösen ha meggondoljuk, hogy mennyi mártíriumot kellett a magyar reformátusságnak szenvednie a Habsburg katolikus ellenreformáció túlkapasáiban. Valóban, ezek a magyarra lefordított francia zsoltárénekek voltak az a lánc, amely a magyar református és lutheránus gályarabokat, akiket *Lipót* császár és *Kolonits* hercegprímás küldött a gályákra, a rabláncokban is megtartotta. A magyar posta hálásan emlékezik *Szenczi Molnár* Albertre a fenti sorozat egyik szép bélyegével.⁴

Ugyanebben a sorozatban látjuk Erdélyország nagy fejedelmét, *Bethlen* Gábort is, aki a protestáns főiskoláztatásért, az Alba Julia—Gyulafehérvár—Aiud—Nagyenyedi főiskola alapításával is a legtöbbet tett. Lovon ülve ábrázolja két bélyegblokk is, ebben a sorozatban⁵, amint hitér felkelő hádseregét a harmincéves háborúban vezeti.

A sorozat záróértékén *Lórántffy* Zsuzsánnát, 1609—1660, I. Rákóczi György fejedelem özvegyét látjuk,⁶ aki elsősorban *Komenszky* nagy cseh pedagógus, aki a sárospataki udvari iskolában tanított, és szellemi gyermeke: *Apáczai Csere* János támogatásával nagyon sokat tett annak érdekében, hogy „az iskola a nemzet szeme” legyen. *Lórántffy* Zsuzsánnával még egyszer találkozunk egy magyar bélyegen,⁷ védencével, a presbiteriánus tudóssal, *Apáczai*, 1625—1659, Cluj-Kolozsvár-i „kicsi iskola” tanítójával egy másik magyar bélyegen, melyet a magyar posta a „tudósok, kutatók” sorozatban adott ki⁸.

A debreceni református főiskola is emléksorozat-hoz jutott alapítása 400. évfordulóján, 1938-ban.⁹ Egy-egy bélyegen látjuk az egyetem egyre bővülő épületét a 18., 19. és 20. században. Két leghíresebb professzora is megjelenik egy-egy bélyegen: *Maróthy* György, 1715—1784 és *Hatvany* Lajos, 1718—1786 és a sorozat egyik bélyegén három tógás diákot látunk, a Kollégium diákjainak 17. századi öltözetében.

Magyarország legnagyobb református temploma a debreceni. Egy szép bélyegen¹⁰ látjuk az ún. „templom-sorozat”-ban, amelyet a magyar posta 1939-ben adott ki. Ugyancsak ebben a sorozatban látott napvilágot a legnagyobb magyar evangélikus templomnak, a budapesti Deák-téri templomnak a képe is.¹¹

A magyar protestantizmus két világhírű képviselőjével is találkozunk magyar bélyegeken. Így a 17. század kiváló bibliakutatója, Amsterdam hírneves nyomdása, *Misztófalusi Kiss* Miklós, 1650—1702, aki sokféle megaláztatás után hunyt el Kolozsváron; sírja is itt van, szép kőszarkofág borítja, a „Házsongárdi temetőben”.¹² — A másik nevezetes személyiség, a nagyenyedi református kollégium diákja, *Körösi Csoma* Sándor¹³, 1784—1842, aki leírhatatlanul nyomorúságos körülmények között, Tibet magashegyi kolostoraiban, a lámák egyszerű életét élve készítette el az első tibeti—angol nyelv-szótárt. Mint a tudomány mártírjának, az Angol Akadémia, amely tagjává választotta, állított fel Dardsillingben, Indiában, díszsír helyen síremléket.

A magyar ellenállási mozgalom egyik nevezetes alakja, a hitleristák végeztek ki, az evangélikus hitéről bátran bizonyoságot tevő *Bajcsy-Zsilinszky* Endre. Róla is megemlékezik a magyar posta egy 1945. évben kiadott emlékbélyeggel.¹⁴

A református bélyegek közé sorolható még *Ady* Endre, 1877—1919, születése 50. évfordulóján, 1957-

ben a román posta által kiadott emlékbélyeg is, hiszen „kálomista” hitéről nem egy versében, a tusakodó lélek vergődésében, Istenhez fordulásában, tesz bizonyosságot.¹⁵ A magyar posta is megemlékezik róla.¹⁶ A magyar posta 1967-ben, a „műalkotások sorozatban” kiadta „amphilex-blokként” *Orlai* Petrics Soma „*Milton*”-c. képmásolatát. A festmény azt a jelenetet ábrázolja, amikor a vár költő, Cromwell barátja, az „*Elveszett paradicsom*” eposzát diktálja.¹⁷

1. 1939. kiadás, 6&4 fill, zöld. — 2. 1967. kiadás, május havi különbélyegző. — 3. 1939. kiadás, 10&5 fill. lila. — 4. Idem, 20&10 fill. piros. — 5. Idem 32 fillér, bélyegblokk, barna és rozsdabarna-zöld. — 6. Idem 40&20 fill. kék. — 7. 1944. kiadás, 70 fill. narancsszínű. — 8. 1954. kiadás, 8 fill. barnás-fekete-sárgás. — 9. 6 fill. zöld, 10 fill. barna, 20 fill. piros, 32 sötétzöld, 40 fill. kék és 15 fill. vörösbarna. — 10. 1939. kiadás, 32 fill. barna. — 11. 1939. kiadás 50 fill. olajzöld. — 12. 1954. kiadás, 1 Ft. barna. — 13. 1932. kiadás 50 fill. szürke; 1954. kiadás, 10 fill. kármin. — 14. 1944. kiadás, fekete lila, 1&1 Ft. — 15. 1959. kiadás, 55 bani, fekete. — 16. 1947. kiadás, 2 Ft. lila. — 17. 1967. kiadás, 10 Ft. sokszínű-blokk.

LENGYELORSZÁG

Ma alig van itt nyoma annak a reformációnak, amely pedig sok reménységgel indult már Husz, illetve Prágai Jeromos előfutár szolgálata idején. Az üldözés később olyan méreteket ölt, hogy 1717-ben, az úgynevezett „néma országyűlés”-en a katolikus reakció kimondatja, hogy protestáns templomot építeni nem szabad és a meglévőket le kell romboltatni. A katolikus hitből való kitérést halállal büntették. Sok vérrel öntözött esemény között szinte nem is hinné az ember, hogy milyen sok olyan ifjú teológus és humanista keresi fel a krakkói egyetemet, akiből később hazájukban a nemzeti reformáció bátor hitvallója, sőt egyenesen reformátora lett. Krakkóban olyan teológiai műveket nyomtattattak ki ezek az ifjú protestáns tudósok, amelyeket hazájukban, részben a nyomdatechnikai elmaradottság, részben a katolikus reakció akadályozott. Erre a Krakkóra emlékezik a lengyel posta¹ 1960-ban és erről az egyetemről,² alapítása 600. évfordulóján, 1964-ben. Ennek az „Univerzitet Jagiellonski”-nak alapítója *Vladislaw* király és felesége, *Jadviga* voltak 1364-ben, tanárai pedig rendszerint a leghaladóbb szellemű kiváló professzorok, úgyhogy sok ezer diák sereglett ide Európa minden tájáról. Csak a legjelentősebb professzorokat hadd említsük: *Kollamaj*³, *Dlugoss*³, *Kopernikus*⁴ és a sok között is, számunkra legkedvesebb diákokat: *Dévai* *Biró* Mátyást, aki 1523—25 között volt itt „szénior” és akinek itt adják ki „*A Tízparants*”, 1543, és „*Orthografia*”, 1549. c. műveit; *Kálmáncsehi* *Sánta* *Mártont*, aki ugyancsak itt tanult és szénioroskodott 1523—25 esztendőkből s bár egy ideig katolikus klérikus, a segesvári disputa óta a protestáns tanok híve, 1556-ban pedig „hatalmas prédikációjával kálvinistává teszi Kolozsvár népét”. Itt tanul a százok későbbi reformátora: *Honterus* *János* 1530-ban, aki nemcsak folytatja baseli és bécsi tanulmányait ezen a humanista egyetemen, de tanított is itt. Ugyancsak tanítója volt 1537 tavaszától 1540-ig a krakkói egyetemnek *Szegedi* *Kiss* *István*, a magyar református egyház később európai híradója; *Honterussal* egyidőben tanulmányozott itt

Orzai Imre, akinek itt is nyomtatják „Krisztus és antikrisztus” című művét. Károlyi Boldi Sebestyén 1525. augusztus 4-én inszkribál itt; később kolozsvári telógiai tanár. *Benczédi Székely* Istvánnak 1529-ben két könyve is megjelenik itt, egy Soltár-exegézis és az első magyar nyelvű világtörténelem! Itt jelenik meg *Komjáthy* Benedek, az ifjú *Perényi* János református tanítója által „megfordított”: Szent Pál levelei c. műve, 1533-ban. Miután ezeken az itteni magyar kiadványokon ismétlődik a Frangepán-címer, feltehető, hogy ez a lutheránus család volt a kiadások támogatója. — Itt jelenik meg az első magyar nyelvű énekeskönyv, a *Gál-szécsi Istváné*, 1532-ben és a szelíd lelkű *Batizi* András, wittenbergi diák, „Keresztyén tudományról való könyvetskéje”, annak II. kiadása, 1550-ben.

A lengyel reformáció szellemharcosa volt a cseh—morva testvérek közösségébe tarozó Jan Amos *Komensky*,⁵ 1592—1670, aki hazájából, Morvaországból hite miatt elűzetvén, az Elba-menti Lysa, lengyel városka, cseh—morva menekült gyülekezet papja, majd püspöke volt, míg a svéd—lengyel háborúban ez az ősi város elpusztult. *Komeniusz* öreg napjait Amsterdamban tölti és itt is hal meg a menekült cseh—morva testvérek gyülekezetének közösségében. Róla szép bélyeggel⁵ emlékezik a lengyel posta 1957-ben. Korabeli tudós-teológus talárban látjuk, hosszú fehér haját baret fogja össze. Szülőházaja, amelynek úgyszólván végig számkivetettje volt a Habsburg-katolikus reakció miatt, szintén több szép bélyeggel emlékezik meg róla. Legelőször 1952-ben látjuk hasonló ábrázolásban cseh bélyegen⁶, majd a 35 éves *Komensky*-Egyetem-emlékbélyegen, egy 1955-ben kiadott cseh bélyegsorozatban⁷ A sorozat másik bélyege a pozsonyi *Komensky* egyetemet ábrázolja. 1957-ben újabb cseh bélyegsorozat áldoz emlékezetének.⁸ Az egyik bélyegen mauzóleumát látjuk, a másikon: amint íróasztalánál dolgozik, és a harmadikon világhírű pedagógiai művének, az „*Opera didactica omnia*” grafikus ábrázolását. A sorozat záróértéke *Komensky*-ről készült korabeli arcképét ábrázolja.

Többízben emlékezik meg a lengyel posta *Henryk Sienkiewicz*-ről,⁹ 1846—1916, aki bár nem pro-

testáns, mégis „*Quo vadis?*” című regénye révén, amelyért egyébként 1905-ben Nobel-díjat kapott (erről a svéd bélyeggel kapcsolatosan megemlékezünk), erőszakétel nélkül magunkének vallhatjuk.

Viszont feltétlenül a lengyel kálvinizmus hitvallója volt *Jan Kochanowsky*, 1530—1584, lengyel költő, a *Kálvin—Marot—Zsoltárok* lengyel versekbe való átültetője. Lengyel kálvinista zsoltárai olyan átütő erejűek, hogy a Moldvából a török elől Lengyelországba menekült *Dosoftei* moldvai román mitropolita is olyannyira hatása alá kerül, hogy a száműzetése keserű kenyerét azzal édesíti, hogy román nyelvre fordítja ezeket a „lengyel” verseket és megteremti ezzel a román költői, illetve verselő nyelvet. „*Psaltire în versuri*” című művét ma is ilyennek ismeri el a román irodalomtörténet. *Dosoftei* költő-mitropolitáról egvébként bélyeggel emlékezett a román posta¹⁰, amint ihletőjéről, *Kochanowsky*-ről a lengyel posta emlékezik egy 1953-ban kiadott bélyegen.¹¹

A lengyel protestantizmus legjelentősebb reformpolitikusa *Modrzewsky* *Andreas* *Frycz*, latinositott, ismertebb nevén: *Modrevius*, 1503—1572, szintén emlékbélyeghez jutott¹² 1961-ben, a „*Híres lengyelek*” bélyegsorozatban. *Krakkói* tanulmányozása után nagyon sokszor van külföldi tanulmányúton. Így tölt hosszabb időt többször is *Wittenberg*-ben, ahol elősorban *Melanchthon* van reá nagy hatással. Főműve: *De Republica Emananda*, amelyben követeli, hogy üljön össze egy egyetemes egyházi zsinat, vigye keresztül a reformációt. *Súrgeti*, mint igazi humanista gondolkodó, a központi hatalom megerősítését a nemesség túlkapásaival szemben és a közélet reformját. Több teológiai traktátusában, felekezetfeletti szempontból, foglalkozik az antitritárius tanítással és bibliai alapon cáfolja.

12. 1961. kiadás, 60 Gr. világosbarna/fekete. 1953. kiadás, 1,35 Zl. szürke. — 13. 1953. kiadás, 80 Gr. lila. — 14. 1945. kiadás, 6+24 Zl. kék. A *krakkói Jagello*-egyetem belsejét ábrázolja.

(Vége következik)

Dr. Nagy József

A SZERKESZTŐSÉG KÉRÉSE CIKKÍRÓINKHOZ

Többször kértük már kedves cikkíróinkat, hogy kézírataik elkészítésében vegyék gondosan figyelembe a nyomdai előírásokat. Számos cikkírónk kéréseink ellenére sem tartja be a kötelező szabályokat; ezért kénytelenek vagyunk nyomtatékosan megismételni kéréseinket.

A nyomda csak olyan kéziratokat fogad el tőlünk, amelyeket jó minőségű, fehér papírra gépelték; egy-egy oldalra átlagosan 30 ritkán gépelt sort szabad írni, egy-egy sorban átlag 60 leütés foglalhat helyet (tehát a szóközök is beleszámítanak ebbe). A papír baloldalán szélesebb, jobboldalán keskenyebb margó legyen. A papírnak csak az egyik oldalára szabad írni; a nyomda csak az első, eredeti példányt fogadja el, az indigóval készült másolatot nem.

Kérjük munkatársainkat, hogy postázás előtt gondosan olvassák végig és javítsák ki a géppel írt szövegeket. A szabvány szerint egy-egy oldalon legfeljebb öt sorban lehet kézzel végzett javítás vagy betoldás; ebbe azonban nem számíthatnak bele az ékezetek és természetesen a géppel végzett javítások sem. (Mint hogy sok írógépen nincs hosszú í, ó, ő, ú, ü betű, ezért egyre több nyomtatott szövegben is elhanyagolják a megkülönböztetést a rövid és a hosszú hangező között, ami előbb-utóbb már beszédünk helyességét is kikezdi.

Ezért helyezzünk nagy súlyt az ékezetek helyes használatára!)

A nyomda az előírások szerint tartozik az akadémiai helyesírást használni, ha a kézirat eltérne is attól. Lehetnek valakinek jogos észrevételei a mai helyesírási előírásokkal szemben, mégis be kell tartani őket, amíg az akadémia nem változtat rajtuk. A nyomda csak külön szerkesztőségi kívánságra szedhet a szabályoktól eltérő helyesírással, de ennek — igen jelentős — költségét felszámítja. Ugyancsak felszámít a nyomda minden eltérést a fentebb sorolt előírásoktól, — a jövőben mi is kénytelenek leszünk a honoráriumokból levonásba hozni mindazokat a költségeket, amelyek a nyomdai szabályoktól való eltérés folytán merülnek fel.

Végül arra is kérjük munkatársainkat, hogy főként nagyobb cikkek megírása és beküldése előtt írásban beszéljék meg velünk a cikk tartalmát és terjedelmét; és tartsák is be a kívánt terjedelmet. Gondoljanak mindig arra is, hogy *ökumenikus* folyóirat vagyunk; ennek a szempontnak akkor is érvényesülnie kell minden írásunkban, ha egy-egy felekezet életéről, gondolkodásáról kívánunk egyetemes érdekű gondolatokat közreadni.

Végül szeretnénk cikkíróinktól mennél tömörebb, rövidebb írásokat kérni. Minden cikk annyit veszít a súlyából, amennyi felesleges, henye szó, mondat, vagy részlet van benne.

A római katolikus „tanhivatalok” vitája az új teológiai irányzatokkal!

Legutóbbi számunkban ismertettük a római és egyes regionális „tanhivatalok” legújabb megnyilatkozásait, amelyek nagyrészt a római katolikus új-teológia eredményeivel szállanak vitába. A megnyilatkozások közül elsősorban a német püspöki kar közös Tanítása tarthat számot figyelmünkre, mert a katolikus új-teológiában is élen járnak és világszerte nagy hatást gyakorolnak a német teológusok.

A bensheimi Felekezettudományi Intézet elem-

zései közül alább a német püspökök Tanítása két további részletének kritikai ismertetését közöljük ezúttal; ezek a részletek a katolikus bibliatudomány bibliai-teológiai eredményeinek bírálatával foglalkoznak, továbbá összefoglalást igyekeznek adni az új teológiai irányzatokról, ahogyan azokat a német püspökök látják. Ezt a tanhivatali bírálatot bírálják a bensheimi Intézet jeles protestáns teológusai.

75 EV MODERN KATOLIKUS BIBLIAMUNKÁJA

A Tanítás címe ez: „Igehirdetés mint az apostoli bizonyágtétel továbbadása az üdvösség megvalósulásáról a Jézus Krisztusban” („Verkündigung als Weitergabe des apostolischen Zeugnisses von der Heilsverwirklichung in Jesus Christus”). Ez a formula leírja azokat a fokozatokat, amiket a mai embernek meg kell figyelnie, ha a keresztyén hit forrásához akar közeledni és a bibliai iratok mondanivalóját legmélyebb rétegeikben akarja megragadni. Az olvasónak észre kell venni, hogy „a keresztyén üdvhirdetés a történelemmel szükségszerű vonatkozásban van, azaz a názáreti Jézus személyével és működésével áll és bukik”. A német püspökök itt alkalmazkodnak „Az evangéliumok történeti igazságáról” szóló instrukcióhoz, amit a pápai Biblia-bizottság 1964. április 21-én „Sancta mater ecclesia” kezdő szavakkal bocsátott ki.

A tanhivatali szövegekben természetesen nem találni azt, amit egyébként is ritkán lehet hallani, hogy a katolikus bibliatudomány régen megtanult különbséget tenni az alkalmazott történetiség és a bizonyos fokig pusztán historicitás között, aminél az egyes szerzők csak a hangsúly elhelyezésében különböznek egymástól; és így majdnem mindenki a maga javára értelmezheti a német püspökök körülrésait. Az említett különbségtétel szerint — ami protestáns körökben sem ismeretlen! — a történelemnek már in statu nascendi van a Biblia esetében egy kinyilatkoztató-megvalló igealakja. A történelem fogalma ezért némely katolikus tekintet számára szorosan az üdvtörténet fogalma mellett áll, amely a tisztán immanens mértékkel mérő historikus számára legjobb esetben rejtvénynek látszik. A „történeti részek” — amelyekről a Tanítás nagyon óvatosan beszél (Nr. 25) — az evangéliumi bizonyágtétel „teljes valóságának” csupán részei (Nr. 24). Így a katolikus exegetáktól nem követelik meg, hogy minden mondatnál fundamentalista modorban felkiáltssanak: „...és az evangéliumoknak mégis igazuk van(!)”, hanem azon kell fáradozniuk, hogy eredményeiket illesszék az üdvtörténeti építménybe, melyet a katolikus teológia újabban mindinkább kialakít. Ezen felül számukra a „történetiség” olyan fogalom lehet, amelyet részleteiben csak az evangéliumokon végzett exegetikai munka fog meghatározni, amit a Tanhivatal feddése nélkül többször hirdetett a Pápai Bibliaintézetben Rómában tanító Norbert Lohfink jezsuita.

Ahol a Tanítás „az üdvtörténet kontinuitásáról” beszél „Ábrahám-tól Jézusig” (Nr. 24), ott a „Dei verbum” kezdetű zsinati dogmatikai konstitúcióra utal. Ez a katolikus írásmagyarázat tipikus példája

(14—26. bekezdés). Szemléletmódja némely katolikus exegeta véleménye szerint a kánonkérdés következtetése, amely az Írás tévedhetetlenségéről és inspirációjáról szóló terméketlen tanítást a kánon-teológiával igyekszik legyőzni. A „Dei verbum” a bibliai igazságot nem annyira a bibliai szerzőkre — mindenestre bizonyos belső ellentmondásban (v. ö. Nr. 11-t a Nr. 7-tel) — vonatkoztatta, mint inkább a bibliai iratokra. A Tanítás viszont már egyértelműen „inspirált könyvekről” beszél (Nr. 25). Keresnek, kívánnak egy olyan formulát, mint a kánonban tökéletesen kiérlelt üdvigazság, amire bizonyítékul felhozzák azt is, hogy a zsinat a tévedhetetlenség negatív fogalma helyett az igazság pozitív fogalmát helyezte előtérbe. Csak így lehet hozzájutni az inspiráció-fogalmának új értelméhez. Nincs egy kánonjuk az ószövetségi iratoknak és egy kánonja az újszövetségieknek, hanem csak a Biblia könyveinek egy kánonja létezik, amely Izrael legkorábbi történetétől elkezdve egy feszültséggel teljes folyamatban alakult ki. A befejező Krisztus-esemény olyan, mint a kánon-partitúra elején álló hangjegyekulcs.

Ez a kánon-teológia háttérbe kerül, ha katolikus exegeták és hermeneuták eljutnak az „analogia scripturae”-hoz, ha határozottan közelítenek a „scriptura sui ipsius interpret” elvéhez és ha Luther Mártont majd nem úgy idézik, mint egy egyház-atyát: „Az Írás annyiban Isten Igéje, amennyiben Krisztusra mutat”. Az ilyen tételek ugyan olykor mesterkéltnek tűnnek, de mégis jól jellemzik a szembefordulást az Írás és a tradíció viszonyának olyan felfogásával, amelyet a tridenti és az I. Vatikáni Zsinaton fogalmaztak meg. Minthogy az ilyen kijelentés új interpretációja a régi zsinati jegyzőkönyvek segítségével nem vinne előbbre, azt hangoztatják, hogy meg kellett lennie az okának, ha az Egyház — ámbár Krisztus misztikus teste — lezárta a kánont. És lezárta, mert az ősegyház bizonyágtételének minden kor számára normatív jelentőséget akart tulajdonítani. Egyes progresszív hangok — ha nem is mindig nyomatásban — még világosabban fejezik ezt ki: a tradíció jó és fontos dolog, nem lehet eldarabolni és elkerülhetetlen is, de nem tárja fel a Szentírás lényegét, arról pedig szó sem lehet, hogy vele egyenrangú lehetne.

A 26. és 27. bekezdésben a Tanítás beszél a formatörténeti, a szerkesztéstörténeti és a történetkritikai módszerekről — e sorrendet érdemes megjegyezni. A szöveg magában foglalja az alapul vett „Sancta mater ecclesia” rövidített tartalmát. A formatörténeti és a szerkesztéstörténeti módszert mel-

tányolni kell, „ha azokat együtt és kellő óvatossággal alkalmazzák” (Nr. 26). Megjegyzendő, hogy együvértartozásukat igen erősen hangsúlyozzák, jóllehet ezt komolyan senki nem vonta kétségbe. Vajon a német püspökök olyan olcsó békét akarnak létesíteni, amelynek jót tenne egy tudatos nézeteltérés? A formatörténeti módszer a mi századunk első harmadából származik, de a katolikus kutatás csak a második harmadban tette magáévá. 1920 táján ünnepelte a szociológia első átütő erejű sikereit, és a formatörténeti módszer bizonyos szociológiai szemléleten áll vagy bukik. A katolikus exegeták újjáépített tanulószobájába csak kevéssé tört be a húszas évek levegője. Ezért lehelik ott kissé még ma is az ihletett bibliai szerzőkről szóló, időközben revideált tanítás levegőjét, mint causa instrumentalis-t. Az általános hagiológia hatása is érezhető, ha valaki előszeretettel konkrét személyek után kutat a szöveg mögött. A „Sacra mater ecclesia” rosszalja, ha a gyülekezet alkotó erejét túlbecsülik, pedig ezt a katolikus exegeták mostanáig inkább alábecsülték — vagy a nyomtatott kommentárok nem a jelenlegi állapotot adják vissza? A formatörténeti módszert az esetek többségében töredékesen vették át. A katolikus exegetika eddig egyértelműen szerkesztéstörténeti tanulmányokat adott ki, de formatörténetit alig. Az ember ugyan többféle irodalmi műfajjal kell, hogy számoljon, de a szociális bázis — amelyben ezek a műfajok gyökerezhetnek — csak ritkán igazítja útba az embert. De ez bizonyosan megváltozik, mert a katolikus pneumatológia éppenséggel megengedi egy anoním keresztyénység, mint causa instrumentalis feltételezését.

Pásztori alapelvek

A 28. bekezdés beszél az „egyházilag fontos” pásztori bölcsességről és a következő mondatok emlékeztetnek — többek között — az 1961-es római bibliavitára. Ez a vita a Pápai Biblia Intézet és a Lateráni Egyetem között folyt — az egyik részről *Luis Alonso-Schoekel* és *Maximilian Zerwick* jezsuiták, a másik részről *Francesco Spadafora* és *Antonio Romeo* professzorok voltak a szemben álló felek — végül a „Biblicarum disciplinarum studio” monitummal zárták le tanhivatalilag a vitát, 1961. június 20-án. De a Szent Officium „intése” egyáltalán nem ment bele a problémába, ott sem, ahol „a Szentírás igazi történeti és objektív igazságának elszomorító kritikájáról és kétségbevonásáról” beszél. *Alonso-Schoekelnek*, *Zerwicknek* és barátaiknak nem kellett jelentősebb intést érezniük ki a szövegből, habár a modern bibliatudomány ellenzői a szavakat saját felfogásuk szerint magyarázták, és több jó képességű katolikus exegeta nagyon is szenvedett miatta. A Szent Officium intően mutatott a hívők félelmére és kételyére, és ezáltal túlbecsült egy olyan argumentumot, ami már régen felmerült a vitában: „Az ilyenféle gondolatok és nézetek a papokat és a hívőket megfélemlítik, ezért a tiszteletre méltó atyák — akik a hit- és erkölcs-tan védelméért felelősek — szükségesnek találták, hogy mindazokat intsék, akik szóban és írásban a Szent Könyvekkel foglalkoznak, hogy fontos anyagnak és a szent atyák tanításának kijáró bölcsességgel és tisztelettel műveljék azt, folyvást szem előtt tartva az Egyház felfogását és a tanítói hivatalt, ne zavarják meg a hívők lelkiismeretét és a hit igazságát ne sértsek meg.” 1964-ben azután kiadták a „Sancta mater ecclesia” instrukciót,

amely már nemcsak az egyik fél címére tartalmazott intéseket. A „Sancta mater ecclesia” által felállított pásztori alapelvek az olyan merev fundamentalisták ellen is irányultak, akik az exegetika művelésében alig jártasak és akiknek a prédikációja legjobb esetben pszichológiai és tipológiai elmésségből áll.

Összehasonlítva a 28. bekezdést ezekkel a nyilatkozatokkal, csak visszalépést lehet megállapítani, hiszen egyedüli kritériumként azt emeli ki, hogyan értelmezi az új exegetikai hermeneutikai tanításokat „követők átlaga és a hívők többsége”. „E szempontra tekintettel az egyháznak — a Szentírás mélyebb megértéséért folyó fáradozás teljes és illendő elismerése mellett — joga és kötelessége egyértelműen nemet mondani, ha egy ilyen tanítás értelmezése valójában a keresztyén hit megüresítésére vezet, függetlenül attól, hogy az a szerzők intenciójának megfelel vagy sem”. A katolikus bibliatudósok igazán nem kapnak itt köszönetet azért, hogy ők — éppen Németországban is — megkísérelték fáradozásuk „egyháziasságának” erőteljes hangsúlyozásával a tanhivatali bizalmatlanságot eloszlatni. A Tanhivatal egy szóval sem igazolja segítségkérésüket a megismerésre való igyekezetükben, amit XII. Pius „Divino afflante spiritu” című enciklikájában még igen nyomatékosan megtejt. Úgy véljük, hogy — mások mellett — *Hermann Schaufele* freiburgi érsek volt az, aki nem nyugodott addig, amíg az „egyértelmű nem” bele nem került a szövegbe. Mindenesetre az ő böjti pásztorlevele ennek az autoritativ intésnek retorikus és dagályos apológiája.

Az alaposabban mérlegelt tanhivatali nyilatkozatok ilyen következtetéseket engednek meg. Egyrészt „a christifideles tömegekben megtestesült egyházi hitértelmezés” (Glaubenssinn) a bibliatudomány elé olyan határt húz, amit nem szabad átlépni; másrészt az a bibliatudós jár az igazság útján, aki megérti, hogy exegetikai és hermeneutikai tanulmányainak eredményeit a katolikus nép számára a hit forrásává kell tennie, bármennyire újszerűek és szokatlanok legyenek is felismerései. A katolikus egyház — minden látszat ellenére — csak nagyon ritkán tűzi ki maga elé azt a nemes célt, hogy végső bibliai-teológiai igazságot definiáljon. A felmerülő problémákkal nagyrészt pragmatikusan néz szembe és pragmatikáját szinte kizárólag az az óhaj határozza meg, hogy a múlt és a jelen szilárd kontinuitását biztos kézzel őrizze.

Azt remélik, hogy ily módon nemcsak a tradícionális vitorlájából fogják ki a szelet, hanem — bizonyos fokig időszerte tervezéssel — gátat vethetnek egy katolikus hitvallási mozgalom elé is. A protestáns exegetika és hermeneutika bünbeesése — amelynek büntetése széles körű katolikus vélemény szerint a hitvallásos mozgalom lett — kutató szenvedélyében állott, abban a vágyában, hogy az újabb idők törekvéseinek megfelelő módon, minél meglepőbb felfedezésekkel álljon elő. De a teológiának „nem az a feladata, hogy felfedezéseket tegyen, hanem az, hogy az egyház tanait kifejtse” és kizárólag „ekkleziális szenvedélyeknek” engedjen. Ezzel a tanítással nyilvánvalóan olyan elrendezésre (Arrangement) törekszenek, amelyben minden feszültségnek fel kellene oldódnia: a tanhivatal úgy beszél a bibliatudományról, mint amely esetről esetre segítőtársa az ismeretszerzésben; a katolikus hívők előtt nagy tisztességgel adózik neki; a hívők „soha ne ócsárolják a bibliával foglalkozó tudósokat, hanem tiszteljék őket” és csak vitás esetekben állja-

nak a tanhivatal oldalára; végül az exegetáknak és a hermeneutáknak folyvást szem előtt kell tartaniok mind a christifideles, mind a magisterium ecclesiasticum 2000 éves történetét. Hozzá kell tenünk: remélhetőleg még inkább szem előtt tartják a Bibliát és nem vesz erőt rajtuk valami kancsal-ságra kényszerítő görcs!

Az új hermeneutika kialakításáról

A harmadik fejezet három-ötöd részében a „mitológiatlanító egzisztencialista interpretációval” (Nr. 34) foglalkozik, azaz Rudolf Bultmannal. Méven ugyan nem nevezi, de nem egyszer elárulja, hogy itt a protestáns teológiáról van szó. A Tanítás — követve a „Sancta mater ecclesia” instrukcióit — így aztán részletesen belemegy a „Bultmann-iskolába”, ami jól mutatja, hogy a hagyományos katolikus hermeneutika vitathatatlanul a végét járja. A katolikus hermeneutika abban az optimizmusban tevékenykedett, hogy a legtöbb bibliai szó — ha nem is a laikusok, de a teológusok számára — teljesen világos és nincs feszültségben a többi bibliai szóval és az egyház tanításával; ezekhez a bibliai szavakhoz és részekhez nem kell hermeneutika, hanem csak homiletika. De ha mégis lennének tisztázatlan helyek az Írásban, akkor — mint Augustin Bea tanította — azokat „maga Isten teszi világossá: a) a kánon később keletkezett irataiban található paralel textusok által, b) az egyházatyáknak adott kijelentések által, c) az egyéb hagyományokban ránk maradt kijelentéssel, d) a mai Tanhivatalnak adott kijelentéssel és e) általában az analógia fidei által.” A kijelentés lehet magyarázó jellegű, de még gyakoribb a sensus plenior kijelentés.

A „sensus plenior” tan ósrégi és néhány haladó katolikus exegeta is megbecsüli ezt a tanítást —, mindenesetre jelentékeny módosítással. Ők nemcsak a „bezárkózott” vagy „homályos” szavakból indulnak ki, hanem az egész Szentírásból. Gondolatmenetük a következő: a kánonban van egy megérett sensus, amely a sensus pleniorra mutat, és pedig olyanformán, hogy meghatározza a sensus plenior irányát, lényegét és lehetőleg még a terjedelmét is. Ami a kánon és az egyház tanítását összekapcsolja, az a hagyomány-történet. Ha ezt az ember elfogadja, akkor megoldódik például az Ósz. történeti és keresztyén magyarázatának problémája. Mindig világosabban ismerik fel a katolikus hermeneutikusok, hogy a pápai biblia-bizottság hajdani dekrétumainak energikus lebecsülésével

még nem végezték el feladatukat. Ezért fáradoznak egy új alapkonceptióért és örülnek a kortárs protestáns teológusok pregnáns téziseinek, amelyekkel jól tudnak vitakozni.

Sok rangos katolikus exegeta és szisztematikus nyilatkozott a „Bultmann-iskola” kérdéséről. A legismertebb tanulmányok René Marlé és Gotthold Hasehüttl, Wolfgang Beilner, Karl Hermann Schelkle, Karl Rahner és Norbert Lohfink tollából jelentek meg. Méltatják Bultmannnál azt, hogy ő „legalább elméletben” tart ki amellet a tétel mellett, hogy „az egész Úsz.-et mint hit-vallástételt (Glaubensaussage) kell felfogni. Bultmann „nem akar eliminálni, hanem interpretálni”. Ő figyelemre méltóan értékeli „az úsz.-i kérygma botránýát” és „ijesztő biztonsággal találja el a mai átlagember beállítottságát” „A keresztyén hit egzisztencialista oldalának konzekvens hangsúlyozását” is nagyon értékesnek tartják, amennyiben „ez a szemléletmód a Biblia igazi megértését képes szolgálni”.

A Tanítás nem jut el differenciált ítélethez. A német püspökök szerint a „Bultmann-iskolában” a mester uralkodik, látszólag minden ellentmondás nélkül és úgy találják, hogy itt „tulajdonképpen nincs másról szó, mint a gnózisnak egy új formájáról” (Nr. 36). De nyitva marad a kérdés, hogy vajon az üdvtörténeti szemléletet, az eschatológiát és az inkarnáció teológiáját orvosságként ajánlják-e a „mitológiatlanító egzisztencialista interpretáció” ellen vagy csupán ellensúlyként.

A mai katolikus bibliatudományban hatalmas nekilendülés figyelhető meg. A lendület szó magában foglalja azt is, hogy a merev, maradi erők még nagyon éreztetik hatásukat. De a protestáns megfigyelők azt mondhatják, hogy: minden változásnál fontosabb önmagában a bibliai-teológiai „gazdasági csoda”. Ha az egyes „iskolákban” — amint fent röviden vázolni próbáltuk — különböző módon is megy ez végbe, mégis a lemaradást óriási léptekkel igyekeznek behozni. Bizonyos formális szempontból talán már felül is múlták a protestáns bibliatudományt. Ide tartozik mindenesetre a relatíve biztos eredmények értelmes továbbadása és a hermeneutikai diszkusszióról szóló tömény, világos tudósítások. A katolikus exegeták további csoportmunkája jól fejlődik és éppen ezért kívánatos, hogy a kollektív kutatás megoldásairól — minden menet közben mutatkozó eredményt és hypotézist is gátlás nélkül publikálva — adjanak hírt, mert csak így lehetséges azokat a legszélesebb szinten megvizsgálni és átgondolni.

Heiner Grote

UJABB IRÁNYZATOK „A VILÁG” RÓMAI KATOLIKUS TEOLÓGIÁJÁBAN...

A „Gaudium et spes” pasztorális konstitúció szemrehányást tesz a teológiának, hogy nem szállította „az egyháznak a világban való szolgálatához és egzisztálásához a régóta esedékes teológiai alapokat.”

Az „aggiornamento” címszó szerint az egyház maivá válását és az „egyház dialógusát a világgal” sok római katolikus teológus úgy próbálja végrehajtani, hogy Isten és a világ viszonyát kívánják újra átgondolni és az egyház és a hívők helyzetét a mai világban, valamint az ezzel kapcsolatos ekleziológiai és etikai kérdéseket szeretnék újra meghatározni. A Tanítás „a hívők és a világ ma” című fejtegetésének méltatásához szükséges „a világ teológiájának” különböző felvetéseit a római katolikus teológiában felvázolni.

Az evolúció teológiája

A legradikálisabb elképzelést Isten és a világ viszonyának új meghatározására — a zsinatot alaposan megelőzve — Pierre Teilhard de Chardin (1881—1955) francia jezsuita páter szolgáltatta. Ő le akarta győzni a keresztyén teológia szokásos antihetikus gondolkodási formáját és helyette egy új evolúciós gondolkodási schémát akart kifejleszteni. Teilhard Istennek és a világnak egyetemes „szintézisét” keresi. Keresi a transzcendensnek és immanensnek, természetfölöttinek és természeti-nek, szelleminek és anyaginak, Isten országának és a földi jövődönnek, hitnek és tudásnak, Istenbe vetett hitnek és a világba vetett hitnek szintézisét.

Isten és a világ e „megbékítése” nem két létforma koordinálása — ahogyan félreértik a római katolikus kritikusok, akik Teilhardot éppen „azokhoz a schémákhoz mérik, amelyeket ő maga mögött hagyott” —, hanem egy evolutív eggyé-válás. A lét helyére lép a keletkezés, a genezis. Teilhard utolsó naplóbejegyzése tartalmazza ezt a vázlatot: „Kozmosz=kozmozogenezis — biogenezis — noogenezis — Christogenezis.” Christocentrikusan gondolkodik ugyan; de az ő kozmikus Krisztusa nem egy földöntúli személy, hanem elválaszthatatlan egység az emberiséggel és a világgal. Teilhard őt „Krisztus-omegának” nevezi, akiben Isten — és a világ — valóságának egyesülése létrejön „Isten” tehát csak „evilági” formulákban fogalmazható meg, mert csak egy valóság van: Isten és a világ egysége. Ez pedig nem jelenlétben-statikusan érzékelhető, hanem „Isten valóságának univerzális megtapasztalásaként a világ-valóságában mint egy egységben, csak a jövő anticipációjában, szellemileg-eschatologikusan lehetséges”, azaz az Istenbe és a világba vetett reménység-hit által.

A teilhardi Isten és világ szintézis konzekvenciája természetesen egyház és világ, valamint Krisztus és világ viszonyának új meghatározását jelenti. A „Gaudium et spes” (Nr. 40) „a földi és égi együttlét egymásba kapcsolódásával” más szolidaritására gondol egyháznak és világnak mint Teilhard. A zsinat az egyházat a világban levőnek gondolja és dialógust kíván egyház és világ között, ami által eleve feltételezi az ellentétet és egyházi birtoknak tekinti az igazságot. Teilhard szerint halott az olyan egyház, amely Istenét nem keresi minden pillanatban; ő az egyházat a világgal együtt való fejlődésben értelmezi. De Teilhard általában keveset beszél az egyházról: leírja az embert a kozmoszban (le phenomene humain), az isteni milieut és a kozmikus Krisztust, anélkül, hogy az „egyház” jelenséget említene — ez pedig igazán frappáns, tekintettel az egyébként római katolikus ekkleziocentrikusságra. Sokkal fontosabb Teilhard számára az ember és hogy az Isten emberének felelősséget kell vállalnia a földi keletkezésben az Istenbe és a világba vetett hit egységében, azaz a Krisztus-omega jelenlévő egzisztenciájában az ember produktív résztvevő az evolúcióban. és egyúttal nem döntésre-kész személy, mert felőle a világ fejlődése határoz.

Teilhard gondolkodásának megvitatása éppen csak megkezdődött. Kozmológiai christológiája bizonyos új indításokat (Kolossé 1!) ad a római katolikus teológiának, de „ultrafizikájának” gondolata és a történelemnek csak mint genezisnek értelmezése vitás marad.

Paul Labourdette „konfuzionizmust” vet Teilhard szemére a fizika és metafizika összecszereléséért, Hans Eduard Hengstenberg ugyancsak a természet és a természetfölötti „összezavarását” kifogásolja és az Isten „lét-immanenciáját” (Werdensimmanenz) a világban; Hans Urs von Balthasar kritizálja Isten országnak és a világnak „konvergenciáját” egy omega pontra és bírálja Teilhard metafizikáját mint általánosított biológiát; és Leo Scheffczyk Krisztus működésének természeti-fizikai értelmezése ellen fordul.

Katolikus és protestáns állásfoglalások hiányolják Teilhard vilásképe vizsgálatánál, hogy nem figyel fel eléggé a gonoszra és a bűnre és ezáltal Krisztus keresztje elvezti központi helyét a hitben és a világról szóló teológiai reflexiókban.

Teilhard próbálkozását — radikálisan legyőzni a túlhaladott gondolkodási struktúrákat — a római katolikus teológia és a zsinat egyáltalán nem vette át. Mégis megtaláljuk Teilhard kérdés-feltevését a „világi világ”-gal foglalkozó vitában, amely a megszokott gondolkodási formákon belül a római katolikus teológiában folyik. Johann Baptist Metz messzemenően követi Teilhard gondolatait, amennyiben az emberiesített világot mint egy „majd létrejövő világot” (Werde-Welt) is értelmezi, amelyben Isten úgy létezik, „mint az emberi szabadság nem-rendelkezésre-álló jövődjé, ahogyan az magát a világban megvalósítja”. Isten istensége „jövönk szabad, hozzáálló hatalma és nem elsősorban egy „fölöttünkvaló-lét” (Überuns-Sein) történelem nélkül tapasztalható túlvilága értelmében”. A „jövendő világ”, amit Jézus végérvényesen megígért, „nincs egyszerűen történelem nélkül készen”, hanem „az mindig ennek a reá vonatkozó hitnek a történelmi folyamataiban keletkezik”.

Metz kiindulópontja nem a természettudomány és az evolúció, hanem az újkor kezdete óta végbe ment változás a gondolkodás történetében, amely azt jelenti, hogy a „kozmozocentrikus” gondolkodási forma „anthropocentrikussá” vált, a világról az emberre, a természetről a történelemre, a divinizált vagy a numinozum jegyeit magán viselő világról az emberiesített, érzékelhető világra irányult az érdeklődés. Metz ezt a kérdést teszi fel: „Hogyan fogadhatja el a hívő ember ezt a világszituációt konkrétan és hogyan lehet éppen számára az emberiesített (hominiesiert) világ elfogadott tapasztalata egy eredeti hit-tapasztalás kezdetévé?” A feleletet a teremtés-tan terminológiájában adja és azt a következtetést vonja le, hogy Isten a világot „általódóan annak sajátos végességébe határolja el”. „Az ember hívő kötöttsége az abszolút transzcendenciának ehhez az Istenéhez... magához a világhoz szabadságot ad”; a világ „a maga nem-isteni-voltában, tisztán világiságában (Weltlichkeit) válik láthatóvá”. Másfelől hangsúlyozza Metz a keresztyén anthropológiát, amely az emberi szabadságot a „majd-létrejövő-világban” (Werde-Welt) ábrázolja, és harmadszor Metz számára az Isten testöltése rámutatás az ember felelősségére és „a világ szabadonbocsátására a maga világiságában”.

Metz teljességgel látja a veszélyt, hogy a világ emberiesítése annak autonóm humanizálásával és az ember végső önmegváltásával azonosulhat. De e veszélynek nem kell az emberiesített világ struktúrájának elvetéséhez vezetni. Ahogyan Teilhard számára, úgy Metz számára is, a keresztyén eschatológia „produktív és harcos eschatológia, de Isten és az Ő országa nem az emberi törekvésnek egy „latens lehetősége”. Karl Rahner — Metz tanítómestere — itt óvatosabban bizonyít. A keresztyénység ugyan az ő számára is „a keletkezés (Werden), a történelem, az ön-transzcendencia, a jövő vallása”, de miközben különbséget tesz az „evilági”, „végső” és „megtervezett” jövő között és az „abszolút” és „rendelkezésre-nem-álló” jövő (ti. az Isten maga) között, Rahner eltávolodik a Teilhard univerzális egység-gondolkodásától, és a jövőt szétválasztó elmékedése egészen más koncepció, mint Metz produktív eschatológiája. Rahner szerint egyelőre a keresztyénység az abszolút jövő vallása, az egyházban institutionált vallás marad. Az egyház és a világ viszonya a rahneri teológia egy különösen érdekes része. Metz itt is inkább Teilhard

nyomában jár és kevésbé reflektál az egyházra. Nagy súlyt helyez az Istennel való találkozásra, aki a felebarátban tárja fel magát. „Így a hitnek igazi jövője van az emberiesített világban — kevésbé áll ugyan előtérben, még kevésbé szemléletes, de kikerülhetetlenebb, mint valaha.”

A „földi valóságok” teológiája

A II. Vatikáni Zsinat nem vette át sem az evolucionista gondolkodási schémát, sem a „profán világ”-ról való fejtegetést; a szekularizáció problémájával való alapos vita helyett a „Gaudium et spes” (Nr. 36) röviden „a földi valóságok helyes autonómiájaként érintette a szekularizációt és igazolta ezáltal azokat a teológusokat, akik a tradicionális teremtés-, inkarnáció-, megváltástan keretein belül a földi valóságok teológiájáról beszélnek. A német nyelvű római katolikus teológiából *Alfons Auer* tanulmányát emeljük ki. Az ő inkarnáció-teológiája meghatározza a teremtés-, a bűn-, és a Krisztus-misztériumról szóló állításokat. Krisztusban a világ egybefogott és helyre állított. A teremtés anakephalaiosisa Krisztus által mint a világról szóló teológiai reflexió kiindulópontja „fönről lefelé” megy a földi valóságok teológiájának útján a dedukcióhoz kötve. Eszerint csak a „földi valóságnak van relatív állandósága (Eigenständigkeit)” az autonomizmus félreismeri a világ transzcendens megalapozottságát, a divinizmus pedig a világ sajátlagosságát. A sajátlagosság relativitásának négy fokozata figyelhető meg: 1. Istenhez mint teremtőhöz rendelték, azaz teremtmények, 2. Krisztushoz mint a kozmosz, az emberiség és a történelem fejéhez rendelték, 3. az egyházhoz rendelték és 4. végső alakjukhoz rendelték a „megdicsőülő kozmoszban”, az „örök életben”.

A modern profánságot nem értékeli tisztán negatív Auer, de ennek nála csekély a jelentősége, éppúgy mint Metznel a „profán világnak”. Auer „a christológia centrális misztériumából” kiindulva gondolkodik és számára az egyház „az Istenember maradandó jelenlétét a történelemben”, „az anakephalaiosis folytatását” jelenti, az egyház és világ egymás mellé rendelését, „a dualitás és az integráció alapelveit”. „A világ az egyházhoz van rendelve, mert számára csak az egyházban van elkészítve az üdv”. A leghatásosabban az eucharishtiában megy végbe az anakephalaiosis; itt a „világ a maga beteljesülésének útjára lép”. A keresztyéneknek a világért való felelőssége ezért a világ megszentelésére való elkötelezettséget jelenti. Ez megnyilvánul „a tárgyilagosság alapvető erkölcsi alapjában (a világ megismerése, alakulása és használása), a keresztyénség alapvető erényeiben (hit, remény, szeretet), és betetőzik az imádás szintetikus kifejeződésében” (Pierre Teilhard de Chardin), amelyben összekapcsolódik a világ és Isten szerepése, kölcsönösen emelve és beteljesítve egymást”.

A keresztyén és az Ige teológiája

Az inkarnáció-gondolat primátusa, amely Metznel „az Istennel való találkozás a profán világban” tézisében fejeződik ki és Auernál az eucharishtiában. Josef Ratzinger és Hans Urs von Balthasar szerint kérdéses. Ratzinger „az inkarnáció ideájának optimizmusa” ellen fordul, mert a keresztyén téma az Űsz.-ben világosan előbbre való, mint az inkarnáció-téma. Az egyház világhoz való fordulása

nem kell, hogy eltörölje „a keresztyén botrányát”, sőt ellenkezőleg azt „a maga teljes valóságában újra hozzáférhetővé kell tenni”. Ratzinger eschatológiai felvetése a világ „hazahozására” kiadott jelszót nagyon kérdésesnek mutatja.

A mai világ egységének tapasztalatát, annak lényegében profán voltát és „a világ formálhatóságát” Ratzingerhez közelítve Metz feltételezi. De az egyház feladata nem az, hogy „gyökeret eressen a földi dolgokban”, nem egy „katolikus külön-világ” felépítése, hanem „az egész világ minden emberének átítatása Jézus Krisztus lelkével”. „Amit az egyház a világnak adhat, sokkal inkább az, amit csakis ő adhat: Isten Igéje.”

Von Balthasar fél az inkarnációs teológia primátusától, amelynél a teológusok azt hiszik, hogy Isten a hátuk mögött, a világ előttük van. Amde a keresztyén teológusoknak mégsem szabad Isten és a világ viszonyát „az eucharistikusan-dicsőséges kozmikus Krisztussal”, de az „evakuált keresztyén-botrányával” (szemben Auerral) magyarázni, nem szabad a világot divinált jellegétől megfosztani, a kozmoszt pedig mindenek fölött divinizálni (Teilhardal és Metzzel szemben), nem szabad a világot, a profánt lelkinek nevezni, a lelkit pedig világinak. „El kell határoznunk magunkat a megfordulásra és ami látszólag mögöttünk van, magunk elé kell helyezni. A helyes álláspont a kérdést a felelet kíséreltetével együtt magunk elé helyezni, mert a helyes felelet számunkra szükségképpen onnan jön, ahonnan magát a keresztyén-létünket kaptuk ajándékba: Isten élő Igéjéből.”

A keresztyén botrányának és az Ige teológiai primátusának természetesen ekkleziológiai konzekvenciái vannak. Ratzinger azt követeli, „hogy az egyház csak annyira eressen gyökeret a Földbe, csak annyira váljék intézménnyé, amennyiben az Ige szolgálatainak erre valóban szüksége van. A konkrét intézményesedésnek és a földi elkötelezettségnek (Engagement) mértékét Isten Igéjének szükséglete adja meg, más nem”. Ratzinger szerint a világ ma az egyes hívők kritikus szemléletét igényli, amennyiben benne hatékonyak az ember önhatalmának és az Isten elutasításának elemei. Ezáltal válik a világ egyúttal a caritas christiana feladatává. A keresztyéneknek ez a kritikus igentmondása a mai világra, következésképp „nem jelent hűtlenséget a keresztyén boldonságával szemben egy naiv haladás-optimizmus javára”. Még radikálisabb von Balthasar, aki az egyház „védtelen, önzetlen kiszolgáltatottságát, expropriálását” kívánja, hogy „csak Úrnak dicsőségét és soha ne a sajátját” keresse. És a keresztyénektől is elvárja „az ön-expropriálás példaadását”. A komoly veszély lehetősége — a keresztyén vagy az üldözés állapota — „a világban élő egyház normál állapota és a keresztyének martíriuma normális hitvallási lehetőségük”. Hangsúlyozza „a hitbéli kontempláció primátusát” és hogy „semmilyen külső akció nem lehet meg belső kontempláció nélkül”. „A hívők határtalan odaadásában — Isten Igéjéért — szeretetből fakadt engedelmességükben”, Isten nincs a keresztyén ember háta mögött, hanem állandóan, őszinte várakozásban közel lép hozzá.

A német püspökök Tanítása

A német katolikus püspökök feleleteit a „világ teológiájában” levő újabb irányzatokra, igazán óvatosan fogalmazták. Néhány kontroverz fogalmat

kikerültek, néhányat pedig pozitíven értékelték, pl. „a profán világ” vagy „a földi valóságok teológiája” és a világ teológiájának koncepciójáról szóló némely kijelentés. Csak Teilhard kísérletéről — Isten és a világ valóságának egységéről mondott dolgokról — hallgatnak. A teremtés-, megváltás-, inkarnáció-, és kereszt-teológia szintézise által akarja elérni a Tanítás a közös római katolikus álláspontot, óvatos egyoldalúsággal megkerülve a problémát, a régi álláspontokat új gondolatokkal és célokkal kötve össze. Némely állítás christocentrikus: a Krisztusnak alárendelt keresztyének a világhoz mint teremtményhez kell fordulnia és a világban kell Krisztusról bizonyosságot tenni (Nr. 55). Ezzel a kettős feladattal kapcsolódik össze az ismert *analogia entis* tan, ha „a világot mint a Teremtő kijelentését” (Nr. 58) értelmezik, és így egyebek közt a kereszt-teológia is erősebb hangsúlyt kap, ahogyan azt a német püspökök már a II. Vatikáni Zsinat alatt óhajtották.

Itt kétségtelenül meg kellett vizsgálni a prioritás kérdését: elegendő-e a világ megmentését — a kereszt által — csak úgy leírni, mint a világgal való találkozás naiv optimizmusának elhárítását (Nr. 65), miután előzőleg (Nr. 56—64) az ember legbensőbb viszonyulásáról beszéltek Istenhez? A Tanítás alig elégti ki azokat a teológusokat, akik a szekularizáció problémáját a kereszt-teológia alapján állva akarják megoldani. Lapidáris megjegyzések, mint „a világban való jártasság Istenhez fordulás nél-

kül, elvilágiasodás”, vagy: a keresztyének tekintete nem kell, hogy „kizárólag a világra és ne Istenre” irányuljon (Nr. 54, 60), aligha érintenek akár egyetlen római katolikus teológust is — hiszen ki ajánlaná, hogy *csak* a világra és *ne* Istenre irányuljon a figyelem? — Ezek a tanítások így nem segítik a prédikátort a „hit-meghirdetésében”. A „világ teológiája” éppen azt a kérdést kutatja, hogy mit jelent az „Istenhez való odafordulás” a mai világban.

A Tanítás végül — egészen Auer koncepciójának megfelelően — rámutat a liturgiára, amely „a legvilágosabb jele annak, hogy a keresztyén élet nem merül ki a világhoz és emberekhez való rendeltségben, hanem sokkal inkább Istenhez való rendeltségében találja értelmét”. Ez a mondat helyes, amennyiben a liturgia jelzésjellegéről beszél. De abban az esetben, ha a Tanítás ezzel a világ valóságának és Isten valóságának, a világhoz való fordulásnak és az Istenhez való fordulásnak a diasztázisát akarja kifejezni, és ha az Istenhez való odafordulásnak éppen a liturgiában mint az egyház nyilvános kultuszában kell megtörténnie —, abban az esetben a német püspök Tanítása azt jelenti, hogy visszautasítják a római katolikus fáradozások nagy részét a világ új teológiájáért. Ez pedig evangéliumi látás szerint — ekkleziocentrikussággal, azaz itt: kultuszi koncentrációjával — egyszerűen herezis.

Reinhard Frieling

Fordította: ifj. Tarr Kálmán

Új tanulmányok az alkotásról és szabadságról

Neues Forum, Internationale Zeitschrift für den Dialog, XV. Heft 169—170. 1968. január—február

A Bécsben kiadott folyóirat, amely francia, olasz és angol nyelven is megjelenik, nemcsak tükrözte az utóbbi másfél évtized szellemi mozgását, de szerepet is játszott benne. Jelen számának négy cikke azért érdekel bennünket különösen, mert ezek „a keresztyén-ség forradalmi évében” (Peter Diem jelöli így 1967-et. 69. old.) megtartott Mariánské Lázne-i konferencia témájával foglalkoznak: „Schöpfertum und Freiheit in einer humanen Gesellschaft”, mint a konferencia anyagát tartalmazó kötet fogalmazza.

Franz König bécsi érsek, az 1965-ben létrehívott „Nem-hívók Titkárságának” elnöke (lásd az Internationale Dialog Zeitschrift I/1-ben megjelent írását: „Das II. Vatikanische Konzil und das Sekretariat für die Nichtgläubenden”. 79 sk. old.), „Beteljesedés a társadalomban” c. írásában (19—24. old.) kritizálja az ember Aristotelestől átvett szkolasztikus definícióját: animal rationale. Ebből a meghatározásból kimarad a társadalmi dimenzió, s vele együtt az ember valóságának egyik jelentős aspektusa. F. Ebner, osztrák filozófusra, valamint M. Buberre hivatkozva, hangsúlyozza: az „én” a „te” által konstituálódik, az ember csak a társadalomba beegyezés útján válik igazán emberre. Természetünknel, teremtett voltunknál fogva nemcsak individuumok vagyunk, hanem közösségi lények is. A két szélsőséges társadalomfilozófia mindenyikében található igazság-mozzanatokat: az individualisztikusban is, melyet a hagyományos egyházi tanítás magáévá tett, és a kollektivistikusban is, melynek jogát az egyház napjainkban ismerte el. Maga König a kettő közötti álláspontot képviseli: „es ist eine Antwort der Mitte”, mondja (21). Válasza érdekelték a közzé (bonum commune) kérdésére, s azt dinamikus, fejlődési folyamatokért, mondja a következők: „Az emberi személy kialakulása és a társadalom fejlődése kölcsönösen feltételezik egymást” (22). Az egyén és közösség érdekei nem kibékíthetetlen ellentétek, hanem

inkább együtt valósulnak meg. Ilyen értelemben beszélhetünk a társadalomban történő beteljesedésről. Ennek a ténynek tudatosulása jellemzi korunk keresztyén és nem-keresztyén gondolati rendszereit (24). — A pluralizmus korában az ember a közös érték-bázis; ezt a bázist kell kimunkálnia a párbeszédnek (23).

R. Garaudy cikke, „A szabadság és teremtés egységéről” (25—29), a marxista teoretikus jellegzetes, egyéb írásaiból ismerős gondolatait fejti ki. Rámutat az európai hagyomány „szabadság”-fogalmának két forrására, a szükségszerűséget felismerő görög humanizmusra és a zsidó-keresztyén teremtéshitre. Az előbbi a szükségszerű tudataként, sőt a vele való azonosulásként interpretálja a szabadságot, az utóbbi viszont a teremtő aktusban való részvételtként. Garaudy a bibliai szabadság-értelmezéssel szimpatizál, ezt érzi a marxista állásponthoz közelebbinek, „Mindkét fél, keresztyének és marxisták, azonosítjuk a szabadságot és teremtést. Kettőnk humanizmusában az az akarát a közös vonás, hogy minden embert emberré akarunk tenni, vagyis alkotóvá” (29). Nem a szükségesnek, a determinációnak, az adottnak elfogadásában áll a szabadság, hanem az adotton túlmenő (transzcendáló) teremtő tettekben. A zsidó-keresztyén teremtéshit ennek a transzcendálásnak első megjelenési formája. Garaudy magáév teszi a Max Weber nyomán szinte közhellyé vált állítást: Isten emberrel szembeni radikális transzcendenciája alapozza meg az ember természettel, társadalommal és saját történelmével szembeni transzcendenciáját. A világ varázslattól-megszabadítása („Entzauberung”), mitológiátlantlítása és a megismerő ész s a felelős cselekvés illetékességi körébe utalása, vagyis a modern tudomány feltételeinek kialakítása, a keresztyén teremtéshit következménye — ha szekularizált formában is. Ilyen értelemben beszél a keresztyéniség történelmi-társadalmi szerepéről R. Kalivoda is, akinek cikkét ugyancsak a folyóirat e számában találhatjuk.

Nem miránk tartozik annak eldöntése, hogy Garaudy szabadság-fogalma, a világ folyamatos teremtésében való részvétel, marxisták számára elfogadható-e vagy sem. Annak megállapítása azonban a mi dolgunk, hogy Garaudy „folyamatos teremtés” tétele, melynek a bibliai egyszerű teremtés-képzet csupán naiv kifejezési formája volna, nem egyezik meg keresztyén meggyőződésünkkel. Még akkor sem, ha Chenu atya szerint, akire Garaudy hivatkozik, Isten nem más, mint „teremtő jelenlét létem mélyén, és szabadságom ontológiai forrása”. Ezek az apologetikus fogalmazások a protestáns teológiából is ismerősek. De a gondviselést, vagy egyszerűen a történelem menetét, a folyamatos teremtéssel azonosító apologetikánál ismerünk valami jobbat is: Barth Károly óvását a gondviselés „continuata rerum creatio” értelmezésétől (KD III/3. 6. sk).

A már említett Robert Kalivoda, prágai filozófus, cikének ez a címe „A keresztyénység mint a marxizmus előfutára. A vallás szerepe az emberi emancipáció folyamatában” (31–34). A vallásra vonatkozó leg híresebb marxi mondatból („a vallás ópium”) indul ki, s azt mondja, hogy noha a megállapítás részben helyes, amennyiben egy meghatározott keresztyén értékskálának a társadalom életére gyakorolt tényleges hatását tükrözi, helytelen volna azt a keresztyéniség marxista interpretációja egyetlen alapjává tenni. Ezt csak megerősíti az a tény, hogy az ópium-tézis a „Hegeli jogfilozófia kritikájából” származik, amely a marxi elmélet genezise szempontjából fontos, de nem tarthat igényt a végleges megfogalmazás érvényére. — Engels „Zur Geschichte des Urchristentums” c. művét Kalivoda fontosabbnak tartja, mint a kiragadott ópium-tétele. Engels fölfedezi a keresztyéniség dialektikáját (vagy ambivalenciáját), melyet Kalivoda az egész keresztyéniség egyik legjellemzőbb vonásának tart (33).

Ha a keresztyéniség 1500 esztendőn át — amikor egyetlen ideológiája volt az európai társadalomnak, amely nemcsak az elnyomó osztályok, de ugyanúgy a szabadságmozgalmak eszmei fegyvereit is szolgáltatva — ópium-funkciójában önmagával mindig azonos maradt volna, ez a tény megcáfolná a marxizmus történelem-elméletét. A keresztyéniség azonban valójában több változáson ment át, éppen társadalmi szerepe vonatkozásában. A hiteles őskeresztyéniséget, mely az evilági elnyomás elleni tiltakozás kifejezéséeként született, csak a középkor torzítja az elnyomást szankcionáló egyházi ideológiává. A keresztyéniség ma újra alak- és szerepváltozáson mehet át, ha az őskeresztyéniség és a középkori heterodoxia motívumaihoz kapcsolódva, segíti az elnyomás elleni harcot. — A keresztyéniség eszmei dinamikája (Ideendynamik) kapcsán arra az állandó mozgásra, kölcsönhatásra figyelmeztet, mely az „evilági” és „túlvilági” értékek viszonyát jellemzi (32). Az őskeresztyéniség „e világ vallása” volt, amit pl. a földön megvalósulni remélt paradicsomi utópisztikus képzete igazol. (Az utópia pozitív társadalmi jelentőségét az utóbbi 20 évben, főként E. Bloch hatására, rendkívül „földrértékelték”!) Ez az evilági vallásosság, mely magában hordja az ateizmus csírát, inspirálta az európai fejlődést. Az emberi emancipációt, Kalivoda szerint, a keresztyéniség alábbi alakváltozásai segítették: a) a sztoikus természetjog átvétele, b) a platonizmus hatása, melynek következtében összeolvadt az „emberi” és az „isteni”, és így erőre kaptak a hierarchia-ellenes erők, c) Luther individualista harca az egyház mint hatalmi szervezet ellen, d) a keresztyén mítosz katolicizmuson belüli „filozófiai kultiválásának” pantónk humanizmusában az az akarat a közös vonás, hogy minden embert emberré akarunk tenni, vagyis alkotóvá” (29). Nem a szükségesnek, a determinációnak, az adottnak elfogadásában áll a szabadság, hanem az adotton túlmenő (transzcendáló) teremtő tetteben. A zsidó-keresztyén teremtéshit ennek a transzcendáteisztikus-ateista folytatása a Wiclif—Spinoza—Hegel

vonalon, e) az „eretnek-mozgalmak” társadalmi és eszmei nonkonformizmusa, valamint a szociális-plebejus forradalom (huszitizmus, stb.).

Kalivoda szemléletéből a keresztyéniség tragikus nagyságának képe bontakozik ki. Nagysága — amennyiben chiliizmusa, utópiai készítették az emberi felszabadítás útját, és tragédiája — amennyiben kezdetől fogva magában hordta önmaga ellentétének, feladásának magvát: „az ateizmus diszpozícióját” (34).

A negyedik cikk szerzője Yves Congar, az új katolikus teológia egyik kimagasló alakja. „Az egyház világiassá válik” címen (35–40) a katolikus teológiának az eddigittől eltérő „világ”-értését vizsgálja. Ez mindkét pólust érvényesíti: mind a világ autonómiáját, önértékét, mind pedig a természetfölöttire, mint rendeltetésére, vonatkozását. Noha elutasítja az egyház és világ felületes harmonizálását, Congar saját fejtegetései helyenként mégis ebbe a hibába esnek. A II. Vatikán tanfőtásáról pl. megállapítja, hogy ez a világot a saját végcéljára és beteljesedésére vonatkoztatva látja, de a teremtés végcélját ugyanabban az irányban keresi, „amelyben a világ mint világ mozog” (35). Később viszont, az egyház és világ viszonyát tárgyaló részben, ahol az új tendenciákról beszél, említést tesz arról az aggodalmáról, hogy a klérus egy része, a ló másik oldalára átesve, elfelejti: az egyház ugyan a világban és a világért van, de nem a világból való (36). Nem a saeculumhoz alkalmazkodás a hasznos szolgálat, hanem „a földi történelem anyagának Krisztusba-felvétele” (uo).

A világban való keresztyén elkötelezettségünket s az egyház és történelem viszonyát tárgyaló 3. és 4. részben a történelem és üdvtörténet viszonyának nehéz s alapvető kérdését veti föl, az etikai útmutatás összefüggésében. Válasza nem határozott; ez is „eine Antwort der Mitte”, mint König bíborosé. Egyrészt a történelmi eseményekben beszélő Isten valóságát hangsúlyozza, másrészt a hit kritikai funkcióját, amely Isten és a történelem azonosítását lehetetlenné teszi.

Cikke befejező részében („Problemkatalog der Theologie) a legfontosabb teológiai kérdések között ezeket említi: új antropológia, mely a teológiai tételeket az emberi tapasztalat segítségével világítja meg, az ember valóságát pedig az Isten titkának fényébe állítja —, etika, amely a kollektív struktúrák jelentőségének tudatában beszél a szolidaritásról és felelősségről, igazságségről és békéről —, a legalapvetőbb teológiai kérdések újra-gondolása, mint pl. ezeké: „mi az üdvösség?”, „mi a keresztyén istentisztelet lényege?”, „ki a mi Istenünk?”. A deduktív, tantekintélyen alapuló teológia helyett Congar az induktív teológia szószólója, amely Isten egész népének együttműködését igényli. — Igen fontosnak tartom azt a kultusszal kapcsolatban tett megjegyzését, hogy a papság mai válságát jórészt szolgálatuk két elemének szerves vonatkozás nélküli egymásmellettsége okozza: „egyik oldalon a liturgikus alkalmak — a másikon a történelemben (világban) való elkötelezettség” (40). Éppen ez a meghasonlás indít az istentisztelet lényegének új keresésére. — A problémát valóban az jelenti, miben is áll az az E. Käsemann protestáns exegéta által annyiszor emlegetett „istentisztelet a világ mindennapjaiban” konkrét formája. Nem hiszem, hogy Congarnak az egyház szolgálatára vonatkozó mondata számunkra elfogadható volna: „Az egyház felkínálja szolgálatát a világnak, hogy ezeket a problémákat (a struktúrákét, stb.) jobban oldja meg, vagyis Istennek, a világ teremtőjének és megváltójának tervei szerint” (35). Csakugyan birtokában volna az egyház Isten struktúrákra és gazdasági mechanizmusokra vonatkozó terveinek? Honnan vesszük, hogy van ilyen terve? Nem lehetséges-e, hogy „terve” éppen a mi értelmünk és szabadságunk felelős használata?

Dr. Vályi Nagy Ervin

Képzőművészeti krónika 1968

Vallomás. Év vége van, jegyzeteim között lapozgatok. Képek, kiállítások, kedves és kevésbé kedves emlékek, hangulatok kavarnak bennem Paul *Eluard* egyik mondatára akadok: „Látni, ez megértést és cselekvést jelent; látni ez egyesíti a világot az emberrel, az embert az emberrel.” Ez a mondat közelebb visz a képzőművészet igazi lényegéhez. Sokszor kérdeztem magamtól: mire jó ez az egész, a megértés fáradtsága hol térül meg? Vajon a képzőművészet Munkácsyn és a többi „közérthető”, az „általános műveltséghez” tartozó képen túl, nem valamiféle szellemi „elit” életidegen passziója, menekülése a világból az esztétikumba? A megnyugvást csak az hozza, ha élményeimet lebontom a látás alapelemeiig. Ezen a ponton sokszor eszembe jut a teremtéstörténet tömör, a „meglátás” igazi erejét tükröző képlete: „Formált az Úristen a termőföldből mindenféle mezei vadat és égi madarat, s odavitte az emberhez, hogy *lássa*, minek nevezze azt, mert minden élőlénynek az a neve, ahogyan az ember elnevezi” (Gen. 2:19).

Az ókori ember a névadást a teremtés részének tartotta. Aki nevet ad a dolgoknak, az uralkodik rajta. Minden igazi képzőművészet azóta is őriz ebből a dolgokat megnevező látásból valamit. Ez a teremtő látás. Ez a látás teszi többé a képet a „megszólalásig” hű és pontos fényképnél. Magam igazolására hadd jegyezzem ide mai festészetünk két nagy öregjének vallomását erről. *Czobel Béla* 1958-ban ezt írta: „El kell mondanom azt, ahogyan én látom a valóság dolgait. Nem azt festettem meg, amit láttam, hanem azt, ahogyan láttam. A felfedezésemet és meghatódásomat fejeztem ki. Jó képet csak akkor festhetek egy csendeletről s csak akkor hozok létre műalkotást, ha úgy festem meg a csendélet almáját ahogyan azt senki sem látta. Nem olyan furcsán, hanem olyan lényegbevágóan”. *Barcsay Jenő* pedig így vallott 1945-ban az Európai Iskola bemutatókönyvének füzetében művészetéről: „Szükségem van a természetre. Látni kell a természetet, hogy fantáziám bátran elszabadulhasson és festhessek legszubbjektívebb érzéseim szerint. Munka közben néha hosszú ideig nem nézem a természetet, de azért ezalatt is olyan viszonyban vagyok vele mint egy jóbaráttal”.

A Művészeti Lexikon IV. kötete. Sikerral fejeződött be a magyar művészettörténezszer nagy vállalkozása. A hagyományokhoz híven az idén is a könyvhéten jelent meg a Művészeti Lexikon IV. 782 oldalas zárókötete. Most már teljes a sor. Aachentől a Zwingerig 3051 oldalon sorakozik a több mint 14 000 címszó, mit több mint 5000 kép kísér. A nagy számok — és az izlésses kivétel is — tiszteletet parancsol. Aki használta már, tapasztalta legfőbb erényét, az alaposságot, ami nagyon sokszor a megbízható bátorság ritka tulajdonságával párosul. A legjobb szakemberek tollából származó cikkekben sokszor új, többnyire még nem publikált eredményekkel is találkozunk. Összefoglaló cikkek páratlanul széleskörű eligazítást adnak egy-egy ország művészetének megismeréséhez. Városcímzavai a legfontosabb építészeti emlékekre hívják fel az utazó ember figyelmét. Megtaláljuk benne a művészet minden ágát. A festőkkel és szobrászokkal egy sorban találjuk az ötvösöket, keramikusokat, ácsokat, kovácsokat, órásokat; minazokat akik maradandó szépet alkottak. A magyar iparművészet alkotó mestereiről itt kapunk először átfogó rendszerezett tájékoztatást. A Bibliát forgató ember öröme tapasztalhatja, hogy az ókori kelet, a bibliai földek világának nagy alkotásai is helyet kaptak a lexikon lapjain, méghozzá a legfrissebb eredmények ismertetésével.

Miközben a negyedik kötetben tallóztam, ismét megragadt és jóleső örömmel töltött el a lexikon sokrétűsége. Örömmel fedeztem fel az apróbb címszavak között a magyar és a külföldi művészeti folyóiratok rövid bemutatását, bár talán egyik-másiknak hosszabb

ismertetése is helyes volna. Legjobban Pannónia művészetének magvas bemutatása tetszett. *Erdélyi Gizella* munkája. 25 hasábon 25 képpel szinte egy kis monográfia. Csak nem nagyon szerencsés a besorolása. Kevesen fogják megtalálni első keresésre a Római művészet után. Mivel a pannóniai városok művészeti emlékeit a latin városnév alatt mutatja be a lexikon (Szombathely — Savaria, Sopron — Scarabantia, Sisek — Siscia stb) itt is ezt a logikát alkalmazva Pannónia művészeteként lehetett volna besorolni ezt a cikket. Jó és hasznos ötlet volt a római provinciák művészetének bemutatása külön címszó alatt. Így a középkorra előre mutató provinciális formajegyek sem tűnnek el a császárváros csillogásában.

A nagy cikkek közül különösen a Románia művészetét bemutató cikknek örültem, hiszen keveset tudunk róla. Egy alapvető szempont tisztázatlan a cikkben. Az erdélyi szász és a magyar művészet nem a különben jelentős és egyéni keleties, de egyben európai hatásokat is mutató román művészettel tart rokonságot, hanem más utakat követ. Művészeti szempontból alig sorolhatók egymás mellé a brassói Fekete templom gótikus formanyelve és a coziai kolostor-templom keleties formái, bár keletkezési idejük közel esik egymáshoz. Ez a mai romániai művészet bemutatásánál is zavaró. Hiányoljuk pl. *Szervátiusz Jenő* és *Tibor* bemutatását annál is inkább, mivel az összefoglaló cikkben a többi romániai magyar művész: *Erdős P. Gy.* *Szabó B.* *Szőnyi B.* *Szobotka A.* *Vida G.* stb. helyet kap. Ennek az itt nem követett szempontnak jó alkalmazása a népies székely művészet bemutatása külön cikkben, ahol a falusi templomok, festett famenyveszetek, a középkori faliképek és a népies ihletésű barokk alkotások székely földön található művészeti emlékeit külön is feldolgozza a lexikon.

A kisebb cikkek közül különösen a modern művészetet bemutató írások sikerültek. Örültünk a szürrealizmus, a szecesszió tömör jellemzésének, a szentendrei iskola bemutatásának. A képekről kell még néhány szót ejteni. A legtöbb esetben gondosan válogattak, de van, olyan cikk, amihez indokolatlanul sok a kép (pl. *J. I. van Ruysdael*; 3 kép amiből kettő fél oldalas), van olyan cikk, ahová nem jellemző alkotás képe kerül (pl. *Somogyi: Agronómus lány. Ribera* két képe stb). Ezek az észrevételek mit sem vonnak le a mű értékéből, magas színvonalából, melyért elsősorban a szerkesztőket: *Zádor Annát, Genthon Istvánt és Sz. Lajtha Editet* illeti a köszönet, akik a csaknem 170 tagú munkatársi gárdát irányították. Örülünk, hogy közeljövőben megjelenik a lexikon olasz nyelvű kiadása is.

A Ferenczy család. A Budai Várpalotában rendezte meg a Nemzeti Galéria századunk magyar művésze nagyjelentőségű művészcsaládjának kiállítását. *Ferenczy Károly* új korszakot indított művészetünkben. Megszabadította a munkácsyepigonok barnapatinájú képeinek uralma alól. A *Bastien Lepage*-i „finom naturalizmus”-ból kiindulva rövidebb szecessziós hatás után a fényekből, a levegő színeiből formált képeivel új stílust teremtett. Örültünk, hogy bibliai kompozícióit ott láttuk a kiállításon. Megragadó művészi élmény a Három-királyok balladási hangú zöld fényeit vagy a József képben kibontakozó mítikus világot átélni. Most újra látva megdöbbenett, hogy ez a kép mennyire József arcára exponált alkotás. A kiállításon láhattuk *Ferenczy* első nagy alkotását, a *Hegyibeszédet* több változatban, vázlatokkal és tanulmányokkal kísérve. Erdemes volna pontosan utánanézni, hogy mennyiben és hogyan hatott a képre *Fritz van Uhde* (1848—1911) művésze, aki Párizsban egy ideig *Munkácsy* tanítványa volt, majd *Bastien Lepage* és *M. Liebermann* hatása alatt a német *plein air* festészet egyik nagy mestere lett, sőt a müncheni *Sezessio*-nak is alapító tagja volt, tehát párhuzamos hatások érték *Ferenczy*-vel. Ugyan-

ezt a témát örökíti meg a Szépművészeti Múzeumban őrzött képe: Jézus tanítása a hegyen — melynek fel-fogása rokon Ferenczy első igazán nagy alkotásával. Itt is egyszerű, a mi korunkból való emberek jönnek Jézushoz, de Ferenczy képeinek hallgatósága árnyaltabb. A favágók, parasztok mellett keménykalapos férfiak, vívódó ifjak és egy páncélos vitéz is megáll Jézus előtt, jelezve azt, hogy a Mester szava — a szeretet szava — ma is betölti a világot.

Ferenczy Károlyné, *Fialka* Olga alkotásai — rajzai és nagy mesterségbeli tudásról tanúskodó aquarelljei — bár eltörpülnek a remekművek között, mégis rangos alkotások. érdekes színfoltjai a századforduló művészetének.

Gyermekeiről így jövendölt Ferenczy Károly. Valér-ből festő lesz, mert zseniális; Béni mérnöknek lesz jó, mert precíz, Noémi maradjon háziasszony, mivel — semmilyen pálya iránt nem érez fogékonyságot. De Ferenczy Károly — rossz próféta volt. Valér nem volt zseni. Közepes minőségű képeket alkotott, de egy remek monográfiát írt édesapjáról (1934). Béni legnagyobb szobrászaink egyike lett, aki életének első negyven esztendejében az anyaggal vívta győztes harcát és humánumból, reneszánsz szépségektől terhes szobrokat alkotott. Utolsó éveiben önmagával, bénaságával vívta harcát és az így megharcolt alkotások az emberiség különös fényében izzanak. Noémi volt a legeredetibb egyéniség. Új művészetet teremtett, művészi alkotással fogalmazta a gobelint. Utólérhetetlen képpé szőtte a favágót, az ásó embert, a kertészlányt, a kivirágzó erdőt — az egész világot.

Mezopotámia. Arisztotelész azt vallotta, hogy „csak az látja jól a dolgokat, aki kezdetlől fogva látja azok állandó, növekvő fejlődését”. A Bagdadi Irak Múzeum csodálatosan gazdag kiállítása a kezdetre nyitott ablakot, Utnapistim világára. Mi volt Mezopotámiában a sumérok előtt? Ezt a ködös múltba vesző, eredetileg visszakutató kérdést boncolja a kiállítás. Ma már túl vagyunk azokon a romantikus elképzeléseken, hogy minden kultúra bölcsője Mezopotámiában van. A régészeti felfedezések a nagy folyamvölgyi civilizációk kultúra megalapozó voltát is a téves teóriák közé sorolják. Ennek ellenére a kiállítás azt igazolta, hogy az emberiség közös múltjának felbecsülhetetlen értékű kincseket adott Mezopotámia.

A kiállítás tele volt meglepetésekkel, az ezeregyéjszaka meséinek csodás gazdaagságával kápráztatott el. Az Irak Múzeum legkiválóbb tárgyait küldte el. A legfrissebb ásatások leletanyagait is ott láttuk a tárlókban. Első helyen a Tell es-sawwani páratlan értékű kora-neolitikus sírleletekről, kispasztikai alkotásokról, női figurákról kell megemlékezni. Ezek az alabástrom szobrocskák valószínűleg a termékenységért felajánlott áldozati tárgyak voltak. E szobrocskákat még a szakértők is csak hírből ismerik, hiszen 1964-ben kezdődött itt az ásatás és eredményei még nincsenek feldolgozva. A VI—V. évezredet, a hassuani és az ubadi kultúra korát finom kézzel formált, vékony falú, geometrikus, vörösbarna díszítésű edények képviselik. Alakjuk kifinomult arányai, festésük dekoratív ereje a mai nézőt is elbűvölik. Itt látjuk az ubadi kultúra híres „békaféjű” isten-szobrocskáit, melyek még nyugalmi állapotukban is szinte vonaglanak, remekül kifejezve a nyugalmat betöltő mozgás belső feszültségét.

Az első sumérokhoz kapcsolódó kultúrkör a Jemdet Nasr-i kor. Ezek az alkotások már virágzó városállamokban születtek. A kor művészetéről az Uruk-ból előkerült sejtelmes, szinte belülről mosolygó női fej ad hírt, mely meglepő élethűséggel néz ránk. Eredetileg a falból erősen kiemelkedő dombormű lehetett, mivel a szobor hátsó oldala egészen lapos. Finoman formált ajka és állának íve, tekintetének, mosolyának élettélisége felejthetetlené teszik. A másik világhírű alkotás, a legrégibb mezopotámiai dombormű, az uruki vadászstélé, mely egymás felé mintázott két jelenetben ábrázolja a király oroszlánvadászatát.

Az alakok egymás felé helyeződésével a tér mélységét próbálta éreztetni a művész.

Tovább sorolhatnánk a könyvekből, lexikonokból ismert és mégis a valóság képpel soha nem pótolható szépségeen pompázó ismerőst. Láttuk a csodás archai-

kus szépségű khafaje-i, eshunna-i és nippur-i szobrokat, melyek imádkozó embereket, tekintélyt parancsoló istenségeket ábrázolnak. De C. L. Woolley Ur-i ásatásai mellett nem mehetünk el szó nélkül. Itt sem az aranytárgyak felsorakoztatott pompás gazdagsága, hanem a megmunkálás művészi ereje ragadott meg. Mes-Kalam-dug herceg bámulatos szépségű, hajfürtöket utánozó aranysisakja, a bikafejjel díszített aranyhárfa, az intarziás technikával készített játéktáblák és a csodás ékszerek hirdetik a kor művészetteremtő erejét. Egy-egy pecsételőhenger is egész kis világ. Az egyik új sumer korból származó Ur-i pecséten egy szarvakkal ékesített koronájú isten trónol dőlőföven, előtte egy kétségbeesett hívő térdel. Jobb és baloldalon Gilgames áll, aki karjával a bika-testű Engidu farkát és lábát fogja — s rajta a név „Ilun-dam a molnárok felügyelője”.

Az új-asszír kort — melyet már biblia-közelből tudunk vizsgálni — a föníciai közvetítéssel érkező, egyptomi és ázsiai (szkíta) hatásokat mutató elefántcsont tárgyak és a ninivei palota emberfejtű, de bikatestű szobrának egyik töredéke képviseli. A szobor a palota egyik bejáratát őrizte. Töredékében is döbbenetes erejű alkotás. Kifejezi a véres asszír uralom minden kegyetlenségét. Nabukodonozor Babilonját is számos műtárgy képviseli. Egy kiégetett agyaghengeren alapítólevél olvasható, amit a nagy király idejében róttak agyagba. A babiloni Istár kapu mázos fajansz téglákból épített sárkánya a fogság korának Babilonját idézi.

A kiállítás nagy meglepetése számomra a hartai ásatások során előkerült monumentális szobrok. (Kr.u. I. —II. sz.) melyek a párthus királyok korának eddig nem sejtett művészetéről adnak hírt és a görög—római, valamint a buddhista és belsőázsiai művészet közötti kapcsolatra vetnek fényt.

A kiállításon eddig csak könyvekből ismert 300 eredeti műkincset láttunk Gilgamestól az ezeregyéjszakáig. Páratlan szépségű alkotások voltak a biblia világának szomszédságából. Nagyszerű bevezetés volt az ókori kelet művészetébe.

Fernand Leger (1881—1955) grafikáit, gobelin-terveit és szobrait láttuk júniusban Budapesten a Biot-i Leger Múzeum szívességéből. A XX. századi festészet nagy megújítói közül való Leger. Egy évben született Picassóval. A párizsi iskola többi nagy mesterével. *Braque*-kal, *Gis*-vel és Picassóval együtt megkérdőjelezték mindazokat a festészeti normákat, amelyek előttük érvényben voltak. Új rendet akart Leger, alkotni — a gép rendjét. Szinte jelképes, hogy önálló életét 16 éves korában mint rajzoló kezdte egy építészeti irodában. Az Impresszionizmusban a fényt avatták a képek témájává és a pillanatot. Az impresszionisták művészelete olyan volt, mint a tarka pillangó: színes, röpké és mulandó. Az ember a maradandót keresi. *Cezanne* teremtett újra rendet, átírta a természetet a geometriai formák és szerkezetek nyelvére. Az ő nyomdokain indultak el új világot építeni a kubisták és köztük Leger. Végigjárta az utat a geometrikus rendtől az absztrakcióig és onnan egy, a látványt szuverénül átforgató új realizmus megteremtéséig. Képeit valami csodás tisztaság jellemzi és többszólamúság. A maradandót kereső embernek Leger a tárgyak anyagszerűségét mutatja fel válaszként. Külön növényvilágot teremtett képein, egy nedvdús, örökzöld, legeri növényzetet, ami burjánzik, aminek súlya, kiterjedése, térbeli funkciója van. Az 1920—30 években kidolgozta a színhasználat legeri elvét. Függetlenítette a színt a tárgytól, végképp legyőzte az impresszionizmus szín-pillanatait. Színtáblákat teremtett, amelyek a tárggyal egyenértékűek és ritmikus rendbe állította őket. Művészetének célját így fogalmazta meg „az erőben megtestesülő eszme” a cél. *G. Bauquier* a Leger Múzeum igazgatója ezt írja róla: „Tiszta színeken érzett öröm, a formák egészséges nyersesége, a nagylegzetű kompozíciók ereje jellemzi.” *Appolinaire* ezt írta róla: „Ha egy Leger képet látok, elégedettség fog el; szeretem művészetét, mert egy csöppet sem gőgös, és mert semmilyen alantas dologra nem kapható.”

Anna Margit — húsz év után. Újra be kell mutatni, hiszen 1948 óta nem volt alkalma, hogy művészeté-

ről tájékoztassa a kiállítások közönségét. *Vaszary* János tanítványa, a mártírhálát halt *Amos* Imre felesége volt, az Európai Iskola egyik jelentős mestere — és ma is olyan üde és friss, mint húsz évvel ezelőtt. *Mezei* Árpád, a mai művészet európai híru teoretikusa azt írja róla, hogy „korunk kimagasló mesterei közé tartozik” — és bizonyára nem téved. *Anna Margit* képeit a groteszk báj jellemzi, ami *Csontváry* és *Gulácsy* óta a magyar művészetben is otthonos, csak több, nőies humorral és ízes bizarrsággal. Illúziótlan őszintesége, póztalansága, érdes fanyarsága sajátos hangulatot ad képeinek. *Anna Margit* mindig babákat festett, mégsem lírai alkat. Egy kicsit az udvari bolondok és mókamesterek késői örököse, nem művészetének külső pózaiban, hanem a minden élethelyzetben felcsillanó humorában, aminek talán az a titka, hogy felnőt létere nem vesztette el gyermeki csodálkozó-képességét. Lehetne elemezni a képein megmutatókó hatásokat, a szürrealizmust, a szecessziót, a neoprimitívizmust, — de a képeket nézve úgy érzem, hogy ez nagyképűség lenne. *Mezei* Árpád a téglához hasonlította képeit, mely az ókori négy őselem aktív egyesüléséből születik. *Anna Margit* képei is „a téglá szerepét játsszák a pszichikum világegyetemében”. *Anna Margit* soha nem felejt el, amit *Goethe* így fogalmazott meg: „Ha festesz egy élethű kutyát, akkor egy kutyával több lesz a világon, de a művészet nem nyer ezáltal semmit”. *Anna Margit* minden képe nyeresége a művészetnek.

Meditáció Murillóról. Száz éve a festők festője volt, — most a Szépművészeti Múzeum kivételével a világ nagy múzeumai elfeljtettek megemlékezni születésének 350. évfordulójáról. Pedig *Murillo* alkotásai a világ legnagyobb múzeumaiban megtalálhatók, a madridi Prado-ban vagy a leningrádi Ermitázsban épp úgy, mint a párizsi Louvre-ban. Az egyetemes művészettörténetben kevés ilyen trónfosztás volt. *Velasquez* és *Greco* művészete homályba borította édeskés, kissé szentimentális, álmodozó szépséggel telített érzelgős képeit. — méltán.

Mi is a tanulság kedvéért élesztgetjük művészetét. *Kállai* Ernő szavai szerint a spanyolok mindig a „révület realistái” voltak. A reális közvetlenség ereje (*Velasquez*) mindig ötvöződött a sokszor megszállottsá-

gig fokozódó szenvedélyes vízióktól terhes látomással (*Greco*). *Murillo* a közepűt. Képein felvonultatja a barokk művészet minden mesterségbeli bravúráját, mégis mindig sikerül derűsen mértéktartónak maradnia és illedelmesnek. Művészetében mindent alávet a kor ízlésének. Finoman hangolt festői átmenetekre épít. A barokk kor lobogó szenvedélyességét derűs bájjá változtatta át, a Madonna-kultusz és a pásztorjátékok csendes derűjére, ami a kiegyensúlyozott életű, a változások viharaitól megrettenő kispolgár számára is elfogadható. Olyan zeneszerző ő, aki a tenger viharos dübörgését is tilinkóval akarja — sőt tudja elmuzsikálni. Bár képeinek nagy része „vallásos” alkotás, mégis kevés közöttük az igazi bibliai témájú kép. Inkább a legendák derűs, prózaian sejtelmes világát festi. A Biblia kemény, köznap drámái messze állnak tőle. Képein nyugalom van, rendszerint nem történik rajtuk semmi, az állapotszerűséget hangsúlyozza. Az illúziók valóságát akarja velünk elhitetni. Képei a kor magas színvonalú slágerei. Ez a titka. A magas színvonal a kifejezőmódjára, a sláger a tartalmára vonatkozik. A kiállítás hatása, a körülötte kialakuló iskola döböntött meg. Kora legnagyobb alkotóművészei sem tudták kivonni magukat hatása alól. *Zurbaran*, akinek megdöböntő erejű *András* apostolt ábrázoló fiatalkori remeke a Szépművészeti Múzeum felített kincse, öreg korában elmerült *Murillo* édeskés szirupjában. Ő is a bájos *Madonnák* nyugodt világának festője lesz. A kemény formákkal építkező *Alonso Cano*, vagy a grana-dai *Juan de Sevilla* sem tudott hatása ellen védekezni. A középszerűség mindig ragályos, és *Murillo* mindig középszerű festő volt. Az ő nevéhez fűződik a lírai „szentkép”-stílus kialakítása, ami az érzelgős népi kegyességgel együtt sokat rontott a keresztyénség hitelén. Ő is vetkes a hamis művészetszemlélet kialakításában, mely szerint a művészet célja: elandalítva gyönyörködtetni. Pedig a valóság sokszor nem gyönyörködtető és soha nem elandalító. *Van Gogh* ezt írta egyik levelében: „A művészet jelszava: becsületesség mindenek felett. Fáradozzunk inkább többet komoly tanulmányokkal, mintsem divatos fogásokkal hízelegjünk a közönségnek és kegyeiért esedezzünk”.

Szigeti Jenő

Lévay József memoárja

A 19. század költő-Mathuzsáleme 93 éves korában, ötven esztendővel ezelőtt fejezte be pályafutását. Költői helyét kortársai a Magyar Tudományos Akadémia két költészeti nagydíjával márkázták. Félezer költeményére egyik méltatója azt mondta: olyan *Lévay* költészte, mint egyetlen nyírfaerdő. Most nem bocsátkozunk bele abban az „irodalmi ökológiába”, amely *Lévay Arany* János, *Tompa* Mihály, *Gyulai* Pál, *Szász* Károly és más barátai, elődei és utódai rendjébe besorolja. Ez az irodalmi minősítés és kiemelhető és felhasználandó értékekre nézve kötelező és folyamatos munka.

Megvan *Lévay József* helye az irodalomtanításban is. Az országos *Kazinczy*-emlékünnepegy megrendezésével, a Magyar Tudományos Akadémián, Budapesten, Miskolcon és sokfelé az országban a centennárium és általában a jubileumok tudatos plántálójává lett. A jubileum-tartás ui. az irodalomtörténet, a történelem alkalmas ápolási formája. Ezzel a hazai népművelés egyik gyakorlati és metodikai úttörőjévé lett. Elég az „eseménynapotárak” fontosságára manapság csak utalnunk. Bizonyos, hogy *Lévay*, a költőtanár éppúgy maradandó és alkalmas bevezetést nyújtott diákjainak Miskolcon a lyceumban, mint *Arany* János Nagykörön. Mindkettőjükre hasonló minősítéssel ütötte bélyegét a Bach-korszak tanügyi meója (Vö. *Arany*: Hátrahagyott művei. III. köt. 381. k. 1.).

Lévay műfordításai — *Burns* révén — a líra összekötő-szálaival szőtték a világirodalom színes háló-mozzaikját, az öt *Shakespeare* és két *Molière*-darab a magyar dráma művelését pezsdítette. Már mint gyakorlott formaművész és „tónus-mester” készítette ezeket. De ifjúságának klasszikus és modern külföldi olvassmányai magas szintet biztosító esztétikai tréningjei voltak

kifejezőképességének és nyelvi-ábrázolási szabadságának. A műfordításban a Zempléni munkálkodó közeli barát, *Kazinczy* Gábor volt kollegája.

Téved, aki *Lévay*t engedékeny és lágyszívű embernek gondolja, mintha a vidéki élet és az öregkor erre szükségyszerűen sodorta volna. Korának egyik leg-szigorúbb kritikusa. A költészet művelése, a műfordítás és tanítás, valamint a költői társaság együtt fokozta *Lévay* önbíráló és bíráló képességét, de természetét is. Humora sokszor csíp, sőt olykor vitriolcséppként éget. A legélesebb szarkazmussal írja *Arany*nak a Hölgyfutár koravén, önhitt költőcskéiről: Jobban tennek, ha írás helyett addig káromkodnának! A miskolci *Lévay József* Tudományos Könyvtárban a költő eredeti verskötetén sajátkezű bejegyzések találhatók: nem! stb. és kérdőjelek, felkiáltójelek verseinél. *Szigethy* Ferenc ny. lelkipásztor *Tapolcán* elmondotta, hogy *Lévay* idős korában látásának homályossága miatt felolvastatta az irodalmi lapokat. Felolvasója, *Takaró* Ilona elbeszélése szerint *Lévay* rendszeren már az első versszak után megállította az olvasást. A kritikus nem szubjektív, hanem esztétikai normákat alkalmaz, s ez előbb munka, csak azután művelés.

Rámutatunk *Lévay József* életének mágneses erővonalaira, költői, tanári, műfordítói és kritikus munkásságára. *Lévay* összetett személyiségét önéletírásából, általa nyújtott támpontok alapján ismerhetjük meg. Kézirat hagyatékából 1935-ben *Visszatekintés* (Életrajzom) címmel adta ki a Miskolci Református Reál-gimnázium VIII. osztálya *Balázs* Győző gondozásában a költő memoárját (43 lap). *Lévay* 1889 június elsejével zárja kéziratát. Nyilván rövidebbre fogott változatban adta közre, talán némi módosításokkal is életraj-

zát az Akadémiai Értesítő 1919-es évfolyamában: Feljegyzések életemről címmel, az évfolyam első közleményeként.

E memoár színes montázként adja elénk Lévay életének döntő eseményeit. Ha Martin Buber legjelentősebb életformáló tényezőnek minősíti a találkozásokat, ismeretéseket, munkatársi és baráti kapcsolatokat, akkor ez különösen érvenyes Levayra. Vegyivazel bennünket a nádfódeles sajtószentpéteri szülőháztól a fő allomásokon, ahol Lévay életútja rövidebb, vagy hosszabb szakaszokkal haladt előre: Miskolc, Kesmárk, Pozsony, Budapest, Debrecen, Szeged, Arad, Világos, Sajószentpéter, Budapest, és 66 even át Miskolc. Itt-ott kedves táj-miniaturát kapunk e helyekről. A diák és tanárevek az iskolai életet illusztrálják előttünk, nemcsak leíró ismertetésként, hanem a bírálat minősítésével. A visszatekintő aggastyán könnyű kézzel, derűs esetvonásokkal tudja ábrázolni életevéinek, pályájának kibontakozását, nyarat és a célhoz érkezés és beteljesedés évszakait. Betekintést enged legfontosabb döntéseibe. Páratlan finomsággal tudja a közlés és közlékenység határvonalát húzni. Megvan a helye az életét gyarapító szeretetnek. A próbák terhelő funkciója is nyomon kísérhető. A gondviselő jó Atya sorsát kiszabó határozataihoz rugalmas lélekkel tud igazodni. Megtalálja munkaköréhez, emberi környezetéhez és a társadalomhoz szükséges alkalmazkodás helyességét, de hangot ad kora búnei elítélésének. — Ezekkel a megállapításokkal az önéletírás lélektani és karakterológiai értékeire kívántunk utalni.

Hogyan fogja meg az olvasó kezét Lévay József? A Visszatekintés 26. oldalán az 1850-es év irodalmi társaságába vezet: „Megfordult közöttünk ez időben Vörösmarty is. Teste-lelke össze volt törve a haza romjai felett. Arcán tükröződtek azok a gondolatok, melyek később a Vén cigány-ban jutottak kifejezésre. Emlékezem, hogy egy őszi estve valamely zugvendéglő-helyiségben jöttünk össze. Vahot Imre rendezte a mulatságot, ki efféle különleges mulatók felfedezésével mindig örömet foglalkozott. Természetes, hogy Patikárius bandája innen sem hiányzott. Vörösmarty is megjelent közöttünk, sőt ha jól emlékszem, az egész mulatság az ő tiszteletére, vagy az ő kedvére történt. Az a mélyen elborult arc, azok a zavaros tévetegek szemek most is előtttem állnak. Öltözte nagyon szegényes, vedlett és kopottas volt, zöldes színű spenczelének galgérja zsiros. Valamelyik versemet, gondolom Mikest, dicsérte előtte egyik társunk. Felszólított, hogy szavaljam el. Pirulva vallottam be, hogy én egyetlen versemet sem tudom könyv nélkül. „Nem szégyenli magát?” — így szólt Vörösmarty, „én ilyen korban az egész Zalán futását el tudtam volna mondani könyv nélkül...” — Lévay József ekkor a Pesti Napló irodalmi munkatársa. A költőknek ebben az időben ajánlatos volt „másodállást” vállalni megélhetésük biztosítása végett. Benne is így érlelődik meg a pesti évek értékes felhasználása után, hogy elvállalja a miskolci református lyceumban a magyar irodalom tanítását, amelyhez „Irodalom és nemzetiség egymásra hatása” című székfoglalójával kezdett, s azt tizenkét éven át szívesen, de küzdelemmel is folytatta, mert az „sokszor botránys lelketlenséggel ellenőrzöttet” (i. m. 31. lap).

Lévay forradalmi versei szétszórva jelentek meg a szabadságharc alatt, sokszor névtelenül. Ezeket nem vette föl gyűjteményébe, nem politikai számításból, hanem kritikai normájának tovább fejlődése miatt. Pesti munkásságáról közli idevágóan ezt a szűkszavú megjegyzést: „Írtam újdonságokat, melyeknek egyikéért be is csukatott a pest-városi kapitány, tárcacikkeket, bírálatokat, s a külföldi rovatba németből fordított-holmikát”. (26. lap) Arany Jánoshoz (Ráchel), Tompa Mihályhoz (Új Simeon) hasonlóan ő is forgatta a politikai allegória kardját. (A babiloni vizek mellett). A társadalom és kora világának feszültségeit a Babel tornya c. versében leplezi le. Megvolt ennek a jelentősége Lévay közgazgatási pályafutásának három évtizedére nézve is. Erről a három évtizedről sem marad adós politikai krónikájában. — Lévay szobra — talán szimbólikusan is, nemcsak a városdíszítés végett, — Szemere Bertalan és Deák Ferenc között foglal helyet, Deák felé fordított arccal. Mint Borsod vármegye aranytollal kitüntetett alispánja ezt írja nyugalomba

vonulásáról: „Sem a kötelesség, sem az anyagi szükség ezete nem ösztönzött arra, hogy kedvem ellen tovaobra is megtartsam hivatalos állásomat. El nem tántorított ezen elhatározásomtól a megye közönségének csaknem kenyszerítésig való marasztalása.”

Lévay memoárja bizonyosság amellett, lehet vidéken tartalmaz életet élni. Sok idézetet sorakoztathatnánk el, hogy boldogság volt az életpálya megtalálása, az alkalmas baráti kor ösztönző közössége, a nép előhaladásának odaadó munkálása. Lévay tudja, hogy ő az irodalmi és közélet organizmusának egyik szerény, de szorgalmas tagja, és ez megóvja a provincializmustól. Légies szárnyalású élettervek helyett az egyszerű becsületesség és szíves kötelességteljesítés embere.

Néhány vonással jellemeznünk kell még Lévay kegyességét is. A szülői ház hitbeli példaadása egész életen végig kíséri. A szántóvető családban a szülők, kivált a költő édesanyja olvassa rendszeresen a Bibliát. A gyermek Levay bibliaismerete előve vált az által, hogy a sajtószentpéteri tájon kijelölte a paradicsom kertjét, a Sinai hegyet, a Veres-tengert, a pusztát, az Olajfák hegyét, Krisztus keresztre feszítésének helyét. (10. lap). Hübner Szent Historiái, a Heidelbergi Káté és a Zsoltár hatásosan formálják. Amint az édesanyja és környezete által gyakran szavalt s dalolt Csokonai-versek azt plántálták a serdülő gyermekekbe, hogy ő a legnagyobb magyar költő, érthetjük, hogy Csokonai verselese és Szenczi Molnár Albert zoltárfordításának nyelvezete és poetikai formagazdagsága indító és irányító hatással volt Lévayra. A Biblia képeit és eseményeit később is felhasználta ábrázolásának szimbólikájában. A zsolttárok népdal jellegű elterjedtsége és Csokonai a népköltészet közelségében marasztalta Lévayt. Valószínű magáról, hogy „nem repültem oly magasan, mint némelyek hirdették, de oly alacsonyan sem, mint mások szememre hányták. Nem kerengtem a kék magasságban a sasokkal, csak a bokrok között maradtam az énekes madárkakkal” (28. lap). Ez a józan önismeret és higgadt alázatosság biztonságérzetét nem fogyasztotta, hanem erősítette. Kegyességét nem mutogatta. Le lehet olvasni, de nincsenek annak kiállított erényei. Életének fő imádsága: *Gondviselő jó Atyám vagy, ó én édes Istenem.* Ez a könyörgés és hitvallás erősítette Lévayt, de már több nemzedéken keresztül református magyar népünket. (Református Énekeskönyv 277. dicséret). Szüleivel intenzív kapcsolatú apolt: „hol ők jöttek hozzám hol én mentem hozzájuk Szent Péterre. Az úgynevezett sátoros ünnepeket pedig mondhatom halálomig kivétel nélkül velök töltöttem, s velök együtt járultam sajtószentpéteri templomunkban az Úr asztalához. Már ekkor is és azután is egész életemben valóságosan „glebae adstrictus, röhöz tapadt voltam” (32. lap).

Egyik évváró beszédének ezt a címet adta: Mit vár a jövőendő a mai magyar protestáns ifjúságtól? Többek között a következő bibliai kritikával illeti kora társadalmának bűneit: „Semmi sem gyakoribb napjainkban, mint mohó vággyal futkosni anyagi önző érdekek után, — megfélekedezni Istenről a sürgelmem hevében, magukat isteníteni, a kedvező siker napfénye mellett, — s kétségbe esve roskadni össze az első csapás érintése alatt” (Sp. F. 1863. 646. lap). Lévay kegyessége biblikus, kifelé forduló aktivitású, másokat szeretettel számon tartó, a közélet síkján érvényesülő volt.

Lévay József memoárja nemcsak eleven és színes öszszekötő szöveg alkotásai és munkája között, hanem megbecsülendő hozzájárulás nemzedéke életének teljességéhez.

Szönyi György

Jegyzet: Kardos László: A völgy költője c. irodalomtörténeti tanulmányában (Napjaink VII. 1968. (7) javasolja a Visszatekintés újabb kiadását. — Lévay József emlékezete címmel e sorok írója összefoglaló jellemzést adott közre a Reformátusok Lapja 1966. január 2. számában; „Arany János és Miskolc”, valamint „Lévay József és Arany János mikulása” címmel a költői kapcsolatokat részletezte, „Lévay József költészet” címmel a Magyar Rádió miskolci stúdiójában közölt méltatást (1965. nov. 18).

AZ Ó- ÉS ÚJSZÖVETSEGI TUDOMÁNY ÖSSZEFÜGGÉSEIRŐL

Steck, Odil Hannes, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und UrChristentum, Neukirchen (Neuchkirchener Verlag des Erziehungsvereins) 1967, 380 lap = *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*, Bd 23.

A *Th. Sz.* 1968, 7—8. számában Th. Lorenzmeier könyvének ismertetése ezzel az inkább csak a kiindulópontot jelző címmel jelent meg: Új mű az exegézis és a rendszeres teológia meghasonlásáról. Steck professzor könyvének — a mű tartalmát és módszerét tekintve — ezt a címet adhatnók: Új mű az ó- és újszövetségi tudomány összefüggéséről. Ez az eredetileg heidelbergi disszertációként benyújtott könyv illusztrálja és igazolja a fiatal katolikus teológus, J. B. Metz, állítását, aki szerint az exegézis Bultmann utáni szakaszát az Ósz. fokozottabb érvényrejuttatása jellemzi, „s a két szövegség belső egységének ismeretében nemcsak az Ósz.-et értelmezi az új felől, hanem fordítva is” (*Zur Theologie der Welt*, 1968. 80). Az egységet nem a Bibliától idegen, filozófikus rendszerező elvek teremtik meg, hanem magában a Szentírásban adott. Ennek az „adott”-nak kibontásával kísérletezik az újabb bibliai teológia, amikor fölmutatja egyes sajtóságos képzetek folyamatosságát, meg nem szűnő újra-interpretálását és a két testamentum „struktúra-analógiáját”.

Steck abból a megfigyelésből indul ki, hogy az úsz-i írásokban, valamint az apostoli atyáknál, gyakran találkozunk azzal az általánosító képzetrel, hogy Izrael visszautasította, sőt megölte profétáit. Ebben az állításban két vonás feltűnő: a) nem fedezik történeti tények és b) nem a zsidóellenes keresztény polémia érve, hiszen érvényét a Jézus korabeli zsidóság is elismeri (Mt. 23:30). A mű feladata e különös képzet eredetének és hagyománytörténetének kiderítése, a tradíció-történeti módszer továbbfejlesztéseként értett „képzet-történeti” (vorstellungsgeschichtliche) módszer segítségével (18 sk). Steck tézise szerint a „proféták szenvedésterjesztésére” vonatkozó általánosító képzet kizárólag a deuteronómiumi történetképen belül érthető, mégpedig ez egész történelemre kiterjedő koncepció egyik eleme, egyik momentumaként. A koncepció két alappillére egyrészt Isten szüntelen Izraelhez fordulása, amely éppen a proféták küldésében nyilvánul meg, másrészt Izrael szüntelen keményszívűsége. Az általánosított képzet helye tehát *nem* a martirologia („az igaz szenvedése” más összefüggésbe tartozik, 252 sk. o.), nem a kimagasló személyiségek sorsára irányuló életrajzi érdeklődés. Nem biográfiai kíváncsiság, hanem *teológiai eszmélkedés* fejeződik ki ebben a képzetben, amely a száműzetés korától kezdve egészen Kr. u. 100-ig elevenen hatott. Mi sem mutatja jobban elevenségét, mint az, hogy a hagyomány írásbeli rögzítés nélkül is Izrael történelem-értésének magától értendő kerete. Az első határozott megfogalmazást Steck Neh 9:26-ban találja meg, s hozzátesszi: a vers csak az említett történetképen belül érthető (61 sk.). Az ősi kereszténység a késői zsidóságtól veszi át az eleven hagyományként élő alapvető képzetet (103, 127), amelyen belül — és ezt roppant fontos megállapításnak tartom — a bölcseségirodalom szempontjainak éppenúgy helye van, mint az „apokaliptikának” (218—232). A deuteronómiumi történetképet Steck olyan középponti ósz-i képzetnek tartja, amely a Úsz.-ben is — az evangéliumokban — jelen van, s amelynek segítségével a jelen legfontosabb kérdéseit oldják meg a szentírók, mint pl. a Kr. u. 70-ben bekövetkező katasztrófát, a zsinagóga és a gyülekezet viszonyát, a pogánymissziót (301 kk).

A profétákra vonatkozó általánosított kijelentésben magáról *Izraelről* van szó: a vele történtek és történők Isten előtti feldolgozásáról, az említett történetkép keretében. Ennek eredetét Steck az északi országrész lé-

vitali-profétái mozgalmában keresi, későbbi hordozóként pedig a száműzetés korának lévitáit, majd a Kr. e. 2. században az ún. „hasideusi” mozgalom képviselőit azonosítja. Ez a mozgalom a törvényhű, antihellenista beállítottságú kegyeseket foglalja magában, akiket erőteljes eschatologiai tájékozódásuk elválaszt a makabeusi szabadságharcosoktól (206 sk). A Qumran-gyülekezet kegyességi típusával viszont az állítja szembe őket, hogy az *egész* Izraelt tartják szem előtt, s nem csupán „a viláosság fiait”. — Steck könyve, amely egy világosan körülhatárolt téma feldolgozását tűzi céljául, fontos adalékokkal szolgál a Kr. e. két évszázad zsidóságának teológiatörténetéhez és történetéhez.

A hagyomány továbbadásának *helye* („Sitz im Leben”): bizonyos istentiszteleti alkalmak, amelyeket mai ismereteink szerint nem tudunk teljes pontossággal azonosítani. A továbbadás *célja*, főként kezdetben: Isten bekövetkezett ítéletének dicsérete; igazatadás az ítélő Urnak (Gerichtsdoxologie), majd pedig megtérésre és a törvény iránti engedelmisségre hívás. E két utóbbi momentumban már az a meggyőződés tükröződik, hogy 722 ill. 587 *nem* a végleges ítélet volt. A deuteronómiumi történetlátás, mely szerint Izrael számára az üdvösség napjái nem marad más tennivaló, mint az ítélő Úr dicsérete, a bűnvallás és a törvényhez igazodás, a száműzetés utáni nép teológiájának *egyik alaptípusa*. A *másik*: az ún. „theokratikus” (O. Plöger), amely a kultuszi gyülekezetet Isten uralma — legalábbis részleges — megvalósulásának tartja. (Érdekes tény, hogy az Úsz.-ben is találkozunk ezzel a két alaptípussal, amint azok az utóbbi évek kutatásai nyomán mindinkább kifejlének: az ősi himnuszok és János „realizált eschatológiájával”, másrészt pedig az evangéliumok és Pál „apokaliptikus-futurikus” látásmódjával.)

A deuteronómiumi történetképen belül érthető proféta-sors-képzetet a palesztinai zsidókereszténység, amely az evangéliumok egyik forrását alkotó hagyományréteg (Q) mögött áll, Jézus szenvedésére és halálára alkalmas: a hellenista kereszténység viszont a pogány-misszió igazolását kereste benne. Az utóbbi szerint Jézus visszautasítása pecsételi meg Izrael sorsát, nyitja meg a népekhez vezető utat. A palesztinai zsidókereszténység interpretációja viszont külön súlyt helyez az Izrael ébresztésén fáradozó keresztény Izrael-prédikátorok működésére és sorsára.

A két eltérő interpretációt a zsidókeresztény Máté harmonizálja evangéliumában, akinek számára a deuteronómiumi történetkép még magától értendő teológiai kategória volt (294, 297). A kétféle interpretáció egybedolgozása segítségével készíti a 70 utáni zsidókereszténység útját a „nagy-egyházba”, melynek misszió-koncepciója már nem „Izrael ébresztése” (268 sk., 286), hanem „zsidómisszió”, a népek misszióján belül. Ebből a szintézisből érthetők az evangéliumon belüli egyenetlenségek, főként az a tény, hogy a tanítványok küldetése egyszer Izraelre korlátozódik, máskor minden népre kiterjed. Máté szerint — és Steck ebben találja meg az első evangélista sajátos teológiai gondolatát — az „Izrael ébresztése”-koncepció 70-nel érvényét veszítette (216 sk, 302), s átadta helyét a népek mindvégig érvényes missziójának, amely a zsidókra is vonatkozik. A népek missziója Izrael elvetésének következménye; Pál gondolatának fele (v. ö. Róm 11:11 sk.) Steck könyvének kicsengése megegyezik az egyik legújabb Máté-monográfia tételével: az első evangélium az univerzális pogánymisszióra nézve íródott, mint „kerülményes történetírás” (R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, 1967. 9).

Rendkívül fontos a szerző hangsúlyos megállapítása és figyelmeztetése: A „proféták szenvedésterjesztés sorsának” képzetét maga Izrael alakította ki és adta tovább évszázadokon át, s ez a képzet csak addig maradt, maradhatott eleven hagyomány, ameddig magán Izraelen belül hatott (244, 278—9, 321). A mai kereszténység tehát nem használhatja a zsidóság elleni érvként.

A képzet ennek ellenére nem veszítette el *igazságtörvényét*. Ez az igazság nem azonos a történelmi tények pusztá visszaadásával, hanem annak a világtörté-

netileg páratlanul józan és kíméletlen önvizsgálatnak eredménye, melyet Izrael, történelme értelmét keresve, Ura előtt végzett el.

Steck könyve felbecsülhetetlenül értékes hozzájárulás az egységes „bibliai teológia” megteremtéséhez, amelynek hiányáról ő maga tesz említést heidelbergi előadásában („Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit”, *EvTh*, 1968, 9. sz. 445 sk., főként 449). egyaránt otthonosan mozog az ó- és az úsz-i irodalomban, s akkora anyagot dolgoz föl, amelynél nagyobbat egyetlen könyv már nem bírna el. A mű így megbízható tájékoztatást ad a bibliai kutatások mai állásáról is.

Dr. Vályi Nagy Ervin

NAGYKORÚ LÉLEKTAN FELÉ (Hofstatter pszichológiai lexikona a Fischer-sorozatban)

Az még egészen rendjén volna, hogy *Arisztotelész* szerint a legnehezebb feladatok egyike a lélek lényegéről megfelelő képet nyerni. De hogy jóval több mint kétezer év múltán a lélektan, mint tudomány még mindig ne kapta légyen meg a maga *Newton*-ját, az már kissé bántja huszadik századi önérzetünket. Persze ettől függetlenül igaza lehet *Peter R. Hofstatter* professzornak, aki a Frankfurt/M-i Fischer Bücherei eddig 40 darabos lexikon-sorozatának pszichológiai kötetét összeállította, bevallott szándéka szerint „olyan ridegen és szárazon, ahogy csak lehet” (12. o.) — lévén az úgy kényes. Csak nem?

W. James 1892-ben illő szerénységgel szögezi le: „Pillanatnyilag a lélektan olyan stádiumában van, mint a fizika *Galilei*, s a kémia *Lavoisier* előtt... Amíg ilyen emberek fel nem bukkanak, azzal könnyíthetünk e helyzetet leghamarabb, hogy tudatában maradjunk sőtétben tapogatózásunknak és soha nem veszítjük szem elől, hogy azok a természettudományos hipotézisek, amelyekkel dolgozunk, ideiglenes és revideálható jellegeük.” Viszont az azóta eltelt időben, mint Hofstatter megállapítja, ritkábban változtak ilyen józanul, hogy milyen fejlődési fokra ért el a pszichológia eladdig (5. o.). „Alig akad még egy olyan tudományág, amely ennyire hajlamos egymást hevesen támadó iskolák és irányzatok kialakítására, dogmatikus alapelvek felállítására és arra, hogy saját múltját másnak se tekintse, mint végre-valahára leküzdött hibák zagyvalékának” (7. o.). Adná Isten — folytatja a professzor —, hogy több lenne azokból a „kézművesekből”, akik nem elég zseniálisak ahhoz, hogy tudományt se vegyenek olyan problémák létezéséről, amelyekről nincs saját véleményük.

S hogy miért ilyen kényes pont ez a díszciplina? Mert sok vonatkozásáról nem lehet beszélni érdekeltség nélkül beszélni. Ezért legfőképpen jóhiszemű illúzió — s ez már a recensens kapcsolódó véleménye — abszolút tárgyilagos, teljesen előjelmentes pszichológiáról beszélni. Bizonytalansági tényezőként figyelembe kell venni az emberi nyelv tökéletlenségét, (*Heisenberg*: „Ha olyan világba lépünk, ahol érzékszerveinket közvetlenül nem használhatjuk, akkor nyelvezetünk már nem elégséges”, *Ekklesia*, Roma, 1967), ez esetben azonban még inkább azt, hogy a kutató személye és szemléletmódja itt aztán végképp kiiktathatatlan. Ez persze nem oldja fel az objektivitásra törekvés kötelezettségét, csupán arra int, hogy becsületesen számoljunk akaratlanul is meglevő szubjektív lehetőségekkel.

Hofstatter lexikoná 1967-ben már 12. kiadásban kerülhetett kezünkbe, 356 000-es példányszámmal érve el tíz év alatt. A kisebb formátum 368 oldalát igen gazdaságosan használja ki. 66 címszavával nem akar sokat markolni, de amit „szorít”, abban szolid alapossággal tájékoztat; természetesen csak a főbb vonalakra korlátozódva. Bőséges bibliográfiája csaknem kizárólag német és angol műveket sorol fel tárgykör-csoportosításban; általános és névregisztere nagyon megkönnyíti a tájékozódást. A lélektan *rendszeres* vázaként is olvasható azonban egy szisztematikus áttekintés segítségével.

Ízelítőként fussuk át, mit ír a *mélylélektanról*. (Kivonat fordítás.)

Részben hevesen támadják ugyan egymást a *pszichológia*, az *individúálpszichológia*, a *komplex pszichológia* és más irányzatok, val azonban három közös jellegzetességük, amelyek egy csoportnév alatti összefoglalásukat igazolják: 1. Lényeges indításait *Freud* életművének köszönhetik; 2. a tudatos lelkiélet lényegi ismeretének kulcsát a *tudattalan* régiójában keresik; 3. az érzés-érzékelés (*Empfinden*) és magatartás *konfliktus okozta téves beállítottságainak elhárítására* irányul igyekezetük. Ezek az irányzatok jól kiegészíthetnék egymást, amire rá is szorulnának, de a kívánatos összeolvasztás még várat magára, bár biztató jel, hogy pl. az angolszász országok „neofreudianus” szerzőit alig kevesebb joggal lehetne neoadlerianusoknak nevezni.

Számos előd munkájának alkotó továbbfejlesztésében sejtethetően segítette Freudot két szociológiai körülmény: hogy egyrészt mint az emelkedett középosztály, másrészt mint a zsidó kisebbség tagja kevesebb nehézséggel tudott megszabadulni sok hagyományos evidenciától, s a tradícióval szemben viszonylag önállóbb volt. Persze ez sem vonhatja el a figyelmet Freud zseniális kutatói személyiségéről. Mint számos nagy pszichiáter, ő sem kerülhette el pályája elején a pokoljárás: önmaga kíméletlen elemzése közben — kollégája, W. *Fliess* segítségével — fejlesztette ki a *pszichológiai elméletét és módszerét*. Ennek *alapjai* — melyeket csaknem minden mélylélektani iskola átvett — a következők: 1. A lelki életben nem kevésbé szigorú kauzális determináció uralkodik, mint a fizikai folyamatokban. 2. A gondolkodás ténylegesen ható ösztönzéseinek nagyrésze *tudattalan* és *indulati* jellegű. 3. Az egyén a lelki hordképességét túlterhelő konfliktus helyzeteket azzal oldja meg látszólag, hogy némely zavaró tényezőket kiszorít tudatából, ezek azonban a tudattalanban halmozódnak fel. 4. Az elnyomott anyag tudatosabb tételét többféle ellenállás akadályozza, hogy az egyének ne kelljen szembenéznie kínos konfliktusszituációjával. 5. Az elnyomott törekvések akkor válnak tudatosan azonosíthatókká és az értelmezés számára hozzáférhetőkké, ha az ellenálló erők csökkentjük: az éber fantázia játékkal, szabad asszociálással és az álom segítségével. 6. Feinótteknek *neurózis* kitöréséhez vezető konfliktusai előzetes története sokszor a kora-gyermekeségi személyiségfejlődés idejébe nyúlik vissza. 7. A lélekgyógyászati szituációban a páciens az orvos-partnerrel aktualizálja azt az igen heves beállítottságát, mely eredetileg másokra irányult, pl. szüleire. E szeretet- és gyűlölet-átvitel miatt az ilyen beszélgetés alapvetően jelentősebb a hétköznapi napinál.

Freud saját szisztémája, melyet ma gyakran *ortodox pszichoanalízisnek* neveznek, a fenti posztulátumokon túlmenően a dualista ösztön-tant is tartalmazza, (a „libido”, mint gyönyör- és életösztön, s ellentéte, a „halál-ösztön”, mely saját és mások létének szétrombolására tör; továbbá a kora-gyermekeségi fejlődés felosztását orális, anális és fallikus fázisra, melyet a pubertásig az ún. lappangási idő követ. s végül a személyiség felosztását három rétegre, „instanciára”, melyek az ösztönöket megismerésítő *id*, a tekintélyi személyektől átvett normákat képviselő *superego*, s a kettő között a mindenkor jelenben gyakran ügyel-bajjal navigáló *ego*).

Személyes és részben politikai okok mellett főként a *libido* motiváló erejének feltételezése vezetett szakadáshoz és más *mélypszichológiai irányzatok* kialakulásához. *J. Breuer* nem tulajdonított akkora szerepet a szexualitásnak neurózisok keletkezésében, mint Freud. 1911-ben *A. Adler* is külön útra tért, a hatalmi és érvényesülési ösztönt tartván alapvetőnek individúálpszichológiájában. A következő „elszakadó” a svájci *C. G. Jung* volt 1914-ben; ő a *libido*-fogalmat általános életerővé tágította, s mind jobban kialakította az ún. komplex, vagy analitikus pszichológiát. W. *Stekel* Freud több évre kinyúló terápiájával nem volt megelégedve, s az „aktív pszichoanalízis” jegyében 3–6 hónapra próbálta azt lerövidíteni. Hasonló célkitűzéssel dolgozik jelenleg a chicagói *F. Alexander* iskolája az

érzelem-átvitel dinamikájának tervszerű kihasználásával. A terápiás indultat viszonyulás intenzívebbé tételével hajolt el Freudtól egykori kedvec tanítványa, *Ferenczi Sándor* is. *O. Rank* a neurotikus szorongások eredetként a „születés traumáját” feltételezte. Alapvető elméleti és gyakorlati gyógyászati kérdések voltak válaszfalat Freud és mások közé. *V. E. Frankl* „harmadik bécsi iskolája” (t. i. a freudi és adleri után) az egzisztencializmussal ill. logoterápiával nem ösztöniségének tudatos elismeréséhez akarja elvezetni a páciens, hanem eredetileg szellemi lét-problematikájának elismeréséhez az abszolút realitásokhoz való viszonyában (Isten; a jó; a halál). A három belső fórum (instancia) jegyében magának Freudnak a rendszerét *id-konceptióként* foghatjuk fel, Adler és a „neofreudianusok” szisztémáját *ego-fogantatásuként*, Franklét s részben Jungét pedig úgy, mint a minék a „föltöltés én”, a *superego* a vezérszavak.

A freudi pszichoanalízis mellett a legjelentősebb Adler, ill. Jung irányzata, táboruk nagysága és rendszerük zártsága szempontjából egyaránt.

Az *individuálpszichológia* szerint minden emberi törekvés egyéni, vagy képzelt *kisebrendűség* ered. (Kisebrendűségi komplexum, szervi kisebrendűség, szociális háttérbe szorítottság.) Ezeket igyekeznek az ember kompenzálni, vagy éppen túlkompenzálni. (Paradigma: Demoszthenész tréningjei.) Ide tartozna magukat elnyomottnak érző nők „férfias tiltakozása” is. Adler szerint a neurotikus ember alkalmasságának tényleges bizonyítása elől „arrangement”-nal, vagyis egy bizonyos beállítással tér ki, pl. tüneti panaszokkal, s ezzel próbál részvétre, törődésre szert tenni. („Menekülés a betegségbe.”) Neurotikus különösebb döntések, próbatételek előtt törnek ki. A terápia célja az efféle megrendezett beállítások felfedése, a páciens bátortása, önértékének megerősítése annak fokozott tudatosításával, hogy elszakíthatatlanul össze van kötve mások életével. E közösségi érzés aztán megóvhatja a túlkompenzálástól.

Jung *komplex pszichológiájának* fejlődési irányát a mitológiában, misztikában, alkímiában és asztrológiában található *szimbólumok* iránti érdeklődés erősen meghatározza. Nagy jelentőséget tulajdonít Jung a *kollektív tudatlannak* és strukturális elemeinek, az archetypus-oknak (sárkány, kígyó, jó tündér, stb.). A személyes tudattalan lakói az egyéni kibontakozás elnyomott törekvései és lehetőségei. A kettő között *Szon-di L.* egy családi tudattalant is feltételez. A neuroziban Jung pozitív, alkotó teljesítmény támpontját ismeri fel, melynek célja a fejlődési krízisben levő ember „önmegvalósítása”, az *individuáció!* Így aztán nemcsak gyógyulást keres ilyenkor az ember, hanem egy üdvösebb életformát is (Heilung, ill. Heil). A jungi terápiás beszélgetés ezért nem annyira a kora-gyermekeségi fejlődésre nézve értelmez, mint Freud, s nem is valami tudattalan élettér leleplezésén fáradozik, mint Adler, hanem alapvetően az ember lehetséges *jóvőjére* irányul, főként ami az élet delén időszűrűvé váló kibontakozási folyamatot, az *individuációt*, a személyiség megszületését illeti. Diagnosztikájában nagy szerep jut az álmoknak.

A mélylélektani iskolák most felnövő második generációjától várja Hofstatter ezeknek a fő irányzatoknak integrálását, amire nézva az sem rossz jel, hogy az „akadémikus pszichológia” és a mélylélektani irányzatok közeledése bizonyos területeken folyamatban van.

Nasty little subject — all one cares to know lies outside: Utálatos kis tárgy — mindaz, amit igazán tudni szeretne az ember, kívül esik rajta — kesergett *James* jó hetven éve. De az önkritikus szerenység szép lendületet takart. A két világháború között azonban a legrosszabb provincializmus és bábeli zűrzavar lépett fel, melyet csak a második világháború utáni évek kezdték kiküszöbölni.

A lélektan az ember önértelmezése is akar lenni. Tehát kényes téma. Ma azonban már remélhető, hogy ez a lelkipásztoroknak is sok új lehetőséget nyújtó fiatal tudományág legyőzi saját kamaszkorát és felnőtt korunk emberének problémáit.

Bodrog Miklós

RADOVÁN RICHTA ÉS MUNKAKÖZÖSSÉGE: VÁLASZÚTON A CIVILIZÁCIÓ (Kossuth, 1968)

Jókai ismert regényének címét variálva így is nevezhetnénk e tanulmánykötetet: A jövő évtized regénye. Egy filozófusokból, mérnökökből, közgazdászokból és más szakemberekből álló 32 tagú kollektíva beható elemzéseit és útmutatásait tartalmazza e könyv, *Lukács Katalin* fordításában. Megállapítja, hogy új korszak küszöbén állunk, melynek lényege és legalábbabb neve: tudományos technikai forradalom. Mivel megállapításai nemcsak a burzsoá társadalomtudomány, hanem sok tekintetben a hagyományos marxista társadalomtudomány eddigi művelőinek következtetéseitől is eltérő új vonásokat mutatnak, ezt így indokolják:

„A termelőerőkben végbement változások társadalmi és emberi összefüggéseinek tanulmányozása minden vonatkozásban arra a következtetésre vezet, hogy a modern civilizációs alapon bizonyos belső határvonal létezik, amely mögött valamennyi alapvető összefüggése és aránya forradalmi átalakuláson megy keresztül, különösen ami az ember helyzetét illeti. Mindaz, ami e vonal alatt lehetetlenségnek tűnik, föltötte törvényszerű szükségességgé lép szembe velünk és viszont a régi bevált utak e választóvonal mögött gyakran elmaradottsággá alakulnak át... E háttérből kirajzolódik a tudomány új szerepe a társadalmi életben, új sikra tolódik a forradalmi pátoz. Új jelentőségre tesz szert az emberi képességekkel való gazdálkodás, kialakulnak a szocialista életmód feltételei, egyre nő anak a szükségessége, hogy megoldjuk a civilizációban való részvétel bonyolult problémáját stb. Végül pedig a két világrendszer gazdasági versenyének, napjaink e nagyszabású osztályküzdelmének feltételei között profitálhat mindebből a marxista ideológiai fegyvertár is; nem titok, hogy a hagyományos érvelés itt már veszít hatásosságából és nem elegendő” (15—17. old)

Értékes vonása a kötetnek az, hogy nem egyszerűsíti a dolgokat sematikus megállapításokra. Minden ponton felmutatja azokat a nehézségeket, melyek következtében itt-ott úgy látszik, hogy fölényben van a kapitalizmus, de rámutat arra is, hogy hosszabb távon a kapitalizmus újra és újra dehumanizáló tendenciákat juttat érvényre, viszont a szocializmusban érvényesülő tudományos technikai forradalom kikényszerítheti újabb források felszabadítását a civilizációs problémák békés rendezése érdekében és minimálisra csökkenthetné a gazdaságilag gyengén fejlett országok kezdeti iparosításának és a sokfelé még fennálló tömeges éhínségeknek gyötrelmeit. Ezért nem közömbös, hogyan viszonyulnak a szocialista országok a tudományos technikai forradalomhoz, ezen a téren most „minden, vagy sem” a tét. Ha a munka termelékenységének színvonala csak a jelenlegi tempóban fejlődik, a jelek szerint még két-három évtized kell a kapitalizmus túlszámnyalásához. Az a mozgatóerő, amely képes mozgásba hozni, érvényre juttatni a tudományos-technikai forradalmat, csak a dolgozók egész tömegének a társadalmi összmunka termelékenységének növekedésében való reális érdekeltsége lehet, a fejlett gazdasági életben ez azonos a fogyasztás kiterjesztésében és az összlakosság életszínvonalának emelésében való érdekeltséggel — állapítja meg a tanulmány. Érdekes megállapítása, hogy a szocialista ember anyagi érdekeltsége, ha saját munkán alapszik és összekapcsolódik a társadalmi összmunka termelékenységének növekedésével, tehát a társadalmi érdekekkel, nem nevezhető a régi idők holmi csökevényének, vagy önzésnek, hanem a szocialista társadalom törvényszerű mozgatóerejének. Bár az anyagi érdekeltség túlsúlyának veszélyei vannak, nyereszkedési vágyá alakulhat, az erre való visszaemlékezéssel nem utasíthatjuk el, fontos csak az, hogy ne változtassa az embert saját fogyasztási igényeinek rabszolgájává. „Nem arról van szó, hogy kiküszöböljük a gazdasági érdekeltséget, hanem arról, hogy azt társadalmi és emberi értékévé fejlesszük.”

Foglalkozik a tanulmány a tudományos-technikai forradalomnak azokkal a hatásaival, melyeket a munka struktúrájára, a művelődésre, az ember testi és

szellemi életében bekövetkező változásokra gyakorol, hangsúlyozottan ír a szépség sűrűtől voltáról. Mondanivalóit hazai viszonyainkhoz hasonlítva úgy látom, néhány részletében feleletet ad olyan kérdésekre, amelyeket Veres Péter vitaindító cikke vetett fel a Népszabadságban a szocialista műveltségről. Másról pedig indokolja és aláhúzza azokat a változásokat, amelyeket a párt a gazdasági téren bevezetni szükségesnek látott (piachoz való fokozottabb alkalmazkodás, stb). Azokból a vonásokból, melyekkel a jövőt felvázolja, kiderül, hogy a szocializmus, majd a kommunizmus kifejlődése esetén nem a madách-i statikus falanszter korszakba jutunk, hanem olyanba, melyből nemcsak hogy nem hiányzik az ember egyénisége, hanem amely kifejleszti, sőt igényli is ennek teljességét. Csak az vezetne falanszterhez, ha a szocializmus nem ismerné fel időben a tudományos-technikai forradalom jelentőségét, azt gátolná, vagy nem tartana lépést vele.

E közeljövő felé mutató könyv ismerete mindazoknak elengedhetetlen, akik a mai bonyolult világban szellemileg tájékozódni kívánnak.

A könyv végén statisztikai táblázatok vannak. Kívánatos lenne, hogy egy következő kiadásban, melyre szerény véleményem szerint a mostani 4000 példányos kiadás mellett szükség lesz, benne legyenek a megfelelő magyarországi statisztikai adatok is.

Dobó László

„A MAGÁNYOS TÖMEG”

D. Riesman amerikai szociológus könyve. „A magányos tömeg” 1950-ben jelent meg először. A társadalomtudományok területén hatása és jelentősége messze túlnőtt az amerikai kontinensen. 1968-ban Szelényi Iván nagyszerű fordításában magyarul is megjelent (Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest).

Riesman az amerikai társadalom belső struktúráját vizsgálja, elsősorban az ún. „új középosztály” kérdésére koncentrálva. A munkások, földművelők (farmerek) és munkanélküliek kívül esnek látókörén. De kritikusa hangja így is meggyőzően leplezi le a „bőség társadalmának” belső konfliktusait, kedvezőtlen jelenségeit.

A könyv tulajdonképpen szociál-pszichológiai tanulmány, amely a társadalmi karakter hatását vizsgálja az egyén szempontjából. Általános tételei és alapvetően új fogalmai egyetemes érvényűek. A tanulmány ismertetése és értékelése szakemberekre tartozik. Feladatunknak csak azt tekintem, hogy mai lelkipásztori szolgálatunk szempontjából emeljem ki ennek a jelentős műnek néhány felismerését.

I. Riesman az ún. *társadalmi karakter-elmélet* megteremtője. Társadalmi karakternek nevezi a társadalmat alkotó egyéni karakterek megegyező vonásainak összességét. Ezt az absztrakt fogalmat akkor értjük helyesen, ha tudjuk, hogy az egyéni karakter a személyiségnek, jellemnek csupán azt a társadalmilag és történetileg meghatározott részét jelenti, amely az egyént a világgal és a többi emberrel összekapcsolja. Minden társadalomnak van egy bizonyos karakter-struktúrája, amely ennek megfelelő karaktert kíván meg a társadalom tagjaitól. Az adaptáció formájának három pszichológiai típusa van: *alkalmazkodás, autonómia* és *anómia*. Alkalmazkodó, aki megfelel a társadalom vele szemben támasztott követelményeinek. Autonóm, aki fenntartja a döntés jogát, hogy teljesíti-e a társadalom normáit vagy sem. Anómiás, aki nem illeszkedik be a társadalmi karakter struktúrájába. Ez a három típus „ideál-típus”, vagyis olyan konstrukció, amely tisztán nem fordul elő.

A társadalmi karakter alakulását döntő módon a jellegzetes *népességi szakaszok* határozzák meg. A demográfiai kutatások szerint a népességnövekedés alakulásában három jelentős szakasz különböztethető meg. A szerző az európai országok paradigmáján mutatja ezt be a középkortól kezdődően.

1. A *nagy növekedési lehetőségek időszaka*, amikor az aránylag magas születési és halálzási szám megegyezik, a generációk gyorsan váltják egymást, de az össznépesség nem növekszik. A lakosság nagyrészt

földműveléssel és állattenyésztéssel foglalkozik. Ha a halálzási szám csökken, akkor a népesség gyors növekedése következik.

Ennek a demográfiai helyzetnek kísérője a *tradíciótól irányított társadalmi karakter*. Itt a karakteralakítás legfőbb tényezője a család és a vallás. A szülők és előjárók tekintélye megfellebbezhetetlen. A tradíciók feltétlen elfogadása mellett természetesen kicsi a társadalmi mobilitás, és politikai közönyösség uralkodik. Ebben a társadalmi struktúrába beilleszkedő ember karakterére a külső viselkedési konformitás, az engedelmesség jellemző, belső aktivitása nagyon kicsi.

2. Az *átmeneti növekedés időszaka* az európai országok történetében a 17. századdal kezdődött el. A mezőgazdasági termelés növekedése, az iparosodás révén biztosított magasabb életszínvonal, az általános egészségügyi nivó emelkedése következtében jelentősen csökkent a halálzások száma s így az össznépesség növekedett.

Ekkor alakult ki a *belülről irányított társadalmi karakter*, amely megvalósítandó célok sokaságát tűzi az ember elé. Racionalista, individualista beállítottság és dinamizmus jellemző a belülről irányított emberre. Másokra való tekintet nélkül tör céljainak megvalósítására. Életének középpontjában a munka áll: felelősséggel, leleményesen, állhatatosan és ambícióval dolgozik. A szórakozásokat lenézi. A családban feltétlenül érvényesül a szülő tekintélye, aki sokszor túlzott követelményekkel lép fel gyermekével szemben. A gyerekek a szűk családi körben magányosan nőnek fel, hiszen a fiatalabb vagy idősebb testvérek sohasem lehetnek igazi játszótársak. Politikai döntéseiben moralizáló és érzelmeinek befolyása alatt áll. Társadalmi magatartására jellemző, hogy hisz az intézmények, szervezetek fontosságában, azoknak magát alárendeli, de emberi kapcsolatait hivatalosak és személytelenek. Az egyház, mint társadalmi szervezet fontos szerepet tölt be életében.

3. A *kezdeti népességszökkenést* a születési szám csökkenése idézi elő. Az átlagos életkor növekedésével lassul a generációk váltása. Az előző kor termelési expanziója helyett itt a fogyasztás expanziója, a kereskedelem, hírközlés fejlődése a jellemző.

A *külvülről irányított társadalmi karakter* jellemzője ennek az időszaknak. Itt elsősorban nem az anyagi környezet jelenti a legfőbb problémát, hanem a többi emberhez való viszonyulás áll a homloktérben. A külvülről irányított ember számára a legfőbb érték nem a birtoklás, hanem az elismerés. Azt akarja, hogy szeressék, hogy harmonikusan kapcsolódjék másokhoz. A nyitottság, gátlásmentesség a jellemzője. Együttműködésre mindig készséget mutat, külvülről jött igényekkel és feladatokkal szemben mindig toleráns. Érzelmét korlátozza, sem jóban, sem rosszban nem akar különbözni a többiektől. Külső viselkedése és morálja kötelemesebb, mint a belülről irányított emberé. Leleki világában az aggodalom állandóan jelen van: retteg a magányosságtól és sokszor kínozza a feleslegesség érzése. A belső fejlődéséhez szükséges csendet kikapcsolja életéből. Mindig a „terep”-re figyel és ezért a tömeghírközlés jelzéseit és mások véleményét egyaránt komolyan veszi. A család irányító szerepét a kortárs-csoportok veszik át. Mindenben a kortárs-csoport normáihoz alkalmazkodik hatalomra nem törekszik. Politikai magatartása kozmopolita, az érzelmileg alátagmasztott kritikai hang helyett a jólérsültség tartózkodó tárgyilagossága jellemzi. Általános magatartásával a társadalmi mobilitást biztosítja. Életének súlypontja a munkáról a szabadidő felhasználására, szórakozásra tevődött át. Munkája közben is a személyes kapcsolatokat tartja fontosnak. Általában a fogyasztói magatartás határozza meg.

E három karakter-típus minden történeti korszakban fellelhető s az egyes ember is különböző típusok keveréke. Az absztrakció folytán kiemelt domináns jelleg mégis nagyban segít az egyén és társadalom megértésében és az adott feladatok megoldásában. A korszakváltások vagy a társadalom forradalmi átalakulásakor különösen élesen jelentkezik a „karakterológiai harc”. Ha az egyéni karakter megfelel a társadalmi karakter-struktúra ideáljának, akkor ez az egyénre

nézve energiátöbbletet, az ellenkező eset pedig energia-vesztést jelent. Vannak karakterológiai értelemben vett „fekete bárányok”, akik nem képesek eleget tenni társadalmuk követelményeinek.

A társadalmi karakter három típusa a könyv alap-konceptiója. Erre az alapra építi a szerző legkülönbözőbb témájú fejtegetéseit. Így olvasunk pl. az izlés, a mese karakterformáló hatásáról; az étkezés és a sexualitás szimbolikus jelentésében bekövetkezett változásokról; a társas élet és nők izolálódásáról vagy a bar-kácsolásban rejlő lehetőségekről. A szerző bőséges illusztrációs anyagát elsősorban az amerikai sajtó és film területéről veszi. Emellett sokszor hivatkozik más szerzők műveire, közvéleménykutatások eredményeire és egyéni megfigyeléseire is. Érdekes kérdésfeltevései és magávalragadó közvetlen stílusa mindenki számára élménnyé teszi a könyv olvasását.

II. Tipológiák tanulmányozásánál az ember önkéntelenül is igyekszik saját magát valamelyik csoportba elhelyezni. Ha lelkesíti szolgálatunk szempontjából vizsgáljuk a Riesman-féle karakter-típusokat, ugyanilyen természetességgel vetődik fel a kérdés, hogy a keresztyén ember vajon melyik típusba tartozik, illetve melyik „irányítottság” felel meg legjobban hitünknek. Gondolhatnánk arra is, hogy a tradíciótól, belülről és kívülről irányított karakter mellé a „felülről” irányított karaktert tennék, mint speciálisan keresztyén típust. Az ilyenfajta kérdésfeltevés és kísérlet azonban alapvetően elhibázott lenne. Teológiai és szociológiai fogalmak összekeveréséből nem származhat helyes eredmény. Hitünk nincs kötve semmiféle társadalmi vagy szociológiai formához. Egy külön keresztyén, „felülről irányított” karakter-típus bevezetése pedig a teremtettségi adottságokat semmibevevő rajongás lenne.

A kérdés sokkal inkább az, hogy egy adott karakterű társadalomban a keresztyénség a maga szolgálatát úgy végezze el, hogy az evangélium ne botránkozzon és ne bolondság legyen, hanem Isten hatalma. Ezt a konformitást valósította meg Pál apostol szolgálatában, amikor zsidóknak zsidóvá és görögöknek görögé lett.

A középkori katolicizmus a tradíciótól irányított ember számára fogalmazta meg mondanivalóját. A tételes tanok tekintélyelvű rögzítése, a külső engedelmeskedés követelése jelentette elsősorban a társadalmi karakterhez való alkalmazkodást. Bizonyára nem véletlen az sem, hogy a Szentírás mellett a „tradíció” jelentősége éppen ebben a korban növekedett meg.

Az újkor társadalmi karakterváltozást is jelentett: a belülről irányított típus váltja fel a tradíciótól irányított karaktert. Kétségtelen, hogy az új típus kialakításában nagy szerepe volt a reformációnak, amely a külső előírásoknak engedelmeskedő kegyesség helyett az Istennel való személyes, belső kontaktust hangsúlyozza. Másfelől azonban az is bizonyos, hogy a reformáció gyors terjedésének egyik külső, társadalom-pszichológiai magyarázata abban keresendő, hogy a reformációban Isten üzenete az újkor karakter-struktúrájának megfelelő formában szólalt meg. Ez a „korszerűség” elengedhetetlen követelmény az egyházi szolgálatban.

A belülről irányított ember normarendszere a vallásos beállítottságnak megfelelő volt. A 20. században megjelenő új karakter-típus, amit más nomenklatúra szerint modern vagy szekularizált típusnak is mondanak, nem igényli a vallás világát és tudatosan szakít a vallásos normákkal. Nemcsak a teológia tudományá-

nak, de minden ígírdetésre való készülésünknek alapkérdése: hogyan interpretálhatom az evangéliumot korunk emberének?

A mi társadalmi helyzetünkben a falusi gyülekezetek tradíciótól irányított idősebb korosztálya mellett megjelentek a kívülről irányított fiatalok. A városi gyülekezetekre általában még a belülről irányítottság jellemző. S mi mindenkinek elkötelezettség vagyunk. Ez rendkívüli belső rugalmasságot kíván. Nem szabad egy bizonyos típust, vagy adaptációs formát „keresztyénnek” minősítenünk, vagy csak az egyik típust kiemelnünk, hanem arra kell törekedni, hogy gyülekezetünk tagjai a maguk meghatározottságában jussanak el a hitre és annak megfelelően éljenek. Így természetes pl., hogy a kívülről irányított fiataloknál nem tekintélyelvű dogmatikát kell prédikálnunk, hanem a kortárs-csoportok kialakítása a cél. A belülről irányított ember önző birtoklási vágyát és célratörését az örökkévaló kincsek és célok felé kell fordítani.

A társadalmi karakter-típusok változásakor és a karakterológiai harc idején az irgalmas felebarát szeretetével kell odaállnunk azok mellé, akik különösen is segítségre szorulnak. Ilyen helyzetben vannak elsősorban azok, akiknek karaktere nem egyezik a társadalmi karakterrel s így az alkalmazkodás és az idegen környezet önmagában is többletterhet jelent számukra. De gondolnunk kell azokra is, akik teljes konformitásban élnek egy adott társadalomban és magukon hordozzák annak a struktúrának negatív jegyeit. Így pl. a kívülről irányított társadalomban az ember szeretetigénye és elismerés utáni vágya sokszor marad kielégítetlenül. Az érték-kereső emberi szeretet és elismerés éppen azokat hagyja kudarcos magányukban, akiknek legjobban lenne szükségük a szeretetre és elismerésre. Milyen felszabadító és megmentő erő lehet ebben a helyzetben az Isten szeretete, amely az értéktelent, a bűnöst keresi. Az erre a karakter-struktúrára jellemző aggodalom és ennek különböző elfojtási kísérlete is komoly problémát jelent az egyén és a társadalom számára egyaránt. Ennek az aggodalomnak lelki görcsét oldja fel a gondviselő Atyához való tartozás belső, személyes meggyőződése és átélése. A mindig kifelé figyelő, mások véleményéhez alkalmazkodó és ezért a belső szilárdságát elveszített kívülről irányított ember a hitben juthat el egy olyan „tartásra”, amely ember-voltunknak nemcsak értékmérője, hanem feltétele is. — A könyv címében a „magányos tömeg”-ről beszél. Anélkül, hogy romantikus érzélgősséggel színeznék ki a tömegben magára maradt ember életérzését, Jézus szeretet-parancsának egyetemes igényét kell hirdetnünk és megélnünk, hogy senki ne maradjon egyedül, akár távoli tanyán, akár milliós nagyvárosban él.

Ezek a kiragadott példák egyfelől azt mutatják, hogy a társadalomtudomány és közelebbről a szociálpszichológia ma a teológia segédtudományai közé sorolható. Könyvespolcunkon az exegetikai vagy dogmatikai könyvek mellett ott a helye az ilyen tárgyú műveknek is. Másfelől e példák világossá teszik azt is, hogy amikor hűségesen és szakértelemmel végezzük lelkipásztori szolgálatunkat, ezzel nemcsak a gyülekezetet építjük, hanem olyan munkát végzünk, amelynek jó hatása egész társadalmunkra kihat. Így van részünk a társadalom építésében, amelynek célja a békés emberi együttélés biztosítása és az egyén belső kibontakoztatása.

Madocsai Miklós

Hibaigazítás

Lapunk 1968 évf. 9—10. számában Keve István: A bibliikum egy-és több információméretének körvonalai c. cikkébe két értelemzavaró hiba csúszott be. Az 1.

számmal jelölt bekezdésben „rendszeresítése és jellemzése” helyett a helyes szöveg: „rendszeresítése és jellemzése”; a cikk utolsó bekezdésében az utolsó szó: „Biblia” helyett a helyes szöveg: „Ige”.

nünket, az az új elnök által választott régi tanácsadóik személye. Billy Grahamról lapunk legelső programcikkében idéztük az ugyancsak kommunista-ellenes Niebuhr professzor ítéletét: Billy Graham számára csak egyéni vétkek vannak, a nagy társadalmi bűnökkel szemben teljesen érzéketlen; kínosan hallgat rólok. A világhíró Billy Graham evangélicizációs misszióját *Bereczky Albert* is élesen bírálta lapunkban: Billy Graham „képes volt Afrikát is úgy utazni be, mintha az Úr Istennek egyetlen és kizárólagos célja az lenne, hogy egy-két vagy egypár száz embert „megmentsen”, amin azt kell érteni, hogy környezetéből kiragadjon és népével, társadalmával való közösségét megszakítva, idegenné és társztalanná tegyen”. (Az egyház és missziójának döntő válsága, Th. Sz. 1963, 75). Hogy Vietnamban Billy Graham milyen uszító „prédikációkat” tartott és elképesztő imádságokat mondott az amerikai katonáknak, arról nem egyszer kellett szomorúan beszámolnom a *Th. Sz.* hasábjain.

Nem, cseppet sem megnyugtató, hogy éppen Billy Graham-ot választotta ki vallásügyi tanácsadójának Nixon elnök, s hogy éppen Billy Graham fogja számára kiválogatni családi istentiszteleteinek igehirdetőit...

A másik tanácsadó, akiről már többször kellett írunk, a német származású *Henry Kissinger* professzor, a „korlátozott, helyi háborúk” szükségességét propagáló hírhedt könyv („Atomfegyver és külpolitika” 1958) szerzője, akit Nixon legfőbb nemzetbiztonsági tanácsadójának nevezett ki. Mindkét választás éberségre int; a nemzetközi helyzet további kiélezésére törő erők fokozottan munkában vannak; a békeszerető emberek hatékony összefogására van szükség, hogy a nyíltan háborúra törő érdekeltségeket vissza lehessen szorítani.

A KERESZTYÉN BÉKEMOZGALOM SORSÁROL

Ebben a vonatkozásban fokozott feladatok várnak a keresztyén békemozgalomra is, amelynek áldásos hatása amerikai egyházi körök háború-ellenes magatartására is érezhető volt a közelmúltban. Meg kell azonban állapítani, hogy a tavalyi csehszlovákiai események megítélésében a keresztyén békemozgalom körében is lényeges ellentétek jelentkeztek, amelyeknek feloldása nem egyszerű feladat.

Legújabbban több regionális bizottság tett kezdeményező lépéseket arra, hogy a múltó természetű ellentétek felett a világbéke egyetemes érdekei érvényesüljenek a mozgalom továbbvitelében.

Eppen ezért a világbéke ügyéért mindenek felett felelősséget érző, a keresztyén békemozgalom további sorsáért aggódó hívő emberek és gyülekezetek bizonyára szívesen olvassák majd azt a körlevelet, amelyet a Keresztyén Békekonferencia svájci területi bizottsága juttatott el legutóbbi berni gyűlésének határozataként a Konferencia többi területi bizottságához és a tagegyházakhoz.

A levelet példamutatóan tartjuk; ezért egész terjedelmében közöljük magyarul:

„Kedves Barátaink, —

Szívvel jövő kéréssel fordulunk Hozzátok: *Maradjunk együtt!*

A történelem során mindig egymásra találtak emberek, akik együtt igyekeztek megálljt parancsolni a gonosz hatalmasságainak és síkra szállni az isteni üzenet megvalósításáért: legyen „békesség a földön”. A szakadás szelleme azonban mindig újra széjjeltépte ezeket a mozgalmakat és semmivé tette az ilyen emberek fáradozásait.

A Keresztyén Békekonferencia új kísérlet, hogy újra felvegye magára a béke és a jobb földi igazságosság barátainak terveit. Jól tudjuk, hogy kezdettől mennyire gyenge és korlátozott volt ez a kísérlet. Hogyan is sikerült volna nekünk oly könnyen elérni azt, amit a múltban oly sok jóakarató ember nem tudott megvalósítani! És mégis változatlan meggyőződésünk, hogy Isten békét akar a földön, s hogy a háború vétek az emberi nemzetség végső és legmagasabb rendeltetésével szemben. Ezért tartunk ki a Keresztyén Békekonferencia céljai mellett.

Tudjuk persze, hogy a népek világának jelenét

mennyire megterheli a múltja. Érthető számunkra azoknak a mélyen meggyökerezett bizalmatlansága, akik a múltban mérhetetlen áldozatokat voltak kénytelenek hozni vérben és javakban. Azt is látjuk, hogy némelyek milyen keveset tanultak a múltból. A földgolyóról nem tudtuk elűzni azt a szellemet, amely háborút akar, hogy másokon uralkodhassék. Kihívó nyelvezete ismét felhangzik. Azt sem tévesztjük szem elől, hogy milyen nehéz azoknak a hatalmasságoknak a dolga, akik maguk békét akarnak, de kételkedniök kell szomszédaik becületes érzületében.

Megértjük ezért, hogy a Keresztyén Békekonferencia barátai között mély eltérések keletkeztek a napi események megítélésében.

Míndezek ellenére sem látunk elég alapot arra, hogy elszakadjunk egymástól és feloszlassuk mozgalmunkat. Az összes felhozott problémákkal és nehézségekkel szembe akarunk nézni. Ezek közül egyeseket pillanatnyilag nem fogunk tudni megoldani és kiküszöbölni a világból.

Nem szabad azonban megengednünk, hogy elválasszanak minket egymástól!

Szakadásunknak csak azok örülnének, akik sohasem értettek meg és sohasem támogattak bennünket. Mindazok újjongának, akik sohasem bíztak bennünk és mozgalmunkban csak egyetlen párt eszközt akarták látni. Éppen eléggé átéljük ma, hogy az örök tegnapi erői, amelyek ellenségesen állnak szemben minden igazi haladással, a maguk számára mennyire kihasználják a mai nehézségeket.

A Keresztyén Békekonferencia hidakat vert olyan egyházak emberei közé, amelyek teljesen idegenek voltak egymástól. Ezzel lényegesen hozzájárult az ökumenikus mozgalom kiszélesedéséhez is. Nemcsak egyházak, hanem népek is jobban megismerték egymást általa.

Jól tudjuk azt is, hogy a Nyugat hivatalos egyházai mindmáig tartózkodva figyelték a Keresztyén Békemozgalmat. A mozgalom nyugati barátai sokszor jutottak nehéz helyzetbe.

Eppen mint egy nyugati ország regionális bizottsága, arra kérjük a keresztyén békemozgalom minden barátját: *maradjunk együtt!* Szükségünk van az egymással való kapcsolatra, hogy kölcsönösen megismerjük egymás gondolatait és tapasztalatait. *Hordozzuk el az egyes megoldatlan kérdések okozta feszültségeket.* Ajándékozunk egymásnak azt a bizalmat, hogy mindegyikünk a legjobb tudása és lelkiismerete szerint harcolni akar egy igazságosabb és békés világért. Most nincs itt az alkalmas pillanat arra sem, hogy új, strukturális változásokat kezdjünk a Keresztyén Békekonferenciában. Az első dolog most az kell, hogy legyen, hogy maradjunk együtt. Meggyőződésünk, hogy idővel mozgalmunk alkatában is végbeviteljük majd a szükséges javításokat és változtatásokat.

Egyesek számára talán könnyebb volna, ha szétválnánk. Csak az erős hit készíthet arra, hogy most minden nehézség ellenére együtt maradjunk.

Csak együtt szolgálhatunk a békének, egymás nélkül nem!

Aggódva — de egyúttal reménységgel telve — várjuk kérésünkre a ti választotokat.”

A levelet a svájci regionális bizottság nevében hárman írták alá, első helyen *Dr. Heinrich Hellstern*, mint a levél szerzője; továbbá *Martin Schwarz* bázeli lelkipásztor, a bizottság elnöke és *Markus B. Koelbing* titkár. *Hellstern* tudvalevőleg a svájci egyházak segélyszervezetének igazgatójaként most egy éve vonult nyugalomba; tavaly választotta díszdoktorrá a debreceni református teológiai akadémia. Kezdetől részt vesz a Keresztyén Békekonferencia munkájában.

A svájci területi bizottság felhívásával nyilván teljes felelősséggel foglalkoznak majd a többi országok területi bizottságai és a tagegyházak. De a levél egyúttal személy szerint is döntésre szólít minden békeszerető keresztyén embert: megmutatja, hogy komoly nézeteltérések idején is kitartóan együtt kell fáradozni azoknak, akik egy nagy közös cél — és van-e ma az atomháború veszedelmének elhárításánál nagyobb emberi cél? — szolgálatában hivatnak el szent küzdelemre.

Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol XII, January—February, 1969, Nos 1—2
A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

CONTENTS

Short Reports and Commentaries

The Hungarian Ecumene on the Prospects of the Agreements Between Church and State

1. Dr. Tibor Bartha: *The Church in a Secularized Society* — 2. Dr. Francis Erdei: *The Background and the Prospects of the Agreements* — Metropolitan Nikodim: *The Russian Orthodox Church and the Ecumenical Movement* — D. Dr. Géza Szabó: *Uppsala and Worship* — Attila Kovách: *The Reformed-Lutheran Dialogue Today* — *The Church and the Socialist Society (II)* — Emeric Veöreös: *The Cause of Mankind and Personal Piety with Dante* — Dr. Joseph Nagy: *The Evangelical Churches in the Stamps of the World (II)*

WORLD REVIEWS

The Debate of Roman Catholic „Magisteria” with the New Trends of Theology
1. Heiner Grote: *75 Years of Modern Catholic Bible Study* — 2. Reinhard Frieling: *New Trends in the Roman Catholic Theology on the World* — Dr. Ervin Vályi Nagy: *New Studies on Freedom and Creative Activity*

HOME REVIEW

Eugene Szigeti: *Chronicle of Fine Arts in 1968* — George Szónyi: *The Memoir of Joseph Lévy*

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICAL

Dr. Ervin Vályi Nagy: *On the Connection of Old and New Testament Scholarship (On the Book of Prof. Steck)* — Nicholas Bodrog: *Towards a Psychology Come of Age (Hofstätter: Psychologisches Lexikon)* — Ladislaus Dobó: *Civilization at the Cross-Roads (A Novel of the Next Decade)* — Ladislaus Madocsai: *„The Lonely Masses” (Dr. Riesman's Book in Hungarian)* — Alexander Látos: *Praying Peasants (Bartholomew Tamás)*

NOTES OF THE EDITOR

Thologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. XII. Januar—Februar 1969. No 1—2.
Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn

INHALT

Kurzberichte und Kommentare

Unsere inländische Ökumene über die Perspektiven der Vereinbarungen zwischen Kirche und Staat

1. Dr. Tibor Bartha: *Kirche in der säkularisierten Gesellschaft* — 2. Dr. Franz Erdei: *Der Hintergrund und die Perspektiven der Vereinbarungen* — Metropolitan Nikodim: *Die Russisch-Orthodoxe Kirche und die ökumenische Bewegung* — D. Dr. Géza Szabó: *Uppsala und der Gottesdienst* — Attila Kovách: *Der reformiert-lutherischer Dialog heute* — *Die sozialethische Verantwortung der Kirche in unserer Zeit (II)* — Emeric Veöreös: *Die Sache der Menschheit und die persönlichinnerliche Frömmigkeit bei Dante (II)* — Dr. Josef Nagy: *Die evangelischen Kirchen dargestellt auf den Briefmarken der Welt*

WELTRUNDSCHAU

Der Streit der römisch-katholischen „Lehrämter” mit den neuen theologischen Richtungen

1. Heiner Grote: *75 Jahre der modernen katholischen biblischen Arbeit* — 2. Reinhard Frieling: *Neue Richtungen in der römisch-katholischen Theologie der „Welt”* — Dr. Erwin Vályi Nagy: *Neue Studien über die schöpferische Tätigkeit und die Freiheit*

HEIMATRUNDSCHAU

Eugen Szigeti: *Chronik der bildenden Künste 1968* — Georg Szónyi: *József Lévy's Memoiren*

BÜCHER UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

Dr. Erwin Vályi Nagy: *Der Zusammenhang zwischen den alt- und neutestamentlichen Wissenschaften (über das Buch von Prof. Steck)* — Nicolaus Bodrog: *Zu einer mündigen Psychologie hin (Hofstätter: Psychologisches Lexikon)* — Ladislaus Dobó: *Die Ziwilisation am Scheideweg (Der Roman des nächsten Jahrzehntes)* — Ladislaus Madocsai: *„Die einsame Masse” (Dr. Riesman's Buch af ungarisch)* — Alexander Látos: *Bauern beten (Bartholomäus Tamás)*

BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

THEOLOGIAI SZEMLÉ

TARTALOM

Rövid jelentések és kommentárok (61)

DR. FABINY TIBOR:

Az egyháztörténetírás szempontjainak módosulása a korszakok változásaiban (64)

PUNGUR JÓZSEF:

Paul Tillich hit-tana (69)

Egyházi öncélúságból a világerért való szolgálatba (Az uppsalai munkacsoport dolgozata (75)

D. DR. PAKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON:

Természetjog és megigazulástan (82)

DR. BÉKÉSI ANDOR:

Sanctitas — humanitas (89)

MAGYAR LAJOS:

Az istentisztelet poimenikai szempontjai (92)

FEKETE KÁROLY:

A temetési igehirdetés situációja (94)

JUHÁSZ ZSÓFIA:

A diakónia mint kegyességünk egyensúlya (97)

DR. NAGY JÓZSEF:

Az evangéliumi egyházak a világ bélyegein III. (98)

Reflexiók a Theologiai Szemle cikkeire

ifj. Dr. Bartha Tibor: Széljegyzetek a teológiai tudományosság és a gyülekezeti igehirdetés viszonyának kérdéséhez (102)

G. Szabó Szabolcs: Nyilatkozat a halhatatlanság vagy feltámadás ügyében (105)

VILÁGSZEMLE

A primátus — mint harpagmos (P. L. M.) (107)

SIMON JÁNOS ATTILA:

Marxisták és keresztyének párbeszéde Angliában (109)

Hírek a római katolikus egyházból (63)

HAZAI SZEMLÉ

DR. CSOMASZ TÓTH KÁLMAN:

Ökumenikus kórusgyűjtemény (112)

MÁRKUS MIHALY:

A II. Helvét Hitvallás Magyarországon és Méliusz életműve (115)

(A Tartalom folytatása a túlóldalon)

THEOLOGIAI SZEMLE

1969. március—április

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., Rákóczi út
12. A. IV. 4.) küldeni.

Kiadóhivatal: Budapest, XIV., Abonyi u. 21. Református Zsinat Sajtóosztálya
Előfizetési díj egész évre 180,—, félévre 90,— forint. Kettős szám ára 35,— forint.

69.2264/2 Zrínyi Nyomda, Budapest. F. v.: Bolgár Imre

ZAY LÁSZLÓ:

Kulturális krónika — ismét filmekről (119)

KÖNYV- ÉS FOLYOIRATSZEMLE

Martin Luther King: Kraft zum Lieben (Fekete János) (121)

ifj. Tarr Kálmán: Meditáció egy új könyv fölött (122)

Magyar—zsidó oklevéltár (Zsoldos Jenő) (123)

Zenekari orgonaest (Dr. Csomasz Tóth Kálmán) (74)

Zeneakadémisták kórushangversenye. (P.) (91)

Dürrenmatt; Az újrakeresztelők (ifj. Solymár Imre) (106)

Dr. Hans Gerhard Koch: Abschaffung Gottes? (Dr. Nagy Sándor
Béla) (111)

A szerkesztő megjegyzései

Post festa

Az utolsó hónapokban gyors egymásutánban következtek egymásra, sőt összetorlódtak az idén nagy nemzeti és egyházi ünnepeink; az előbbiekre még külön is erőteljes hangsúlyt helyeztek a jubiláris évfordulók. Az egyházi embernek, aki szeretne egyre nyíltabb szemmel, javultabb lelkiismerettel járni a világban, sok sajátos feladata jelentkezett ezeken az emlékülnepeken: te hol jártál, mit cselekedtél, mit gondoltál, mit prédikáltál *akkor*, amikor néped életében végbe mentek a most ünnepeelt események; vagy mit gondoltál, mit tanítottál róluk az eltelt évfordulókon, különösen a két világháború közé ékelt, jellegében ellenforradalmi korszakban? A kérdésnek persze nem csupán a magunk lelkiismerete szempontjából van jelentősége, hanem jelen szolgálatunk tisztasága, hatékonysága is függ a becsületes felelettől.

A Magyar Tanácsköztársaság ötvenedik évfordulójának ünneplése azért is kiválóan tartalmas volt, mert alkalmi tanulmányaikban jeles történészeink tovább mélyítették a szabadságmozgalmak helyét és jelentőségét hazánk történelmében. Az 1918/19-es forradalmakat ezért a *Dózsa-felkelés*, *Bocskay*, *Bethlen Gábor*, *II. Rákóczi Ferenc* politikai és vallási szabadságküzdelmei és az *1848/49-es szabadságharc* ama kiugró történelmi csúcsai sorában helyezték el, amikor sorsdöntő időkben a leghaladóbb eszmeáramlatokhoz csatlakozva próbálta árva népünk letörni a félgyarmatos, félhűbéres jármot. Még ha elbuktak is ezek a hősi kísérletek, nyomukat többé semmiféle erőszak, félrevezetés nem tudta kitörölni népünk tudatából, „*történelmünk e mozzanatainak köszönhetjük nem utolsó sorban,*

hogyan élünk és vagyunk” (Andics Erzsébet) és hogy az első, valóban kedvező világtörténelmi konstellációban elérkezhettünk 1945. április 4-éhez, a független, korunk leghaladóbb törekvéseiből táplálkozó és ezeket gazdagító Magyarországhoz.

Egyháztörténetírásunk a múlt négy évszázad vonatkozásában joggal tanította, hogy — szemben a Róma hitbéli és szervezeti fősege alatt élő katolikus egyházzal — nagy szabadságharcainkban a protestantizmus, fejeiben és tagjaiban egyaránt *általában* a harcoló nép oldalára állott, sokszor meg éppen vezető szerepet is betöltött. A római katolikus egyházban viszont a főpapok *általában* szembe fordultak hívó néptömegekkel és a néppel tartó közpapság zömével; dicséretes kivételek is akadnak azonban, mint pl. *Horváth Mihály*, a negyvennyolcas szabadságharc kiváló történész-püspöke, akit in effigie kötélfalálra ítélt az önkényuralom. Az ő hiteles elemzése szerint a reformáció idején a katolikus alsópapság „*azért került szembe vezetőivel, többnyire egészen a hit elhagyásáig, mert a felső papok az alsórendű papságot zsarolták, a világi urakkal fényben, pazarlásban, világi kedvtöltésekben vetélkedve kéjelegtek, s hogy ezeket győzzék, kincsszerzésben fáradoztak*” (Horváth: *Magyarország történelme*, Pest 1871. IV.) A Habsburg királyok az abszolút monarchia létrehozására, Magyarország gyarmati függésben tartására irányuló törekvéseiket öltöztették vallási köntösbe; velük szemben megindult a nemzeti függetlenségi harcoknak a vallás-szabadság védelmével összefonódott korszaka, melyben az ellenreformációt is tüzzel-vassal támogató

Rövid jelentések és kommentárok

Az egyházak bizonyágtétele a világ mérlegén. Főpapi imádságában Jézus ötször vitte mennyei Atyja elé a tanítványok egységére irányuló kérését; kétszer indokolta ezt azzal, hogy tanítványainak egysége látára felismerhesse és elhívesse a világ, hogy őt valóban az Atya küldte szeretetből a világhoz (v. ö. Ján 17).

Nem véletlen, hogy az egyházak ökumenikus közeldése együtt járt a világért való felelősségük ébredésével. Introvertált, öncélú, vagy éppen rossz célú egy ségtörekvésekkel szemben a mai kontroverz-teológia éppen azon méri le az egyes egyházak ökumenizmusának valóságát, hogy mennyiben szolgálja az — a mi korunkban létében is fenyegetett — világ, az ember jövődjének ügyét.

Tíz esztendeje, hogy a mi protestáns egyházaink új eszközt tudtak létrehozni a legfontosabb egyházi ügy: a világbéke megteremtése érdekében, meg tudták nyerni ehhez a keleti ortodoxia és sok nyugati egyház, vagy legalább egyházi csoport közreműködését is. Kisebbség nagyobb mértékben az egyházi világszervezetek támogatását, vagy legalább jóindulatú semlegességét is sikerült biztosítaniuk. A múlt évi csehszlovákiai válság azután súlyosan próbára tette ezt a reményteljes ökumenikus mozgalmat, éppen mert a mozgalom a csehszlovákiai egyházaktól indult ki és székhelye is ott rendezkedett be.

Felekezeti lapjaink legutóbb közölték a mozgalom munkabizottságának februári varsói üléséről szóló kommunikét, és Dr. Bartha Tibornak, ökumenikus tanácsunk elnökének beszámolóját. A közlések megnyugtatók; a jelek szerint a Keresztény Békemozgalom egyetemes, nagy céljai háttérbe tudják állítani a múlt természetű taktikai, sőt stratégiai ellentéteket is a mozgalomban résztvevő egyházak és csoportok között. Megvan tehát a remény, hogy a mozgalom rendezni tudja megzavart sorait és ismét teljesíteni tudja Istentől kapott feladatát a Jézus Krisztusról szóló bizonyágtételét hitelesítő békeszerző munkában.

Nyugati egyházi tudósítók — így az EVT könyomatos — kiemelik, hogy a munkabizottság sürgősnek minősítette a legmagasabb szintű államközi tanácskozást Európa fenyegetett biztonsága érdekében, illetve támogatta azt az — általában jó visszhangot keltett — felhívást, amelyet a közép- és keleteurópai szocialista államok intéztek most már harmadszor az európai országokhoz, legutóbb a Varsói védelmi szerződés budapesti tanácskozásából. A keresztény békemozgalom munkabizottsága üléséről az ÖPD (márc. 20.) azt is jelentti, hogy ott rámutattak: az idén lejár a NATO-szerződés, ez jó alkalom lehetne a politikai és katonai tömbök feloszlására Európában, egyidejűleg sokoldalú biztonsági szerződések létrehozásával az országhatárok szavatolása érdekében. A csehszlovákiai helyzetről a közlemény annyit mond, hogy a munkabizottság meghallgatta a csehszlovákiai testvérek tájékoztatását. A tanácskozások egyéb tárgyai voltak a közkeleti válság, az atomsorompószerződés, a vietnámi háború és a nigériai helyzet, továbbá annak a leszögezése, hogy a népi Kína helyét az ENSZ-ben nem szabad továbbra is üresen hagyni, és hogy „a munkabizottság reméli: a kínai keresztények mielőbb ismét résztvehetnek a békemozgalom munkájában”.

Változások a Németországi Evangéliumi Egyházban. Az európai protestantizmus egyik legjelentősebb, lélekszáma messze legnagyobb egyháza, a lutheri reformációt létrehozó és hordozó németországi egyház. A Keresztény Békemozgalomnak is fontos, tevékeny részesei voltak a németországi kereszténység egyes cso-

portjai, az NSZK-beli és az NDK-beli regionális bizottságok. Ezért is közlőrl érint bennünket mindaz, ami ott történik.

Fontos strukturális változások jelei is mutatkoznak a német protestantizmusban, de ezúttal nem erre, hanem személyi változásokban jelentkező fontos tünetekre szeretnénk röviden rámutatni. Ezek eredményei is, előjelei is a németországi egyházi életben, de talán az állami és társadalmi életben is végbemenő tisztulásnak. Politikai lapjaink is felfigyeltek rájuk.

Az egyik látványos esemény Dr. Eugen Gerstenmaiernek, a Német Szövetségi Köztársaság parlamenti elnökének lemondása erről a tisztségről. Ezt a lépést heves sajtótámadások váltották ki; Gerstenmaier nemrég párszázézer márka kártalanítást utaltatott ki magának azon a címen, hogy ellenállási tevékenysége következtében 1944-ben a hitlerizmus megakadályozta egyetemi tanárrá való kinevezését.

Gerstenmaier egyik vezetője volt az Evangelische Kirche Deutschlands zsinatának is; e tisztségében is annak az agresszív politikának az érvényesítésére törekedett, amely fokozatosan lehetetlenné tette egységes egyházi képviselői szerv működését a két német állam területén. Most pártja, a CDU is jobbnak látta távozását a szövetségi gyűlés elnöki székéből; nyugat-német egyházi lapok pedig ismételen leközlik Bartha Károlynak „A Gerstenmaier-típus” című, a svájci református Kirchenblattban még 1945-ben megjelent cikkét.

Barth e cikkben nála szokatlan élességgel („ami sok az sok” — „mit mesél nekünk Gerstenmaier”) utasítja vissza Gerstenmaiernek azt az állítását, hogy része lett volna a hitlerellenes Hitvalló Egyház létrehozásában és hogy ő a náci egyházi szervezetben való részvételével voltaképpen az ellenállás kockázatos munkáját szervezte. Barth „kétségtelenül hamisnak” bélyegezte Gerstenmaier ellenállási meséjét és tiltakozik az ellen, hogy „a nagy, félreismert antinácik, majdnem-mártírok, hitvallók és hősök elérkezettnek láthassák az ő órájukat, a nyugati megszálló hatalmak áldásaitól kísérvé”.

Gerstenmaiernek sikerült Barth leleplezése ellenére nagy politikai és egyházi karriert befutnia; végül is a saját mohósága buktatta meg: parlamenti elnöki tisztségét felhasználva új, a saját alakjára szabott kártalanítási jogcímet eszelt ki és érvényesítette a maga javára.

Gustav Heinemann államelnök a keresztények politikai feladatairól

A Német Szövetségi Köztársaság új elnöke Dr. Dr. Gustav Heinemann szociáldemokrata képviselő, a koalíciós kormány igazságügyminisztere lett. Heinemann a német Hitvalló Egyház egyik jelentős úttörője és világi vezetője volt, 1933 óta egy essen gyülekezet presbitere, öt éven át a Német Evangéliumi Egyház zsinatának elnöke volt, a zsinati tanácsnak mindeddig tagja, a Wuppertal—Barmen-i teológiai főiskolán professzor; részt vett az Egyházak Világtanácsa nemzetközi bizottságában is. Államfővé való megválasztása után lemondott mindezekről az egyházi tisztségeiről.

Heinemann 1945 után lépett be Adenauer pártjába, belügyminiszter lett, de néhány hónap múlva, amikor a kormány az újrafelfegyverzés útjára lépett, lemondott tárcájáról, majd a CDU-ból is kilépett. Önálló párttal próbálkozott, majd később belépett a szociáldemokrata pártba.

Rádióbeszédében az új elnök kijelentette: „Sem a szakértelem, sem a felelősségtudat nincs köve a hit-

hez; a Krisztusba vetett hit mégis felszabadíthat olyan képességeket, amelyek az emberi közösség javára, kedvező értelemben befolyásolhatják a politikai foglaltságát.” A keresztyén ember első politikai erénye — mondotta — a lélek nyugalma. „A keresztyén politikai továbbá elvileg nyitva állhat minden új helyzet számára. Az adott helyzetből fakadó feladatokat abból a kérdésemből vezetheti le, hogy mi lehet itt és most Isten akarata és így elsősorban nem a hagyományos tapasztalatok, pártpolitikai kötöttségek és rövid lélegzetű előnyök határozzák meg állásfoglalásait. Ez a nyíltság vezetheti és vezesse is a keresztyén politikust arra, hogy a politikai dal számára új melódiát keresve teljesítse a saját, össze nem téveszthető hozzájárulását.” — *Kiesinger* kancellár is nyilatkozatot adott a sajtónak; hangsúlyozta, hogy a kormány politikáját nem az államelnök, hanem a kancellár határozza meg...

Egy ellenzéki folyóirat szerint nem lehet remélni, hogy az új elnök változást fog jelenteni a legfontosabb bel- és külpolitikai kérdésekben, hiszen neki egyedül állott volna módjában megakadályozni az elnökválasztásnak Nyugat-Berlinben való megtartását; de a derűlátásnak ellene mondana az is, hogy a szociáldemokraták szónokaként ő is támogatta tavaly a szükségállapot-törvényjavaslatok megszavazását. (Blätter für deutsche und internationale Politik, Köln, 1969. március).

„Püspökszinódus — jövő nélkül?” A svájci „Orientierung” c. római katolikus folyóirat ír e cím alatt az őszre összehívott második püspökszinódusról, amelynek kilátásait — az 1967 őszén tartott első szinódus után — „rendkívül hiányosnak, végsőkig kuriálisnak és zavarosnak” minősíti. Az előkészületekből ítélve a másodiknak sem jósol nagyobb sikert. A püspököknek nem volt lehetőségük kezdeményezésre, a Kúria felelős hivatalaival sem tudtak komolyan tárgyalni, egészen feltűnő módon elszigetelték őket. Teológiai szakértők nem lehettek jelen, újságírókkal sem találkozhattak. A püspökök kívánta nemzetközi teológus-tanácsot a pápa nem hozta létre; a szinóduson megbeszélte hitbéli válság kérdéseire a pápa „egyedül” válaszolt a maga problematikus „Credo”-jával; a cölibátus és a születésszabályozás égető kérdéseiről a szinódusnak nem is volt szabad tanácskoznia.

Az idén októberben tartandó rendkívüli szinódus egyik feladata lesz a szinódus titkára szerint „keresni a jobb együttműködés alkalmas formáit a Szentszékkel és egymással a kollegialitás szellemében”. Az *Osservatore Romano* kommentárja szerint erre elsősorban a „*Humanae vitae*” enciklika körül kavargó ellentétek miatt van szükség. Több európai püspöki konferencia idevágó nyilatkozata — bár egyikből sem hiányoztak a Szentszék és a pápa személye iránti hűségnyilatkozatok — visszatetszést szült azokban a vatikáni körökben, amelyek az „Orientierung” szerint „az egyház egységét összetévesztik az uniformitással és a vatikáni vonalvezetéstől való minden árnyalati eltérést elviselhetetlennek minősítene”. E körök „partikuláris tendenciákkal” vádolják az egyes nemzeti püspöki konferenciákat és a „nemzeti egyházakra való szakadás” kísérletét látják megjelenni törekvéseikben.

A központosító tendenciával erőlyesen szembeszáll *Suenens* belga bíborosérsek, aki cikksorozatban és könyvben is fejtegette: a római egyházat éppen azok sodorják veszélybe, akik „a pápára és közvetlen munkatársaira akarják szűkíteni az egész egyház vezetéséért való felelősséget, ahelyett, hogy azt mennél szélesebb körrel — a püspökökkel és püspöki konferenciákkal, a papokkal, teológusokkal, diakónusokkal, szerzetesekkel és mennél nagyobb mértékben a laiku-

sokkal — igyekeznének megosztani”. *Suenens* szerint „akár akarjuk, akár nem, már *úton vagyunk egy Harmadik Vatikáni Zsinat felé*, ha annak körvonalai még csak homályosan láthatók is”. Emlékeztet *XXIII. János* mondására: „engem átmeneti pápának mondanak, de hát állandó átmenetekből áll az egyház folytonossága”; az egyház mindig úton van és nem szabad megállnia; legfeljebb ha új útszakaszt kell előkészítenie. *Suenens* idézi VI. Pál pápának az 1966 őszén tartott nemzetközi katolikus teológus konferenciához intézett levelét is: „A zsinati határozatok kevésbé jelentenek elért célokat, mint inkább kiinduló pontokat új célok felé. A zsinat szellemének, megelevenítő lélegzetének még mélyen át kell járnia az egyházat. Az élet csíráinak, amelyeket a zsinat az egyház talajába hintett, teljes éréshez kell jutniuk”.

Ebben a vonatkozásban *Suenens* helyteleníti az *Osservatore Romano* 1968. szept. 5-i cikkét is (II Papa decide da solo — A pápa egyedül dönt), amely alkalmas a katolikus hívők megzavarására. Való igaz, hogy a pápának joga van egyedül is döntéseket hozni, a primátus előjoga alapján. Szó sem lehet azonban arról, hogy a pápa a püspökök közreműködése nélkül kormányozhassa az egyházat. Mennél önállóbb szerepet visznek a püspökök a nemzeti püspöki konferenciákba, annál sajátosabb egyéni arculatuk lesz az egyes részegyházaknak, annál jobban kibontakozhat a katolikus nép a maga ritusainak, teológiai rendszereinek és fogalmazásainak, helyi szokásainak gazdagságában. És annál jobban betöltheti a pápa a primátus specifikus szerepét: az egyház egységének és legbensőbb összetartásának biztosítását és védelmezését. (Orientierung, Zürich 1969. febr. 15.)

„A teológia és a teológus szabadsága”. A katolikus egyház leszélesebb köreiben világszerte feltűnést keltett az a nyilatkozat, amelyet fenti cím alatt 40 tekintélyes teológiai professor, köztük *Benoit, Chenu, Congar, Küng, Metz, Rahner, Ratzinger, Schillebeeckx* tett közzé a Concilium c. nemzetközi teológiai folyóirat ezévi január 1-i. számában, csatlakozásra szólítva fel a katolikus teológia minden professzorát.

A nyilatkozatot kiadó egyetemi és főiskolai professzorok „teljes lojalitásban és egyértelmű hűségben a katolikus egyházhoz köteletségüknek tartják, hogy nagy komolysággal nyilvánosan rámutassanak:

„a teológusoknak és a teológiának a II. Vatikáni Zsinaton visszanyert szabadságát az egyház szolgálatában nem szabad ma újra veszélyeztetni. Ez a szabadság Jézus szabadító üzenetének gyümölcse és követelménye, és lényeges vonása Isten gyermekei Pál apostol által kihirdetett és védelmezett szabadságának az egyházban. Ezért köteles az egyház minden tanítója az egyházban az ígét hirdetni, alkalmas alkalmatlan időben, akár tetszik, akár nem.”

A nyilatkozat ezután rámutat a teológusoknak „az egyház valódi egységéért és igazi békességéért érzett nagy felelősségére”. Tudják, hogy ők is tévedhetnek; meggyőződésük azonban, hogy „téves teológiai felfogásokat nem lehet kényszerítő intézkedésekkel elintézni, csak akadálytalan, tárgyyszerű tudományos vitában lehet korrigálni, amelyben az igazság önmaga erejéből győzhet.” Igenlik a pápa és a püspökök tanítói hivatalát, „amely Isten Igéje alatt, és az egyház és az egyházban az igét hirdetni, alkalmas alkalmatlan időben, akár tetszik, akár nem.”

igehirdető hivatalától „magától értődő bizalmat vár-
nak egyházas érzületük iránt és előítéletektől mentes
támogatást az egyház és a világ emberei javára vég-
zett teológiai munkájukhoz”. Szeretnének „adminis-
tratív rendszabályok és szankciók akadályaitól mentes-
en eleget tenni annak a kötelességüknek, hogy az
igazságot keressék és megmondják”. Azt várják, hogy
„szabadságukat tiszteletben tartsák, amikor legjobb
tudásuk és lelkiismeretük szerint kimondják vagy köz-
zéteszik megalapozott teológiai meggyőződésüket”.

A nyilatkozat ezután megállapítja, hogy „jelenleg is-
mét növekvőben van a szabad teológiai munka veszté-
lyzetése”; ezért hét pontba foglalt építő javaslatot
tesznek, hogy „a pápa és a püspökök a teológusok
funkciójára való tekintettel is méltó és illő módon tölt-
hessék be feladatukat”.

Az 1. pont szerint a római kúria hivatalai, főleg a
Hittani kongregáció az „internacionalizálás ellenére
sem fog megszabadulni az elfogultság látszatától egy
bizonyos irány javára, amíg személyi összetételében
nem fejezi ki a mai teológiai iskolák és gondolkodás-
módok sokféleségét”. A 2. pont szerint a Hittani kong-
regációban és a bíborosi karban is alkalmazni kellene
a 75 éves korhatárt. A 3. pont szerint a tanácsadókat
kizárólag az elismert szakemberek közül kellene kine-
vezni. Haladéktalanul meg kellene alkotni a püspök-
szinódus kívánta nemzetközi teológiai bizottságot,
amellyel a Hittani kongregációnak szorosan együtt kel-
lene működnie, — kívánja a 4. pont. Az 5. pont nyoma-

tékosan kéri, hogy a Hittani kongregáció kizárólag
rendes, nyilvános eljárást folytathasson valamely kifo-
gásolt teológus, vagy teológiai csoport ellen, szabályos
ügyrend alapján; hatásköre kizárólag teológiai szakkér-
désekre korlátozódjék; személyi ügyekben csak a ren-
des egyházi perrendtartás alapján lehessen eljárni val-
lakivel szemben. A 6. pont a most készülő egyházi tör-
vénykönyvben is biztosítékokat kíván arra, hogy teo-
lógussal szemben csak anyanyelvén kiadott hiteles pub-
likációi alapján járnak el, nem pedig az ő engedélye
nélkül készült fordítások vagy kivonatok alapján. Kez-
dettől legyen hivatalos védője. Írásban közöljék vele
a kifogásolt tanításait, amelyekre ő is írásban válaszol-
hasson. Ha válaszát nem tartják kielégítőnek, 2—3 el-
ismert teológus szakvéleményét szerezzék be; ezután
következzék szükség esetén a személyes vita, minden
titoktartási kötelezettség kizárása mellett. Az eljárás
lefolytatása után, ha a kongregáció hitvallás-ellenesnek
minősítene a szerző valamely tanítását, e megállapítá-
son túl ne alkalmazzanak még adminisztratív vagy
gazdasági jellegű megkorlátozásokat a szerző vagy a kiadó
ellen, „ami a mai társadalmi helyzetben úgyszólván
talán és káros”. Végül a 7. pont szerint „mivel a hit
semmit sem ér szeretet nélkül, az egyház tartozik az
igazságért való fáradozásában is a keresztyén caritas
szabályai szerint eljárni”.

Felesleges megjegyezni, hogy a legnevesebb katoli-
kus teológusoknak ez az akciója rendkívül nagy vissz-
hangot keltett; mindenfelé feszülten várják a római hi-
vatalos körök állásfoglalását.

HÍREK A RÓMAI KATOLIKUS EGYHÁZBÓL

Hollandiában kiéleződött a papi nőtlenség kérdése

Hollandiában hosszú lappangás után ismét kiélező-
dött a papi nőtlenségről folyó vita, mind a teológiai
gondolkodás, mind az élet tényeiben. Ismeretes, hogy
a Zsinaton a pápa saját szuverén döntési körébe vonta
a kérdést, amiről később kimondta: a coelibatusról
való vita értelmetlen, a Szentszék nem lát időszerű-
nek semmi változtatást. Valami remény azonban még-
is maradt, mert a zsinati okmány, a „Presbyterorum
ordinis” a középkor óta először ismeri el, hogy a coe-
libatus nem tartozik a papság lényegéhez.

Talán ez volt az a szikra, ami Hollandiában, neve-
zetesen Amszterdamban és Utrechtben az egyetemi
plébániák két fiatal lelkészét P. Vrijburg-ot és J. Goo-
skens-t arra indította, hogy hivatalosan bejelenték
nősülési szándékukat, egyházi hivataluk, papi szolgál-
latuk változatlan fenntartása mellett. (Hollandiában
eddig is sok pap kötött házasságot, ezek azonban au-
tomatikusan kiváltak a szolgálatból.)

A holland püspöki kar nevében Alfrink bíboros
„hosszú útra” hívta a katolikus híveket és papokat:
keressék együtt e rendkívül nehéz kérdés megoldását.
Ugyanakkor határozottan állást foglalt a coelibátus
mellett. Konferenciák, sajtó és tv. közlemények so-
rozata indult meg. E. Schillebeeckx irányításával foly-
tatott felmérések szerint a holland papok 68%-a a
coelibátus ellen van, ügyüket a közvélemény túlnyomó
része támogatja, de a hierarchia az egység és kollegia-
litás megtörésével vádolja papok és szerzetesek szá-
zait. A „lázadók” táborából a legvilágosabb szavakat
P. Oosterhuis mondta ki:

„Az egység szava mágikus szavá vált.; a katolikus
egyház valójában az adminisztratív jellegű egység ér-
telmében használja. Számunkra pedig az egység kri-
tériuma nem valamelyik egyházhoz való tartozást je-
lent — ez az egység még nem akadályoz meg senkit
abban, hogy az ellen az Evangélium ellen cselekedjék,
amiből az Egyház született — hanem az a tény, hogy
miképp élhetjük ma az Evangéliumot. Semmiképpen
sem vagyunk kívül ezen az egységen, ami az Egy-
ház legmélyebb inspirálója... Súlyos, lappangó kon-
fliktusról van szó a hivatalos egyház és a gyülekezeti
közösségek között.”

A holland katolikus papság körében tömegmozga-
lommá szélesedett az a követelés, hogy a papi nőt-
lenséget tegyék önkéntessé; engedjék meg, hogy a nő-
sülni kívánó papok megtarthassák papi jellegüket és
szolgálatukat. (Informations Catholiques International
331.)

Miért ül össze rendkívüli püspöki-szinódus?

Ismeretes, hogy VI. Pál pápa ez év október 11-re
összehívta a püspöki szinódus rendkívüli ülését.

Ezen valószínűleg nem lesznek olyan képviselők,
akiket a nemzeti püspöki konferenciák választának
meg. A rendkívüli ülés így leszűkül a patriarchákra,
a vezető érsekekre, a keleti katolikus egyház metro-
politáira, a püspöki konferenciák elnökeire, a szerze-
tesrendek három legfőbb küldöttére, a kuriális hiva-
talok vezetőire és néhány, a pápa által kijelölt részt-
vevőre. Az 1966. december 8-án közzétett deklaráció
szerint „rendkívüli” ülést akkor hívnak össze, amikor
„az egyetemes egyház jólétére vonatkozó kérdések
rendkívüli gyors megoldást igényelnek.”

Maga VI. Pál pápa így beszélt a bíborosok előtt a
rendkívüli ülés okairól:

„Tanulmányoztuk azokat a különböző és sajátos esz-
közöket, amelyek mind szélesebb területen biztosítják
mind a Szentszéknek, mind az egyetemes egyháznak
a püspökök felelősségteljes szolgálatából, a különböző
tanácskozássokból és a gyakorlatból eredő hasznot.”

„Nyitottak vagyunk a különféle bajok és törekvé-
sek megértésére. Arra a türelmetlenségre is, amely
mindnyájunkon erőt vehet, ami azonban egészében ki-
hívás és lázadás. Néha nem értenek meg minket, szá-
vainkat és szándékainkat félremagyarázzák. Nincs két-
ségünk afelől, hogy a mi fiaink közül többen eltávo-
lottak az egyenes útról. Pontosan ez, és nem az esemé-
nyek félelmes víziója diktálja a mi sürgető felhívá-
sunkat olyan témákra, amelyeket alapvetőknek tar-
tunk az ortodox tanhoz való hűséghez és az egyház
ékes rendben folyó életéhez.” Végül teljes örömet fe-
jezte ki, „a hívek s a papok nagy többsége, a világ
püspökei quasi(!) egyöntetű hűségre felett.” (I. C. I.
329).

Az egyháztörténetírás szempontjainak módosulása a korszakok változásaiban

Konrad Farner svájci tudós, aki „Dialógus, marxista szemmel” címen nemrég Budapesten tartott előadást,¹ egyebek között a következő fontos megállapítást tette: „A keresztyéneknek többek között meg kell tanulniok, hogy új módon szemléljék, újból átgondolják eddigi történetüket, a látható egyháznak ezt a több mint problematikus történetét, amely Konstantinus óta mindmáig túlnyomórészt a restauráció, ha nem éppenséggel a reakció története, a világ uralkodó hatalmaival való együttthaladás, az elnyomottak mindenfajta lázadásának az elítélése volt. Mi több: a keresztyénségnek teljesen más történetét kell megírunk”.

Ha ez a kemény kritika elsősorban talán nem is a protestantizmus egyháztörténetírása ellen irányul, mégis jó azt nagyon komolyan vennünk, s a vádadal bátran, őszintén szembenéznünk. Belső megújulásunkhoz vezethet ez a szembesítés. Ahhoz azonban, hogy szemléletében az egyház igazán megújuljon, fel kell mérnie az eddig megtett utat. Alapos vizsgálat tárgyává kell tennie a múlt egyháztörténetírását, az egyes korszakok különböző szemléletmódját és azok teológiai vagy társadalmi indítékait. Ez adhat azután a világ keresztyénségének ösztönzést arra, hogy ezen a téren is eszmélkedjék, újra fogalmazza feladatát, és ahol szükséges, ott önrevíziót hajtson végre.

Amikor az egyház újra átgondolja, s több tekintetében újra fogalmazza szolgálatát, nemcsak a „semper reformari debet” elvét követi, hanem a Szentlélek mindent újjá tevő munkájára figyelve, Ura sürgető parancsának is engedelmeskedik.

Ezt az önvizsgálatot — amelynek első lépése, a múlt szempontjainak az elemzése akar lenni ez a tanulmány — annál inkább napirendre kell tűznie az egyháztörténeti tudománynak, mivel a többi teológiai tudományág is új utakat keres: gyökérvizsgálatok bátor feltárásához kezd világszerte a szentírástudomány, a korszakváltás új problémáival néz szembe a szisztematika, s a mai ember újszerű megközelítését tűzi ki célul a gyakorlati teológia is.

Milyen veszélyzónák között kell az egyháztörténetírás egykori szempontjait vizsgálnunk és mai feladatait körvonaloznunk?

A gondolkodó ember — az ősidők óta kialakult hármasság tagozódású világkép hatása alatt — évszázadokon keresztül statikus valóságként nézett a történelemre. Amikor nemzedékünkben ennek a világképnek az utolsó maradványai is szétesnek, új, dinamikus szempontoknak kell meghatározniok a tudományos kutatás minden területét.

A keresztyénség ma még mindig nem került ki abból a krízisből, amelybe az új világkép kialakulásával jutott. Hiszen a Biblia látszólag egy kicsiny, geocentrikus és statikus világról szól, amelyet a mindenható, bölcs Isten kormányoz. De hogyan tekintsen a tér és idő végtelen távlataiban gondolkodó modern ember Isten kormányzására és a történelem értelmére? Milyen szerepet kap — vagy kap-e egyáltalán szerepet — a ma kialakuló új világképben Isten és egyháza? Akár a fundamentalizmus, akár a modernizmus feleleteire figyelünk, kitérő válaszokat kapunk, hiszen egyik a tudomány tényeit vonja kétségbe, a másik a hit lényeges elemeit tagadja. Nem megnyugtató az a történet-

szemlélet sem, amely — mint a pietizmus — kettéválasztja a hit és tudomány területét, vagy amely — mint a teológiai existencializmus — Isten munkálkodását az ember existenciális döntésére korlátozza. Mint látni fogjuk, az ember igenis szoros, sőt elválaszthatatlan kapcsolatban van a történelem látható valóságával, sőt élete éppen abba ágyazódik bele, mint egy nagy folyamat részese.

A ma egyházának meg kell találnia a feleletet arra a kérdésre, hogy hol van a helye és mi a rendeltetése Isten népének a történelemben. A Szentírásból kiindulva az őskeresztyénségtől napjainkig keressük meg előbb az atyák idevágó tanítását. Ez a minden különbözősége ellenére egységbe ötvöződő történelemszemlélet válhat azután mai életünk és mai problémáink tanítómesterévé.²

1. A Szentírás történetiszemlélete

a) Az ószövetségi könyvek különböző korokban élt íróinak közös történetiszemlélete abból a felismerésből fakad, hogy Isten a történelem eseményeiben ismerteti meg magát. Izrael Mózes által került szembe a történelem Istennel: történetének minden nagy fordulóján találkozott vele. Az égő csipkebokor „ehje 'aser 'ehje” titokzatos kifejezése mögött is az az ígélet húzódik meg, hogy abból fogják az ő „nevét” Izrael fiai megismerni, „ami velük az ő hatalmas keze által történni fog”.

Az Úr tehát mindenekelőtt a történelem Úra. Izrael története: az egész kijelentéstörténet nem egyéb, mint ennek az isteni ígéletnek a beváltása, egyre világosodó, jelentésben elmélyülő beteljesedése.³

Azt jelenti tehát Izraelnek ez az alapfelismerése, hogy megtapasztalja Isten jelenvalóságát, amikor szüksége lesz rá. „Veletek leszek azon az úton, amelyen vezetlek benneteket” ősi ígérete és annak beteljesedése új meg új megfogalmazásban csendül Mózes ideje után is, akár Józsuének (24:17), akár a zsoltárirónak (77:21), akár a prófétáknak az ajkán (És 42:15—16 stb.). Utóbbiak sajátos történetiszemléletéről még bővebben fogunk hallani.

A történelem tehát Izrael számára már nem a természet része, hiszen azzal ellentétben bizonyos cél felé halad. Ezért is váltak számára a környező pogány népektől átvett természet-ünnepek — pl. aratás, a sátorok, a kovászos kenyér ünnepei — Isten történeti tetteinek emlékünnepeivé. Így kapott és adott választ az Ősz. a természet végső titkára: a természet megteremtését a történelem kezdő aktusának fogta fel. Korának és környező népeinek felfogásához képest éppen abban új ez a szemlélet, hogy míg az ősi vallások a történelmet naturalizálták, addig Izrael a természetet historizálta. Hitte, hogy a történelem Urával való — sokszor csodában történő — találkozása során kapja meg a kulcsot minden titok megértéséhez, a teremtéstől kezdve az údváltástól végső beteljesedéséig.

Így látta meg Izrael népének történetét és benne saját sorsát, mint Isten áldó vagy büntető cselekedetét, népe történetének és a világtörténeti eseményeknek elválaszthatatlan összefüggésében.⁴

b) Az Ősz. történetiszemléletét három jellegzetes

vonással tudnám vázlatosan megrajzolni. Az első — ami magától értetődő — az, hogy *teocentrikus*. Valamennyi írója megkeresi és megtalálja — akár Jézus, akár az ősgyülekezet életében — Isten formáló kezét, s egyúttal leleplezi a *Sátán* romboló munkáját is. Különösen nyilvánvaló ez a történeti könyvekben. Lukács, aki már mintegy egyháztörténetírói igénnyel lép a világ elé (Lk 1:1—4), nem egyszerűen csak feljegyezi pl. az apostolok cselekedeteit, hanem szüntelenül rámutat azok Isten Szentlelkétől irányított összefüggéseire, vagy a gonosz azt keresztezni akaró munkájára (Csel 16:6.10.14; 18:5, stb. Így János is pl. Jel 1:20, 2:16 stb.).

E szemléletmód mégsem képvisel dualizmust, mintha egyenrangú őserők harcáról volna szó, sőt azt hangsúlyozzák, hogy a *Sátán* mint teremtmény és annak seregei — Júdás apostol levele szerint — mint bukott angyalok állnak a sötétség hatalmasságainak élén, hogy keresztezni próbálják Isten üdvtervét (Mt 4:1, Mk 4:15, Lk 13:16, 22:31, Ef 6:11, 1 Pt 5:8, Jel 2:13, 20:10). Hogy az Úsz. történetiszemléletében mekkora jelentősége van a *Sátán* felforgató, romboló munkájának, azt egy olyan fontos igehely is tanúsítja, mint 1 Jn 3:8 „Azért jelent meg az Istennek Fia, hogy az ördög munkáit lerontsa”.

E jellegzetesen biblikus látás szerint tehát a történelmet a *Sátán* által okozott emberi bűn, de ugyanakkor Isten megmentő munkája is formálja.

Az Úsz.-i történelemszemlélet másik sajátos vonása az, hogy *lineáris*. A görög ciklikus szemlélettel ellentétben nem tér vissza önmagába, nem újul meg állandó körforgásban egyik korszak a másikban, hanem határozott isteni vonalvezetésben halad oksági összefüggéseken keresztül a cél felé. Ezt pedig Jézusnak, a praeeisztens Krisztusnak az uralmában jelöli meg Pál. Úgy is mondhatnánk szabadon, hogy ha „Christus Dominus Scripturae”, akkor egyúttal ő a „Dominus Historiae” is.⁵

Isten az ő népét az Úsz. tanúsága szerint úgy vezeti a *cél* felé, hogy ítélet helyett a bűnös ember *megváltását* és *üdvözítését* akarja. Így jut el az Istennek Izraele az ő dicsőségének a megismerésére (Jn 17:3), és a megőletett Bárány szolgálata (Jel 7:15), hiszen a történelem legmélyebb hajtóerőit: a *kereszt* és a *feltámadás* kettős eseményét Isten rajta keresztül adta a világnak. Ezért látja az Úsz. Jézust a teremtés és a beteljesedés végső titkának. Az utóbbiban pedig nemcsak az eredeti állapot visszaállítását látja — hiszen akkor a történelem mégiscsak körforgás lenne: az elveszett és visszanyert paradicsom — hanem a teremtésnél is magasabbrendű alkotást. Benne az emberiség hosszú elidegenedései és a válságai után a megváltás és üdvözítésen keresztül eljut a végső célhoz: az Istennel való teljes *közösséghez* és az örök *békességhez*.

Ezzel már az úsz.-i történetiszemlélet harmadik jellegzetességéhez érkeztünk: az *eszkatológikus* vonáshoz. Az ósz.-i próféciaik nemcsak Krisztus eljövételével, hanem uralmának teljességével válnak valóra. A benne elért Isten országa a harcoló egyház számára apokaliptikus kataklizmákon keresztül lesz megtapasztalható, végső valóság. Különösen a Jelenések Könyve szól erről titokzatos mélységgel és szemléletességgel. Nem rejtjeles írás akar lenni, nem titkos dátumokat akar adni, amelyből kiolvasható volna, hol áll a történelem órája, hanem Isten kinyilatkoztatásának a fényében a történelem belső célját és értelmét tárja fel.⁶ Próféciája szerint az idők végén *kozmosz katasztrófákon* keresztül valósul majd meg Isten országa.

Ekkor nyer majd értelmet mindaz, amit ebben az időben csak homályosan láthattunk. A végső események és a végítélet fedi majd fel „színről színre” a világtörténelemnek és benne Krisztus egyháza történetének minden mozzanatát. Ezért tekint az egyház népe a világ eseményeire „sub specie aeternitatis”, s miközben Ura parancsa szerint hűséges helytállással és felelősséggel végzi földi munkáját (1 Th 4:11, 2 Th 3:10—13), *várakozó reménységgel tekint a cél felé* (Jel 22:20).

2. Ókor és középkor

Mint láttuk, az ősgyülekezet tekintete *Isten országának közeli beteljesedésére irányult*. Apokaliptikus várakozásában az eszkatológikus küldetés tudata volt benne erős, — világi értelemben vett „történeti tényezőként” csak az első nemzedékek múltásával, a várt paruzia elmaradásával kezdte önmagát szemlélni.

A keresztyénség történeti küldetésének tudata csak lassan, előbb krónikaszerű művekben kezdett jelentkezni, e művek nagy része azonban az idők viharában elveszett. Így a palesztinai születésű, de a 2. század közepén Rómában időző *Hegesippos-ról* tudjuk (†180 után), hogy elkallódott művében⁷ a gnosztikusokkal szemben mutatja ki a tiszta keresztény hit igazságát, amely szerinte történelmi jelentőségű egységbe fogja össze az egész egyházat. Mind az e korban széles körben olvasott *mártírtakták*, mind egyes egyházatyáknak, pl. *Irenaeus*nak a művei⁸ az üdvtörténetnek rendelik alá a világi- és egyháztörténetet, és az *apostoli tanítás továbbadásában* látják az egyház maradó értékét.

A legrégebbi egyházi művet, amely „Egyháztörténet” nevet visel, a palesztinai Caesarea püspöke, *Eusebius* írta (340). A tizkötetes, görögül írt mű 324-ig dolgozta fel a keresztyénség történetét.⁹ Mint „az egyháztörténetírás atyja”, szemlélete és gondolatvilága hosszú századokra megszabta az egyháztörténeti gondolkodást. Két jellemző vonása a *metafizikai harc*nak és az *egyház győzelmének* a hangsúlyozása. Az egyház földi történetét harcnak fogja fel, amely a *Sátán* állandó támadásainak a tüzeiben folyik, de mivel az egyház története a túlvilágon kezdődik, ott is fog végződni. Az egyház isteni eredetének és ezáltal az apostoli tradíciónak a képviselőit a püspökökben látja: bennük és az ő műveikben testesül meg szerinte az egyház története.

Eusebius gondolatvilága 1600 év távlatából ma könnyebben érthető meg, ha felfigyelünk a korra, amelyben élt. *Kora volt az első korszakforduló* az egyház történetében: a nagykonstantinusi kor nyitánya. A véres üldözések megszűnnek, a keresztyénség mint „religio licita” egyenesen kedvezményeket kap az állami életben, majd utóbb államvallássá is válik. A niceai zsinat az egyház külső és belső megerősödésének a bizonyítéka. Természetes tehát, ha ennek a kornak kimagasló egyházi vezetője és egyben történettudósa a *harc és győzelem jegyében* írja meg a keresztyénség első összefoglaló egyháztörténetét, amely — különösen Keleten — másfél évezreden át megszabta az egyháztörténeti gondolkodás irányát.¹⁰

A *nyugati egyházban* is nagyjából hasonló szemlélet érvényesült egészen a reformációig. Itt azonban az V. század elején egy olyan egyéniség nyomta rá a fejlődésre átalakító bélyegét, aki mint az ókor legnagyobb egyházatyja, az egész középkori teológiai gondolkodást is meghatározta:

Augustinus (354—430). Az ő koncepciójára a legjellemzőbb a „Civitas Dei” és a „Civitas Terrena” szembeállítása. Ezek harcában kereste a történelem végső értelmét.

Augustinus történelembölcseletét legjobban a 13 éven keresztül írt, *De Civitate Dei* című művéből ismerhetjük meg. A nagy hippoi püspök 426-ban, Alarik gótjainak pusztításai közepette fejezte be munkáját. Az első könyvekben arról szól, hogy a pogány istenek még a jelen számára sem tudják az emberek szerencséjét biztosítani, a jövő pedig még kevésbé van hatalmukban. Ezután rajzolódik ki Isten városának igazi képe. A Civitas Dei alapja szerinte a szeretet — ennek korszaka Ábelrel kezdődik — a civitas terrena-é pedig a *gyűlölet*: ez Kainnal vette kezdetét. A Civitas Dei: *veritas*, a civitas terrena: *vanitas*.

Fel kell azonban itt figyelni két mozzanatra. Az egyik az egész középkori katolicizmus részéről oly erősen hangoztatott tanítás: Isten városának a lakói számára ez a világ csak *siralomvölgy*, szegényes szállás, mert csak azután vár a hívőkre a csodálatos szépségű mennyei hajlék. A Civitas Diaboli lakói pedig ebben a világban találják meg életük célját, aminek következtében a halál után bekövetkezik számukra az örök halál. — Nagy Károly előszeretettel olvastatta fel magának e mű egyes fejezeteit, s nem véletlen, hogy V. Károly császár magas jutalomban részesítette e munka francia fordítóit, mert annak ismeretét az alattvalói hűség és alázat szempontjából különösen is fontosnak tartotta.

Augustinus történelemszemléletének másik jellegzetes vonása, amelyet kritikailag kell vizsgálnunk, a *szent és a profán történelemnek*, mint ellentétes dimenzióknak a szembeállítása. Az üdvtörténetet és világtörténetet ellentétes principiumoknak tekinti, amelyek legfeljebb olykor-olykor találkoznak. Az *államoknak* Augustinus szerint legfeljebb *relatív létjoguk van*, Isten országának eljöveteleig, — ez is csak annyiban, amennyiben megegyeznek a természetjoggal. A történelemben szerinte egyetlen fejlődés van: a hit és a hitetlenség, amely a Krisztus és Antikrisztus munkáját szétválasztja. A történelem tulajdonképpen célja is az eszkhatonban megvalósuló Isten országa, amelynek az egyház a földi reprezentánsa.

Könnyen megfigyelhető, mennyire máig is ható gondolatokat plántált Augustinus a nyugati egyház gondolatvilágába. Ő lett a megalapítója a keresztény történelembölcseletnek, s annak nem is volt folytatója jóformán másfélezer éven keresztül egész Európában.¹¹

A középkor ebből az augustinusi hagyományból élt anélkül, hogy az egyháztörténeti szemlélet számára újat alkotott volna. Nem is volt erre alkalmas az uralkodó statikus és történetietlen egyházfogalom: emiatt sem születhetett a középkorban átfogó egyháztörténeti munka. Jobbára inkább a *szentek történeteivel*, *missziótörténetekkel* és *keresztény világkrónikákkal* töltötték ki ez a hézagot.¹²

Bár a XII. század neves misztikus-apokaliptikus cisztercita szerzetese, *Fiorei Joachim* (†1202) sem tudott sajátos történelembölcseletével átütő erejű, új keresztény szemléletet kialakítani, az ő apokaliptikus látása mégis figyelemreméltó. Megkülönbözteti az Atya, a Fiú és a Szentlélek hármasságát és igyekszik felvillantani valamit a „harmadik korszak” prófétikus jeleiből. Szerinte a pápaság és klerikális egyházat az „ecclesia spiritualis”, a lelki

egyház fogja felváltani. Ebben az „örökkévaló evangélium” (Jel 14:6) fog hirdettetni, s a szerzetesség belső megújulásával, valamint a császárság és pápaság, mint Antikrisztus bukásával a tökéletes keresztény élet fog megvalósulni a földön. — A *Joachimizmus* történelemszemléletét a Ferencesek spirituális ága vette át. Fő képviselője a XIII. században a skolasztikus firenzei, majd montpellier-i minorita: *Petrus Olivii* volt.¹³

3. A reformációtól napjainkig

A középkorra tehát — néhány említett kivételtől eltekintve — Róma statikus, merev egyházfogalma és az ő hatalmi igénye szerint átalakított augustinusi történelemszemlélet volt a jellemző. Azonban mint minden új korszak hajnalán, az újkor kezdetén is felébredt a keresztények történeti tudata. Az egyház igyekezett újra felderíteni a maga történelmi útjának az értelmét.

Ekkor lett nyilvánvaló, hogy az egyháztörténet a maga mélyebb értelmében par excellence reformátori probléma! „Nos Dei gratia sumus sancti Apostatae” — „Mi Isten kegyelméből szent szakadárok vagyunk” — ez a mondás nemcsak *Luther* öntudatát, hanem történettudatát is tükrözi. Mert szerinte a történelem éppen azt jelenti, hogy az egyház nem maradt azonos önmagával, sőt az egyháztörténet éppen egy hatalmas törésnek a története. Kain és Ábel óta ui. *Luther* szerint két egyház létezik: a Sátán hamis egyháza és az Isten Fiának igaz egyháza. A reformációnak éppen abban volt a történeti szükségszerűsége, hogy feltárta: elszakadás nemcsak az egyháztól, hanem az egyházban is lehetséges. Mivel pedig még az „apostoli utódlás” sem őrzi meg az egyházat az elszakadástól, az egyháztörténet mint reformátori probléma éppen a helyes történeti vonal kérdését veti fel. A reformátori történelemszemlélet tehát elsősorban az „igazság tanúit” keresi az egyház történetében. Az önmagával azonos egyház statikus egységét a hívők dinamikus kontinuitása váltja fel. Az egyház történeti definíciójában ezentúl nem az „apostolica successio”, hanem a „congregatio vere credentium” lesz a hangsúlyos. A reformáció óta tehát a helyes egyházfogalom kialakítása megköveteli az egyháztörténet helyes értelmezését.

Luther különösen hangsúlyozta a rossznak, konkrétan a bűnnek a szerepét, sőt uralmát a történelemben. Isten, a történelem Ura szerinte nem nyilvánvalóan, közvetlenül felismerhetően, hanem elrejtetten működik. A történelem *Luther* szava szerint Isten álcája: „larva Dei”.¹⁴

Flacius Mátyás a reformáció korának nagy egyháztörténetírója (†1575), a *Magdeburgi centúriák* és a *Catalogus testium veritatis* szerzője ugyancsak ezt az álláspontot képviselte. Az egyháztörténet kontinuitását a tanítás egységében látta. Szerinte az egyháztörténet a *Szentírás megértésének és magyarázatának a története*. A pápaság szerinte éppen ezen a téren szakadt el az igazi egyháztól. Ezt az „Abfallstheorie”-t pedig azon az eusebiusi háttérrel teszi nyilvánvalóvá, hogy az egyháztörténet az Isten és a Sátán küzdelmének a színtere. — E műre való válaszként, az ellenreformáció gondolatvilágában született meg *Baronius* Cézár bíboros (†1607) 12 kötetes *Annales-e*, amelyet azután a katolikus történetírás a XVII. század második felében *Raynaldus*, majd a XIX. század végén *Theiner* Augustin többkötetes vatikáni forrásgyűjteményével igyekezett teljessé tenni. E művek az egyház-

nak mindig megmaradó, önmagával azonos valóságát akarták a történelem folyamán végigkísérni, s ezt az örök egyházat a katolicizmusban akarták kimutatni. Érvül az egyház autoritását és az igazság kontinuitását használták.¹⁵

Külön tanulmányt igényelne a fejlődés képzetét mellőző, statikus római egyháztörténeti szemlélet alaposabb elemzése. Most azonban figyelmünket még a protestáns gondolkodás máig ható összefüggéseire irányítsuk, úgy amint azt az ortodoxia, pietizmus és a felvilágosodás áramlataiban megfigyelhetjük.

Amióta Chemnitz Márton (†1586) híres főműve, az *Examen Concilii Tridentini* megjelent, a *lutheri ortodoxia az egyháztörténetírás főfeladatának a tiszta tanítás vizsgálatát tartotta*. Ez a szemlélet azonban elkerülhetetlenül a felekezeti viszályok további kiéleződését szolgálta, és nem annyira az események mélyebb megértését, mint inkább a vádak bizonyítását célozta. Ebben a szemléletben azután mindennemű „rajongás” az óegyházi eretnekségek megisméltetését jelentette, maga az egyháztörténet pedig az igaz egyháznak, a tiszta tanítás statikussá váló egyházának öngazolásává lett.¹⁶

Az ortodoxia ellenhatásaként jelentkezett azután a *pietizmus sajátos, spiritualista szemlélete*. Szélső megnyilvánulása Arnold Gottfried *Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie*-ja 1699-ben, amely az újkori egyháztörténetírás egyik forrásává vált. Arnold életében két korszakot kell megkülönböztetnünk. Az elsőre — fiatal éveire — a történeti egyházakkal szemben elfoglalt erős negáció a jellemző. Hatott rá ebben az időszakban Luther kortársa, Sebastian Franck egyháztörténetiszemlélete, aki katolikus papból előbb evangélikus prédikátor, majd misztikus spiritualista lett, és az egyház életének minden külső megnyilvánulását — így végső soron az egyháztörténetet is — negatívan értékelt.¹⁷ Művében Arnold a „Bábel” történetének látja az egyháztörténetet, amelyben „a nyugtalan papfejek” szüntelen elnyomják és eretneknek bélyegzik az igazi kegyeseket, amint magát Jézus Krisztust is a főpapi tanács ítélte halálra. Arnold abban látja az egyháztörténet folyamatosságát, hogy benne minden korszak folyamán Jézusnak ez a pere folytatódik. Az egyház igazi tanúi tehát szerintem nem az igazán tanító írástudók, hanem az igazán élő „eretnekek”, akiket az egyház sokszor egészen a vértanúságig üldözött.

Mint látjuk, ez az új egyháztörténeti szemlélet a *Krisztustól való elszakadás és az elvilágiasodás* szempontjából vizsgálta az egyház egész történetét. Az igaz egyház képzetét függetlenítette a történeti egyháztól, s nyomatékkel emelte ki az egyes személységeket, *hithősök* jelentőségét. Ez a dogmatlanított, individualizált szemléletmód, amely az egyháztörténetet inkább *kegyességtörténetként* kezelte, hatásaiban mind máig kimutatható a szabadegyházi és közösségi mozgalmak történetiszemléletében. — Arnold életének utolsó másfél évtizedében felhagyott radikális nézeteivel, sőt mint altmarki evangélikus szuperintendens, közegyházi tevékenységet is fejtett ki. Egyháztörténeti koncepcióját ekkor az egyházas pietizmus keretei között igyekezett megvalósítani.¹⁸

Akárhogy is ítéljük meg Arnold egyéniségét, akár a rajongó-szeptatista, akár az egyházas-pietista irányvonalát tartjuk az igazi Arnold-képnek, kétségtelen, hogy fenti műve döntő fordulatot idézett elő az egyháztörténetírás történetében, még ha

követője a történeti egyházak történészei között kevés akadt is.

Ha most a továbbiakban az *utolsó kétszázötven év egyháztörténetírására* irányítjuk figyelmünket, akkor meg kell látnunk, hogy az nagyjából az *európai felvilágosodás nagy szellemi áramlatából merített*. A XVIII. század ui. világi vonatkozásban is új korszakot nyitott. A „tudományok százada” egyúttal a *tudományos történetírás* századává is lett.

Voltaire elsőnek mondja ki, hogy nincs külön üdvtörténet és világtörténet, s ő használja az európai kultúrtörténetben először a „történetfilozófia” fogalmát. Ettől kezdve — Hegelen és Marxon keresztül — a történettudomány tudatosan képviseli azt a nézetet, hogy *csak egy történelem van, amelynek irányítója az emberi értelem és ügyesség*.

Az egyháztörténészek közül az első, aki a kor szellem hatása alatt szakított a *metafizikai szempontokkal* és forrásszerű, pragmatikus szemléletmód érvényesítésére törekedett, Mosheim János Lőrinc volt (†1755). A híres helmstedti, majd göttingeni professzort „a modern egyháztörténetírás atyja”-ként emlegetik. Szerinte az egyház az államhoz hasonló társadalmi képlet is, ezért a modern egyháztörténetírásnak a feladata e társadalmi képlet történetét a tudományos kutatás módszereivel feltárni. E pragmatikus kutatás egyre inkább függetlenítette magát a dogmatikus szempontoktól, és háttérbe szorította a transcendens elemeket is.

Így született meg a liberális teológia *racionalista egyháztörténetírása*. Kimagasló képviselői közül J. S. Semler hallei professor (†1791) a korábbi irányzatoknak főleg azt írta rovására, hogy a keresztyénység uniformizálására törekedett, „lapos és papos” volt a szemlélete, és az igazságnak mindig ugyanazt a tartalmát akarta megőrizni. A keresztyének különbözősége folytán szerinte nem követelhető a vallás és az egyház egysége, hiszen *az egyház története éppen a változások története*.

Herder weimari generálszuperintendens (†1803) történetfilozófiája szerint pedig a történetírás feladata az igazi történeti egyéniségek „okmányait” felfedezni, s azok lelkiségét együttérző szimpátiával megérni. — Baur Ferdinánd tübingeni professor (†1860) a német idealizmus, főleg a hegeli történetfilozófia gondolkörében kereste azokat az eszméket, amelyek szerinte az egyház történetét meghatározzák. Ő az egyháztörténetben az egyház „eszméjének” a dialektikus útját látta a történelem folyamán. — Hase Károly, a neves jénai teológus (†1890) is a világi történettudomány módszertani szempontjait alkalmazta. Ranke Lipót híressé vált elvét: „Hogyan is volt tulajdonképpen?” objektíven, felekezeti és dogmatikus szempontok mellőzésével igyekezett megvalósítani.

A XIX. századnak talán mindössze egy kimagasló egyháztörténésze volt, aki a liberális-racionalista felfogással szemben az ún. *építőjellegű* szemléletmódnak igyekezett érvényt szerezni: Neander Ágoston berlini professor (†1850). Szerinte az egyháztörténet *Isten országának a története* a földön. Ez a látás azonban, bármennyire rokonszenvesnek tűnik is a hitben épülés szándéka miatt, egoldalú, nem veszi figyelembe a társadalmi és politikai szempontokat, immanenssé teszi Isten országát, s feloldja a *Basileia tou theou* eredeti, úsz-i jelentésének eszkatologikus feszültségét.

Kevés kivételtől eltekintve — és ide sorolhatnánk a mi Bauhofer Györgyünknek *Mária Dorotyia* nádorné ösztönzésére kiadott első magyar evan-

gélikus egyháztörténeti munkáját 1852-ből — a XIX. századi európai egyháztörténetírásra egészen a mi nemzedékünkig a liberális teológia nyomta rá a bélyegét. Olyan nagynevű tudósok, mint *Ritschl* Albert Göttingenben (†1889), *Harnack* Adolf (†1930) és *Seeberg* Reinhold (†1935) Berlinben, *Loofs* Frigyes Halléban (†1928), *Hauck* Albert Lipcsében (†1918), többnyire az egyetemes történelem sajátos, tárgya által meghatározott elágazásának tekintették az egyház történetét.

A második világháború utáni években az egyháztörténetírás már egyre jobban az írásmagyarázat irányában tájékozódott. *Gerhard Ebeling* akkori tübingeni professzor 1947-ben kiadott standard művének a címe is ezt az új kapcsolatot tükrözi: *Az egyháztörténet, mint a Szentírás magyarázatának a története*. *Ebeling* az egyháztörténetet „a Pontius Pilátus alatt megfeszített és feltámadott Jézus Krisztus jelenléte történetének” látja. Ezzel ismét az egyház eszkatológikus lényegére irányítja a figyelmet. Ebben az értelemben nem „végtörténet”, hanem az élő Krisztus jelen története az egyháztörténet: azé a Krisztusé, aki vissza fog térni, de aki addig is, itt és most jelen van az ő igéje által.

Napjainkban az ún. történet-teológiai koncepció kezd erős hangsúlyt kapni a teológiai tudományok egész területén. A „Pannenberg-kör”, amely európai és amerikai vezető teológusok ezirányú eszmecseréjét és együttműködését szorgalmazza, a történelemben a keresztyén teológia átfogó horizontját látja. Szerinte korunk minden teológiai kérdése és felelete az Isten által irányított történelem keretein belül nyer értelmet. A kétfrontos harc szűkességét hangsúlyozza ez az irányzat, részben *Bultmann* és *Gogarten* egzisztencialista teológiájával szemben — amely a történelmet feloldja a szemlélyiség történetiségében — részben az ellen a felfogás ellen, amely szerint hitünk egész tartalma történelemfeletti.⁴⁹

Nekünk, magyar protestáns teológusoknak, egyháztörténészeknek van azonban egy egészen sajátos feladatunk. A felszabadulás óta eltelt negyedszázad tapasztalatait, tanulságait és új látásait értékesítenünk kell más népek és a jövő nemzedékek javára.

Isten ezekben az években megtanította egyházunkat mélyebbre és messzebbre nézni. *Mélyebbre*: egy újonnan átgondolt biblicistához, a próféták és apostolok történeteszméletének mélyebb megértéséhez és modernebb átgondolásához. De ugyanakkor a történelmi események és a friss szellemi áramlatok megtanítottak minket *messzebbre* is tekinteni. Ökumenikus perspektívában, de még ezen is túlmenően: a szocialista társadalomért, és az egész emberiség sorsáért való egyetemes felelősség szempontját is érvényesítenünk kell teológiai munkánkban.

A mai egyháztörténetírásnak ez a sajátos, megvalósításra váró nagy feladata.

Dr. Fabiny Tibor

Jegyzetek

1. *Világosság*, 1968/5, 314—318.
2. Jó alapvetést nyújt Dr. H. *Berkhof* holland professzornak a Hit- és Egyházalkotmány Bizottság 1966-os aarhusi gyűlésén elhangzott előadása: „Isten a természetben és a történelemben” V. ö. *Theol. Szemle* 1967/1—2, 12—17.

3. A Magyar Bibliatanács Öszövetségi Szakbizottságának 1953-as próbafejezetében v. ö. Ex 3:14 jegyzet.

4. V. ö. *Gerhard v. Raad: Theologie des Alten Testaments*, 1957. — K. H. *Miskotte: Wenn die Götter schweigen*, 1964, 294. — R. *Bultmann: Geschichte und Eschatologie*, 1958, 20.

5. Ennek az úsz.-i üdvtörténetnek klasszikus analízisét adja O. *Cullmann: Christus und die Zeit* (1946) és *Heil als Geschichte* (1965) c. műveiben. Előbbire v. ö. *Pákozdy* László Márton ismertetését a *Ref. Gyűlékezeti* 1958/1,1—4, utóbbira *Kocsis* Elemér: „A kijelentéstörténeti szemlélet érvényesülése” c. cikkét a *Theol. Szemle* 1966/3—4. számában. *Bultmann* azonban (*Offenbarung als Heilsgeschehen*, 1941), majd W. *Pannenberg (Offenbarung als Geschichte*, 1961), valamint H. *Conzelmann (Die Mitte der Zeit*, 1962⁴) azt a felfogást képviselik, hogy ez az üdvtörténeti szempont nem annyira az Úsz.-nek, mint inkább csak Lukácsnak a sajátja, aki átalakította Jézus eszkatológiáját.

6. Újabbban különösen E. *Käsemann* mutat rá nyomatékosan arra, hogy az úsz.-i apokaliptika, mint „minden keresztyén teológia anyja” milyen nagy hatással volt az ókori és középkori történeteszmélet kialakulására. V. ö. „Die Anfänge christlicher Theologie”. In: *ZThK*, 1960, 162—185.

7. „Hypomnémata tón ekklesiastikón praxeón, 5. kötet. V. ö. *Damreuther: Du thème d'Hegešippe sur l'église chrétienne aux deux premiers siècles* (1878) és *Nösgen: „Der kirchliche Standpunkt Hegešippus” (ZfKG 1878)*.

8. *Irenäus* mindkét főműve csak latinul maradt fenn. Az eretnekek ellen írt ötkötetes munkája *Elenchos kai anathropé tés pseuđonymon gnóseós*, míg az apostoli kérügma igazolása „*Eis epideixin tón apostolikón kerygmatos*” címet viselte.

9. A *Historia ekklesiastiké* legújabb, kis alakú görög kiadása *Eduard Schwartz*-nak, az 1940-ben elhunyt híres müncheni filológus professzornak korábbi kiadása alapján 1952-ben jelent meg Berlinben. Az ún. Nagy Kiadást most rendezzi sajtó alá a Német Tudományos Akadémia.

10. *Eusebius* szemléletét a keleti egyházban főleg *Sokrates*, *Sozomenos* és *Kyrosi Theodoretos* vitte tovább ariánusi változatában pedig *Philostorgius*.

11. Az *Augustinusra* vonatkozó történet-bölcséleti tanulmányok közül v. ö. *Reinkens: Die Geschichtsphilosophie des hl. Augustin*, 1866.; *Fr. Hoffmann: Der Kirchenbegriff des hl. Augustin*, 1933; *W. Kamlah: Christentum und Geschichtlichkeit*, 1951²; *R. Schneider: Welt und Kirche bei Augustin*, 1949; *R. Bultmann: Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum*. In: *Glauben und Verstehen*, 4. k. 101 kk. (1967).

12. Mint a középkor legtöbb egyháztörténeti műve, inkább kortörténeti kronológiát adnak *Beda Venerabilis* (†735) *Historia ecclesiastica*-ja, vagy a tudós szentgalleni szerzeteseknek, az *Eckehardoknak* kolostortörténetei (10—13. sz.).

13. Idevonatkozó irodalomból: *P. Althaus: Die letzten Dinge*, 1949⁵; *H. Grundmann: Studien über Joachim von Floris*, 1927; *K. Hutten: Seher, Grübler, Enthusiasten*, 1953³; *W. Nigg: Das ewige Reich*, 1944; *E. Stauffer: Christus und die Caesaren*, 1948².

14. V. ö. *H. Lilje: Luthers Geschichtsanschauung*, 1932. — 15. *W. Nigg* i. m. 65 kk. — 16. Az orthodoxia szemléletéről *I. O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus*, 1926, 4. kötetét. — 17. V. ö. *H. Körner: Studien zur geistesgeschichtlichen Stellung S. Francks*, 1935.

18. *F. Dibelius: Gottfried Arnold*, 1873; *Erich Seeberg: G. Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit*, 1923, *W. Nigg: Das Buch der Ketzer*, 1949; *H. Dörries: Geist und Geschichte bei G. Arnold*, 1963. Recenziója: *Die Zeichen der Zeit*, 1967/4, 159.

19. V. ö. *Robinson-Club* (szerk.): *Neuland in der Theologie*. 3. k: *Theologie als Geschichte*, 1967.

Paul Tillich hit-tana

A néhány éve elhunyt Tillich korunk egyik legjelentősebb teológusa.¹ A fasizmus elől Amerikába emigrált. A háború után nem szűnt meg figyelmeztetni az atomhalál rettenetére és élete vége felé bátran megvallotta, hogy milyen nagyra értékeli a szocialista országokban élő keresztyén egyházak életét és szolgálatát.² Hatalmas felkészültséggel és lelkiismeretes alaposággal magyarázta újra a keresztyénység igazságait és fogalmait korunk gondolatái és fogalmi eszközeinek segítségével a modern ember számára. Az alábbiakban azt vizsgáljuk, mit tanít a *hitről*.

I. A hit formális tana

Arra a kérdésre, hogy mi a hit, Tillich ezt a formális meghatározást adja: a hit nem más, mint az ember „*legvégső érdeke*” (ultimate concern).³ Hitben élni tehát a legvégsőben érdekelt létállapotot jelenti. A végső érdek az embertől a legvégsőt követeli, másrészt teljes beteljesülést ígér, amelyet a hit aktusában lehet elfogadni. Századunk szélsőséges nacionalizmusaiban jól lehet tanulmányozni, mit jelent a végső érdek az emberi egzisztencia minden tekintetében, beleértve valakinek legkisebb érdekét is. Minden egyetlen jóban összpontosul — a nemzetben. Olyan jó ez, amely végül is démoninak bizonyul, de amely a végső érdek feltétlen karakterét világosan megmutatja.⁴ Az Ósz. vallásában megnyilvánuló hitnek is megvolt a végső érdek követelése mint fenyegetés és mint ígéret. Ennek az érdekeknek a tartalma az igazságos Isten. Ő a legvégső érdeke minden kegyes zsidónak és ezért a nagy parancsolat az ő nevében adatott: „Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szivedből, teljes elmédből és minden erődből (Deut. 6:5).” A végső érdek tehát a tárgyának való teljes, totális odaadást követeli.⁵

A hit mint végső érdek a *teljes személyiség aktusa*. „A lélek legközpontibb aktusa, nem valamely külön részének mozdulata, vagy az ember teljes lényének egy különleges funkciója. A hit aktusában minden egyesül, de a hit mégis nem ezek hatásának végösszege. Túlemelkedik minden különleges hatáson éppúgy, mint azok összességén és magának van döntő hatása azok közül mindegyikre.”⁶ Miután minden, ami az ember személyi létében történik, a pszichológia tárgya lehet, megkísérli megmutatni, hogy a hit hogyan ágyazódik bele a pszichológiai folyamatok teljességébe: „A hit mint a teljes személyiség aktusa nem képzelhető el a személyiség struktúrájában levő *tudatalatti elemek* részvétele nélkül. Ezek mindig jelen vannak és döntőek különösen a hit tartalmára. Jóllehet a hit tudatos aktus és a tudatalatti elemek csupán akkor vesznek részt a hit megalkotásában, ha felvétetnek a személyes központba, amely azok fölé emelkedik. Ha ez nem történik meg, ha a tudatalatti erők központi aktus nélkül határozzák meg a lelkiállapotot, hit nem történik és 'kényszerítések' foglalják el annak helyét.”⁷ Az ego és superego freudi nézőpontjából is megvizsgálja a hitet: „A hit szimbólumaira úgy tekintenek mint a superego kifejezésére, vagy konkrétan az 'atya-kép' kifejezése az, amely a superegónak tartalmát ad... Ámde a hit, mégha használja is az atya-képet a maga kifejezésére, átformálja ezt az igazság és igazságosság elvévé, amelyet megvéd még az 'atya' ellen is...”⁸

Tagadja, hogy az ember esszenciális természetű⁹ azonos lenne lelke *racionális* karakterével. „Az ember képes arra, hogy az értelem mellett vagy ellene döntsön, valamint, hogy értelemfölöttit alkosson, vagy, hogy értelem nélkül romboljon. Ez a hatalom önmagának hatalma, az ön-összefüggés központjának, amelyben lényének minden eleme egyesül. A hit nem valamely racionális funkciójának aktusa, mint ahogy nem a tudatalattinak aktusa, hanem ez olyan aktus, amelyben lényének mindkét eleme, a racionális és nemracionális elem transzcendál.”¹⁰ Majd megállapítja, hogy a hit, mivel a személyiség átölelő és központi aktusa, ezért „*eksztatikus*”. Ez a nemracionális tudatalatti és a racionális tudatos struktúra fölé emelkedik, de nem rombolja le azokat. A hit eksztatikus karaktere nem zárja ki annak racionális karakterét, noha nem azonosul azzal és magában foglal nemracionális mozzanatokot anélkül, hogy azonosulna velük. A hit eksztázisában van egyfajta tudatosság az igazságról és etikai értékekről, valamint elmúlt szeretetekről és gyűlöletekről, konfliktusokról és újraegyesülésekről, egyéni és kollektív befolyásokról. Eksztázis — azt jelenti: „valaki önmagán kívül áll”, anélkül, hogy önmaga megszűnne — mindazokkal az elemekkel, amelyek a személyi központban egyesültek.¹¹

A továbbiakban az emberi személyiség kognitív, emocionális és akarati polaritásai közötti feszültségekhez való viszonyulásában vizsgálja a hitet. Rámutat, hogy a hitnek milyen sok elferdítése gyökerezik abban a kísérletben, hogy e funkciók közül egyhez kössék. „... Meg kell állapítani, hogy a hitnek minden aktusában van kognitív állítás, nem egy független tudakozódási folyamat eredményeként, hanem az elfogadás és átadás totális aktusának elválaszthatatlan elemeként. Ez kizárja azt az elképzelést, hogy a hit a 'hinni-akarás' független aktusának eredménye, amivel valaki a legvégső iránt érdeklődik. A hit nem az akarat alkotása. A hit eksztázisában az akarat, hogy elfogadjon és átadjon, egy elem csupán, de nem az ok. És ez érvényes az érzelmre is. A hit nem érzelmi kitörés: ez az eksztázis értelme. Bizonyos, hogy emóció van benne. De az emóció nem produkál hitet. A hitnek van kognitív tartalma és van az akaratnak is aktusa. Ez minden elem egysége a központosított Self-ben. Persze minden elemnek a hit aktusában való egyesülése nem akadályozza meg az elemek egyikét vagy másikat abban, hogy domináló legyen a hitnek valamely különleges formájában. A hit jellegén uralkodik, de nem okozza a hit aktusát”¹². Van aztán olyan felfogás is, amely megkísérli a hitet a félelemből származtatni. Erről azt állapítja meg: „Ennek a módszernek az a feltételezése, hogy a félelem, vagy valamely más, amiből a hit származik és hogy ez sokkal eredetibb és alapvetőbb, mint a hit. De ezt a feltételezést nem lehet bizonyítani. Ellenkezőleg be lehet bizonyítani, hogy abban a tudományos módszerben, amely ilyen következtetésekhez vezet, a hit már hatóerő. A hitnek azért van előnye minden másból való származtatási kísérlettel szemben, mert azok a kísérletek maguk is hiten alapulnak.”¹³

Mi adja meg a hit *emberi lehetőségét*? — kérdezi s így felel reá: „Az ember végső érdekének megléte kiprivánít valamit lényéről, nevezetesen, hogy képes túlemelkedni a relativitás folyamatán és szokásos életének múló tapasztalatain. Az ember tapasztalatai, érzései, gondolatai végesek, nem

csupán jönnek és mennek, hanem tartalmuk véges és feltételes értékű — hacsak azok feltétlen érvényre nem emeltek. Ámde ez feltételezi az ilyen módon való cselekvés általános lehetőségét, ez pedig az emberben levő végtelen elemet tételezi fel. Az ember képes arra, hogy egy azonnali, személyes, központi aktusban megértse a végső, feltétlen, abszolút és végtelen jelentését. Egyedül ez adja meg a hit emberi lehetőségét.”¹⁴

A hit típusainak tárgyalásánál megjegyzi, hogy a típusok gondolati konstrukciók és nem a valóságban találhatóak. Az élet egyetlen területén sincsenek tiszta típusok, de vannak uralkodó jellemvonások. Előbb a hit *ontológiai* típusairól beszél; a szakramentális hitről — amikor a hit a valóság egy konkrét darabjában meglátja minden valóság végső alapját és értelmét. Ennek hordozója lehet személy vagy tárgy, minden, amiben a hit megtapasztalja végső érdekének tartalmát. Ennek korrigálása a *misztikus* hit. Ez egy hosszú út vége, a hit legkonkrétabb formáitól érkezik el ahhoz a ponthoz, amelyben minden konkrétság eltűnik a tiszta istenség mélységében. Majd a hit *humanista* típusairól beszél, a humanizmus az isteninek a manifesztációja az emberiben, az ember végső érdeke az ember. Mindez az emberre az ő esszenciájában vonatkozik, az igaz emberre, az idea emberére, nem az aktuális emberre, sem az igaz természetétől elidegenedett emberre. A hit *morális* típusai között, amelyeket a törvény ideája jellemez — megkülönböztet *jurisztikus*, *konvencionális* és *etikus* típust. Ez utóbbit a zsidó próféták képviselik. Érdekes a következő megállapítása: „A morális típusnak humanista hitét vették át a proletár tömegek forradalmi mozgalmi a XIX. és a XX. században. Ennek dinamikája jelen korszakunkban mindennap látható.”¹⁵

Mi értelme van a hit aktusának? — kérdi. Ezt válaszolja: „Analízisünk e pontjánál nem segítene, ha azt mondanánk, hogy a hit aktusának értelme az .Isten' vagy .egy isten'. Itt azt kérdezzük meg: az isten-eszmében mi alkotja az istenséget? A felelet: a feltétlen és végső elem. Ez az istenség minőségéhez vezet el.”¹⁶

II. A hit tartalmi vizsgálata

A „végső érdek” kifejezés egyesíti a hit aktusának objektív és szubjektív oldalát — mondja Tillich —, a *fides qua creditur*-t és a *fides quae creditur*-t. „Ez a megkülönböztetés nagyon fontos, de mégsem végső fontosságú, mert az egyik oldal nem létezhet a másik nélkül. Nincs hit tartalom nélkül, amely felé az irányul. A hit aktusában mindig van valami jelentés. És nincs út a hit tartalmának megszerzésére csak a hit aktusában... Olyan kifejezések mint végső, feltétlen, végtelen, abszolút, a szubjektív és objektív közötti különbség — elműlnak. A hit aktusának végső volta és az, ami a hit aktusában jelentős, egy és ugyanaz. Ez az, amit a misztikusok szimbólikusan fejeznek ki, amikor azt mondják, hogy az ő Istenről való ismeretük az Istennek önmagáról való ismerete, és ezt fejezi ki Pál, amikor azt mondja, hogy ő úgy fog ismerni, amint ő ismertetik, ti. Isten által (I. Kor. 13). Isten soha nem lehet objektív anélkül, hogy szubjektív ne lenne. Még a hathatós imádság is Pál szerint (Róma 8) nem lehetséges Isten mint Lélek nélkül, aki bennünk imádkozik. Ugyanez a tapasztalat fejeződik ki absztrakt nyelven, hogy a megszokott szubjektív—objektív szkéma eltűnik a végső, feltét-

len megtapasztalásban. A hit aktusában az, ami ennek az aktusnak forrása, a szubjektív és objektív hasadásán túl van. Jelen van mindkettő és mindkettőn túl van.”¹⁷

A hit tartalma szimbólumokban fejeződik ki. A hit nyelve tehát a *szimbólumok* nyelve. Előbb a szimbólum értelmét fejti ki. A szimbólumok magukon túl valami másra mutatnak, sőt részeseülnek abban, amire mutatnak és a valóságnak olyan szintjeit nyitják föl, amelyek egyébként zártak előttünk, sőt lelkünknek azokat a dimenzióit is felnyitják, amelyek a valóság dimenzióinak és elemeinek felelnek meg. A szimbólumokat nem lehet szándékosan alkotni. Ezek az élőlényekhez hasonlóan növekszenek és meghalnak. Szimbólumokat a politika, a művészet, a történelem és a vallás területén használ az ember, ti. végső érdekét csak szimbólikusan tudja kifejezni. „A fogalmak szimbólumokká való alakítására a végsőség karaktere és a hit természete ad okot. Ha valami igazi végső, végtelenül tülelmedik a véges realitás birodalmán. Ezért nincs olyan véges valóság, amelyik ezt ki tudná fejezni egyenesen és teljességgel... Más módon a hit nem tudja magát kifejezni. A hit nyelve ezért a szimbólumok nyelve.”¹⁸ Majd a vallásos szimbólumokról beszélve elmondja: „Végső érdekünk alapvető szimbóluma Isten. Mindig jelen van a hit bármilyen aktusában, még akkor is, ha a hit aktusa magában foglalja Isten tagadását. Ahol végső érdek van, Istent csak Isten nevében lehet tagadni. Az egyik isten meg tudja tagadni a másik istent. A végső érdek nem tudja saját végső karakterét megtagadni. Ezért ez megerősíti azt, amit az „Isten” szó jelent. Következésképpen az ateizmus egy kísérletet jelent arra, hogy elmozdítson valamely végső érdeket — hogy érdektelen maradjon valaki egzisztenciájának jelentése iránt. A végső érdek iránt való közömbösség az ateizmusnak csak egy elképzelt formája. Mindenesetre az, aki Istent mint egy végső érdek tárgyat tagadja, megerősíti Istent, mert megerősíti a saját érdekében benne levő végsőséget. Isten alapvető szimbóluma annak, ami bennünket végsőképpen érdekel. Isten semmi egyéb, csak egy „szimbólum”? Itt a következő kérdést kell feltennünk: minek a szimbóluma? A válasz ez: Istené! Isten az Istennek szimbóluma.”¹⁹ Ebben a módosított értelemben Isten a hit alapja és egyetemes tartalma. Világos, hogy Isten jelentésének ilyen megértése értelmetlenné teszi az Isten létéről vagy nemlétéről való vitatkozásokat. Értelmetlen megkérdezni egy végső érdek végsőségiét. Az Isteneszmében ez önmagában bizonyos... Ha a „létezés” olyasminnek felel meg, amit a valóság egészen belül lehet megtalálni, — isteni lény nem létezik. A kérdés nem ez, hanem a hit megszámlálhatatlan szimbólumai közül melyik a hit értelmének leginkább megfelelő. Más szavakkal; a végsőség melyik szimbóluma fejezi ki a végsőt idolatriás elemek nélkül? Ez a probléma és nem az ún. „Isten létezése”, ami magában véve a szavaknak egy lehetetlen kombinációja. Isten mint az ember végső érdeke sokkal bizonyosabb, mint bármi más, még valakinek önmaga felőli bizonyossága is.”²⁰

A szimbólumok nem elszigetelten jelennek meg, hanem az „istenek történeteivel” olvadnak egybe, azaz a *mitoszok*ba, melyek tovább fejtegetésével Tillich. Hangsúlyozza, hogy a demitológizálásra szükség van annyiban, amennyiben ez rámutat a szimbólumnak szimbólumként és a mítosznak mítoszként való elfogadására. De el kell vetni, ha a szim-

bólumnak és a mítosznak együttes elvetését jelenti. Ez olyan kísérlet, amely soha nem lehet eredményes, mert a szimbólum és a mítosz az emberi tudat formái, és mindig jelen vannak. Egyik mítoszt a másikkal lehet pótolni, de az ember szellemi életéből a mítoszt senki nem tudja elmozdítani, mert a mítosz a végső érdekünk szimbólumainak kombinációja. A keresztyénségben a mítosz idolatériás veszélye az, ha szószerint értik, ha nem veszik figyelembe a szimbólumnak azt a jellemvonását, hogy önmagán túl valami másra mutat. Figyelmeztet, hogy a hit szimbólumai más szimbólumok, mint a művészeti szimbólumok, nem helyettesíthetők és őket tudományos kritikával elmozdítani nem lehet. Sajátos helyet foglalnak el az emberi lélekben, éppúgy mint a tudomány és a művészet. Szimbolikus karakterük az igazságuk és erejük. Semmi más csakis a szimbólumok és mítoszok tudják kifejezni végső érdekünket. A keresztyénség ezt a nyelvet beszéli: máskülönben nem lehetne a végső érdek kifejezője.²¹

Rudolph Otto híres kifejezését a *mysterium fascinans et tremendum*-ot idézve Tillich kifejti, hogy ez az a mód, amelyben az ember végső érdeke kifejezésével találkozunk. „A szent meg tud jelenni mint alkotó és mint romboló. A megragadó, elbűvölő karakter alkotó és romboló lehet, és a rémítő, pusztító karakter alkotó is lehet. Ennek a kettősségnek mindig megtaláljuk a nyomait az Ósz.-ben, és tükröződik a vallások vagy quasi-vallások rituális vagy quasi-rituális cselekményeiben. Valaki ezt a kettősséget isteni-démoninak nevezheti. A szent, amely démoni vagy végül romboló, azonos a bálványimádó hit tartalmával. A bálványimádó hit még mindig hit. A szent, amely démoni, még mindig szent. Ez az a pont, ahol a vallás kétértelmű karaktere igen világos és a hit veszélyei a legvilágosabbak: a hit veszélye a bálványimádás, és szent kétértelműsége annak démoni lehetősége. Végső érdekünk le tud rombolni bennünket, mint ahogy meg is tud gyógyítani minket. De sohasem lehetünk meg nélküle.²² Az igaz és a bálványimádó hit közötti különbségről még elmondja: „Az igazi hitben a végső érdek — érdek az igazi végső iránt; míg a bálványhitben előzetes, véges realitások emeltetnek a végsőség rangjára. A bálványhitnek elkerülhetetlen következménye az „egzisztenciális csalódás”, olyan csalódás, amely behatol az ember igazi egzisztenciájába! Ez a bálványhit dinamikája: hogy ez is hit, s mint ilyen a személyiség központi aktusa, csak hogy a központ valami olyan, amely többé-kevésbé a periférián helyezkedik el, és ezért a hit aktusa a központ elvesztéséhez és a személyiség szétbomlásához vezet. Ámbár a bálványhit eksztatikus karaktere ezt a következményt egy időre el tudja rejteni, de az végül is nyilvánvaló lesz.”²³

Isten, amint isteni alakban van szimbolizálva, a hit merészségének, a bátorságnak és kockázatnak a tárgya. Tillich a *hit-kétség-bátorság* viszonyát tárgyalva a következő fejtegetéseket végzi: „A hit aktusa egy véges lénynek az aktusa, akit a végtelen megragadott és maga felé fordított. Véges aktus ez a véges aktusok minden korlátjával, és olyan aktus, amelyben a végtelen résztvesz a véges aktus korlátjai fölött. A hit annyiban bizonyos, amennyire ez a szent megtapasztalása. De a hit bizonytalan annyira, amennyire a végtelent, amelyhez kapcsolódik, véges lény fogadja. Ezt a hitben levő bizonytalansági elemet nem lehet elmozdítani, el kell fogadni. És a hitben levő elem, amely elfogadja ezt —

a *bátorság*. A hit magában foglalja az azonnali tudatosságnak egy elemét és egy bizonytalansági elemet. Ezt elfogadni bátorság... Valakinek a végső érdekében való hite valóban a legnagyobb kockázat, amit ember vállalhat. Mert ha az hamisnak bizonyul, az illető életének értelme omlik össze. A hit abban kockázat, amikor egy konkrét isten — akiben hitt — elenyésszik, eltűnik. Nagyon valószínű, hogy az isten eltűnésével a hívő összetörik anélkül, hogy képes lenne újraalkotni központosított énjét végső érdeke új tartalmán keresztül.”²⁴ A hitben levő kétség olyan kétség, amely minden kockázatot kísér — állapítja meg. „A kétség, amely a hitben foglaltatik, elfogadja ezt a bizonytalanságot és felveszi magába a bátorság aktusában.”²⁵ De hol van a helye annak az erőteljes bizalomnak, amely éppen a hitből fakad? — kérdi. Azt feleli, hogy a kétség a hit aktusán belül nem állandó tapasztalás, de mindig jelen van, mint elem a hit szerkezetében. Viszont a kétséget nem kell úgy tekinteni, mint a hit tagadását, hanem mint olyan elemet, amely mindig megvolt és mindig meglesz a hit aktusában. A komoly kétség a hit megerősítője.²⁶

A *hit igazságáról* beszélve előbb a *hit és értelem* kérdésével foglalkozik. Kijelenti, hogy: „Az értelem a hit előfeltétele... Az ember véges, az emberi értelem előzetes, a végsőn innen érdekekben él; de az ember tudatában van potenciális végtelenségének is és ez a tudat mint végső érdek, mint hit jelenik meg. Ha egy végső érdek ragadja meg az értelmet, ez önmagán túl kényszerül, de nem szűnik meg értelem, véges értelem lenni. Egy végső érdek eksztatikus megtapasztalása nem rombolja le az értelem építményét. Az eksztázis nem tagadva az értelmet, ésszerűen teljesül be. Az értelem csak akkor tud beteljesülni, ha végessége korlátain túl kényszerül és ha a végső, a szent jelenlétét tapasztalja meg. Egy ilyen tapasztalás nélkül az értelem kimeríti magát és végső tartalmait. Végül irracionális vagy démonikus tartalmakkal telítődik meg és azok lerombolják... Az értelem a hit előfeltétele és a hit az értelem beteljesedése. A hit mint végsően érdekelt létállapot az eksztázisban benne lévő értelem. Nincs konfliktus a hit természete és az értelem természete között, ezek egymáson belül vannak.”²⁷

A *hit igazsága és a tudományos igazság* viszonyával foglalkozva megállapítja: „A konfliktus ténylegesen nem a hit és a tudomány között van, hanem egy olyan hit és tudomány között volt, amelyik közül egyik sem volt tudatában a maga saját érvényes dimenziójának... A tudomány csak tudománnyal harcolhat, a hit csak hittel... A fejlődés teóriája és néhány keresztyén csoport teológiája közötti híres küzdelem nem a tudomány és a hit közötti harc volt, hanem harc volt egy olyan tudomány között, amelynek hite megfosztotta az embert humanitásától és egy olyan hit között, amelynek kifejezését a bibliai literalizmus elferdítette.”²⁸ Figyelemreméltó következtetést von le mindebből: „A hit igazsága és a tudomány igazsága közötti megkülönböztetés a teológusokat arra figyelmezteti, hogy a tudományos felfedezéseket ne használják fel a hit igazsága megerősítésére... a teológia, ha ily módon használja a fizikai teóriákat, a tudomány dimenzióját a hit dimenziójával zavarja össze. A hit igazságát a legújabb fizikai, biológiai vagy fiziológiai felfedezések nem tudják megerősíteni, mint ahogy nem is tagadják.”²⁹

A *hit igazsága és a történelmi igazság* kérdéseit boncolgatva erre az eredményre jut: „A hit igazsá-

gát nem lehet függővé tenni történetek és legendák történelmi igazságától, amelyekben a hit önmagát fejezte ki”.³⁰ Jóllehet a bibliai történetek valószínűségének fokát keresni kell megbízható filológiai és történeti módszerekkel, de nem a hitre tartozik eldönteni azt, hogy mennyi mitológikus, legendás és történeti anyag ötvöződik egybe pl. a Krisztus születéséről és feltámadásáról szóló történetekben. Ezek a történelmi igazság és nem a hit igazság kérdései. A hit meg tudja mondani, hogy az a valóság, amely az úsz.-i Jézus-képben mint Krisztus manifesztálódott, megmentő erő azok számára, akiket megragadott. Nem jelentős, hogy mennyire nyomozható ki az a történelmi alak, akit názáreti Jézusnak neveztek. A hit saját megalapozása felőli bizonyosságot foglal magában — például egy esemény felől, amely átalakította a történelmet — a hívő számára. De a hit nem foglal magában történeti tudást afelől, amelyben ez az esemény végbe ment. Ezért a hitet nem rendítheti meg a történeti kutatás, — vonja le Tillich a végső konklúziót.³¹

A hit igazsága és a filozófiai igazság szembeállításánál elmondja, hogy a filozófiai igazság a lét struktúrája felőli igazság, míg a hit igazsága valakinek a végső érdeke felőli igazsága. Bár elismeri, hogy a filozófiai igazságban van hitigazság és a hit igazságában van filozófiai igazság. Teológia azért lehetséges, mert minden szimbólumnak eszmei lehetőségei vannak, a hit minden szimbólumában egy filozófia van. Végül kijelenti, hogy a hit igazságának és a filozófia igazságának nincs hatalma egymás fölött.³²

De akkor milyen értelemben beszélhetünk a hit igazságáról, ha semmiféle igazság által nem lehet megítélni? — teszi fel a kérdést. A hitnek annyiban van igaza — feleli —, amennyiben egy végső érdeket adekvátan tud kifejezni, és hogy ez azt a végső érdeket fejeze ki, amely valóban végső, tehát nem idolatriás. Továbbá; az önmegtagadásnak egy elemét kell magában foglalnia, mivel hogy a legadekvátabb szimbólum is nemcsak a végsőt fejezi ki, hanem saját végsősége hiányát is. „A keresztyénség végső érdeke nem Jézus, hanem Jézus Krisztus, aki mint megfeszített manifesztálódott. Ennek az eseménynek, amely ezt a szimbólumot alkotta, adatott az a kritérium, amely által a keresztyénség igazságát éppúgy, mint bármely más valást meg kell ítélni.”³³

III. A keresztyén hit

Hogyan támad a keresztyén hit? Tillich egyértelműen feleli, hogy a hit a Szentlélek műve, ugyan csak ő tudja újraalapozni.³⁴ Hangsúlyozza, hogy „nincs hit csupán hiedelem a Lélek megragadása nélkül”³⁵ A hit — állapot, amelyre a Lélek jelenlététől való megragadottság jellemző.³⁶ Óva int attól, hogy a hitet valaki összekeverje a misztikus elragadtatással. „A misztikus tapasztalás nem azonos a hittel. A hitben a bátorság és kockázat elemei vannak jelen, míg amabban elmaradnak.”³⁷ Rámutat: téves az a felfogás, hogy a hitet követné a Szentlélek ajándéka; a hit már maga a Szentlélek jelenlétére utal.³⁸ Mégis, mit kell az embernek tennie azért, hogy ilyen hite legyen? Így felel: „Ha ezt a kérdést egzisztenciális komolysággal tesszük fel, a felelet a kérdésben van, mert az egzisztenciális komolyság bizonyítja, hogy a Lélek jelenlétének hatása alatt áll az illető. Az, aki végsőleg érdekelt elidegenedett állapota iránt és az újraegyesülés lehetősége iránt, léte alapjával és céljával. az

már a Lélek jelenléte által van megragadva. Ebben a helyzetben jelentéktelen az a kérdés, mit tegyek, hogy vegyem a Lelket —, mert az igazi felelet már adva van és minden további felelet csak elferdítendő azt.”³⁹ A hit mégsem emberi aktus, jóllehet az emberben történik, a hit az isteni Lélek munkája, azé az erőé, amely új életet teremt Krisztusban, egyénben és az egyházban.⁴⁰

A hitből való megigazulás tana tárgyalása során a hit primátusságát emeli ki, mint ami jellemző a protestáns teológiára.⁴¹ Ugyanis az a bátorság — mondja —, hogy valaki bűne, elidegenedése és kétségbeesése ellenére úgy tekinthet magára, mint akit Isten elfogadott, csak hite alapján történhet meg.⁴² Es mi az alapja az ilyen hitnek? Egyedül Isten, mint jelenlevő Lélek. Mert minden más felelet a hitet hiedelemmé degradálná, azaz egy intellektuális aktussá, amit az akarat és az érzélem hoz létre. Az ilyen hiedelem lehet hogy elfogadja a „kegyelemből hit által való megigazulás” doktrínából magát a tant, de nem fogadja el azt, hogy én visszafogadtattam, és ez nem az a hit, ami a megigazuláshoz szükséges.⁴³ „Valóban semmi sincs az emberben, ami lehetővé tenné Istennek, hogy elfogadja őt. De mégis el kell fogadnia, hogy ő elfogadott. És arra a kérdésre, hogyan lehetséges ez bűnei ellenére, amelyek őt Isten ellenségévé teszik, a tradicionális felelet ez: Krisztusért! Ez azt jelenti, hogy a Krisztusban levő új lét hatalmába van belevonva, amely a hitet lehetségessé teszi. Ez az egység állapota Isten és ember között, bár ez csak töredékesen valósul meg itt. Elfogadni, hogy valaki elfogadott, ez az üdvösség paradoxona, amely nélkül nem lenne üdvösség, csak kétségbeesés.”⁴⁴ Figyelmeztet, hogy a „hit által való megigazulás” rövidebb formulája félrevezető lehet. Azt a benyomást keltheti, hogy a hit az embernek az az aktusa, amelynek révén kiérdemelheti a megigazulást. Ez teljes és szerencsétlen elferdítése a megigazulás tanának. Az ok egyedül Isten (kegyelemből), de a hit, hogy valaki elfogadott, az a csatorna, amelyen át a kegyelem az emberhez érkezik (hit által).⁴⁵

A hit és szeretet összefüggésére is rámutat. A hit érdeke ugyanis identikus a szeretet vágyával: egyesülés azzal, akihez valaki hozzátartozik, de akitől elidegenedett. A nagy parancsolatban a végső érdek tárgya és a feltétlen szeretet tárgya: Isten. Ebből származott annak a szeretete, aki az Istené, amit a felebarát és önmaga képvisel. A hit mint végsően érdekelt létállapot szeretetet foglal magában. A hit és a szeretet elválasztása mindig a vallás megromlásának a jele. A szeretet azonban nem csupán emóció, hanem az az erő, amely önmagán túlkényszerít, újraegyesülésre, a mással és végsővel, önmaga alapjával, amelytől elválasztott. Nincs szeretet *eros* és *agape* nélkül, — állapítja meg. Ezek egysége a hitben van meg.⁴⁶ Hit szeretet nélkül az elidegenedés folytatása.⁴⁷ Más helyen azt mondja, hogy „a hitetlenség identikus a szeretetlenséggel. Mindkettő az ember Istentől való elidegenedésére mutat. Valakinek az önmaga és világa felé való szeretete elferdül, ha az nem hatol keresztül a végesen annak végtelen alapjához. Ha ez elfordul a végtelen alaptól annak véges manifesztációi felé, akkor ez hitetlenség. Az Istennel való esszenciális egység felbomlása a bűn legbelső karaktere. Ez az elidegenedés a hit és szeretet terminusában kifejezve.”⁴⁸

Hit és cselekedet. Komoly mondanivalója van ezzel kapcsolatban is: „A hit és a tettek között a szeretet az összekötő kapocs... A reformátorok, akik

úgy vélték, hogy az üdvösség egyedül a hittől függ, kritizálták azt a római katolikus doktrínát, hogy az üdvösséghez cselekedetek kelljenek. Igazuk volt, amikor tagadták, hogy bármely emberi cselekvés Istennel való újraegyülésre vezethet. Csak Isten tudja az elidegenedetett magával újraegyesíteni. De a reformátorok nem ismerték fel és a katolikusok még csak homályosan tudták, hogy a szeretet a hitnek egy eleme, ha a hitet mint végső érdeket fogjuk föl. A hit szeretetet foglal magában, a szeretet cselekedetekben valóság. Ahol végső érdek van, ott szenvedélyes vágy van arra, hogy valaki érdekének tartalma aktualizálódjék. Az 'érdek' ipari értelemben cselekvésre való vágyat foglal magában. Persze a cselekvés fajtája a hit típusától függ. Az *ontologikus* típus hite a létnek léttől való elválasztása fölé igyekszik emelkedni. Az *etikai* típus hite az elidegenedett valóság átalakítására törekszik. Mindkettőben szeretet munkálkodik. Az első esetben a szeretetnek erős kvalitása igyekszik egyesülni azzal, akit szeret, abban, aki túl van a szeretőn és a szeretetten. A második esetben a szeretetnek agape kvalitása törekszik a szeretetnek elfogadására és azzá való alakítására, ami ő potenciálisan. A *misztikus* szeretet egybeolvad az önmegtagadás-sal. Az etikai szeretet átváltozik valakinek önmaga megerősítésévé. A misztikus szeretetből következő cselekedetek szférája főleg aszketikus. Az etikai szeretetből következő cselekedetek főleg alakítók. Mindkét esetben a *hit* meghatározza a szeretet fajtáját és a cselekvés fajtáját. Ezek a példák a hit karakterében lévő alapvető polaritást írják le. Van sok más lehetséges példa. A személyes bűnbocsánatban való lutheránus hit — írja Tillich — kevésbé vezet szociális tetterre, mint az Isten dicsőségébe vetett kálvinista hit... Az Istennel való személytől személyhez irányuló protestáns hit függetlenebb személyiséget alkotott, mint a katolikus hit és annak Isten és ember között való egyházi közvetítése. A hit mint végsően érdekelt létállapot szeretetet és a cselekvés meghatározását magában foglalja".⁴⁹

Hit és egyház. Mivel a hit cselekedetekhez vezet és a cselekedet közösséget tételez fel, a hit — a végső érdek állapota csak egy közösségen belül valóság. A hit közössége magát rituális szimbólumokon keresztül alkotja meg és mitikus szimbólumokon át fejezi ki magát. Nincs a hitnek élete, még a misztikus magánosságban sem, amely ne a hit közösségében való élet lenne. Továbbá nincs közösség, ahol ne lenne a hitnek egy közössége. A kultusz és a mítosz tartja elevenen a hitet. Senki sincs teljesen ezek nélkül, mert senki sincs egészen végső érdek nélkül. Nem lehet az előbbieket vallásfilozófiával majd vallás nélküli filozófiával vagy erkölcsködexszel helyettesíteni. A kultusz és mítosz értelmét kevesen értik meg, pedig a hit élete ezektől függ. Egy közösség hitét fejezik ki és személyes hitet hoznak létre a közösség tagjaiban. Ezek nélkül, közösség nélkül, amelyekben ezeket használják, a hit eltűnének és az ember végső érdekei elrejtőzködnének.⁵⁰ Az egyháznak mint lelki közösségnek karakterét az adja meg, hogy az hit és szeretetközösség. A lelki közösség a hit kifejezésének végtelen sokféleségét tartalmazza és ezek közül egyet sem zár ki. A hit az, ami legyőzi a végtelen szakadékot a véges és a végtelen között; minden pillanatban töredékes, részleges részvétel az egyértelmű élet túlelmelkedő egységében. Az egyértelműség maga az egyházak hitének egy kritériuma, a kétértelműség meghódítása. A lelki közösség szent, az isteni élet szentségében hit által részesít; szentséget ad a

vallási közösségnek, azaz az egyházaknak, amelyeknek ez a láthatatlan lelki esszenciája.⁵¹ Másrészt: a hit vallássá válik az egyházakban — kétértelművé, széthúzó erővé, destruktívává, tragikussá és demonivá. De ugyanakkor ellenálló erővé is a hit sokoldalú elferdítésével szemben. Amikor az egyházak vagy egy egyház hitéről beszélünk, mit értsünk ezen? Egyrészt figyelembe kell venni, hogy idők folyamán az egyházakban az aktív hit, a fides quae creditur meggyengült, kérdéssé vált. Maradt a hitvallásos alap, a fides quae creditur: a hitvallások. Manapság sok egyháztag nem tud dönteni afelől, hogy Jézus-e a Krisztus, csak döntést hoz, hogy kíván egy olyan közösséghez tartozni, amelyik vallja, hogy Jézus a Krisztus. Az egyházhöz tartozik, de kétség él benne, hogy tényleg oda tartozik-e? Az egyház nem tudja elkerülni a hitközösségért való küzdelmet, ámde ezzel az egyházban széthúzás támadhat, destruktívává, sőt tévelygővé válhat. Ez a kockázat minden olyan egyház életében benne rejlik, amely magát a Krisztus keresztje fölé és nem alá helyezi.⁵²

A *gyógyító hitről* szólva különbséget tesz egyrészt a hit integráló ereje, másrészt a „gyógyító” hit között — ami kétértelmű fogalom. Mivel a Szentlélek első cselekedete hit teremtése az emberben, a gyógyító hit egyszerűen a Szentlélek hatása alatt létrejött gyógyulást jelenti. De ezt a kifejezést jelenleg a pszichológiában használják és „mágikus gyógyulást” jelent. Azonban nem kell pejoratív értelemben gondolkodni afelől, hiszen ez a sokféle gyógyító eljárásnak egy formája. Egyébként is aligha van olyan gyógyító eljárás, amely a mágikus elemektől mentes lenne. Az orvosi tevékenység, beleértve a mentális gyógyítást is, nem tudja a személyiségnek mint egésznek a reintegrációját létrehozni. Csak a hit tudja ezt megtenni. A gyógyítás két tevékenysége közötti feszültség eltűnének, ha mindkét oldal ismerné különleges funkcióit és speciális hatásait. Akkor nem nyugtalankodnának a harmadik tevékenység, a gyógyító erő mágikus koncentrációjával való gyógyítás miatt.⁵³ A keresztényen egyházakon belül is van gyógyító hit. Sok imádság hangzik el gyógyulásért, egészségért. Ez mágikus imádság, ha Istent mint eszközt akarja felhasználni a gyógyulásban. Ennek az imádságnak a tárgya nem Isten és a vele való újraegyesülés, hanem valami más — az egészség. A Lélek által ihletett imádság Isten elé viszi saját vagy más valaki egészségét, Istenre hagyva, hogy teljesíti-e kérését vagy sem. A hitben való imádság egészségért nem egyfajta kísérlet a gyógyító hitre, hanem a Szentlélektől megragadott állapotnak egy kifejezése.⁵⁴

Kell-e, hogy a hitnek hittel való találkozása kritika nélküli türelemre vagy önkritika nélküli türelmetlenségre vezessen? Tillich ezt a feleletet adja: ha a hitet mint a végső érdek állapotát fogjuk fel, a vagylagosság eltűnik. Minden hit kritériuma a végső végsősége, amelyet az megpróbál kifejezni. Minden hit önkritikája annak belátása, hogy azok a konkrét szimbólumok, amelyekben a hit megjelenik, relatív érvényességűek. A hit szimbólumai körül minden harcban egyrészt el kell ismerni, hogy egy végső érdek nem bizonyítékok ügye, másrészt egy végső érdek kifejezéseiben vannak olyan elemek, amelyek kognitív szinten megbeszélés tárgyai lehetnek.⁵⁵ A hit lehetőségét és szükségességét hangsúlyozza Tillich. A hit az ember esszenciális képessége és ezért szükséges és egyetemes a létezésre. A hit elvetése a hit természetének teljes félreértésén alapszik. Ha a hitet mint centrálisat és végsőt

értettük meg, akkor azt nem lehet modern tudománnyal vagy bármely filozófiával aláásni és nem lehet diszkreditálni babonás vagy tekintélyi elferdítése révén. A hit ezek fölött áll és igazolja magát azokkal szemben, akik megtámadták, mert megtámadni csak egy másik hit nevében lehet.⁵⁶

Befejezésül fűzzünk néhány megjegyzést Tillich hit-tanához. Meg kell állapítanunk, hogy egyike azoknak a mai teológusoknak, akik a hit kérdéseivel nagy komolysággal foglalkoznak. Tudja, hogy korunk szellemi erjedésében nemcsak a keresztyén hit igazságai vannak benne, hanem maga a keresztyén hit is, és hogy manapság a „hit” kifejezést sokkal inkább a betegség, semmint az egészség jelének tartják. Látja, hogy ez mennyire összezavaró és hogy ez váltakozva szkepticizmust és fanatizmust eredményez, intellektuális lemondást, az igazi vallás elvetését és pótlékokkal való helyettesítését. Meri nevén nevezi a hit problémáit és nagy felkészültséggel, óriási tudással — nemcsak a teológia, hanem a lélektan és a filozófia területén is — sorra veszi ezeket a problémákat, boncolgatja, újraértelmezi és új összefüggésekbe állítja bele. Nem katedrális tanít — bár professzor volt —, hanem a kételkedő modern ember mellé áll és az idősebb, tapasztaltabb testvér készségével igyekszik végigvezetni a hit útján; megmutatva az elferdüléseket, a buktatókat, a csapdákat, de rámutat a hit erejére, titkára, fényére és egzisztenciális szükségére is. Lehetne kritizálni egyes állásfoglalásait, megállapításait konzervatív, barthiánus vagy pietista teológiai alapról — de ezt a — bátran nevezhetjük — jézusi segítőkészséget senki sem vonhatja kétségbe. Módszere nem az, hogy bibliai citátumokat vagdos a hit után kutató ember fejéhez, ami lehet szédítő és megdöbentő, de hitet aligha ébreszt. Nem fenyegeti a hitetlent kárhosszal és nem vetíti az üdvösség délibábját a hitet szomjazó elé. Hanem csendes és értelmes szóval — mai szóval — magyarázni kezd és közben a szomjazó élő vizet kap, a kételkedő bizonyosságra jut, a vak látni kezd, a tépelődő kiutat talál, mert tudja már, hogy „legvégső érdekünk” — Isten maga fogadott el bennünket és ha ezt tudjuk, Isten maga gyűjtötte meg a hit világosságát szívünkben.

Pungur József

ZENEKARI ORGONAEST

A MÁV-szimfonikusok február 28-iki orgonaestjének keretében négy fiatal orgonaművész: Rózman Ákos, Baróti István, Kovács Endre, és Máté János szerepelt a Zeneakadémián. Közülük a két utóbbi régi ismerősünk; kivált Máté János, aki tavaly óta Akom Lajos utódjaként a Kálvin téri református templom orgonista-karnagya.

A műsor első felében Händel három orgonaversenye szólalt meg. Ami a megszólaltatás és az értelmezés minőségét illeti, a három közül Kovács Endre művészi teljesítménye nyújtotta a legtöbbet. Ő az op. 7., 4. sz. d-moll koncertet szólaltatta meg egyenletes, ciszolt technikai megoldásban, stílusos és szép regisztrálással.

Az egész hangverseny súlypontja, és a megszólaltatást tekintve is legnagyobb élménye Hindemith II. orgonaversenyének előadása volt. Ezt a monumentális felépítésű, technikai tekintetben is nagy igényeket támasztó művet Máté János adta elő fölényes játékkészséggel, ötletes és színes regisztrálással, nagyvo-

1. Paul Tillich életrajzi adatai megtalálhatók a Th. Sz. 1965. 1—2. számában „Paul Tillich Igehirdetése” c. tanulmányomban. — 2. „Christianity and the Encounter of the World Religions” Columbia University Press. 3. 20. o. — 3. „Dynamics of Faith” Harper and Row, New York. 1958. o. — 4. Ibid. 2. o. — 5. Ibid. 3. o. — 6. Ibid. 4. o. — 7. Ibid. 5. o. — 8. Ibid. 6. o. — 9. Tillich terminológiájában az ember „essentialis” természete az eset előtti, teremtésbeli, még meg nem romlott állapotát jelenti. — 10. „Dynamics of Faith” 6. o. — 11. Ibid. 7. o. — 12. Loc. cit. — 13. Ibid. 8. o. — 14. Ibid. 9. o. — 15. Ibid. 55—73. o. — 16. Ibid. 10. o. — 18. Ibid. 11. o. — 18. Ibid. 42—43. o. — 19. E tételt ezzel világítja meg: „Annak az embernek, akit Jahwet, az Ősz Istenét dicsőíti, egy végső érdeke és egy képe van arról, ami őt végsően érdekli. Ez az érteleme annak a látszólagos rejtélyes állításnak, hogy Isten Istennek a szimbóluma”. Loc. cit. — 20. Ibid. 44—47. o. — 21. Ibid. 48—54. o. — 22. Ibid. 13—15. o. — 23. Ibid. 12. o. — 24. Ibid. 16, 17. o. — 25. Ibid. 20. o. — 26. Ibid. 22. o. — 27. Ibid. 76. o. — 28. Ibid. 83. o. — 29. Ibid. 83. o. — 30. Ibid. 86. o. — 31. Ibid. 88—89. o. — 32. Ibid. 90. o. — 33. Ibid. 95. o. kk.

34. „Systematic Theology”, The University of Chicago Press 1963. III. kötet. 151. o. — 35. Ibid. 242. o. — 36. Ibid. Tillich a „Spiritual Presence” terminus technicust használja sok helyen a Szentlélek jelenléte hagyományos kifejezés helyett. — 37. Ibid. — 38. Ibid. 222. o. — 39. Ibid. 223. o. Az idézetben az „elidegenedett állapot” kifejezés áll, ami Tillichnél a bűneset utáni emberi állapotot jelenti; Istentől, embertől és önmagától elidegenedett állapotot.

40. „Systematic Theology” The University of Chicago Press 1957. II. kötet 178. o. — 41. Ibid. 48. o. — 42. Ibid. 43. „Systematic Theology” II. 48. o.

44. „Systematic Theology” II. 179. o. — 45. Ibid.

46. „Dynamics of Faith” 112. o. kk.

47. „Systematic Theology” III. 129. o.

48. „Systematic Theology” II. 48. o.

49. „Dynamics of Faith” 115—116. o. — 50. Ibid. 119—121. o.

51. „Systematic Theology” III. 117. o. Az idézetben újabb sajátos kifejezések szerepelnek: az „egyértelmű”, ill. „kétértelmű” élet. Tillich rendszerében a kétértelmű (ambiguity) élet az eset egyik következménye, az „egyértelmű” (unambiguity) élet a megváltás következménye lehet. — 52. Ibid. 176. 177. o.

53. Dynamics of Faith 108. o.

54. „Systematic Theology” III. 279—280. o.

55. „Dynamics of Faith” 124—125. o. — 56. Ibid. 126. o.

nalú értelmezéssel. A művet a modern német mester 1962-ben a New York-i „Philharmonic Hall” új orgonája számára komponálta. A négy tételes versenymű csúcspontja az utolsó tétel, amely a „Veni Creator Spiritus” himnusz gregorián dallamát dolgozza fel szabadon, bonyolult szerkesztésmóddal és páratlan zenei invencióval. A termet zsúfolásig megtöltött közönség szünni nem akaró tapssal jutalmazta az előadó kiemelkedő művészi teljesítményét.

A legjobb teljesítményeitől helyenként elmaradó zenekart Margittay Sándor vezényelte.

Kétségkívül érdekes kísérlet volt az Országos Filharmonia részéről egyszerre négy orgonaművész zene-kari keretben való felléptetése, de különösen Máté János előadói képességeiből egy önálló, egész estét betöltő műsorra is bőven telik. Reméljük, hogy lesz még alkalmunk mind őt, mind Kovács Endrét önálló keretben is meghallgatnunk.

Dr. Csomasz Tóth Kálmán

Egyházi öncélúságból a viláért való szolgálatba

a) A szocialista társadalom teológiai megközelítése

Az evangéliumi egyházak Magyarországon a második világháború után találtak először gyakorlatban a szocializmus kérdésével döntően, amikor egy marxista elvek szerint, tudatos program alapján épülő társadalomban találták magukat. E találkozás az egyházakat felkészületlenül érte, de ezt egyre inkább bűnbánattal ismerték fel és vallották meg, így bűnbánatukat, az önzésből való megtérés követhette.

Hazánkban a második világháború befejeződése után marxi-lenini elvek alapján olyan átalakulás indult meg, amely a társadalom egész szerkezetét gyökereiben változtatta meg: tervszerűen és tudatosan végrehajtott forradalmi programmal, amely célul tűzte ki a gazdasági élet és az emberek tudatának teljes átforgatását. Merőben új helyzetet teremtett a magyarországi evangéliumi egyházakra nézve is: a szocialista társadalmi rend olyan adottsággá vált számukra, amellyel számolniok kellett; nemcsak új helyzetet, hanem új feladatokat is jelentett.

Bár egyes prófétai látású igehirdetők nem egyszer figyelmeztették az egyházakat a várható változásra, sőt felhívták a szocializmus valóságának tárgyilagos megismerésére, szavuk nem talált meghallgatásra; így az egyházakat a változás felkészületlenül érte. Ennek oka legfőképpen az a nacionalista-antikommunista szemlélet volt, amely a két világháború között egyházi magatartásnak álcázva úrrá lett egyházi életünkön is és elhitette velünk, hogy az egyház élete hozzá van kötve a polgári társadalmi rendhez. A második világháború után egyházaink vezető teológusai elsősorban éppen ennek a szemléletnek üzentek hadat; így lassanként, fokról fokra gyülekezeteink és hiveink is egyre inkább szakítottak ezzel a szemlélettel.

Ha egyházunknak a második világháború utáni helyzetét röviden akarjuk jellemezni, azt kell mondanunk, hogy volt benne — két szélsőséggént — egy tág lelkiismeretű, ún. „népegyházi többség” és egy szűklátókörű kegyesség. Abban mindkét irányzat megegyezett, hogy öncélú egyházi életre törekedett. Már pedig az egyház csak akkor töltheti be a földön küldetését, ha nem önmagáért él. Ez az igazság a szocialista társadalmi rendben sokkal világosabban megmutatkozik. Így Isten Lelkének és Igéjének világosságában hamarosan meg kellett látnunk, hogy az új társadalmi rendben az egyház nem tölthet be uralkodó és irányító szerepet, de megkapta Urától azt a lehetőséget, hogy szolgáljon az egész társadalom javára, és erre annál több alkalma nyílik, minél alázatosabban végzi szolgálatát. E felismerés nyomán jutottak el egyházaink az egyház megmaradásáért való aggodalomból az egyház megújulásáért való fáradozásra. Így tette feladattá Isten számunkra a szolgáló egyház látomását mint az egyház egyetlen lehetséges életformáját.

b. Az egyház első szolgálata: egyházként élni

„Az egyház nem azért van, hogy önmagát fenn tudja tartani, hanem hogy Isten országának, tehát Isten királyi uralmának hirdetője legyen ebben a világban.”⁵⁵

Az új társadalmi helyzetben egyházaink egyedüli életlehetőségünként ismerték fel azt, hogy az egyháznak nem elég élni, hanem az a feladata, hogy egyházként éljen: nem önmaga fenntartásáért, hanem Isten országának hirdetéséért. Ennek a feltételnek csak akkor tud megfelelni az egyház, ha szakít azzal a magatartásával, hogy az igazság egyedüli letéteményesének tartja magát, ezért ítélőszékbe ül, és ítélni akarja a világot. Az új társadalmi rendben az válik világossá, hogy az egyháznak — éppen ellenkezőleg — önmagá-

nak kell szüntelenül ítélőszék elé állania. Olyan formában is, hogy ebben az új rendszerben éles kritikus tekintet követi minden lépését, de főképpen abban a formában, hogy Isten ítélőszéke előtt állva teszi minden tettet és mondja ki minden szavát.

Ez teszi az egyház számára lehetővé egyik legfontosabb feladata betöltését: a prófétai szolgálat végzését. Ezen a ponton azonban félreértéseket kell tisztáznunk. Széles körökben úrrá lett az egyházban mindeütt a világon egy olyan felfogás, amely szerint a prófétai szolgálat negatív-kritikai, elsősorban bíráló és elutasító, vagy éppen ítélethirdető magatartás. Pedig a próféta elsődleges szolgálata „örömondás”, az evangélium hirdetése (És 40, 61 és másutt). A próféta hirdette evangélium csak akkor keseredik ítéletté hirdetője ajkán, ha a nép nem engedelmeskedik az evangéliumnak. Meg kellett látnunk, hogy az új társadalmi rendben az emberek számos, azelőtt rendkívül súlyos kérdés megoldása folytán általában bizakodóbbak lettek, ezért nincs fülük egy olyan egyházi bizonyágtétel meghallására, amely elődegesen a nyomorúságra építi mondanivalóját. Az egyház az új helyzetben csak akkor juthat eleven kapcsolatba az emberekkel, ha tud evangéliumot hirdetni, és ha az egyház tagjai úgy jelennek meg a társadalmi élet területein, mint az evangéliumtól áthatott, reménységben és bizakodva élő emberek, akik mindenütt felismerik a jót és odaállnak azok mellé, akik a jót szolgálják. — „mivelhogy ízeltek, hogy jóságos az Úr” (1 Pt 2:3). Az egyház feladata a társadalomban, minden társadalomban, hogy áldássá legyen, ezt pedig csak olyan mértékben tudja megtenni, amilyen mértékben engedelmes az evangélium iránt, amennyi evangéliumot hirdet.

c) Az új eszmélődés gyümölcsei: megértés, felelősség, küldetés

Az egyházat Ura minden új helyzetben új eszmélődésre kötelezi. Mostani új helyzetünkben három mozzanatban foglaljuk össze azt, amire nézve egyházunknak új eszmélődésre van szüksége: megértés, felelősség, küldetés.

Abban az új helyzetben, amelyben egyházunk ma él és szolgál, a következő három mozzanatra nézve jelentkeznek az egyház új eszmélődése:

A megértés az első olyan kérdés, amely az egyházat ma rendkívüli mértékben foglalkoztatja. Először ott vetődik fel az egyház számára ez a kérdés, hogy azt tapasztalja: őt nem értik meg. A szocialista társadalom alapvetően szekuláris jellegű, és mint ilyen nem érti meg az egyházat. Igaz, hogy a polgári társadalomnak is jellemző vonása a szekularizáltság, de ott ez az egyház iránti közömbösségben nyilvánul meg. A polgári társadalom sem érti az egyház küldetését, de egyfajta hagyománytiszteltetből elnézést, látszat-megértést tanúsít iránta.

Ezek láttán az egyháznak el kell jutnia arra a felismerésre is: nem az a kérdés, hogy őt megérti-e a világ, hanem az, hogy ő megérti-e és mennyire érti meg a világot. Ez az egyház egyik legfontosabb kérdése a nagykorúvá lett világban, ezen belől is a legnagyobb mértékben nagykorúsodott társadalomban, a szocializmusban, amely úgy alakul ki az egyház körül, hogy az egyháznak nincsen benne kezdeményező szerepe.

Ebből a megértésből fakad az egyház megújulásának egy másik fontos tényezője, a felelősség. Az egyház akkor tölti be küldetését a világban, ha Isten iránt való szeretetéből megtanulja felelős módon szeretni az embereket, ha testvérként tekint azokra is, akik nem tartoznak bele az egyház közösségébe, ha megtagadva a kalmi lelkület utolsó maradványait is, vállalja minden emberért a testvéri felelősséget.

A szekularizált társadalomban az egyháznak nincsen irányító szerepe és a szocializmusban ez elvi alapokon álló, takargatás nélkül szemlélhető, tudatosan megfogalmazott valóság. Ez azonban nem teszi kisebbé az egyháznak az egész emberi együttélésért, az ember életéért, a társadalomért, a jólétért, az erkölcsi színvonalért és a lelki üdvösségért hordozott felelősségét. Társadalmunkban a keresztyének könnyen megkísérséti az a gondolat, hogy nem vagyunk felelősek semmiért, ami történik, hiszen nem kaptunk az új társadalmi élet építésében irányító feladatot. De a szocialista társadalmi rend alapkövetelménye az egyetemes közösségi felelősség: senki sem lehet a társadalomban felelőtlen tényező. Egyházunk akkor kezdte megtalálni helyét az új rendben, amikor ezt kezdte megérteni, amikor kezdett ráébredni arra, hogy nem kívülállóként szemléljük az átalakulásra jellemző társadalmi erőfeszítéseket, eredményeket és tévedéseket, hanem mind ezeknek magunk is részesei vagyunk, és felelősek vagyunk azért, hogy a jó megvalósítása minél jobban történjék.

Ebben a helyzetben kapott új értelmet az egyház *küldetése* is. Az egyház küldetésének lényege és tartalma az evangélium hirdetése: ez nem változott meg, ahogyan sohasem változhatik meg. Változott azonban a mi erről alkotott értelmezésünk. Háborúk után, forradalmi átalakulások idején az emberek tele vannak félelemmel, bizonytalansággal, és úgy látszik, hogy fogékonyság az evangélium befogadására. Egyházaink a második világháború után, a forradalmi átalakulás kezdetén nagy lendülettel kezdték is végezni a tömegek evangélizálásának szolgálatát. Ez a szolgálat áldott és küldetéseszerű is volt, csak egy nagy baj volt: mi azt hittük, hogy az evangélizáció csak egyházépítő, a tömegeket egyházba terelő —, tehát végsőképpen öncélú szolgálat lehet. Kétségtelen, hogy az evangélizáció szolgálatának vannak ilyen vonatkozásai is, de az evangélizáció nemcsak ennyi. Ma már értjük, hogy itt is jobban kellett volna figyelni Jézusra. Ő „hirdette az evangéliumot az egész népek”, azután elhívta azokat, akiket kiválasztott, hogy „mindig vele legyenek”, és hogy majd „legyenek neki tanúi” a föld végső határáig. A mi evangélium hirdetésünknek is azt kell jelentenie, hogy az evangélium jó hírért, az evangéliumi élet jó ízét beleadjuk az egész nép, az egész társadalom életébe —, közben természetesen nem szabad elhanyagolnunk azt a munkát sem, amellyel tanítványokat gyűjtünk és egyházat építünk: ez nélkülözhetetlen azért, hogy legyenek Krisztusnak tanúi minden időben. Küldetésünk ilyen új átgondolása közben vezetett el Isten annak a felismerésére is, hogy nekünk keresztyéneknek olyan kegyességi életet kell élnünk a szocialista társadalomban, amelyben megvan „a jelenvaló és a jövőendő élet ígérete” (Tim 4:8).

d) A szolgáló egyház etikája

Egyházaink hitbéli döntés alapján vállalták a körülöttünk megszületett új társadalmi rendet, ezt a döntést Isten később bizonyította meg tapasztalatokkal. Ez a döntés jelentette az egyházi öncélúságból a világerő való szolgálatba az átmenetet, egyúttal a szolgáló egyház formájának vállalását, ettől elválaszthatatlanul a keresztyén etika megújulását.

A világerő való szolgálat az emberért való szolgálatot jelenti, de úgy, ahogyan a mai tudományos és technikai fejlődés fokán valóságos: minden emberért, az egész emberiségért való szolgálatot. A felebarát fogalma a teljes Szentírásnak szinte „legkihívóbb” fogalma: Isten népe partikularizmusra hajló szemléletének hadat üzenve mindig a teljes egyetemesség igényével lép fel a nép javára. A felebarát fogalmának igazi bibliai megértésére készlet bennünket szinte kényszerítő erővel az emberiség népeinek az a szemlélete, amelyet a tudományos és technikai fejlettség egyre inkább szükségesszerűvé tesz: amikor felebarátról, embertársról beszélünk, már nem egyénekre, hanem közösségekre kell gondolnunk, és ha a felebaráti szeretet parancsát be akarjuk tölteni, akkor tudomásul kell vennünk, hogy ebből senki sem hagyható ki, de tudomásul kell ven-

nünk azt is hogy a földteke — ahogyan mondani szokás — a technikai fejlettség következtében hihetetlenül „összeszűkül”. Így válik különösen eszméletetővé a felebarát bibliai jelentése: „a legközelebbi ember”. Igaz, felfogásban, hitben, életszínvonalban óriási különbségek vannak ember és ember, nép és nép között, de az egész emberiség olyan sorsközösségben áll egymással, hogy vagy megtanulunk és tudunk együtt élni, vagy együtt sodródunk a pusztulás veszedelmébe.

Ezekben az összefüggésekben másképpen kezdjük egyre inkább érteni Isten törvényét is. Eddigi értelmezésünkhöz viszonyítva a törvény új értelméről kell beszélnünk, Isten kijelentő akaratahoz viszonyítva a törvény tisztább és teljesebb értelmének a felismeréséről. Ezt a folyamatot legjobban a törvény második táblájának a parancsolataival kapcsolatban tudjuk szemléltetni. A lopás tilalmát teljes súlyában akkor értjük meg, ha a társadalmi tulajdon szempontját vetjük fel. Az ölés tilalmát csak akkor értjük igazán, ha nemcsak egyetlen személynek okozott sérelmet, bántalmat, iránta érzett haragot, gyűlöletet, ellene elkövetett gyilkosságot értünk rajta, hanem kiterjesztve a parancsot, vonatkoztatjuk a társadalmi vagy faji megkülönböztetésre, a népek és társadalmi rendek egymás ellen való úszítására, végső fokon pedig a háborúra, amely a legnagyobb bűn ezen a földön.

Az egyház egyetlen és örök feladata: a világért szolgálni a világban. Szolgálni a világ jólétéért és békéjéért, az emberek nyugalmáért és üdvösségéért úgy, hogy benne maradunk a világban, de szabadok maradunk a gonosztól. Szolgálni a világért, a világ Teremtőjének. Gondviselőjének uralma alatt, a világ Megváltójának Lelkével és áldozatos szeretetével: ez az egyház új helyzete, új és egyetlen lehetséges útja a szocialista társadalomban.

e) Etikai kérdések és az igehirdetés

E felismerések természetesen kezdettől fogva tükröződtek egyházaink igehirdetésében is. Rámutatunk, hogy az igehirdetésnek témánk szemszögéből milyen nagy jelentősége volt már a második világháború befejezése előtti időszakban is: a figyelmeztető prófétai szó egyházaink olyan igehirdetőinek ajkán csendült fel, akiknek Isten megjelentette azt, amit ő tenni készül az emberiség, így a mi népünk történetében is. Az ezt követő időkben egyházaink igehirdetésében nagyon pontosan nyomon lehet követni: milyen mértékbe nyílnak meg a fülek és a szívek a prófétai üzenet előtt, mely pontokon mutatkozik az új felismerések jelentkezése, és hogyan kezdenek ezek az eleinte egyenlően jelentkező engedelmes felismerések egyre inkább „felzárkózni” egymás mellé, hogy egyre szilárdabb egységet jelenthessen az, amit úgy merészelünk a hit szavával jelölni, hogy ez „egyházaink igehirdetése”.

Az első pont, amelyre rá kell mutatnunk, az egyháznak a világhoz való viszonyában bekövetkezett pozitív változás, annak újra-felismerése, hogy az egyház szolgálatának a világra nézve és a világerőre kell történnie. Utalhatunk itt párhuzamként Bonhoeffer teológiai vonalára, továbbá arra a mozzanatra, amely az ökumenikus teológiában az utóbbi időkben a helyes értelemben vett világiasság címszava alatt hangot kapott. E szempont jelentkezésének módját illetően a következőkre kell figyelniük:

Az egyháznak a világ felé fordulása egyházaink igehirdetésében jelentkezik elsősorban úgy, hogy korábban helytelenül értelmezett bibliai üzenetek, szentírási helyek újraértelmeződnek, az igehirdetés felfedezi ezek eredeti, tiszta jelentését. Felcsendül az igehirdetésben alaphangként az az üzenet, hogy Isten a világ iránti szeretetből odaadta a világerő egyszülött Fiát (Jn 3:16), az alkalmazás fokán ehhez csatlakozik annak hangoztatása, hogy Isten ezzel a tétellel bennünket is a világ ilyen értelmű szeretetére kötelez. Tisztázódik a „világ” sokrétű bibliai értelme, és világossá válik az, hogy a „világtól való elszakadás a bűnnel való szakítás követelményét jelenti; az odafelvalókkal való törődés nem a világból való kiszakadás, hanem az a magatar-

tás, amelyben az egyház ennek a világnak a kérdéseit „sub specie eorum quae sursum sunt” tartja nyilván szolgálata körén belül (vö. Jak 4:4, Fil 3:20, Zsid 13:14). Akik eleinte még a „békesség és a „béke között úgy akarnak különbséget tenni, hogy az egyik, a bibliai fogalom a „békesség és ez a lelki békességet jelenti, míg a „béke evilági-politikai fogalom, amelynek semmi köze sincs ehhez, azok megdöbbenve ébrednek rá arra, hogy a bibliai salom-eiréne csak egy szót ismer erre a fogalmi körre, és ez magában foglalja azt a kettőt, amit ők annyira szerettek volna különválasztani.

A világhoz való keresztyén viszony új értelmezése jelentkezik a nagy üdvőtörténeti ünnepekhez kapcsolódó igehirdetések mondanivalójában is. Karácsony eseményében meglátja Istennek a világhoz való odafordulását, a világ minden időszerű kérdésére kiterjedő módon. Nagypéntek üzenetéből megérti, hogy Jézusnak a kereszten történt áldozata nem egy kizárólagos szűk-körű csoport üdvösségéért történt, hanem Krisztus válogatás nélkül minden emberért halt meg a gondolati kereszten. A húsvéti örömet kezdő egyre inkább abban az összefüggésben érteni, hogy Jézus Krisztus a feltámadásban minden Istennel ellenséges erőt legyőzött, így urasága kiterjed az egész kozmoszra: ő úr minden korlátozás nélkül az egész világegyetemet, a teljes teremtmény fölött, ez pedig az egyházat arra kötelezi, hogy az új élet ajándéka az egész kozmosz jó rendjéért folytatott harcában nyilvánuljon meg. Ezt a felismerést tetőzi be és húzza alá a pünkösdi üzenet, amely mindig azt a kérdést adja az egyház elé: úgy él-e ebben a világban, hogy valóban jele Isten meghasonlások fölötti győzelmének.

A világhoz való viszony új értelmezése természetesen új emberszemléletet is von maga után. Ha Isten a világ egészéhez fordul oda szeretetében, akkor ez azt jelenti, hogy a keresztyén ember nem tehet semmiféle alapon különbséget ember és ember között, amikor a világban élő emberekre tekint (vö. Gal 3:26). De a keresztyén emberszemlélet nemcsak ebben az irányban távolul ki, hanem egy másik irányban is: az egyház tudomásul veszi, hogy Isten az ember minden gondját magára vette, ebben pedig benne van az éhező tömegek nyomorúsága éppen úgy, mint a még mindig elnyomás alatt élő népek — minden elnyomott ember — szabadságvágya, jogos igénye a szabadságra (vö. Jn 6:1—15).

A mondottakból folyik, hogy egyházaink igehirdetése is egyre világosabban utal arra, amit fentebb már említettünk: az egyháznak el kell hagynia az ítélezés magatartását és oda kell állania azok mellé, akik mellett ott áll irgalmas szeretetével Krisztus. Ebben az összefüggésben válik egyre határozottabbá az igehirdetésben az egyházi öngazság jegyében álló hazug magatartás kritikája. Világossá igyekeznek tenni egyházaink igehirdetői, hogy az egyház és világ, keresztyének és nem-keresztyének közti különbségtétel semmiképpen nem jelenti azt, hogy az egyház ítélkezve tekint a világra, a keresztyének fölünyeskednek a nem-keresztyénekkal. Jézus Krisztus szolidaritást vállal a bűnösökkel, tanítványai sem élhetnek másként (vö. Jn 8:1, Lk 7:36).

A második jelentős pont, az uralkodó egyház koncepciójának egyre határozottabb elítélése, elutasítása és a szolgai életforma vállalása. Egyházaink igehirdetése nyomatékosan tesz bizonyosságot a szolgáló Jézus Krisztusról, mint az egyház Uráról, azután ebből levonja azt a következtetést, hogy a keresztyén ember élete éppen ezért szintén nem lehet más, mint szolgálat: ez a szolgálat részesedés a Jézus Krisztus szolgálatában, az ő szolgáló életének kiabrázolódása mibennünk. Istentől kapott bárminő megbízatásunk nem arra való, hogy magunkat gyarapítsuk vele, hanem hogy másoknak legyünk vele javára, másoknak szolgáljunk vele (vö. Mt 20:25—28). Ez a követelmény egyre inkább konkrét formában szólal meg, „nevén nevezni a gyermeket”, így egyházaink igehirdetésében egyre határozottabban hangzik el a buzdítás arra, hogy a keresztyén szolgálat in concreto a körülöttünk született új társadalmi rend jogos és helyes céljainak a megvalósításában való keresztyén részvételt jelenti. Ezen belül helyezkedik el igehirdetésünkben a munkáról adott új-

szerű keresztyén tanítás, amely ismét az Írás eredeti jelentésének felismerésével alakul ki, és igyekszik kijelölni az egyház helyét, szolgálatának határait népünk társadalmi átalakulásának egy-egy évető kérdésében (a közösségi szemlélet kialakítása, az erre való keresztyén nevelés a köztulajdon, elsősorban falusi népünkre való tekintettel éppen a termelősövetkezeti ügy kérdéseiben.)

Itt is jelentkezik a múltból ittragadt korszerűtlen szemlélet kritikája. A diakónia, az egyházi szeretet-szolgálat vonatkozásában különösen sok a kísértés. Igehirdetőink ezért joggal hangoztatják, hogy az igazi keresztyén diakónia nem egyszerűen nyomorban élő egyének iránt tanusított egyedi segítő cselekedetektől, akciókból áll, hanem a diakónia értelme ma az, hogy az egyház felelősséget vállal a társadalom jövőjéért. Ennek a felismerésnek a jegyében oldódik meg a közéleti felelősség kérdése is, amely úgy értelmeződik, mint a társadalom életében, ennek kérdéseiben szabad lelkiismerettel és a hazáját, népét szerető ember boldog örömeivel történő részvétel. Tovább haladva ebben az irányban, az ilyen szabad s örvendező felelősség kiterjed egyházaink nemzetközi felelősségének elmélyülésére is: egyházaink azt a feladatot kapták Uruk-tól, hogy a megosztott embervilág történetének ezen a válságos szakaszán hirdessék a Jézus Krisztushoz, tehát az emberszeretethez való megtérésre hívó szót. E felelősség komolyan vételével készítheti elő az egyház a jövő egyházát és ennek útját. Az igehirdetők szavai konkrét tetteket igényelnek az egyház tagjaitól a nemzetközi felelősség kérdésében, mert meg vannak győződve arról, hogy helytelen az a múltból ránk öröklődött — talán sok tekintetben pietista gyökérfű — felfogás, amely szerint Jézus Krisztus mint valami végső törvényes rendező elv társadalmi és a nemzetközi feszültségek egyedüli feloldója. Az evangélium iránti „elvi” magatartás az evangélium lényegének elárulása; az engedelmes út az evangélium személyes és élő valóságából való élés.

Az egyháznak az öncélúságból a világban való szolgálathoz történt odafordulása, megtérése abban is megmutatkozik egyházaink igehirdetésében, hogy a béke megvédésének feladata, az emberség békéjéért egyházi módon folytatott harc és szolgálat igehirdetési témává lett egyházainkban. Igehirdetéseink feltárják ennek a keresztyén szolgálatnak a bibliai alapjait. Utalnak arra, hogy Krisztus áldozata a legélesebb tiltakozás mindenféle emberpusztítás ellen (Lk 9:51—56) és hogy Isten kijelentéséből szükségszerűen következik a keresztyéneknek a háború ellen való tiltakozása.

f) Szociál-etikai kérdések homiletikai feldolgozása

Egyházunknak az öncélúságból a világért végzett szolgálathoz való megtérése úgy is mutatkozik egyházaink igehirdetésében, mint egyházi és társadalmi életünk etikai kérdéseinek homiletikai feldolgozása.

E vonatkozásban az alapvető kérdés a felebaráti szeretet. Különösen nagy jelentőségű az az útmutatás, amelyet egyházaink igehirdetésében az irgalmas samaritánus példázata (Lk 10:25—37), ennek a példázatnak számos ponton az eddigőtől eltérő új, teljesebb és tisztább megértése nyújt. Ki a felebarátom? Ilyen és ehhez hasonló válaszokat tudunk így fogalmazni erre a kérdésre: Éppen az, aki emberi adottságaim szerint a legmesszebb áll tőlem. Az, aki jöltevémmé válik (Barth). Ezen a ponton értjük meg azt a fordulatot, amely a példázatban történik, és amely különösen ma mond sokat nekünk: a kérdező „felülről” kérdez, és kérdését így érti: Ki a felebarátom, hogy segítek rajta? Jézus „alulról” láttatja vele a kérdést, és így helyesbíti: Ki a felebarátod? Nemde, az, aki segít rajtad. Megértjük, hogy a samaritánus tette nem valami „etikai minimum”, hanem egy adott helyzetben Krisztus emberszeretetének egyedül lehetséges megélési módja. Ebben az sem téveszthet meg bennünket, hogy semmiféle „vallásos” dekorációja nincs a samaritánus tettnek (Staufner). Megértjük azt is, hogy Jézus itt is az „egy szükséges” dologról szól, amelyet nem szabad el-

mulasztani, amelyet egyedül lehet az adott helyzetben tenni, amely helyett bármi mást tenni hazugság volna, és amelyet nemcsak időnknek kell lennie, de erre nézve nyitott szemmel meg is kell keresnünk Isten akaratát, hogy követhessük: Eredj el, és te is így cselekedjél! Lehetne a szempontokat tovább is szaporítani, e helyett inkább arra utalunk, hogy joggal történik hivatkozás az igralmas samaritanus példázatára úgy, mint amely mintegy alaphangjává lett igehirdetéseinknek a felebaráti szeretet magyarázata során.⁵⁶

További igen nagy fontosságú kérdése igehirdetéseinknek a közösségi életforma új formában felvetődő széleskörű, sokoldalú problématicája. Itt is a bibliai alapra utalnak elsősorban igehirdetéseink: az emberekkel való közösség a Krisztussal való közösségünk szükségszerű következménye. A közösségi életformát munkálja Isten már az ószövetségi nép életében is, de Krisztussal új korszak kezdődik, és az egyház életének legalapvetőbb tényei közé tartozik az, hogy tagjai „álthatóságok a közösségben” (Acs 2:42). Ezen a bibliai alapon állva egyházaink körülnéznek a világban, és valának arról, hogy a közösségi kérdés ma már világméretű probléma, a jövő egyedül lehetséges életformája. Ezért nagyon jelentős az egyház szolgálata népünk körében a tekintetben, hogy a közösségi életformára nevelje a gyülekezetek tagjait, mégpedig úgy, hogy ennek a nevelésnek az áldásai kézzelfogható gyümölcsökben mutatkozzanak meg a társadalomban a közösségi életforma területén. Így szól az egyház bűnbánattal, de prófétai bátorsággal arról, hogy egyházaink tagjainak lélekben is túl kell jutniuk azon, amin a társadalmi átalakulás tényeiben túljutottak. Hirdetjük, hogy ez akkor lehetséges, ha népünk megszabadul önzésétől, ha a munkát nem a vagyonszerzés alkalmának tekinti, ha a közösség gyarapodását és bővülködését tartja elsősorú céljának, és megérti, hogy neki is akkor jut több, ha a közösség erősödik. Megértjük, és megértetjük népünkkel a templomokban, hogy a Bibliából nem igazolható a magántulajdon szentsége, a köztulajdon ilyen vagy olyan formájának örökérvényű volta sem, de arról világosan tanít az Írás, hogy Istené a föld és minden, ami betölti, az ember pedig akkor „sáfárkodik”, gazdálkodik jól a föld javaival, ha nem esik bele az önzés bűnébe, hanem a közösség szemével nézi az anyagi kérdéseket, vagyis a köztulajdon hasznos az egész nép számára.

A harmadik igen jelentős kérdés korunkban igehirdetéseink tükrében is a munkáról vallott keresztyén felfogás kérdése. Társadalmi rendünk alapja a munka, viszont a múltból ittmaradt avult szemlélet a munkát sokféleképpen igyekezett a bűn következményének, így

Isten átkából született kényszernek feltüntetni. Igehirdetünk ó- és úsz.-i textusok alapján egyaránt meghirdetjük, hogy a munka istentisztelet, forrása Istennek a teremtés után adott parancsa, amely szerint az ember feladata az, hogy „hajtsa uralma alá a földet” azaz hogy Isten megbízásából uralkodjék a teremtett világ fölött; célja pedig nyilvánvalóan az, hogy távol-tartsa a világtól az Istennel szemben ellenséges erőket, a bűn és a halál erőit, a Sátánt. Más oldalról nézve, de ettől el nem választható módon, a munka a felebarát szolgálata: kölcsönös egymásrautaltságunk következtében egymás kölcsönös segítésének, egymással való közösségvállalásnak, így pedig a kisebb-nagyobb méretű emberi közösségeknek, ezek építésének eszköze. A bibliai üzenetre hivatkozva hirdetjük azt is, hogy hazug minden különbségtétel fizikai és szellemi munka között: mindenkinek ott kell végeznie munkáját, ahova Isten tervszerű rendelése állította, mint ahogyan az egyházzól szólva a világra nézve is paradigmátikus érvennyel Pál apostol tanít erről az 1 Kor 12-ben. A munka szolgálat-jellegéről konkrét formában is bizonyosságot teszünk igehirdetéseinkben akkor, amikor magasabbrendűnek valljuk minden más társadalom-típusnál azt, amely a munkára épül.

Szólni kell még a keresztyén munkaértelmezés egy sajátos vonatkozásáról az emberiség mai helyzetében. A tudományos és technikai fejlődés szinte alig követhető irama, amelynek láttán keresztyén körökben is gyakran felhangzik az aggodató intés: „Nem tudunk urrá lenni azon, amit elértünk!” — Akik ilyen félelmek között gyötörődnek, természetesen elutasító magatartást tanusítanak a tudományos és a technikai fejlődéssel és vívmányaikkal szemben. Ezért igehirdetéseinknek egyik fontos vonása, hogy igyekeznek feloldani a keresztyéneket ez alól a szorongás alól. Rámutatnak, hogy Isten az egész világ Ura, hatalma reáborul az ember minden megnyilvánulására és át is fogja ezt, nem olyan kis Isten ő, akit féltünk kellene. Viszont az embert ő biztat meg azzal, hogy uralkodjék a földön, így a munka révén az ember Isten munkatársává lett. Minden tudományos eredmény, amelyet az emberiség javára elér, minden technikai vívmány, amely az ember életét jobbá teszi, Isten iránt való hálára kötelez bennünket, különösen ha meggondoljuk, hogy ezekkel a viszonylagos földi javakkal lépten-nyomon élünk magunk is. A keresztyén munkaértelmezés végső következménye tehát az, hogy Istent tudjuk minden emberi munka gazdájának, az ő munkáját látjuk minden elért emberi eredményben, így adunk hálát érte és azért, hogy minket ebben a munkában munkatársáivá tett.

A diakonai életforma tapasztalatai a mi társadalmunkban

a) Bibliai alapvetés

Mindenek előtt azt kell tisztáznunk, hogy a diakóniát a szó úsz.-i használatának figyelembevételével értelemzük. Ez megóv attól, hogy az egyház diakonai életformájának címszava alatt a ma diakóniának nevezett szeretetszolgálatot értsük.

Az úsz.-i szócsoport (diakonos, diakonein, diakonia) a bibliai szavak nagy részének természeté szerint az egyházban és teológiájában tovább folytatja életét. Az első századokban azt látjuk, hogy a diakonos szó — mintegy az apostoli levelekben megkezdődött fejlődés folytatásaként — egy egyházi tiszt vagy éppen hivatal megjelölésére szolgál: ennek a tisztnek a viselője az episkopos közvetlen és egyenrangú munkatársa, mindketten az ordines maiores között foglalnak helyet, munkakörük között nincs lényegi különbség.

Nagyjában az 5. század után a gyülekezet szeretetszolgálatát főként a szerzetesrendek veszik át, a diakonos, diakonia szavak megüresednek, egyszerűen egy papi rang vagy éppen rendfokozat kifejezésére szolgálnak.

A reformáció korának egyháza meghagyja a kifejezést, de alapjában szintén nem érez mögötte külön-

leges tartalmat: prédikátorokat nevez így, bár a lutheri irány diaconus-oknak nevezi a gyülekezetek szeretetszolgálatot végző tagjait is olykor, a kálvini irány pedig a pastores, doctores és presbyteri mellett a gyülekezetek szegénygondozással foglalkozó tagjaira használja a diaconus szót.

A szeretetszolgálat terminus technikusává a diakonia a mai gyakorlati teológiában a Wichern-féle belmissziói irányzat íhletésére vált. Ha a szeretetvékenységet az egyház és gyülekezeti szerves élettevékenységének fogjuk fel, az ilyen értelemben vett diakonia mindenképpen csak egy szektora az egyház úsz.-i értelmű diakóniájának, vagyis Krisztus diakóniájában való részvételének. Ezt a fogalmi tisztázást azért kell előrebocsátanunk, mert közismert egyháztörténeti és teológiai-történeti tény az a tünét, hogy az elbizonytalanodó és önmaga sorsát féltető egyház könnyen belemenekül egy olyan álmegoldásba, hogy egyik vagy másik funkciójának abszolút, fundamentum-szerű érvényt tulajdonít.

A diakonai életforma szóhasználatunkban arra utal, hogy az egyház a diakonos Christos küldetésében járva végzi minden élettevékenységét. A diakonai életforma az egyház életének és szolgálata egészének meghatáro-

zőja, lelke, phronesis-e (vö. Fil 2,5), a diakonos Christos életmódja. Az egész említett szócsoport értelmezésében ebből indulunk ki: ez nem önkényes magatartás, hanem legitim krisztológiai álláspont következménye.

A diakonos, diakonein, diakonia, szócsoport úsz-i használatának alaprétege világosan mutatja, hogy az egyházi nyelv a szócsoportot a profán nyelvhasználatból vette át. E szócsoport köznapi, nem kegyességi használata az úsz-i iratokban még közkeletű; ilyen jelenségekkel: „szolga, szolgál, kiszolgál vkit, asztal mellett felszolgál, segítségére van valakinek, elvégez valamit, szolgál, felszolgáló diakonus mint gyülekezeti tisztség viselője az episkopos mellett”.

Legjelentősebb a szócsoportnak az a használata, amely arról szól, hogy földi életében Jézus Krisztus *szolga*. Erről szól elsősorban a Mk 10:45 locus classicusnak tekintett mondata (ho hyios tou anthropou ouk elthen diakonethenai alla diakonesai) és az ehhez hasonló súlyú Lk 22:27-beli jézusi szó (ego en meso hymon eimi hos diakonos). Az utóbbi a tanítványok hatalomvágyának és rangvitájának a visszautasítása, és ugyanarról beszél, amiről a szó említése nélkül a negyedik evangéliumban a lábmosási jelenet, és amit a Fil 2:5 kk Krisztushimnusza a morphe doulou kifejezéssel jelöl: ennek radikalizmusához képest szinte még a diakóniai életforma is enyhe megfogalmazásnak hat. Mindenesetre Krisztus diakonos-volta az alapja annak, amit témánk az egyház diakóniai életformájának nevez.

Az úsz-i iratok a diakonos névvel jelölik a tanítványokat is, Mesterük követésében. Jn 12:26 (Jézus és a pogányok találkozása) még csak arról tanít, hogy akik Jézust követik, azok neki szolgálnak. Más evangéliumi helyek tovább mennek ennél, és azt mondják ki mintegy programszerűen, hogy akik Jézus tanítványai és őt követik, azok mindenkinek diakonos-ai (Mt 20:26, 23:11). A tanítványokra nézve itt fogalmazódik élesen a diakóniai életforma. Krisztus az egyházat belevonja a maga diakóniájába úgy, hogy ennek megmarad az a feltétlen és egyetemes jellege, amely Krisztus diakóniáját is jellemzi. Kettős értelemben találjuk az Úsz-ban a diakónia szót is: részint az egyház egész szolgálatát felöleli, részint már előremutat a szegénygondozás vagy szeretetszolgálat megjelölése irányába.

Akár nomen actionis, akár nomen acti értelmében, a diakónia szó, főként a páli iratokban, először általában mindenféle egyházi szolgálatot jelenthet (Acs 6:14, 20:24, Rm 11:13, 2 Kor 3:7, Ef 4:12, Kol 4:17, Jel 2,9). — Másodszer egy speciális szolgálati ágat jelöl: a szegények gondjának a felvételét, azokon a helyeken, amelyekben az elszegényedett jeruzsálemi gyülekezetnek a pogánykeresztyének részéről történő megsegítéséről, a kollektáról, a két egyre inkább önállóuló egyházfél ökumenikus összetartozásának diakóniai pecsétjéről esik szó (Acs 6,1, Rm 15:31). A diakónia szónak ez a jelentése mutat abba az irányba, amelyben a szó végül a szeretetszolgálat terminus technicus-ává vált.

De alapvetően a diakonia úsz-i fogalma *Krisztusnak egész életével elvégzett szolgálatát jelenti úgy, ahogyan Krisztus ebben a szolgálatban részt ad testének, az egyháznak, de részvételt is igényel tőle ebben az egészen átfogó értelemben vett, mindenki irányában kötelező szolgálatban.*

b) Történeti áttekintés

Az egyház diakóniai életformájáról, a mi társadalmunkban szerzett tapasztalatainkról kívánunk beszámolni. Eközben mellőzhetetlen követelmény önmagunk emlékeztetése.

Nem természetes és magától értetődő, hogy az egyház él és szolgál, így élhet és szolgálhat a mi társadalmunkban, amelyben a szocialista rend felépítése marxista elvek alapján történik. Nem szabad ui. megfélemldeznünk arról, hogyan jött létre ez a társadalom: az egyházak, első helyen a római katolicizmus, de nyomában a protestantizmus is mindent megtettek létrejöttének megakadályozására.

A két világháború közötti Magyarország a Tanácsköztársaság felszámolása után tovább őrizte a feudális és tőkés rendnek egy olyan formáját, amely az európai

liberális demokráciák szemében is szociológiai túzummá tette hazánkat. E rend legfőbb erkölcsi támasza a hatalmas földbirtokokkal rendelkező római katolikus egyház volt: ez az egyház ringatta a „keresztyén Magyarország” bölcsőjét. De résztvettek ebben a protestáns egyházak is, pedig már az is figyelmeztethette volna őket, hogy ezt az országot „Regnum Marianumnak” is nevezgették. A protestáns egyházak azonban megtagadták hagyományaik, mert abban reménykedtek, hogy a megerősödő ellenforradalmi rendben ők is politikai és gazdasági befolyáshoz, illetve előnyökhöz jutnak. Reménységük szerény mértékben ugyan, de teljesült. Kialakult a „keresztyén kurzus”: a politikai küzdelemben csak keresztyén-keresztyén jelszavakkal lehetett érvényesülni. Ennek a programnak legfőbb jellemzői az antiszemitizmus, antikommunizmus és az ország régi határainak visszaállítását követelő revíziós propaganda.

A „keresztyén Magyarország” eszmei téren nem tudta elhatárolni magát a hitleri fasiszta ideológiától, politikai vonatkozásban pedig egyre kiszolgáltatottabb helyzetbe jutott. Így a német agresszióknak először tárogatójává, azután részesévé, végül csataterévé vált az ország. De még a második világháború követő bukás után is élt a régi egyházi vezetőkben az a remény, hogy a régi rendet nyugati segítséggel, bizonyos mértékű demokratizálással továbbra is fent lehet tartani.

Már az is nagy feladat volt az egyház számára a második világháború után, hogy a régi társadalmi rendből át kellett lépnie egy olyan újba, amelyről csak végtelenen torz képzetei voltak. De hamarosan az is kitűnt, hogy ezt az átlépést képtelen megtenni, ha ugyanaz az egyház akar maradni, amely a letűnt társadalmi rendben volt. Isten úi, a második világháború utáni bukásban nemcsak az egyház körül élő régi társadalmi rend, hanem az egyház egész ezzel összszövődött életformája fölött is ítéletet tartott. Kitűnt, hogy az egyház önmaga történetében is új fejezet előtt áll, és ebbe csak a bűnbánat szoros kapuján léphet át, — *Bereczky Albert* szavai szerint: Isten kegyelmes ítéletek bizakodó és engedelmes elfogadása útján. Ezen a szoros kapun Isten maga segítette át egyházát, kivezető utat mutatott tulajdon múltunk megközöttéseiből, megnyitotta előttünk a jövőt.

Az új életformába való átmenet emberileg ugyan váratlanul érte az egyházat — de Isten kegyelme nem hagyta előkészület nélkül mégsem. Helytelen képet rajzolóknak önmagunkról, ha hallgatnánk ennek az átmenetnek, a rá való felkészítetésünknek a két világháború közötti előzményeiről. A szolgáló egyház útját nemcsak a második világháború után fedeztük fel és nemcsak 1948 óta, vagyis a szocialista állammal kötött egyezmény létrejötté óta járjuk.

A két világháború közti időszakban a protestáns egyházak körében olyan belső erjedés indult meg, amelyről a külföldi egyházak nagyon keveset tudnak. Csak röviden emlékeztetünk a Keresztyén Diákszövetség (Pro Christo) szerepére: a társadalmi élet átalakításában és az egyház új életformájának megtalálásában tevékeny részt vevő személyiségek jelentős része került ki ebből a mozgalomból. Voltak gyülekezeti vonatkozásban pozitív vonásai a református egyházban többnyire angolszász, az evangélikus egyházban főként finn hatásra megindult evangélikációs mozgalomnak is. Jelentős előkészítő szerepe volt a teológiai eszmélkedésnek: *Barth* teológiája a református egyházban hatott közvetlenebbül, de eszméit lutheránus körökben is: főként *Luther* tanulmányozására és új megértésére adott indítást. Ezek az egészen vázlatos megjegyzések is érzékeltetik, hogy a későbbi döntések gyökerei sok tekintetben a két világháború közötti időre nyúlnak vissza.

Az új társadalmi rendben való eligazodás döntőbb kérdése az volt, hogy különbséget tegyünk szolgálat és kiszolgálás között. A szolgálat az ember valóságos szükségét veszi figyelembe és azon segít; a kiszolgálás az emberi kívánságokhoz alkalmazkodik. A kezdeti időkben lelkesi munkaközösségekben ilyen kérdések hangzóttak fel: „Mit vár a magyar nép az evangélium hírdetésétől? Milyen evangéliumhirdetésre van szüksége a magyar népnek?” Már-már úgy látszott, hogy az egy-

házaat konzervativizmusa reakciós erők eszközévé teszi, és e vonatkozásban nem lebecsülhető tényezőt jelentett a politikai katolicizmus is (*Mindszenty* szimbólummá emelt alakjával az elen.) Azok, akik a fentebb idezett kérdéseket hangoztatták, és az egyház új útjának szorgalmazóit a szolgálatait és a kiszolgálás összevetésével vadolták, nem vettek észre, hogy honnan jön a kiszolgálás, az emberi vagyakhoz és indulatokhoz való alkalmazkodás igazi kísértése.

c) A diakónia ökumenikus dimenziói

A szolgáló egyház létformájának tudatos vállalásában segítséget, de olykor problémát is jelentett az egyházak magámeretű együttműködését szorgalmazó ökumenikus mozgalom.

A második világháború után különösen intenzíven kapcsolódtunk bele az ökumenikus mozgalmába, ennek keretében ismerkedtünk meg a német hitvalló egyház tapasztalataival, sajnos, egy kisse megkesve (csak a háború után jelent meg egy evangélikus szakfolyóiratban a Barmeni Nyilatkozat, és csak akkoriban váltak ismertté a norvég egyház küzdelmei is). A példák segítettek az egyház eszmekedését, de nem mentették fel az önálló vizsgálódás követelménye alól. Akik a német hitvalló egyház példáját úgy értették, hogy nekünk a kialakulóban levő társadalmi renddel szemben kell a hitlerizmus antikrisztusi tartalma ellen tiltakozó hitvalló egyház magatartását tanúsítanunk, azok egyszerűen leereztették a hitvalló egyház lenyegét, masrészt hátráltatták az egyház diakóniai életformájának megtalálását a mi társadalmunkban. E téren sokakat elgondolkoztatott és egészséges irányban befolyásolt Martin *Niemöller* személyes példája. Ökumenikus kapcsolataink kiszélesedése, ökumenikus tudatunk elmélyülése vezetett el arra a tapasztalatra, hogy az egyház bármilyen társadalmi rendben és bármilyen nép közösségében szolgálatra rendeltetett, és az ökumenikus mozgalom célja a szolgálatban megtalált egység előmozdítása. Az ökumenikus diakónia tartalmának gazdagítása érdekében vettek részt egyházaink a Keresztyen Békekonferencia létrehívásában, és ugyanezért támogatják ezt a mozgalmat ma is, nemcsak tanulmányi munkájukkal, hanem gyülekezeteik anyagi áldozatával is.

Az ökumenikus kapcsolatok első jelei is visszanyúlnak egyébként a két világháború közötti időszakra. A második világháború után a világ egyházainak figyelme erőteljesen fokozott mértékben felénk fordult; a testvéregyházak egyre inkább azt szerették volna tudni, hogyan él és szolgál az egyház egy olyan forradalmi átalakulásban, amely nálunk végbement, hogyan hat az új társadalmi környezet az egyházra, és milyen hatással van az egyház jelenléte a társadalomban.

Ökumenikus kapcsolatainkból végül is azt a következtetést kellett levonnunk, hogy a szolgáló egyház útjának megtalálásában nincsenek receptek, ezt az utat nekünk magunknak kellett megtalálnunk. Ebben olykor akadályt jelentettek külföldi testvéregyházaink, mert eltérő társadalmi helyzetük miatt nem tudták felmérni az előttünk álló feladatokat. De még kritikai megjegyzéseik is javunkat szolgálták, mennyivel inkább imádságaik vagy egy-egy bátor testvéri gesztusuk, amellyel mellénk álltak. Az ökumenikus mozgalom adott végső fokon indítást arra, hogy a szomszédos országokban levő testvéregyházakkal szorosabb kapcsolatokat tartsunk fenn, felszámolván azokat a sovánisza elfogultságokat, amelyek a múltban a szorosabb kapcsolattartást megakadályozták. De az ökumenikus mozgalom adott indítást arra is, hogy az egyház diakóniai életformáját világtávlatban is értsük és szemléljük, és az ebből adódó feladatokat a mai nemzetközi helyzetben vállaljuk.

d) A szolgáló egyház új rendje

Társadalmunk forradalmi átalakulásának eseményei és a belőle adódó feladatok arra készítették az egyházat, hogy minden életmegnyilvánulását gyökeréig gondolja végig, minden kérdését tekintse sajátos teológiai kérdésnek.

Az egyházat teológiai kérdések elé állították életének olyan területei, amelyeket azelőtt jogászoknak és közgazdászoknak engedett át. Peldaként említjük, hogy az egyház egész haztartását újra át kellett gondolni mind a gyülekezeteiben, mind az egyház országos szervezeteiben. Nyilván maskeppen alakul az egyház anyagi gazdálkodása, ha földbirtokra, beháztulajdonra, állami adok módján behajtható egyházi adóra támaszkodik, és másként a szocialista tervgazdálkodás keretei között, mert ebben sokkal jelentősebb szerephez jut az önként vállalt áldozat —, különös tekintettel arra, hogy az egyháztagság is önkéntes. Konkrét döntések és teológiai vizsgálódás kölcsönhatásában kellett tisztáznunk, hogy milyen legyen az egyház szolgáló életformája a mi társadalmunkban. E vonatkozásban csak utalunk az egyházi törvények szükségessé vált és már meg is valósult reformjára.

Tapasztalatunk szerint a teológiai munka az egyház diakóniai életformájának egyik megnyilvánulása, de eosegítője is. A Magyarországi Evangélikus Egyház az egyházszolgálat megntározásában új törvénykönyvében a Jezus Krisztustól vett szolgálatból indul ki, és ebben a szolgálatban az ige hirdetése és a sákramentumok kiszolgáltatása mellett a szeretet gyakorlását is említi. A Magyarországi Református Egyház szintén biblikus módon, Krisztus szolgálatából vezeti le az egyház törvényes rendjét új törvénykönyvében. Ez nem csupán egy kialakult gyakorlat következménye, hanem ezzel szorosan összefüggő teológiai munkásság eredménye is. Ezt a munkásságot három szándék vezeti főkeppen: bibliai megalapozottságra törekszik, kiindulásában és végeredményében krisztológikus igyekszik lenni, mindehhez pedig figyelembe veszi az ösök hitvallásának útmutatását. Ugy tapasztaltuk, hogy a biblicitás és a hitvallásosság akkor nem vezet elvont tételekre, ha figyelmünket a megfeszített és feltámadott Jezus Krisztus személyére és váltáságmunkájára összpontosítjuk. Jezus Krisztusban felismertük a diakonos-t; úgy láttuk, hogy az ő életformája teljes egészében, feltámadása és mennybemenetele után is, diakóniai életforma. Ez az egyháznak elsősorban erőforrás, de azután példa és feladat is.⁵⁷

A szolgáló egyház útját járva világosabban ismertük fel helyzetünket, és józanabban láttuk meg feladatainkat. Világszerte általános felismerés, de az egyház szolgáló életformáját élve felismertük mi is, hogy forradalmi változások korát éljük. Figyelemmel kísértük mi is a technika forradalmasító erejét, de nemcsak ebben keressük a forradalmi helyzet gyökerét, hanem magában a társadalomban, ennek belső mozgásában. Ez éppen a mi társadalmunkban élő és szolgáló egyház felismerése. Tapasztalataink alapján helytelenítjük, ha a tudományos-technikai forradalmat szembeállítják a társadalmi forradalommal, és így ezzel a mesterseges szembeállítással ez utóbbi kérdéseiről el akarják terelni a figyelmet. Úgy látjuk, hogy a technikai haladás a társadalmi forradalmak korának jelentős alkateleme, tehát nem helyes a társadalmi forradalomtól elválasztani, még kevésbé helyes vele szembeállítani.

Felismertük, hogy lejárhat, nálunk le is járt, a társadalom „keresztény elvek” szerinti átalakítására irányuló kísérletek és javaslatok ideje. A második világháború végéig voltak erre bizonyos lehetőségeink, de a sokat emlegetett keresztény program nem tudta feltartóztatni a nemzeti katasztrófát, sőt siettette. A második világháború után a társadalom újjáépítése teljesen szekuláris alapon indult meg, egy szekuláris ideológiai program az alapja az új társadalmi rend építésének.

Megláttuk azt is, hogy a folyamatban levő forradalom idején az egyház diakóniai életformájának lényege — a prófétai szolgálatra utalva — nem valamilyen eleve negatív magatartás vagy passzív kritizmus az alakulóban levő újhoz való viszonyában, hanem éppen a prófétai tisztánlátás jegyében közösségvállalás a forradalom mindama célkitűzésével, amely az Isten akaratára szerint való emberibb jövő irányába mutat.

Tapasztaltuk azt is, hogy forradalmi átalakulások idején az egyháznak nagy kísértése lehet a sértődöttség és türelmetlenség. A sértődöttséget sokszor az egyházzal szemben érvényesülő kritika, elfogultság és gyanakvás váltja ki. De sértődött lelkiállapotban nem le-

het jól szolgálni. Ugyanígy gátolja a szolgálatot a türelmetlenség is. Mindkét baj orvossága a türelem (hypomone): nem fásult beletörődés, hanem állhatatosság a reménységben, új próbálkozásokra való készség a szeretet egyik megnyilatkozási formája. Ez az a kereszt, amelyet naponta magára kell vennie az egyháznak, de a kereszthordozó egyház Jézus ígérete szerint életét találja meg. A türelem, önmagunk megtagadása, mert tulajdon sértődékenységünkkel és fegyelmezetlenségünkkel fordít szembe.

e) Ökumenikus kapcsolatok és a diakóniai életforma

Témánk összefüggésében ökumenikus kapcsolataink tanulságait így foglalhatjuk össze: ha olyan egyházakból érkeznek hozzánk testvérek, amelyek elégedetlenek önmagunkkal konzervatívizmusuk miatt, és így várakozással tekintenek forradalmi változások felé, ezek nem találják az egyházat Magyarországon eléggé forradalmi jelenségnek; több új munkamódszert, a régi formák radikálisabb felszámolását várják a mi egyházaink életstílusától. Mi megértjük ezt a szemléletet, el is gondolkozunk rajta, de azt válaszoljuk: tapasztalataink szerint a szolgai életformához az tartozik hozzá, hogy a meglévőt megbecsüljük, és szervesen építsük tovább az adott feladatokhoz mérten.

Mások azt kérik számon, hogy a szolgai egyház életformáját élő egyház miért nincsen nagyobb alakító hatással a körülötte élő társadalomra. Világnézeti párbeszédet sürgetnek, széles körű megbeszéléseket az időszzerű kérdésekről. Lehet, hogy erre is sor kerül majd. Eddigi párbeszédeink nem a világnézeti eltéréseket állították előtérbe, hanem konkrét és közérdekű kérdések és közös feladatok megoldásával foglalkoztak. Ezek elősegítették egymás kölcsönös megértését, és arra a tapasztalatra jutottak el, hogy az öncélú, csupán a szellemi kielégülést kereső dialógus terméketlen. Ezzel semmiképpen sem kisebbítjük az elvi síkon folytatott dialógus jeletőségét, de nem szabad lebecsülnünk azt a párbeszédet sem, amely a hétköznapi folyamatokban megy végbe azzal, hogy az egyház tagjai benne élnek a társadalomban, templomos gyülekezetünk tagjai magukkal hozzák az istentiszteletra a hétköznapi kérdéseit. Egyházi alkalmainkban az emberi együttélés kérdései: munkaerő, tulajdonhoz való viszony, a házasság és család számos kérdése éppen úgy vetődik fel, ahogyan az új társadalmi viszonyok között jelentkeznek. A helyes válasz, a használható megoldás másoknak is példa. Tehát a párbeszéd, ha nem is látványosan, de sokféle formában folyik mindenütt és szüntelenül. Ebben a párbeszédben keresztyén hitünk nyíltsággal, találékonysággal ajándékoz meg, hogy szeretetben tudjunk szolgálni.

f) A diakónia törvénye az egyházon belül és az egyházon kívül

A diakonos Christos lelkülete kötelezi egyházának tagjait egymáshoz való viszonyukban is. Ez azt jelenti, hogy az egyház tagjai az egyetemes egyház összefüggésében nem ismerhetnek el semmi olyan tényezőt, amely az egyház egyik tagját a másiktól elválaszthatja vagy megkülönböztetheti.

Krisztus elsősorban az övéi között mutatta meg minden gesztusában, hogy valóban odaadta magát értük: mindent vállalt, amit vállalnia kellett az érdekükben. Az egyház akkor hű Urához, ha önmaga körén belül minden tagja iránt a szolgálat lelkével van eltelve. Ez azzal jár, hogy hamis, hazug és alaptalan emberi különbségtételeknek, határoknak, válaszfalaknak le kell omlaniuk az egyházban a szolgai életforma jegyében. Krisztus úgy teremtette meg a „harmadik népet”, az egyházat, hogy lerombolta a válaszfalat, megölte az ellenségeskedést az ellenséges viszonyban levők között a kereszten végbevitt áldozatával, a maga testében (Ef 2:11–22). Ezek után semmiféle emberi ellentétnek és különbségtételnek nem lehet jogosultsága az egyházban. Az egyház „keleti” és „nyugati” felében azt tanultuk a mögöttünk levő két évtizedben, hogy az egyház feje, a Krisztus nem szentesít semmiféle különb-

ségtételt, bárminő alapon történjék, sem az egyházak egymáshoz való viszonyában, sem az egyházon belül a tagok egymáshoz való viszonyában.

A diakonos Christos egyháza szolgálatában nem von határt az egyház és a világ között, szolgálata egyetemes elkötelezést jelent, amelyet minden számítás nélkül végez.

Az egyház és a világ határa egyébként sem szilárdan megvonható határ. De hitben természetes az, hogy az egyház Urától tanítatva mindenki szolgája maga is abban az értelemben, hogy felelőssége nemcsak az egyház tagjai iránt kötelezi, hanem az egész körülötte élő világ, az egész emberi nemzetség iránt. Ehhez még azt tegyük hozzá, hogy az egyház diakóniai életformájának nem lehet más előzménye, csak Urának szolgai formája. Így nem előzménye a világnak az egyházhoz való viszonya, mert a világ iránti felelősségében és szolgálatában az egyház sohasem viszonyoz, hanem mindig előlegez. Ad absurdum fogalmazva: az egyház még csak nem is azért szolgál, mert számít arra, hogy szolgálata révén megtéríti a világ fiait. Még az is emberi számítás volna. Az egyház csak azért szolgál, mert ezt a megbízatást kapta Urától, és nem tehet másként. — Hogy az emberek megtérnek-e szolgálata nyomán, az nem az egyház vagy tagjai hatalmában áll, hanem egyedül Istenében. Mert „embereknél ez lehetetlen, de Istennél minden lehetséges”.

g) A diakónia eszkatológiai motivációja

A diakóniai életforma elgondolhatatlan az eszkatologikus cél állandó szemmel tartása nélkül. Ez az is jelenti, hogy az egyház a diakóniai életformát nemcsak a világért, hanem mintegy a világ helyett is éli, e szolgálat végső távlatát pedig az egész emberiség soteria-ját.

Az egyháznak állandó kísértése az, hogy szolgálata közben szeme elől tévessze az eszkatologikus távlatot. A szolgai életformát Isten a világnak hozzá való viszonyában a világ életének végső megoldásául szánta. Ezt az életformát paradigmátikus módon mutatja be az egyház életében már a mostani világkorszakban. Az egyház ilyen értelemben aparche-ja, előlegezése az Isten iránt engedelmes, neki szolgáló, megváltott világnak. Így az egyház szolgálata diaconia vicaria is: nemcsak a világért, hanem a világ helyett, a világ képviselőjében is szolgál Isten előtt állva. Ez a mélyértelmű szolgálat tehát nem téveszthető össze semmiféle felszínes karitatív mozgalommal. Az egyház krisztusi értelemben vett diakóniai életformája és ezen belül vállalt szolgálata az embervilág minden kérdésére a lehető legtagabb keretek között fogja át, elkezdve az emberiség soteria-ján, üdvösségén és békeességén, el ennek legapróbb következményéig, anyagi jólétéig és fizikai erőnlétéig, stb. Ha az egyház így igyekszik megélni a diakóniai életformát, akkor nincs az emberiségnek olyan konkrét kérdése, melyre ne terjedne ki szeretete, melyért ne tudná magát felelősnek.

A diakóniai életformában élő egyháznak tisztában kell lennie azzal, hogy ez az életforma nem vezethető le semmiféle emberi (vagy akár „keresztyén”) princípiumból, hanem minden megnyilvánulásában Isten esetről esetre adott parancsához igazodik. Másfelől ez az életforma azt sem tekintheti céljának, hogy elvezesse az egyházat valamilyen elveszített vagy igényelt befolyásának megszerzésére.

A diakóniai életformát vállaló egyháznak tisztán kell látnia, hogy szolgálata nem olyan magatartás, amelyet levezethet a körülötte élő társadalmi rend egyébként teljesen legitím igényeiből. Egyházainknak meg kellett és újra meg újra meg kell tanulniuk nagyon élesen különbséget tenni azok között, akik valóban Krisztus indulatával keresik az együttműködést a környező társadalmi rend egészséges céljaival, és azok között, akik valamilyen politikai opportunizmus, megfélemlítés vagy más idegen motiváció hatása alatt válnak „társutasokká”. A diakóniai életforma olyan magatartás, amely állandóan Isten kijelentésére figyel, és erre a kijelentésre esetről-esetre meghozott személyes döntésben adja meg az engedelmes választ.

A másik dolog az, hogy az egyház szolgálatának cél-

ja nem a „beérkezés”. Amennyire fontosnak kell tartania azt, hogy a körötte élő társadalmi renddel megtalálja a közös utat minden Isten szerint való jónak a szolgálatában, éppen annyira nem próbálhatja ezt a magatartást eszközül felhasználni arra, hogy veszélyben forgó vagy éppen elvesztett közéleti befolyását a társadalomtól visszaszerezze, illetve jogosnak vélt befolyást szerezzen magának a társadalomban.

Az egyház szolgai életformája a társadalomban dia-kritikus jellegű, ha az egyház valóban engedelmes Ura iránt: beleállítja tagjait mindannak a szolgálatába, ami a társadalomban jó, de elhatárolja mindattól, ami nem jó. Ezt a szolgálatot nem önmagáért végzi csupán és

nem is csak tagjai érdekében. Ha hűséges ebben a szolgálatban, akkor így adhatja meg a maga sajátos hozzájárulását ahhoz, hogy a körülötte élő társadalmi rend szüntelenül megtisztuljon, és Istentől kapott rendelkezésének megfeleljen.

Jegyzetek:

55. Bereczky Albert

56. Vö. Bartha Tibor: *Theol Szemle* 1966. 2. kk.

57. Vö. Káldy Zoltán, *Az egyház életformája: diakónia*, 1964. A pozsonyi ev. theol. fakultáson tartott díszdoktori értekezés.

Természetjog és megigazulástan

— *A Bensheimi Konfessionskundliches Institut 13. Hitvallástudományi Konferenciája 1969. február 27-től március 1-ig* —

Mint a följebbvaló esztendőkből, az idén is megtartották a bensheimi hitvallástudományi intézet *Konfessionskundlertagungját*, amelynek ez alkalommal összefoglaló témája a *természetjog és a megigazulástan* volt. Azt mondhatjuk, hogy a „természetjog” a római katolikus, a „megigazulástan” a protestáns társadalmi gondolkodás jellemzője. Ma azért érdekes ez a kapcsolt téma, mert a tradícionális római katolikus és protestáns álláspont között számos ponton közeledés mutatkozik és ez a közeledés nem mentes az ún. „nemteológiai” tényezőktől. (A kifejezés nem helyes, mert a protestáns és közelebbről különösen a református gondolkodás számára valójában nincsen olyan tényező, amely végső fokon nem lenne „teológiai”. Mégis segítségül hívom ezt a szót, mert éreztetni szeretném vele, hogy a mai felkezetközi dialogusban és ökumenikus világpolitikában mind a természetjog, mind a megigazulástan formulái mögött sokszor ún. „nem-teológiai” tényezők húzódnak meg és meg is szoktak húzódni.)

A résztvevők megtöltötték a tágas olvasó- és dolgozószobát, amelynek falait tetőtől-talpig beborítja a gazdag kézikönyvtár egyik tekintélyes része. Az ülések többnyire D. Dr. Heinrich *Bornkamm* heidelbergi egyetemi tanár, egyháztörténész és Luther-kutató elnöklete alatt folytak, reggeltől estig, sőt vacsora után is. Az alapvető dogmatörténeti és dogmatikai-ethikai előadást D. Dr. Dr. h. c. Ernst *Wolf* göttingai egyetemi tanár, dogmatikus tartotta a konferencia összefoglaló témájáról. Az ó- és újszövetségi törvény-értelmezés változásainak kérdéseivel D. Günther *Bornkamm* heidelbergi egyetemi tanár, újszövetség-tudós foglalkozott. A mai szociál-ethikai kérdések teológiai problémáival Dr. *Trutz Rendtorf* müncheni egyetemi tanár, filozófus és szisztematikus foglalkozott. A mai társas ethika egyik részletkérdésén pedig a természetjog, művelődés és vallás kölcsönös összefüggéseit mutatta ki Dr. med. Dr. theol. *Siegfried Keil* düsseldorfi orvos-lelkipásztor, a tartományi egyház lelkitanácsadó központjának a munkatársa. Résztvettek még a következő meghívottak: Dr. *Karin Bornkamm* professzor, *Barth* lelkész, Dr. *Dantine* bécsi egyetemi professzor, Dr. *Daunis* nürnbergi lelkész, Dr. *Geißer* bonni docens, Dr. *Graß* marburgi professzor, Dr. Dr. *Hammerschidt* D. D. a saarbrückeni egyetem orientalistája, Dr. *Hornig* professzor és Dr. *Hübner* a bochumi egyetemről, Dr. *Krause* bonni egyetemi tanár, Dr. *Leuba* neuchâtel professzor, Dr. *von Löwenich* erlangeni egyetemi tanár, Dr. *Maron* erlangeni docens, Dr. *Müller* erlangeni egyetemi tanár, Dr. *Rognes* a strasbourg-i ökumenikus intézet képviselője, Dr. *Ruprecht* kiadó Göttingából, Dr. *Schmidt* professzor és

Dr. *Selge* Heidelbergből, Dr. *Szlenczka* berni egyetemi tanár, Dr. *Stürmer* karlsruhei lelkész, Dr. *Viering* berlini konszisztórium főtanácsos, Dr. *Möller* göttingai egyetemi tanár.

A Hitvallástudományi Intézet igazgatója D. *Lell* és munkatársai: *Beetz* főtitkár, Dr. *Fahlbusch*, Dr. *Frieling*, Dr. *Groote*, Dr. *Hild*, Dr. Dr. *Micskey* és *Teetzen* s. lelkész részvételükkel és rendezői tevékenységükkel nagyban hozzájárultak a konferencia eredményességéhez.

Mint máskor is, ez alkalommal is résztvett a konferencián Dr. *Kádár* Imre ny. teológiai professzor, a *Theológiai Szemle* felelős szerkesztője és D. Dr. Dr. h. c. *Pákozdy* László Márton teológiai professzor, a *Theológiai Szemle* főszerkesztője, az előbbi a kelet-európai katolizmus és ökumenika, az utóbbi az ószövetség és összehasonlító vallástudomány szaktanácsadója minőségében. Örvendetes, hogy a legjelentősebb felekezeti tudományi intézet és a magyarországi egyházak ökumenikus folyóirata között ez a szilárd kapcsolat kialakulhatott, aminek a T. Sz. olvasói és ökumenikus életünk kézzelfogható hasznát láthatják.

I. E. *Wolf* göttingai professzor, a párisi Sorbonne, a bécsi és más egyetemek tiszteletbeli doktora, *Barth* Károly teológiai örökségének hűséges és mégis önnálló képviselője, valóban szilárd alapokat adott a megbeszélések alá *Naturrecht und Rechtfertigungslehre* (Természetjog és megigazulástan) c előadásában.

Az I. részben áttekintette a kérdés mai állását, de áttekintésébe belevonta az előző századokat is.

A második világháború után teológusok és jogászok egyformán kívánták a visszatérést valami szilárd, általános érvényű jogalaphoz. Az ún. harmadik birodalomban olyan fokra hágott a törvénytírási és jogszegés, hogy még evangélikus körökben is a természetjog fölélesztésében látták az új-rakezdés biztosítékát (*Weinkauf*, a BGH elnöke). De ez a kívánság mintegy tíz év múlva csendesesen elhalkult. Római oldalon azonban elevenen közzsájon forgott, mégpedig kontroverz-teológiai kérdésként. 1963-ban jelent meg Bruno *Schüller* SJ könyve *Krisztus uralkodása és a világi jog* címmel, *A jog krisztológiai alapozása az újabb protestáns teológiában* alcímmel (Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht. Die christologische Rechtsbegründung in der neueren protestantischen Theologie = *Analecta Gregoriana*, vol. 128, Roma). 1967-ben *Karlheinz Peschke* írt könyvet a kérdéstről: *A természetjog a kontroveziában* címmel és *Az evangélikus teológia kritikája a természetjog és természeti erkölcsiség katolikus tanításán* alcímmel (Naturrecht in der Kontroverse. Kritik evangelischer Theologie an der katholischen Lehre von Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit). Ez a második könyv áttekinti

Barth Károly állásfoglalásait a *tj.* (a következőkben a „természetjog” rövidítésére használom) kérdésében, azután pedig sokkal részletesebben E. Brunner, P. Althaus, H. Thielicke és H.—H. Wendland nézeteit. Bruno Schüller munkája annyiban érdekesebb, hogy ő komolyan fáradozik annak az álláspontnak az értékelésében, amely szerint egyfelől hajlíthatatlanul kitart a *tj.* teológiai igénybevétele mellett, másfelől azonban igyekszik az általa meg tárgyalt három protestáns szerzőnek (Barth K. Ellul J. Wolf E.) krisztológiai jogalapvetését is átvenni. A katolikus teológia — úgymond — nem elégedhetik meg a jog fenomenójának csak természetjogi magyarázatával... és nem függetlenítheti magát a természetjog tanára hivatkozva a Barth-féle kérdésfogalmazástól: „Rechtfertigung und Recht” (megigazítás és jog), 323 k. lap. Ezen a ponton van Schüller könyvének az érdeme, mert kapcsolatot tesz lehetővé evangélikus és katolikus jogi gondolkodás között. Sőt arra is törekszik, hogy egy *Barth-tal* kezdődő, *Ellul-ön* át futó és *Wolf-hoz* tartó vonalat húzzon meg annak ábrázolására, hogy a természetjog rehabilitálása a szóbanforgó szerzőknél fokozódó mértékben megtörténik. Elemzése nagyjából találó, de döntő pontokon az egész műnek a tendenciája hatalmasodik el a tárgyalásán. Igaz, hogy másfelől korlátozza a tomista természetjog igényeit is. Az is nehézsége a könyvnek, hogy az ember jogismereti nyilatkozatait teljességgel a „természetjog” címszava alatt rubrikálja. Igaza van ugyan Schüllernek abban, hogy a jogot az ember „Existential”-jához (létét jellemző vonásaihoz) sorolja, de az mégiscsak annyit jelent alapjában véve, hogy a jogkeresés és jogszerzés, és ezzel együtt a jogbőlelet minden válfaja az ember történetiségének velejárója, mert jog nélkül felelős humanitását nem valósíthatja meg. Így Schüller a *tj.* fogalmát erősen kiterjeszti. Éppen erre ad neki alkalmat az a tétele, hogy a *tj.* fejlődőben van a protestáns gondolkodásban s az egy bizonyos integrálódásához fog vezetni ott is. Schüller még E. Wolf írásaiban is fölföldözni véli ezt a tendenciát. Vele szemben Wolf tisztázta álláspontját *Luther-magyarázata* területén, a bibliai tanácsok kérdésében. A direkt, naív, formális-biblicista szentíráshasználattal nyert változhatatlan érvényű jogi alapelvek ellenkezőnek a Szentírás történeti bizonyosság-jellegével és minden jogfogalmazás történetiségével. Bizonyos kritériumokra van szükség ahhoz, hogy a Biblia üzenete a jog világa számára közvetíthessék, és e közvetítők között második helyen ott van „egy ideiglenesen tisztán formálisan értelmezett, természetjog”, is, a mellérendelt, nem racionalista, nem önhatalmú, hanem „észrevevő” ész”. Ez Schüllert arra a következtetésre vezeti, hogy Ernst Wolf a kézzelfogható jogi utasítások megtalálása közben oly módon halad előre, hogy föltételezi a természetjogi módszert annak noétikus-ontikus alapjaival együtt (320. lap). Ezért így teszi föl a kérdést: „Ha egy formális jogfogalom az „észrevevő” ész hermeneutikai elvével együtt a bibliai jogi utasításoknak a megtalálásában nem ellenkezik a *sola scriptura* és *solus Christus* elvével, akkor miért ellenkeznék a katolikus módon egymás mellé rendelt Ész és Hit? Wolf azzal felelhet, hogy egy formális jogfogalomnak nem kell szükségképpen metafizikai nyilatkozatnak lennie... De egy formális jogfogalom sem mondhat le arról, hogy általános érvényre tartson igényt; Wolf, pedig éppen ezt hányja szemére a katolikus gondolkodásnak. „Olyan kifejezetten és világosan, a hogy azt még sem Barth Károlynál, sem J. Ellulnál nem található... Wolf ebben a tekintet-

ben az ész- és hitmegismerés olyan pozitív egymásmellettségét vallja, ahogyan az a római katolikus jogteológia egyik fundamentuma” (318. lap). Kritikailag megjegyzi azonban, hogy a tomista természetjogtan elutasítása, de egy természetes, racionálisan nem mindenestül megokolható jogtudat elismerése legalább is részben filozófiai eredetű. „Ebben Kant kriticismusa munkálkodik”. Wolf tagadta azt, hogy álláspontjában szerepe lett volna Kantnak. Ugyanezt állította Schüller egy római katolikus jogfilozófusról H. Welzel-ről is (*Természetjog és anyagi igazságosság* = *Naturrecht und materiale Gerechtigkeits*, 1951), de róla sokkal több joggal. Schüller maga így nyilatkozik az itt éreztetett kérdésekhez: „Ha a szorosabb értelemben vett megigazítással összefüggő kérdésektől eltekintünk [— figyeljünk a kifejezésre: „eltekintünk”; —] a római katolikus teológiának, a megigazítás és jog programjának a megvalósításában különösen két pontot kell hangsúlyoznia: 1. a hit, amennyiben ismeret is, mindig fölvetve volt magába az ember természetes magántelvezését, mint a maga transzcendentális föltételét; ezért az igazi filozófia az igazi teológiának a legsajátosabb érdekében áll; 2. már a természetes ön- és világértelmezésnek is ontológiai jellege van. Miközben a katolikus teológia ezt teszi, ott folytatja tovább az *intellectus fidei*-t, ahol a reformátori teológia időnek előtte félbeszakította” (321. k. lap). Wolf szerint Schüller itt abban véti el a gondolatvezetést, hogy éppen Barth — de már előtte Luther sem — a „megigazítás és jog” kérdéskörében semmiképpen sem tud „eltekinteni”. Azt sem veszi eléggé észre, hogy miben is gyökerezik a mi oldalunkon az a mély föntartás az ontológiával és metafizikával szemben, ami a protestáns jogi gondolkodás sajátossága a természetjoggal szemben.

II. Előadásának második részében abból indult ki, hogy „*mi a jog?*”; ezt látszólag mindenki tudja. De közelebbről nézve a kérdést, kiderül, hogy nem így van. Ha van is abban valami igazság, hogy „az emberek született természetjogászok” (Karl Bergbohm, *Jurisprudenz und Philosophie*, 1892), másfelől viszont a természetjogtanoknak kimeríthetetlen változatosságával állunk szemközt. A világi jogászat e fatális helyzetének teljesen megfelel a „született természetjogászok” fatális helyzete, amint a *Mi, a quid* kérdése kerül elő: *Mi a természetjog?* A kérdés megválaszolására Wolf nem a jelenkori természetjogászokból indult ki, sem a XIX. század elejének már késői természetjogi gondolkodóiból, hanem két korábbi pontról. Az egyik vonalat az antik világból, *Aristoteles*en át, a stoán át és a tomizmus „keresztyén természetjogán” át húzta meg, a másikat ottan kezdte, ahol a természetjogtan — immár vitában a teológiával — *Johannes Oldendorp*, *Hugo Grotius*, *Samuel Pufendorf*, *Thomasius*, *Leibniz* és *Christian Wolff* a német jogtudományba bekerült és a német fölvilágosodás természetjogtanává kiépült. Ezzel kapcsolatban egyben lezajlott egy vita is a két nagy protestáns felekezet között. Református oldalról szorgalmazták a természetjogtan az elválasztását a teológiától a jogi élet területén; ez hullámverése volt a renaissance hatásának az egész európai szellemi életre, de részben megfelelt a reformációnak is. Ezzel egyidőben folyt a küzdelem abban az irányban, hogy a jog lényege nem pusztán természetes emberi, hanem azon túl az ember lényegéhez tartozik. A természetjogtan ebben az értelemben nagy hatása volt a fölvilágosodás anthropológiájának kialakításában. A természetjog fogalma és a természetjog eszméje itt al-

kattá vált. Grotius szerint az ember magával Istennel szemben is szabad lénynek értelmezi magát, társas ösztönei vannak és közösségi létében állam-előtti állapotában a természetjog írja körül. — Pufendorf az ember imbécillitására, gyengeségére és védtelenségére tekintettel az államat tekinti az emberi együttélés természetjogilag lényeges jellegének. — Thomasiusban abban az értelemben tetőzik az természetjogi gondolkodás, hogy az ész az egyénnek természeti-jogi lényege és hogy a természetjogtan az ember szabadságára vonatkozik.

A fölvilágosodásban az ember lett minden dolognak a mértéke, ama „konkrét rendek közepette”, mely a természetjogtant oly lényegesen jellemzi. Ezzel azonban mintegy önmagában előkészítette a pozitívizmusnak a természetjogtan metafizikája ellen történő visszautését, nemcsak a németországi, hanem az egész nyugati világban, nemcsak Thomas Hobbes-nál, akit Pufendorf ki akart egyeztetni Grotius-szal, azon az úton, hogy az emberről szóló pozitívista természetjogtanak „az ember *lupus in ter lupos*”-tételét összekapcsolta az aristotelési *zoon politikon* gondolatával. A pozitívizmus számára az ember annyira mindennek a mértéke, hogy az ember abszolutságába torkollik és ez átcsap a maga föladásába egy olyan jog révén, amely vagy a mindenkor hatalom kiszolgálója, vagy a jogászai módszeresség formalizmusa. A természetjog itt üres szólamá válik. A pozitívizmus elutasította a normativitás és a jog pozitív alkotása között levő különbséget, amin eldől a törvény és a jog között levő különbség, és ezzel a jogé és hatalomé is. Ez az a feszültség, amely mindig a természetjog felé terel. A normativitás és a jog pozitív kialakításának a megkülönböztetése feladhatatlan annak föl-tételeként, hogy a szabadság biztosíthatóságát a hatalom és a jog elengedhetetlen megkülönböztetése által. A pozitívizmus elutasította a *lét* és a *kell* közötti különbséget, ami minden természetjogtan kel-léke, és a jogtudományból egyfajta természet-tudományt teremtett és kiszolgáltatta a fejlődésem-letnek, így az érdekiosáztatnak, vagy formális úton a jogi methodizmusnak. Mindkét esetben széthullott a *lét* és a *kell* együttese.

Ez az együttes nem nyerhető úgy vissza, hogy a jog empirikus létét a jog transzcendens idealitásával állítják szembe, ami a természetjog speciális német értelmezése a német idealista filozófia hatása alatt. Ennek értelmében pl. Stammler szerint a természetjognak változó tartalma van. A természetjog-fogalom természetjogtana jogontológia, a lét kategóriáiba esik. Számára a jog az emberi lét egyik létformája, amelyet az ember lényéből lehet kikövetkeztetni. Az apriorisztikus észjog, logicista természetjog, amely általános érvényű-igényű észtörvényyszerűségekre támaszkodik, egyben dogmatikus észjog is, amely általános erkölcsi törvényekre vonatkozik, morálista természetjog. Mindegyik esetben észjog, amely természetesen Ulpianus formulája értelmében: „*jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit*” (természetjog az, amit a természet minden élőlénynek megtanított) — naturalista értelemben vált ártatlan *jus naturae*-vé és így a római jognak a *jus gentium*-ával vehető egy kalap alá.

A fölvilágosodás profán természetjoga elenyészett a maga korával, mégis a korszak végére önállósult természetjog példázatos lehet a vele feltűró egész problematika szempontjából. Túllépte a határait úgy, hogy magát vitte veszedelembé. De a természetjog fogalma és eszméje mégis megmaradt és mindig újból jelentkezik. Feleletként is arra a kérdésre, amelyet a materiális igazságosság tesz

föl, feleletként „az igazi jog” vágyakozására, a végső értékek és mértékek óhajtozására a pozitív jog alkalmazása közben. A tomista-római katolikus természetjog ezért válságok idején mindig visszajár. Sokszor még protestáns teológusok írásaiban is, mint pl. Emil Brunner híres *Igazságosság. A társadalmi rend alaptörvényeinek a tana c. munkájában (Gerechtigkeitt. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung, 1943)*.

Ennek a természetjogideológiának igen sok a motívuma és az eleme: az antik világba visszanyúló, aristotelés-stoikusi természetfogalom és a *jus gentium* fogalma, a naturalista természetjog a késői római jogászoknál, a bibliai elemeket felvevő és a tomizmusban erőteljesen megformált katolikus természetjog; a kálvinista és újrakeresztelő szabadságfogalomból kikövetkeztetett emberi jogok; a fölvilágosodás észjoga és a pozitivisták nem közvetlen természetjoga. Az ún. „keresztyén humanizmus” öszetett jellege fejeződik ki benne.

A természetjog és a természetjogi ideológiák jelensége kérdéseket ad föl. A keresztyén természetjog Konstantinus óta vonult be a joggyakorlatba uralkodó *aequitas*ának az útján, ebben a lépésfokozatban: *aequitas-justitia-humanitas-religio* (egyenlőség-igazságosság-emberségesség-vallás) és lerombolta a jog, erkölcs és vallás közötti határokat, hozzákapcsolódott a stoikus természetjoghoz. Ez közelebből nem volt egyéb, mint a vallásos-irracionális világkép racionális magyarázata. A stoikus életelv „a természettel összhangban élni” — egyaránt leírja az embernek a helyzetét egy teológiai és egy fizikai mindenség-értelmezés szempontjából. *Zeus* és *physis* lényegükben azonosak, és ez az embernek is annyiban része, amennyiben ő is lényegében *logos*. Az „észszerű *kosmos*” egyben a jog lehetősége és elve is. Az ember a jogot nem magából, hanem a természettel együttműködve alkotja. A stoikus természetjognak egy antipositívista és ideológiai jellege is van, és ebben különbözött a platonai és aristotelési filozófia *polisra* vonatkoztatott természetjogától, amelyben az idealitás és realitás, a normativitás és pozitívitás feszültsége a jogban lényegszerűen megvolt.

A stoa forradalmian akarta feloldani azt a feszültséget, amelyben a természetjog a pozitív jogot tartja, ezért az aristotelési természetjogtanak a jogontológiájából egy, a pozitív jogot veszélyeztető természetjogi ideológiát alkotott, amely bizonyos analógiába lép az *aequitas*-szal. A klasszikus kor római *aequitas*-a közbeeső hordozó oszlop a régi *jus civile* és a kialakulóban levő új hivatalnoki jog, a *jus honorarium* között. És később, a középkorban, az *aequitas canonica* hozzátartozik a természetjoghoz és közvetít a *lex aeterna* és a *lex humana* között. Mindkét esetben az *aequitas* fogalmának a segítségével új jogelvek érvényesülhettek, úgyhogy az *aequitas* mint kialakuló jog, mértékévé vált az érvényben levő jog kritikájának, mozgatójává a jogtörténetnek, amely föllazító erejénél fogva a jogrendet veszélyeztette is. Wolf véleménye szerint a természetjog — legalább is ideológiai mivoltában — minden konzervatív látszata ellenére forradalmi jellegű is, és ez áll mindenekelőtt a keresztyén természetjogra, legalább is a *nem-tomista* változataiban.

A stoikus természetjog Cicerón át Augustinus teológiájában és filozófiájában összekapcsolódott a keresztyénséggel, miután már előbb is különböző kapcsolatokra adódott lehetőség. Így Pál megnyilatkozásaiban a természetes vallásról és természetes

lelkiismereti törvényről (Róm. 1–2); a *sum cuique* arany szabályában (Mt 7:12, Csel. 15:29 D), mindazokban a kísérletekben, amelyek az ósz-i törvénynek, közelebről a Dekalogusnak természetjogilag közvetített átvételét szorgalmazták a keresztyén hit kezdettől fogva üresnek érzett ama helyére, ahol az erkölcs tan alakult ki. Az a tény, hogy az új vallás kevés törvényt hozott magával, kísértésbe vitte azt, abban a tekintetben, hogy máshonnan kölcsönözzön. A stoikus természetjoggal a tárgyi párhuzamok egész sora kapcsolta össze (*pronoia, logos, psyche, krasis, physis* stb.). Egy kialakuló keresztyén humanizmusnak lesz az ideológiai hordozó alapja a stoikus természetjog. Aquinoi Tamás rendező ereje száműzte a rendszerből a természetjog lappangó forradalmi tendenciáit egy ideális valóság-rend érdekében. Kezébe a természetjog konzervatív hatalommá vált, minden jog mértékévé, a tulajdonképpeni joggá, minden jog forrásává. Keresztyén jog szerinte csak arra az isteni természetjogra épülhet, amely az emberi lét és közösségi lét örök törvényeit tartalmazza. Ez az a tétel, amely az ún. „keresztyén természetjog” problémája. Mert ez ideológiai természetjog. Vajon csak a természetjog felől lehet egy jogrendet megalapozni?

De az is kérdéses, hogy a felvilágosodás filozófiai antropológiájának a betörésével a teológiába, a végső és érvényes feleletet adta-e az ember magának arra a kérdésre, hogy mi az ember? Vajon megragadható-e lényege az antik világból örökölt ontológia alapján? A reformátori teológia ezen a ponton gondolkodott alapvetően másként. Az ember az *Ecce homo*-ban ismeri meg magát igazán. A keresztyén természetjog nem magától értetődő épp a keresztyén hit számára. Ennek a hangsúlyozása ma, amikor „keresztyén pártpolitikai jelszavakat” hangoztatnak, nem fölösleges, mert ezzel a jelenséggel egybefonódik az az igény, hogy az igazságosság és jog kérdésében végső feleletet kívánnak adni annak alapján. Így pl. a lengyel katolikus püspökség a maga elgondolása szerint fogalmazott „keresztyén természetjog” alapján olyan struktúrát szeretne adni a lengyel államnak, amelyben nem kérdezi meg az ország nem-keresztyén többségének véleményét és akaratát. Minden természetjog végső gyökerében deista (nem krisztológikus).

III. Előadása harmadik részében a kérdés ökümenikus vonatkozásaival foglalkozott: mennyiben befolyásolja az egyháznak az egyházon kívüli világhoz való viszonyát a tj.-gondolat, különösen a szociális etika és a kontroverz-teológia viszonylatában? Katolikus vélemény szerint a következetes protestáns elutasítja a természetjogot és a jogpozitivizmus híve. Jogos állítás-e ez?

A reformátori teológia az evangéliumot nem *nova lex* (új törvény) gyanánt értelmezi, hanem dialektikusan: Istennek az *egy* igéjén belül vonatkoztatja a törvényre, és az *Apologia* értelmében beszél: „*nec fert Evangelium novas leges de statu civili* = az evangélium nem hoz új törvényt a polgári élet számára”; úgy Luther sem szól ideológiai módon a természetjogról, hanem tág teret enged a pozitív jognak. Gyakran beszél a „természetes törvényről”, a „természetes jogról” kritikailag is, mert tagadja a természetjog isteniségét és kérdésessé teszi antropológiai föltételeit; elvileg föloldja az evangélium és az antik természetjog-metafizika kapcsolatait, az Evangéliumból kifolyólag. A tj. Luther számára pozitív jelentése mellett sem alapformulája a keresztyén erkölcsnek, hanem

a) annak föltétele, hogy Isten igéje „eltalálja” az embert a „*lex scripta in cordibus*” (Róm. 2) révén;

b) Isten rendelkezéseinek a jele teremtése fenntartására, vagyis nem annyira a „természet” (*physei*) mint a teremtés (*thesei*) kategóriájában értelmezendő, amellyel a valóságot nem kozmológiailag hanem teológiailag értelmezi;

c) áthidaló segítség az ósz-i törvény megtartására (Dekalogus) egy helyes értelmezés formájában: „Amit nem találhatunk meg a természetes törvényben és Mózesben, az nem érint bennünket”.

Luther tartalmilag azonosította a természeti törvényt a szeretet törvényével. „Die natur leret wie die liebe daß ich thun soll, was ich mir wolt getan habe”. A *lex Christi* teszi a természeti törvényt igazán *lex naturae*-vé, amikor ennek a tiszta világi voltát megmutatja, de egyben e törvénynek a végét is a világ végében. Itt kap helyet a *ratio* az ún. *amor fati*-val szemben. Az ember természetes cselekedete olyan sötétben tapogatózás, amelyet csak a hívó merhet igazán. Ebben áll az *engedelmesség útja* az élet minden területén. Szétfoszlatja a „jó ember” keresztyén mítoszát. A tomista szemléletben az ember lényege szerint, azaz teremtői részese a *lex aeterna*-nak. A *lex Christi* mint hit viszont Isten megigazító tettében alapottnak tekinti az ember cselekvő részvételét Isten teremtői igazságosságában, amelynek szolgálatába úgy állítódik bele, hogy nem társteremtő, hanem munkatárs, s ebben a minőségében föl szabadult az ideológiai és teóriai *hybris*-e alól. E szabadságában létezik számára egy történeti — viszonylagos — természetjog az emberi szociológiai adottságok egészéből adódóan és pozitív jog formájában, mitológiátlanul, józanul.

A következetes protestantizmus jogpozitivizmus történetileg néve annak a kiélezett kifejezése, hogy a reformátori teológia — a tj. elvi elutasítása nélkül — a tj.-ot „mitológiátlanította” és „ideológiátlanította”, mert szembe fordult a jog szekuláris elracionálizálásával is, klerikális szakralizálásával is, technikai profanizálásával is. Ezért a protestantizmus és a jogpozitivizmus összefügg egymással: — *történetileg*.

IV. Előadása negyedik részében ennek *tárgyi* összefüggésével foglalkozott, mégpedig a jogmegalapozás kérdése felől. Az egymással érintkező pontok mellett a tomista és a protestáns felfogás között lényeges eltérések is vannak. Ez mindenekelőtt a Biblia használatában mutatkozik meg. A protestantizmus nem vallhatja a naív formalista biblicizmust, ahogy a mohamedánok is használják szentkönyvüket a jogalkotásban. Kötelező a történeti értelmezés. A „teremtési rendek” teológiája sem alkalmazható úgy, ahogy azt sokan megtették, a romantikus-ideológiai evangélikus természetjogban.

Mindezekkel szemben áll a *megigazítás és jog* viszonyának a következménye. Ezt döntő módon Barth Károly tette 1938-ban, krisztológiai jogalapozásával.

Wolf előadása további folyamát a következő tételekben foglalhatjuk össze:

1. Amikor a keresztyén ember a jog kérdését fölveti, nem áll más Úr alatt, mint amikor a megigazulás részesévé válik.

2. Az igazságosság gondolatának formális megerősítése a „*sum cuique*” ill. az „*illendő*”, a „*méltányos*” fogalma által, éppen amikor ezeket az észlehető legmagasabb elérhető ismereteinek tekinti, amely a valóságnak megfelelően és a természetes életben belül egyesnek kijáró jogot észleli, öntudatlanul is abból él, hogy Isten az embert mint a maga emberét vette maga mellé, és hogy az ember szabadságában nem a maga tulajdona, hanem Istené.

3. Amennyiben Isten a *maga* igazságát Krisztusban végrehajtott szabadító tette által kijelenti és az embernek „igazságban folytatott életet” ajándékoz, és amennyiben a keresztyén ember jogi cselekedetén ezen alapulva a világ előtt bizonyosságot kell tennie a Krisztusban szerzett megigazitásról, megtörténik a törvény transzcendens átkának a legyőzése és az igazságosság egy elvontan létező ideájától való megszabadítása.

4. A jog, mint az ember létalkata az emberhez és Istenhez való viszonyában sokkal inkább abban a tényben gyökerezik, hogy Isten az embernek teremtője és megváltója és *egyedül ő* támaszthat rá föltétlen igényt. Ezért a jog, úgyis mint a földi morál területének a kategóriája, nem lehet meg az Isten igazságosságához fűződő konstitutív és legitimáló vonatkozás nélkül.

5. Ez az összefüggés az Isten igazságosságával megakadályozza azt, hogy a keresztyén igehirdetésben és tanításban a jog kérdését elválasszuk a szeretet parancsolatától oly módon, hogy a követelményeknek kettős sorát állítjuk föl: a „rend” követelményeit és a szeretet parancsolatában összefoglalt „parancsolatokét” (E. Brunner); ez a vonatkozás tiltja meg azt is, hogy különbséget tegyünk a megtartó és a megváltó Isten akarata között. — A földi jogvédelem adománya, a földi rend és béke adománya ráadás a megengesztelődés és az isteni igazságosság és szentség adományára a Jézus Krisztusban (de Quervain). Isten adományának a gondolata viszont tovább utal Isten akaratára, *rendelésére és parancsolatai „pozitivizmusára”*. Ez megakadályozza azt, hogy egy teremtésből leolvasott természetjoggal ideológiailag és spekulatíván járjunk el mindenkori jótetszésünk szerint, hanem arra utal bennünket, hogy a mandátumok tekintetében mindig az Isten királysága szerinti értelmünk alapján tájékozódjunk. A két egymástól elválasztott birodalomban való élés végül is mindkettőnek a megtagadásához vezet, az élet egységének széthullásához.

6. Ezért az a tény, hogy a keresztyén ember a jog szolgálatában Krisztusnak engedelmességgel *gyakorlatilag készségesen együttműködik nemkeresztyénekkal*, nem vezetheti félre őt abban a tekintetben, hogy a jogot kiiktassa Krisztus uralma alól és „természetes” hatáskörébe utalja, Krisztus mellé egy másik urat is odavegyen, valami „örök” jogrend neve alatt, az igazságosságnak valami elvont eszméjét, mint ami közös tulajdona a kijelentésben és kijelentésen kívül álló embernek. *Nem idealizálja a mindenkori jogrendet, hanem ideiglenességének tudatában Isten ajándékának tekinti és szabadon vesz részt alkotásában.*

II.

Günther Bornkamm előadása *Változások az ó- és újszövetségi törvény-értelmezésben* címe ellenére keveset szól az ósz-i „előzményekről”. Megállapította, hogy nem annyira fejlődésről, mint csataterőről van szó az ósz-i változások kérdésében. A Hegyi Beszéd programmatikus szakaszából, Máté 5:17—20-ból indult ki, amelyről azt állította, hogy biztosan az evangélista kompozíciója, és akik ellen irányul az éle, az már nem a zsidó közösség „farizeusainak és írástudóinak” a csoportja, hanem a hellenista gyülekezetben folyó teológiai vitát tükrözi és hellenista tévtanítók ellen irányul. E szakaszban mintegy négyféle réteget látott egymásra rakódva. Ezeket igen beható elemzéssel iparkodott fölmutat-

ni: a) az entuziaszta Krisztushit eschatológiai álláspontja, b) a szigorú zsidó álláspontja: a törvény örökké érvényes, c) Jézus radikális megélesítője a törvénynek, d) Máté hellenista magatartása.

Az ósz-i törvényt magyarázatot abban látja előkészítettnek, hogy a tóra eredeti jelentése szerint nem törvénykódex, hanem tanácsadó papi döntvény egyes kérdésekben. A szövetség és a kegyelem előtte áll a törvénynek. Izrael a pusztában kapja a törvényt, nem állami létében. Ennek értelmében vendég az országban. Hiányos a kultusz rendezése. Dt 27:9 értelmében minden nemzedéknek újból aktualizálnia kell. A késői papi-irat igyekszik szakrális rendet teremteni. Az államiság elvesztésével a törvény abszolutizálásához jutottak, de egyben szűkítéséhez is. Elveszti szolgáló szerepét, uralkodóvá válik.

A diasporában kísérletek történek a *törvény summájának* a megfogalmazására (vö. Deut. 6 és Lev. 19!), amely minden emberre nézve érvényes. Előadása további részében nagy szorgalommal magyarázta ezt a helyzetet e hellenizmus felől, annak a philanthropiáját hozva kapcsolatba a bibliai felebarát-fogalommal. Rámutatott a hellenisztikus zsidóság és a hellenisztikus természetjogi gondolat kapcsolataira. Megemlékezett arról a törekvésről, hogy szükség lenne és talán már készül is egy „hellenisztikus Strack—Billerbeck-kommentár”, amely ki mutatja a párhuzamokat az ósz.-i gondolkodás és a hellenizmus világa között, ellensúlyozva Strack—Billerbeck rabbinusi párhuzamait. Innen a hellenizmus felől, is érthető „a törvény nélkül való igazság”. Az ósz.-i írások a házitáblák formájában is nagyon sok hellenisztikus bölcseséget vettek föl magukba.

Pál teológiáját a hagyományos bultmannista keretekben adta elő. Még ha tisztelettel megcsodálhatunk is a tudós professzor erudícióját, abban a tekintetben nem felelt meg várakozásomnak az előadása, hogy láttuk volna a „fejlődés vonalát” az Ósz-től fogva és mindig az ósz-i törvénnyel és prófétákkal párbeszédben. Felszólalásomban csak Máté 5:17—20 magyarázatával kapcsolatban térhettem ki erre, különben az egész előadás minden pontjával vitába kellett volna szállnom. Ha valahol, a Hegyi Beszédben nagyon világosan áll előttünk az a történeti Jézus — és nem csak az „ösgyülekezet hite” —, aki korának leszűkített farizeusi igazság-értelmezésével, a próféták törvényt magyarázata folytatójaként, szembeáll és az „alamizsnává” vált „igazságosság” helyett (I. Máté 6:1 kk-ben az *eredeti* szöveget és variánsainak a séma eredetire utaló beszédes állapotát) minőségi változást magával hozó „többletet” kíván (5:20 v.ö. ehhez a kérdéshez Mt. 6-ról írt magyarázatomat, Göttinger Predigtmeditationen, Jg 1960/61, 7. Sonntag n. Trin.) A különben szellemes és nagytudományú előadásnak — a maga szempontjai alapján — sikerült hidat vernie a hellenista természetjog és ósz.-i nyilatkozatok között, — a hellenizmus felől. De vajon érvényes-e még ma is az Úsz. magyarázatának egyoldalúan hellenizáló módja? A fáziskülönbség, amely a mai ó- illetve újszövetségtudomány között van, nagyon érezhető volt számomra.

III.

Trutz Rendtorf előadása *Teológiai problémák a mai szociáletikában* címmel hangzott el. Teológiai problémákon azokat értette, amelyek a mai idők kérdéseivel szembenéznek. még akkor is, ha a köz-

tudat e kérdéseket nem ismeri el teológiaiakkak. Szociáletikán a nem pusztán individualista etikát értette, és nem az ún. keresztyén társadalomtant. Előadása nagyon tömör tételek előterjesztéséből és rövid megvilágításából állt, amelynek gazdagsága a nagyon magvas vitában bontakozott ki. A tételek a következők voltak:

1. Az etika mindig magában rejt egy teológiát is, vagy olyan kérdéseket, amelyeket nem lehet cselekedetekkel megfelelni.

2. Az etika mindig magába foglalja a világnak egy bizonyos értelmezését, egyben az egyházét, a keresztyénségét is.

3. Az etika mindig magába foglal egy bizonyos nyelvet: a mindennapok nyelvét, vagy az intézmények nyelvét, vagy a princípiumok és alapelvek nyelvét.

4. Az etika mindig célokat foglal magába. A jót akarja cselekedni és boldogságra vágyik, a justificációra vagy Isten országára. Célokat akar megvalósítani a már elértnek a talaján. Ismernie kell a lehetséges célok határát, mert csak az lehet értelmes cél. Számolnia kell az újkori emancipációval és annak a következményeivel.

5. Az etika mindig teóriát is foglal magába, *teoretikus tudást a valóságról*. A tudományok területe igen megnövekedett. Nincs már mód valami tudománytól érintetlen, „szüzi prófétáskodásra”. Ismerni kell az ismeretek mai viszonyait minden területen. Ijesztő az etikák tradicionális „tudása” a valóság világaról. *Az etika nagy problémája a nem-teológiai tudományok eredményeinek értelmes bevonása a teológiai gondolkodásba*. Ennek milyen visszahatásai lehetnek a teológiára? A teológiai etikában jó ideje egy nem kontrollált analízis munkálkodik és csak az általános hírlapi színvonalon foglalkozik a kor tudományainak a kérdéseivel. *Ezért sokkalta több teóriára (szemléletre és ismeretre) van szüksége, aminek következtében a teológia teóriájának is változáson kell átmennie*. A történelmi munkának eddigi klasszikus területeim túl messzire be kell hatolnia a teológiai diszciplínákba. Meg kell találnia a teológiai és etikai kérdéseknek a jelenleg „Sitz im Leben”-ét, azaz *gyökereit a valóságos életben*.

Ezen az úton a régi természetjog helyére a világ, a nyelv, a cél és a kor problémái kerülnek, mindazokkal a tudományokkal együtt, amelyek a kérdéseket föltárják és mint *techné* megfelelik. A teológiai etikának ezekkel kell párbeszédet folytatnia.

A vita során adott feleleteiből kiegészült az előadás. A vita megmutatta, hogy a tradicionálisan gondolkozók között nem kis izgalmat keltett tételeivel. Így 1. tétele annyiban korrigálódott, hogy vannak tisztán leíró-filozófiai etikák is, amelyek nem lépnek föl normatív instanciaként. Ez azonban nem tévesztetheti el velünk azt a valóságot, hogy nagyon megnövekedett az emberiség etikai szenzibilitása. Egy fenomenális természetjog jogosultsága az adott korlátok között nem kétséges. De megvan a hajlandóság a leszűkítésre is a megigazításban szubjektív oldalának a hangsúlyozása révén. A biblikus dogmákhoz sokszor elhamarkodott sietségben történő visszkapcsolódás az eredményes gondolkodás „blokkálásához” vezethet. A mai etika témánya ugyanis a bibliai kor után keletkezett, köztötte számos olyan, amelyet a bibliai korban még csak nem is sejtettek s amelyre a bibliai nyilatkozatokat a *dicta probantia* vagy egy naiv biblicizmus módszerével egyszerűen „ráhúzni” nem lehet. Ez nem lenne egyéb a keresztyén hit „archiváriusi”

kezelésénél, gondolkodó és tudományos bizonyosságtétel helyett. A mai kor a „bizonyosságtételt” az argumentáció formájában, a tárgyilagosság tálcáján tudja csak elfogadni. Már vagy 200 éve a keresztyén etikások a tradícióban való válogatással igyekeznek megfelelni a modern világ fölvetette kérdésekre, általában elfogadva azt, ami abból még elfogadható. De nincsen világos hermeneutikai principiuma a válogatásnak, amely megfelelné a mai időknek. Metz és Schillebeekx, e két római katolikus modern teológus gyakorta szabadabban és forradalmibban nyúl mai etikai kérdésekhez, mint konzervatív protestáns kollégáik.

IV.

Siegfried Keil teológus-orvos *A szexualitika természetes vagy kulturális meghatározottsága* című előadása szervesen zárta az eddigi előadások sorát, amennyiben egy gyakorlati etikai kérdéskörben mutatta be az eddigi megvitatottak érvényességét vagy alkalmazhatatlanságát. Elmondotta magáról, hogy nemcsak tudományos reflexiókat szándékozik nyújtani, hanem egyházi munkásságának a tapasztalatait is, mivel 17 év óta a Rajnavidéki Egyház életkérdésekben tanácsadó központjában dolgozik. E szerv munkája teljesen interkonfesszionális, már csak a vegyesházasságok következtében is. Megállapítható, hogy a nagy életkérdésekben a felekezettek és a felekezetenkívüliség nem jelent nagy különbséget, sőt sokszor nehezebb a keresztyéneken segítenie, mert ezekben a kérdésekben is ún. „*ekléziológiai neurózisban*” szenvednek: hozzáférhetlenebbek az igazság és a valóság számára, nemcsak a primér szexuális kérdésekben. Munkájuk lényegében nem is korlátozódik erre a területre, hanem felöleli az összes ún. „*viszonylat-zavarokat és fogyatékoságokat az emberi érintkezés területén*”, az emberi közösségi magatartás fogyatékoságaitól származó nyomorúságokat. Az emberiség ma sokkal szenzibilisebb a lelki szenvedésekkel szemben és sokkal magasabb igényei következtében sokkal többet is szenved. Készebbek is e kérdésekről beszélni. Sem a fakultások, sem a lelkészképzés a prédikátor-szemináriumokban nem nyújt elég oktatást erre a feladatra. Megkapják a dogmatikát, de nem tudják átadni a való helyzetekben. A hogyan — nem tudjuk.

Manapság világos, hogy a házasság kérdéseit csak a hagyományos morál, egy homályos „*természetjog*” alapján, egyedül ún. „*teológiával*” megfelelni nem lehet. A tudományok ugyan nem bírnak pozitív isteni kijelentés jellegével, azonban nem is fokozhatók le segédszolgálati eszközökké, mert döntő mondanivalóik vannak. Az etika kézikönyvei mindig korhoz és művelődéshez kötöttek voltak az államról, a házasságról, a szexuális erkölcsről szóló nyilatkozataikban is. Ma már római katolikus teológusok között is hangzanak olyan nyilatkozatok, hogy a születtesszabályozás kérdéseinek olyan eldöntése, mint a *Humanae vitae*, egyáltalán nem tartozik a pápa hatáskörébe, hanem az összes humán tudományok párbeszédében felelhető meg. Ennek az enciklikának az érvelése ismételt az, hogy „amiként azt mindig is tanították” — és érti rajta a változhatatlan római tradíciójú természetjogot; a házasságnak „csak a szaporodás” a főcélja. Eddig még nem került nyilvánosságra egy kisebbségi vélemény, amelynek a követelményei még szigorúbbak voltak és az egyházatyáknak azt az embertanát tartalmazta, amely szerint az emberi lélek a férfimag-

hoz van kötve, a nő csak termőtalaja a testnek, és még sok olyan dolgot, amelyen az orvostudomány de facto és bizonyítékokkal régen túlhaladt. Megemlítette Jacob David római teológus szigorú kritikáját, akit eddig még nem szólítottak föl támadása visszavonására. Nyomában ismertette az enciklika belső ellentmondásait, amely érveléseiben megmutatkozik. Az egyik gyengéje épp a természetjoggal folyó érvelés. Ennek ellentmondások a következőképpen. Ha megengedett a halandósággal szembeállni, akkor számításba kell venni a születések számát is. Egyébként nem logikus a társadalmi egyensúly megőrzésére törekvés az egyén és a szocietas között.

Keil kiindulása a maga nézetei előadásában nem annyira természettudományos, mint inkább szociál-etikai és kulturális volt (*Gehlen, Schelsky, v. Oepen*). Az ember születése idején a legtehetősebb élőlény, aki ennél fogva kultúraltabb környezetre szorul, mint bármely állat. A kultúra a természet pótlékaként épül élete köré. Továbbélése is a természetbe történő állandó beavatkozás révén válik lehetővé. Ennek eredménye a kultúra. Amely gyermeket ebből a közös beavatkozásból és a közösségből kizárnak (a rendkívüli, nem kísérletileg létrehozott esetek bizonyítják), az súlyosan vagy épp gyógyíthatatlanul belebetegszik abba, hogy magára maradt a „természettel”, nem tanulta meg mindazt, amit kortársai.

Nemi életünk területén is igen nagy különbségek választanak el bennünket az állatok „természetes” életétől. Hiányzik nemi szerveink és ösztöneink beépített intézményes kormányzása időszakokra korlátozottan. Minden időben megvan ez a készség. Ez viszont a kívánságtöbblettel bizonyos bizonytalanságot visz a társas életbe. A kultúra ezt a bizonytalanságot kanalizálja és levezeti. Továbbá: nyilvánvalóan nemcsak a szaporodás a nemiségünk értelme, hanem van *szociális funkciója* is. Az álmérszetességet is a kultúra győzi le. Ennek több útja van a tagadás és az igenlés szélsőségei között. A művelődéstörténeti antropológiai kutatás a legkülönbözőbb szokásokat találja a különböző népek között „törvényesnek” így pl. nem egy helyt azt, hogy már az egészen kiskorú gyermekeket bevezetik a nemiség világába. Ezek a jelenségek egy összefüggő kulturális rendszernek a részei. A kulturális rendszerek történetileg meghatározottak és *változásnak* vannak alávetve. A törvények is különböző szigorral érintik az egyiket és a másikat (pl. klérikusokat és laikusokat, urakat és szolgákat, férfiakat és nőket, teljes jogúakat és alárendeltek. magánosokat és csoportokat, stb.).

Ezek a társadalmi korlátok korunkban messzemenően lehullanak. Előállott annak a szükségessége, hogy a régi normákat lefordítsuk — keresztyén tartalmuk épségben tartásával — a mai társadalmi viszonyokra és ne csak a hagyományt hagyományozzuk tovább. A feladat: az egyéni és közösségi élet célját elérni. 1. Kor. 10:23 értelmében felül kell vizsgálnunk hagyományos magatartásunkat ezen a területen is, hogy az életet támogató mozzanatokat szorgalmazzuk, az életet rombolókat pedig korlátozzuk.

Számolni kell azzal a liberalizálódási tendenciával, amely a XIX. sz. elejével megindult. A népeségzsaporodás csökkenése mintegy 1875 körül megindult. Erre a társadalom fejlődése hatott. A célszerűség és a konzumgondolkodás elhatalmasodott. Az elegyediesedés és az iparosodás szorosan együttha-

lad. Így a párválasztásban ma már sem a család, sem egyéb régi szempontok nem játszanak akkora szerepet, mint 100 vagy csak 50 évvel ezelőtt is. Az embereket állandóan fenyegeti az eltömegesedés. Ez mindenkit fenyeget, a döntést senki sem kerülheti el. A választás mind a siker, mind a csőd nagyobb lehetőségeit kínálja. Statisztikai adatokkal világította meg a párválasztás egész kérdésterületét. Ezelőtt 50 évvel is kb. ugyanannyi volt a férfiak házasság előtti nemi érintkezése, a kérdés azonban az, hogy mi volt *akkor* és mi *most* a *funkciója* a társadalmon belül. Ma világosan az esetek nagyobb számában nem az a promisszkuitás a cél, mint ezelőtt egy félszázaddal, hanem helye van a házasság létrejöttében. Egy 1912-ben német egyetemi hallgatókról készült statisztika szerint az akkori 90% így oszlott meg: 70% prostituáltakkal, 3% pincérnőkkel, a házigazdák leányaival stb. és csak 4% potenciális feleségjelöltekkel. Ma 7% esik a prostituáltakra, a nagy többség az állandó, vagy legalább is várhatólag állandó kapcsolatokra, amelyből 50% végződik házassággal. Az etikusnak itt az a feladott kérdése, hogy ez a mai állapot nem mutat-e föl többet intenciójában a keresztyén házasságideálból, mint a viktoriánus korszak képmutató és üzletjellegű házasságkötései?

A házasságon kívüli terheesség és születések kérdésével is hasonló a helyzet. Amióta statisztikailag számolják, egyre csökken a számuk — eltekintve néhány rövid emelkedési korszaktól a világháborúk idején — s ma a legalacsonyabb. Okai: a fogamzásgátlás, a felelősségvisselés a partnerrel és a lehetséges gyermekkel szemben, és végül a készség arra, hogy a már útban levő gyermek családban szülessék meg. Ez az utóbbi 50 év előtt az esetek egész sorában elképzelhetetlen volt a társadalmi különbségek következtében (munkaadó és dolgozó különbsége); ma gazdaságilag is több a lehetőség a házasságkötésre. Nemcsak fiatalabbak, hanem öregebbek is egyre többen házasodnak, mint azelőtt. A fiatalok között növekvő válásnak is megvan a társadalmi oka.

A mai „sex-hullámnak” nem elég csak az árnyoldalait látnunk. A nyilvánosságban tárgyalt kérdések, a folyóiratok állandó cikkezése a szexuális kérdéstről minden káros hatása mellett sok jót is hozott, mindenekelőtt azt, hogy a problémák végre „*verbalizálódhattak*”, azaz lehet róluk *beszélni*. Mert ezelőtt, nem is olyan régen, ezekről a kérdésekről csak az utca mocskos nyelvén volt lehetséges beszélni, vagy sehogy. A tiltakozások sem sokat használnak. Az embereket nem lehet visszaterelni az iparosodás előtti korszakba, a tudomány előtti világba, a társadalom régi osztály- és egyéb korlátai közé. Itt újra kell gondolni mindent, és jól járunk, ha észrevesszük, hogy *a megváltozott világban sok körülmény éppen annak kedvez, hogy a nemiség — amelynek eszményi formáját az előadói is a monogám házasságban látta — keresztyén vonásai jobban érvényesüljenek*. De ahhoz, hogy a méltatlan prostitúció és egyéb szenny visszaszoruljon, nekünk is *meg kell szabadulnunk a romantikus kor értéskálájától, fétiseitől és tabuitól*. Helye van az egyesek által követelt aszkézisnak is, ami a nemiség tudatos alakítása, hiszen nem minden nemiség vége a koitusz, hanem lényege az *egész embert* betöltő szeretetérzés.

Az előadásokhoz fűződő viták nem kevésbé érdekesek voltak.

Pákozdy László Márton

Sanctitas — humanitas

Az érdeklődés, gond és féltés középpontjában ma kétségtelenül az ember áll. Eltévészett, az ígétől teljesen idegen következtetés lenne mégis azt állítani, hogy a teológiának a jövőben antropológiává kell lennie, ha a mai szekulárisává lett, tehát teljesen a világ felé fordult, önállósult ember számára érthetővé kívánja tenni mondanivalóját, és annak szellemisége, belső világa formálásában, cselekedeteinek motíválásában valamiképpen részt akar venni. Ez teljes átváltás, a reformáció és az utóbbi félszázad teológiai eszméjének, az új reformátori teológiának egyenes megtagadása lenne, és — tetejében — nem biztos, hogy célt érnének vele. Amikor azonban elutasítunk magunktól minden ilyen kísérletet (*Cox, Robinson, Van Buren*), nem hallgathatjuk el, azt a határozott meggyőződésünket, hogy a ránk következő évek teológiai gondolkodásában sokkal nagyobb helyét kell biztosítani az embernek, lénye, léte, helye és küldetése meghatározásának.

Nem értünk egyet azokkal, akik ilyen merev ellentétben látják a múlt és jelen hangsúlyát: valamikor az volt az égető kérdés, hogyan találom meg az irgalmas Istent és hogyan juthatok vele békeségre. Most azonban ez az egyetlen aktuális kérdés: hogyan találom meg az irgalmas felebarátot, hogyan élhetünk valamiképpen békeségben egymással (*Symanowski*). A hangsúlynak ilyen mérvű eltolódása nem indokolt; az azonban nem kétséges, hogy az embernek érdeklődésünk középpontjába kell kerülnie, nem mintha az, amit az emberről tudunk vagy mondhatunk, fontosabb, sürgetőbb lenne, mint amit Istenről, az ő irgalmasságáról kell tudnunk, hanem hogy sürgősen pótoljuk a mulasztást, és az emberről — éppen az Istentől neki ajánldékozott — méltóságának és szerepének megfelelően, tehát hitelesen szólhassunk.

Revízió alá kell vennünk az emberre vonatkozó tanításunkat a kívülről ért kritika miatt is. Nem lehet döntő, de közömbös sem, hogy mit mondanak rólunk a szomszédban. A teológiának éppen erre a részére célozva állítják, hogy „a keresztyén teológia megöli az ember teremtképességét és megbénítja a másik emberre irányuló felelősségét”. Igaz ez? „Minden reménység és érték, amely túltal ezen a világon: a világnak és az embernek az elárulása” (*Camus*). Igaz ez ma, amikor a reménység világi implikációi is egyre nagyobb tért kezdenek hódítani, a nagy reménység mellett az ún. kis emberi reménységek fontossága is bebizonyosodik? Elgondolkozhat az is, közelebb lépve témánkhoz, amikor mintegy az ember értékelését adva, ezt mondja: „Sokkal több a csodálnivaló, mint a megvetni való az emberben”. Az embernek meg kell próbálnia, hirdette ez a kívülálló, „szentnek” lenni, Isten nélkül persze. És amikor utánanézőnk, hogyan lesznek hősei „szentté”, meglepődve látjuk, hogy nem a világtól való gögös elkülönülésben, nem is a túlvilágra való beirányozottságukban, nem a középkori „*via negativa*” előírásait követve, hanem: az emberi helytállásban, a szolidaritás vállalásában, a mentésben és a felfokozott szolgálatban, egyszóval a mély emberségben. De nem is kellene a szomszédba mennünk, itt vannak közelünkben a „munka hősei”, akikről, ha más kiindulással is, ugyanezt elmondhatjuk. *Marx* is ilyenféleképpen mondja, nyilván nem minden célzás nélkül: „Könnyű úgy szentnek lenni, ha közben elfelejtés ember lenni”. A kérdés most már, vajon mi el-

mondtuk-e, mit jelent igazán „szentnek lenni”, Istennel persze, és hogy valóban ellentétben van-e ez a *humanitas* a helyesen értelmezett bibliai *sanctitas*-szal? Nem az tűnik-e ki, hogy a sanctitas nagyon is evilági kvalitás és sohasé valósulhat meg a másik emberre való tekintet nélkül? Próbáljuk megközelíteni a problémát négy különböző irányból.

Az Ősz. bizonyossága

Mi, akik a reformátori gyökerű egyházakhoz tartozunk és ma is ahhoz tartjuk magunkat az ige és az élet értelmezésében egyaránt, egyből visszautasíthatnók ezt a kritikát, mondván: Lehet, hogy a keresztyénség egyes ágazatai, főként a középkori egyház, vagy a valóságtól elszakadt szekták téves ember- és világszemléletükkel okot adtak és adnak ilyen vádakra, de mi itt nem érezzük találya magunkat; hiszen nem ok nélkül nevezték felekezeteink egyikét másikat — éppen az ember és a világ dolgaiban való tevékeny részvételük miatt — „az aktivitás és heroizmus vallásának”. Tanulságos lenne ennek jellegzetes vonásait kibontani mind a lutheri, mind a kálvini reformációban. Most azonban mellőzve a kegyességtörténet behatóbb vizsgálatát, inkább a krisztológiai megalapozását próbáljuk megkeresni a világhoz való viszonyulásunknak.

Újabban, ahogyan az ige testetöltését és Krisztusnak az emberekkel vállalt szolidaritását jobban megértettük, az életnek a szent és profán szférára való választása szinte magától megszűnt. Kitént, hogy nem egy kiszakított helyen, hanem a profánnak nevezett világban lehet és kell szentnek lenni. A megoldás gyökerei meggyőződésünk szerint, enél az úsz.-i talajnál messzebbre, egészen az Ősz-be nyúlnak vissza. A két szféra nem tűnik már ott sem olyan ellentétesnek, ha a „szentség” (qódes) és a dicsőség (káród) fogalmát elkülönítjük. Az Isten szentségének nagy, mindenekfeletti szerepe van az ősz.-i kijelentésben. Ez határozza meg az Istennek az emberhez és a világhoz való viszonyát. „Isten vagyok én és nem ember: a Szent te közötted” (Hós 11:9). A szentség valóban Isten transcendentciáját, más voltát, egyedüliségét fejezi ki, túlzás lenne azonban egyes helyekre hivatkozva (Ézs 6:5), ebből következően: Isten teljes megközelíthetlenségéről beszélni, azt állítva, hogy szentnek lenni annyi, mint magamat elválasztani, illetve „elválasztottnak”, „elkülönültnek” lenni. A valóság ugyanis az, hogy Isten szentségének nemcsak ez a negatív tartalma van. Látásunk szerint, továbbmenően, nem szabad a szentség fogalmába áttölteni azt, ami valójában a „dicsőség” tartalmát adja. Mert inkább a „dicsőség” következtében lesz az Isten: félelmetes, egészen más, megközelíthetetlen fényességben lakozó. És nem lényegtelen annak megfigyelése sem, hogy Isten másképp közli szentségét az emberrel és másképp, máskor ad részt dicsőségéből. A szentséget egyenesen elvárja Isten az embertől, és népétől is: „Legyetek szentek, mert én is szent vagyok” (Lev 11:14). És: „akik hozzám közel vannak, azokban kell megszenteltetnem” (Lev 10:3). Dicsőségéről viszont ezt mondja: „Dicsőséget másnak nem adom” (Ézs 48:11). Mózeset éppen azért érte a fájdalmas büntetés, mert magának akarta Isten dicsőségét megszerezni (Num 20:12).

Ezért régebben így mondhatták: Isten szentsége *ellenére* is érintkezik az emberrel, együtt megy népével, most ellenben ezt mondhatjuk: a szent Isten — éppen szentségéből következően — közvetlen viszonyba lép a világgal és közösséget vállal az emberrel. De nem is lehet ez másképp. Mert az Isten szívét betöltő könyörület (kheszed) újra és újra közösségvállalásra, szolidaritásra indítja az emberrel. Érdemes lenne utánanézni, hogy az Istenben található antropomorf és antropopatikus vonások nem ennek a „rejtett emberségnek” a tükröződései-e, melyek azután Jézus Krisztusban ténylegesen és hatalmasan megmutatkoztak? És amikor szentséget kíván népétől, valójában nem elkülönülést, nem is egyfajta minőséget csupán, hanem az emberközi viszony tisztaságát, a legtisztább értelemben vett emberséget várja tőlük? Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a szentség Istennek az a tulajdonsága, melyben az ember már életében, a földi viszonyok között részesülhet, és az már az Ősz. világában is „attributum communicabile”-nek tekinthető, míg a dicsőség igazában csak a jövő élet ajándéka.

Emberség az Ūsz.-ben

Az Ūsz.-ben a „szentség”, vagy „szentvölt” jelölésére három vagy négy szót is találunk. Az egyik a „hagiotész”, mely a szentség elvont állapotát jelenti, főként Istenben. A másik a „hagiazmosz”, mely viszont az ember Istenhez való viszonyát, a számára való elválasztottságot fejezi ki. Ez az, amit Krisztus szerzett az embereknek. Ő a mi szentségünk (1 Kor 1:30). Harmadszor, a „hagioszüné”. Ez az életfolytatásban megnyilvánuló, a személyiségben, annak minőségében megvalósuló élet. Ez sugárzott ki az Ūr Jézus életéből földi szolgálata idején. Ezt kell az embernek is véghez vinnie, tökéletességre juttatnia, Isten félelmében (2 Kor 7:1), és ebben kell feddhetetlennek találtatnia a Krisztus visszajövelekor (1 Thessz 3:13). A negyedik: a „hosziotész”. „Hogy felöltöztetek amaz új embert, aki Isten szerint teremtetett igazságban és valóságos szentségben” (Ef 4:24). Ez az előbbihez igen közelálló értelemben fordul elő, és kimondottan a megigazulást talált emberek életszentségét jelöli. Általában azt mondhatjuk, hogy ez a szó az embert a bűnhöz, még pedig a másik emberhez való viszonyában mutatókozó bűnökkel kapcsolatosan jelöli, és az ilyen kifejezésekben tükröződik értelme, mint „tisztá élet”, „tisztá szív”, „tisztá kéz”. De hát kicsoda ilyen? Eltekintve attól, hogy az Ősz.-ben a szent (qádós) tisztát, átlátszót is jelentett, sokatmondó számunkra, hogy a „hosziotész”, amit itt tisztának fordítunk, az ősz.-i görög fordításban gyakran a „khászid” megfelelőjeként áll. Ez pedig a már említett legdrágább szónak, az isteni irgalmat, megbocsátó kedvességet, kegyelmet jelentő „kheszed”-nek a származékszava. Ki hát végül is a szent? Akin Isten kedvessége, kegyelme átragyog, mint tiszta üvegen a napsugár. Az ember életében nem ezt az átlátszóságot gátolják a bűnök, elsősorban a társas életben mutatókozók?

A „valóságos szentség” értelmét kutatva, biztosan nem rossz irányba fordulunk, ha Jézus Krisztusra nézünk, akiről azt olvassuk, hogy „amikor Isten formájában volt... megüresítette magát, szolgáló formát vévén föl, emberekhez hasonlóvá lévén” (Fil 2:6—7). Anélkül, hogy az Ūr Krisztus kettős természetéről szóló tanítást érintenők, csupán mint hasonlatot kívánjuk alkalmazni, amikor azt kérdezzük: mitől üresítette meg magát? Két-

ségtelenül attól, ami benne a dicsőség sugárzó fénye volt, még pedig azért, hogy közel jöhessen ahhoz, közösséget vállalhasson azzal, helyt adjon annak, ami emberi. A hasonlatnál maradván, a megszentelődés folyamatában az emberben is: egyfelől megüresedés, másfelől megtelés, egyfelől elszegényedés, másfelől meggazdagodás, egyfelől fogyás, másfelől növekedés megy végbe. A munkában, a szolgálatban és a szenvedésben eltelt emberi élet célját — a hit Elkezdője és Bevégzője felől nézve — tömörebben nem tudnánk meghatározni, mint ha a Héber levél írójával azt mondjuk: „*hogy szentségében részesüljünk*” (12:10). Vagyis abban, amit az Ūr Jézus köztünk, emberek közt felmutatott: a másik ember megértésében, vállalásában, számára átlátszóvá, nyitottá válásban, a vele való azonosulásban, egyszóval: a mély emberségben.

A legújabb teológia eredményei

A legújabb teológiai munkásság eredményei közül rendkívül nagy horderejűek azok, amelyekben az embernek a világban való cselekvése talál pneumatológiai, s egyben krisztológiai megalapozást. Ilyennek kell tekintenünk azt a fényt is, amely a „sanctitas” és „humanitas” szoros kapcsolatának, szinte identitásának megragadásából árad. Természetesen nem statikus elkülönültségükben, hanem dinamikusan, életesen, a szentnek a profánnal való új és új találkozásában. Valamikor csak merő elmentésben lehetett két ilyen mélyről jövő vágnak kifejezést adni: „ember szeretnék lenni” és „szent szeretnék lenni”. Ma már kezdjük érteni, hogy a két kategória közel áll egymáshoz, sőt majdnem feddi egymást. Alighanem az ortodox egyház mélyreható, de általunk csak kevésbé ismert pneumatológiájának tanulmányozása sokban segítene ennek tisztázásában és megértésében. Kitűnnék, hogy számunkra, — akik évtizedek óta nem tudtunk mit kezdeni a „Jézus életek”-kel, most ezek újra fontosakká lehetnek: Jézus emberségének, másokhoz való viszonyának felmérésében és megértésében, pontosabban: vele menésünkben, saját emberségünk megélésében és megértésében. A rövidség kedvéért csak két idézettel világítom meg a problémát. Egyik az ortodox Nissiotis-tól való, a másik a svájci Senarclens-től. „Keleten a pneumatológia a hangsúlyt az üdvösségnek a Szentlélek által újjászült emberre vonatkozó következményeire teszi. Így a teológia valójában pneumatológiai antropológiához vezet. A Krisztusban élő ember — a bűnbánat útján — felszólítást nyer, hogy újra és újra vállalja küzdelmét egy felemelkedésnek, a saját imago-jára való eljutásnak: és ez Krisztus, mint *verus homo*. A *theozisz* a görög ortodox teológiában ugyanis nem más, mint teljes emberség Istenben, a Szentlélek által.”

Erről az emberségről így ír Senarclens svájci professzor: „A Szentlélek másik munkája az, hogy emberibbé tesz bennünket (plus humains). Részemről a jelenkori teológia egyik legértékesebb újrafelfedezésének tartom, hogy azonosította Krisztus szentségét, nem istenségével, ahogyan annak idején Schleiermacher és Secrétan jövendölte, hanem emberségével. Szentsége ugyanis: egyszerűen emberségének integritása és tökéletessége. Természetesen, ez az emberség nem lehet tökéletes csak az Istennel való intim egységében, az ő enhypostasiájából kifolyólag. De ebben a perspektívában a szentség nem határozható meg többé úgy, mint vallásos kvalitások és erkölcsi értékek összes-

sége. A szentség: humanitás, azaz igazi emberként való viselkedés a más emberekkel való viszonyban, nem pedig elefántcsont toronyba elzárkózás; mindig másokkal való szolidaritás, és mindez egyfajta profanitásban. Itt a *Leben Jesu*-k újra megtalálják fontosságukat, persze egy más optikában. Mert itt arról lesz szó, hogy megfigyeljük, főként a szinoptikusoknál — és ezt nagyon konkrétén —, *hogyan töltötte be Jézus a maga emberszerpét az intézményektől körülvéve, korának politikai, gazdasági, szociális-kulturális és családi körülményei között.* És mindezt azért, hogy megismerjük: *Mit tett Jézus?* Igen, hogy azután mi is akképpen cselekedjünk. *Jézus szentségét — a Lélek hatalma által — felöltözni tehát annyi, mint felöltözni emberségét, vagy legalábbis utánozni, követni azt — bizonyos mértékig, ahogyan élt és cselekedett.* Mert Jézust utánozni annyi, mint Lélek szerint járni, annak megfelelően, aki ő volt és amit ő tett. Ez lehetne kiindulópontja etikánknak. Ebben az értelemben helyesebb volna az ember humanizálódásáról, mint divinizálódásáról beszélni. Vagy úgy meghatározni az istenivé léelt, ahogyan azt a görög teológiában teszik, ahol nem más az: *mint teljes emberség, a Lélek által.*”

Szent világiasság

Nem feltétlenül szükséges, hogy minden problémától egyenes vonalat húzzunk a reformációhoz, de ha könnyen megtehetjük, nem kell ezt elmulasztanunk. Nem azért, hogy saját vagy mások gondolatait, akik a miénket elősegítik, visszavetítve egyfajta reformációs szinkretizmust teremtsünk, hanem egyszerűen azért, hogy megkíméljük magunkat és másokat a már egyszer felfedezett dolgok újrafelfedezésének fáradságától. Mert nem minden esetben ugyan, de egyszer másszor nagyon is igaz: ezt a reformátorok már régen megmondták. Ez az eset a „szent világiasság” hangoztatásával is, amit egyesek, mint új, soha nem hallott igényt állítanak ma a keresztyének elé. Ha egyszer fáradságot vennénk magunknak, hogy az egyháztörténetet, mint kegyességtörténetet — ami végül is lényege kellene legyen — áttanulmányozzuk, meggyőződésem szerint igen nagy segítséget kapnánk éppen azokban a kérdésekben — az ember és világ dolgai-
ban —, amik ma legjobban szorongatnak.

A humanizmussal érintkező és sokszor együttdolgozó reformáció világ- és emberszemlélete egészen más volt, mint a középkor világtól elforduló, a kolostorok exkluzív elzárkózására épített és teljesen a túlvilág felé forduló gyakorlata. Ebből sokminden megmaradt a mai katolicizmusban is, ezért — mint például a francia írók —, akik csak ezt ismerik, nem kapnak megbízható képet az evangéliumi keresztyénségről. Ma már tudjuk, hogy a „devotio moderna”, ez a gyakorlati, filozófiátlanított kegyesség, milyen hatással volt a reformátorokra, különösen *Kálvinra*, és milyen fontosnak tartották a „tan” hasznosságát, gyümölcsöző volta után kérdezni (*fructus utilitatis*). Nem lényegtelen annak észrevétele sem, hogy a „humanitas”, amiről éppen beszélünk, milyen nagy szerepet játszott a reformátorok gondolataiban, mert éppen a humanitás az, amire az ember elesett állapotában képes, mert ebben jelentkezik legtisztábban az összetört istenkép tükröződése. Ha újra fontossá válnék valóban megkérdezni: *Mit tett Jézus?*, én tovább mennék és utána kérdeznék, az eddiginél sokkal pontosab-

ban, hogy mit tettek a reformátorok, hogyan élték meg a keresztyén valóságot — az ilyen mély kegyességet és határozott emberséget kívánó tanítás mellett? A reformátori „modell” felvázolása semmiképpen nem ártana csóddal fenyegető kegyességgyakorlatunknak.

Meggyőződésem, hogy *Luthertől* még ezen a téren is sokat tanulhatnánk. *Kálvint* jobban ismerem, csak ezért hivatkozom most rá, és közvetlen követőire, akik a jelen világ fenntartás nélkül való vállalásával merőben eltértek a középkor gyakorlatától. Nemcsak *Kálvinnál*, de a hugenottáknál és a puritánoknál is jelentkezik valami új, addig ismeretlen, valójában pedig az igazi jézusi, a bibliai, amit egyik *Kálvin-kutató: Szent világiasságnak* (*holy worldliness*) nevez. Nem visszahúzódnia a világtól, hanem belemenni annak dolgaiba, alakítani, irányítani, sokak javát és így Isten dicsőségét szolgálóvá tenni azokat. A feltörő rétegek mindig aktívak. A lehetőséget a fokozott aktivitáshoz akkor az új földrajzi felfedezések és a megváltozott gazdasági viszonyok nyújtották, de az alapok és motívumok bibliaiak voltak: „Az én Atyám munkálkodik, és én is munkálkodom” (*Jn 5:17, 9A*). „Amint az Atya küldött engem, úgy küldelek én is titeket” (*Jn 20:21*). A felső megbízásból vállalt munka nagy felelősséget kíván, el kell számolni róla a küldő és megbízó előtt. Aki elhívást kapott, annak nem elvonulva, hanem hivatása betöltésében, tehát világi foglalkozásában kell szentnek bizonyulnia. Ez a tudat és bizonyosság olyan viszonyulást, sőt állandó magatartást alakított ki náluk a munkával, pénzzel, az emberekkel kapcsolatban, hogy hovatovább „puritán jellem”-ről lehetett beszélni, és ilyen közmondás keletkezhetett: „becsületes mint egy hugenotta”.

Tanulságos és hasznos lenne, újra hangsúlyozom, ennek a „szent világiasság”-nak szociális és etikai tartalmát pontosabban kielemezni. Vajon nem az tűnnék-e ki, hogy a „szentség-emberség” dialektikai egysége feszül emögött is? Az, ami egyedül járható útnak tűnik ma is, minden gyümölcsök után vágyó keresztyén számára, a szekuláris lett világbán.

Dr. Békési Andor

ZENEAKADÉMISTÁK KÓRUSHANGVERSENYE

A hazai énekkari kultúra fontos tényezője az a művész-nevelés, ami a Liszt Ferenc Zeneművészeti Főiskola középiskolai énektanár- és karvezető-képző tan szakán folyik. A karvezetést tanító *Vásárhelyi Zoltán* tanárnak nemrég könyve is jelent meg a vezénylés módszertanáról. A karvezető-jelöltek diploma-elnyerésének egyik feltétele, hogy készültségükről nyilvános hangversenyen adjanak számot. A március 8-iki diploma-hangversenyen — szokatlanul nagyszámú közönség előtt — öt jelölt: *Gárdonyi Hajna*, *Lukács Mária*, *Mihálovits Mária*, *Németh Veronika* és *Pintérné Kollár Éva* állt ki a Zeneakadémia nagytermének a pódiumára, hogy vezényelje a tanszak hallgatóiból álló szóféhangú kórust. Műsorukban Lassus egyik zoltármotettájától J. S. Bach egyik kantáta-részletén és Muszorgszkij „Józsua” kórusán keresztül Hindemith szonon-ciklusáig, sőt mai magyar zeneszerzők által komponált kórusokig sokféle, változatos és igényes művek szólaltak meg. *Gárdonyi Zoltánnak* Petőfi „Szeptember végén” költeményére komponált — az Editio Musica kiadásában februárban megjelent — ötszólamú vegyeskari művét a szerző diplomázó leánya vezényelte.

(P)

Az istentisztelet poimenikai szempontjai

Minél világosabbá válik az egyház szolgálatában, hogy az istentisztelet nem lehet az egyház formális tevékenysége, amiben történelmi vagy esetleg társadalmi adottságok által hozzávezérelt tömegek külsőségei iránti igényét elégítheti ki, annál komolyabban kell felvetődnie az a kérdés is, mennyiben része a lelkigondozás szolgálatának maga az istentisztelet. Mennyiben igen fontos, nem is mondhatnám része, hanem irányító szempontja kell legyen az istentiszteletnek az egyház lelkigondozói feladata.

Világosan kell azt leszögeznünk, az egyház tevékenységének középpontjában nem azért áll az istentisztelet, mert Istennek van szüksége arra, hogy az ember liturgiális szolgálatában, szervezett közösségekben és meghatározott formák között fejezze ki iránta imádatát, hanem Istennek az ember számára elkészített kegyelmi ajándéka mindaz, ami az istentiszteletben — akár mint Isten kijelentése az emberhez, akár mint az ember hálaadó vagy újabb kérését előadó válasza Istenhez — történik.

Ha az istentisztelet lényegét így fogalmazzuk meg, világos lesz az is: Istennek, akinek gondja van minden lélekre és aki magához hívja és vezérli az embert, az az akarata, hogy minden olyan szolgálat, amit ember — az Ő megbízásából, mint az istentisztelet szolgálattevője, azaz liturgus — végezhet, ennek a parancsnak felelősségteljes szolgálatában végeztessék el. Az istentisztelet tehát kifejezése és hordozója kell legyen Isten magához hívó akaratainak.

Döntő alapeleme az istentiszteletnek az, ami ebben foglalható össze: Isten jelen van az Ő imádatára egybegyűlt gyülekezet közösségében.

Nem változtathat ezen, hogy mekkora, és hol jött össze ez a gyülekezet. Hiszen az Úr ígérete: „Ahol ketten vagy hárman egybejönnek egy akarattal az Ő nevében, ott Ő jelen van”, ilyen különbségtételre nem ad lehetőséget. Istentisztelet abban a feltételben tartható, hogy Ő van jelen ott, ahol az ember megköszönheti Isten aláhajló szeretetét, elfogadhatja kijelentését és elkérheti azt az erőt és utat, amit csak a jelenvaló Istentől nyerhet meg.

De ha már kettőről vagy háromról van szó, akkor nyilvánvaló, hogy azok különböző egyéniségek, akiknek életében éppen az az érdekes, hogy vannak közös szükségük — Isten üdvösségre vezérlő ajándékai — és vannak sajátos szükségük, amik már nemcsak ember voltukból, hanem életük sajátos adottságaiból és történéseiből adódnak.

Sok vitára adott okot az egyház tanítói szolgálatában az, hogy mennyire lehet és kell legyen az igehirdetés a lelkigondozás eszköze. A vita oka szerintem abban rejlett, hogy sem a pietizmusnak azok a kiemelkedő alakjai, akik az istentiszteletet csupán a lelkigondozás egyik lépcsőjének tartották, az igehirdetést pedig a személyes megszólítás alkalmának — sem pedig azok, akik az igehirdetés tanítói szolgálata és szükséges „vaslogikája” mellett szállottak síkra, nem vállalták az istentisztelet fogalmának ezt az egészen kézenfekvő tisztázását.

Egyik ajándék sem teheti feleslegessé a másikat, mint ahogyan istentiszteletünk teljes egysége — s ennek feladása feltétlenül az istentisztelet elsekélyesítéséhez vezet — nem tekinthet lényegtelennek vagy kevésbé fontosnak egy részt sem abban.

A jelenvaló Isten valóságos személy. A lelkigondozást személyében, illetve a szolgálatára hívott

személyek által végzi-végezteti az istentiszteletben is. Ezért az egyház csak ott léphet fel a lelkigondozás igényével istentiszteletében, ahol hiszi és vallja: az istentisztelet Isten ajándéka, az az Ő jelenlétében s ajándékai által válik lehetővé, életszerűvé és áldássá.

Bizonyos, hogy Isten ismeri mindazokat, akiket elhívott az istentiszteletre. Nemcsak azért, hogy ott jelen legyenek, hanem hogy abban részt vegyenek. Mivel pedig áldását az istentiszteleten szolgálattevők által osztatja szét, megkívánja, hogy e szolgálattevők is ismerjék azokat, akik ott jelen vannak.

A megismerésnek megvannak általános vonásai is. Teljesen igaz, hogy mindnyájan a bűnös ember nyomorúságában vehetünk részt az istentiszteletben. A ún. evangelizációs szolgálat nehézsége éppen abból adódott, a felismerésnek e részét tisztán látta, de továbbtekinteni nem kívánt.

Ez egyetemes adottságon túl minden résztvevője hoz azonban magával az istentiszteletre valami olyan sajátos terhet, aminek elhordozására egyedül nem képes. Jézus világosan érezteti ezt akkor, amikor hívása a megterheltek és megfáradtak felé szól.

E terhek lehetnek negatívak: fájdalomak, keserűségek, amik magából az emberből fakadnak: meghasonlottság, kétely, fásultság és fáradtság; lehetnek fizikaiak, mint betegség, fájdalom, öregség, érzékszervek csökkenése, szegénység vagy nélkülözés; lehetnek történésekből adódóak: mint gyász, egyedülmaradottság, csalódás és bukás. Lehetnek pozitívak: feladatok, amik meghaladni látszanak az ember erejét; vívódások, amelyekben az ember keresheti az áldottabb utat; szomjúság, ami az élet utáni vágy áldott gyötrésével léphet fel, és így tovább.

Nem lehet igazán résztvevője az istentiszteletnek az ember, ha ezekre nem kaphatott feleletet, vigaszt és erőt.

Isten üdvösségre és kegyelemre hívja az elesett embert. De Jézusnál sehol sem látjuk azt, hogy ne venné észre mindazt, ami az embert akadályozza ennek befogadására, vagy pedig ami éppen előkészíti erre.

Az istentisztelet minden része e kettősség világos látásában kell tehát történnék.

A liturgus készülését mindenkor e kettősség kell vezesse: elkérni Istennek *akkor* hirdetendő kegyelmi üzenetét és akarata (homiletikai készülődés), és elkérni a gyülekezet ismeretét, az ottlevőkért való személyes felelősség érzését és azok valóságos megismerését (poimenikai készülés).

Amiképpen igaz, hogy megítéli Isten az igehirdetés szolgálatát a liturgus felületes homiletikai készülése szerint és sajnos ez üresíti meg sokszor istentiszteleteinket és teszi áldás nélkül valóvá azokat az alkalmakat, amiket Isten még elkészít nekünk (temetések, esketések stb.), megítéli egész istentiszteletünk szolgálatát a poimenikai készülés sajnos gyakran teljes hiánya.

Nem lehet hazugabb és nagyobb kijelentést elképzelni sem annál, mint amikor valaki azt mondja: nélkül is ismeri a gyülekezetet. Elképzelhető egy maximálisan harminc-negyven családtag magába ölelő kis gyülekezetben ez, ha a pásztor annyira benne él gyülekezte életében, hogy minden eseményt, megrázkódtatást azonnal észlelhet. De ez semmiképpen sem áll egy nagyobb gyülekezet életében, gondos készülés és a gyülekezet tag-

jaiért való — de nem általánosságokban mozgó — könyörgés nélkül.

Isten örök igazságait homályosítja el a szolgálattevő ott, ahol a személyes üzenet vigasztaló és erőt adó ajándékait rosszul címezi.

Kifejezésre jut ez az istentisztelet minden részében.

Előfohászaink vagy apostoli köszöntéseink azért formálisak — szinte nem is figyel rájuk sokszor a gyülekezet —, mert nem fűti át az a tartalom, amire az istentiszteletre eljött ember, sokszor nem is tudatosan szomjas. De azért van lelkipásztor, hogy az érezze és lássa meg ezt.

Az énekek kiválasztásában döntő szempont kelle- ne legyen az, kik éneklük majd, illetve mondják el abban közös imádságaikat.

Imádságainkat prófétai és főpapi imádságoknak nevezi a liturgia. De hogyan mondhatja el azt va- laki őszintén a gyülekezet megbízásából és képvi- seletében Isten előtt, ha maga sem tudja, mit kö- szönjön meg és kérjen el azokkal együtt Isten előtt?

Formalitássá züllik az adakozásra való felhívás ott, ahol hiányzik a cél megjelölése és kifejezése annak: a liturgus együtt hálás a gyülekezettel Isten előtt.

Az igehirdetésben a tanítói elemet feltétlenül be- folyásolja az, hogy a liturgusnak tisztában kell len- nie a gyülekezet szellemi színvonalával, érzelmi állapotával, akarati készségével. De tisztában kell lennie az „ingerküszöbnek” azzal a mértékével is, amely ott és abban az időben a gyülekezet egészé- re nézve és egyénekre nézve fennáll.

Az a kíváncsi, hogy az igehirdetés egyszerre legyen a közösségre irányuló és személyre szóló üzenet, csak úgy valósítható meg, ha a liturgus készüléseben esetről-esetre tisztázza azt, kik azok, akik között szolgál, s melyek azok a kérdések, amikre feleletet kell adnia.

Csak így érhető el Isten időtálló és világos üze- netének felragyogtatása, és annak a személyre szóló megszólításnak kifejezése, ami megtérésre, Isten akaratának elfogadására, az Úr Jézus Krisztus kö- vetésére nemcsak biztatja, hanem segíti is az isten- tisztelet résztvevőjét.

A sákramentumok kiszolgáltatásában is erőtelje- sen juthat mindez kifejezésre. Semmiképpen sem azért adta azokat Jézus, hogy egy formális úrt töltsön ki az istentiszteletben.

A keresztelekor személyes volt az apostoli idők- ben az ember vallástétele s erre felelt a gyülekezet Krisztus megbízásából a keresztség pecsétjével, az újjászületés fürdőjével. Vajon nem megcsúfolása-e ennek az, amikor a liturgus azt sem tudja, kinek a gyermekét kereszteli meg? S vajon avval, ha nevét és foglalkozását tudja a szülőnek, tudja-e, ki az?

Az senki számára sem lehet kérdéses, hogy a be- tegágyhoz, eltehetetlenül öreg otthonába vitt úr- vacsora kiváltképpen való lelkigondozói alkalom. De vajon a gyülekezeti koinoniában nem a szemé- lyes élet, ember vesz részt? Elintézett kérdés annak életében a közösség Kriszttal és a gyülekezet má- sik tagjával? Elintézett kérdés közössége magával a liturgussal?

Személyes megismerése szükséges az úrvacsorá- hoz készüléskor annak, akinek úrvacsorát adha- tunk, illetve együtt élünk az Úr vacsorájá- val. Mert bemutatthat misét idegenek előtt a római liturgus, de úrvacsoraosztást így végezni — ana- kronizmus.

Sokkal érzékenyebb kérdés ez szerintem annál, oszthat-e női igehirdető úrvacsorát a gyülekezet- ben vagy sem. Nem formális és ezáltal üres tevé- kenység-e az, amikor a palástot öltő „idegen” osz- tó úrvacsorát a gyülekezetben? Nem megcsúfolása-e a szolgálatnak az így tapasztalható mechanizmus? Ilyen idegen lehet poimenikai előkészület nélkül a gyülekezet állandó és hivatalos szolgálója is.

Azt hiszem, nem szorul különösebb indoklásra, mennyire lelkigondozói tevékenység a temetés vagy esketés. E szempont elhanyagolása züllesztheti a te- metési szolgálatot üres elmefuttatássá, búcsúztatás- sá vagy embermagasztalássá, s az esketést diadal- ünneppé, hogy íme, van még, aki igényli az egy- házi formák gyakorlását a házasságkötéskor.

Csodálkozhat-e a liturgus azon, hogy a lelkileg fel nem készített házasulandók nem is figyelnek az Ige üzenetére, a résztvevő gyülekezet pedig sokszor csak szép szavakat, könnyfakasztó érzélgősséget vár ezekben az alkalmakban.

Világosan látnunk kell azt is, hogy az istentisz- telet alkalmas helye, szolgálata nem az életből ki- ragadott szigetecske, ahova elbújhat az ember. Az istentisztelet nem ott és akkor kezdődik, amikor az ember belép a templom, vagy egyéb kultusz- hely ajtaján, hanem amikor Isten áldásokban és próbatételekben felkészíti az embert, az ember pe- dig meghallja a hívó szót, meglátja a gyülekezeti közösség számára is megnyíló lehetőségét. Lezajlik az első folyamat: a menni vagy nem menni, sőt gyülekezeti szempontból kiélezetten a lenni vagy nem lenni kérdése.

Kétségtelen, hogy értéktelen volt az az istentisz- telet, ami végetér a templom ajtajánál s azt nem hitelesíti a meghallott és megtartott Ige áldása a résztvevők életében.

Sürgető a parancs, amit az Úr egyházának ad; kegyelmi ajándék Isten akaratának, tetteinek, ki- jelentésének jobb megismerése. Az evangéliumi egyházak — legyen érette dicsőség Istennek — úgy látszik, felismerik ezt az ajándékot s szeretnének ezen az úton az Ő naponkénti segítségét kérve előre is haladni, de ugyanolyan sürgető parancs az is: teljesebben ismerni meg azt az embert, akinek erősítése, vigasztalása, gyógyítása feladatává téte- tett az istentiszteletnek.

Semmi okunk sincs félni megvallani, hogy ugyanakkor, amikor az istentisztelet Isten szoterio- lógiai ajándékát, az elesett ember megtartását, fel- emelését akarja munkálni, ugyanakkor a beteg em- ber — a bűn feltétlenül lelki betegség is, az el- esettség forrása is — gyógyulását is akarja.

Az Úr, aki az istentiszteletben aláhajol az em- berhez, megtartónk, de erősségünk és gyógyítónk is, s ez meghatározza és fontosságának teljességé- ben mutatja meg minden istentisztelet lelkigondo- zói feladatát is. E szempontok gondos kimunkálása semmiképpen sem válhatna kárára az egyház szol- gálatának.

Magyar Lajos

A temetési igehirdetés szituációja*

Ebben a rövid tanulmányban azt a szituációt szeretném felvillantani, melyben az élő keresztyén reménység hirdetése felhangzik. Először a ravatal, a koporsó világába tekintünk be azzal a fényel, mellyel az ige világít be ebbe a szorongásokkal teli, félelmetes világba. Azután az ígét hallgató gyülekezetre nézünk. Kik azok, akiknek az evangéliumot e helyzetben prédikáljuk? Végül a lelkipásztor személyéről, egyetlen és nagy feladatáról szólnak. A helyzet és önmagunk helyes ismerete jelentősen hozzásegíthet bennünket Istentől kapott feladatunk hűségese és engedelmes betöltéséhez.

A ravatal

A lelkipásztor fellép az udvarra. Egyszerű falusi udvar, a ház előtt régi asztalokból összetakolt ravatalon a koporsó. Rajta és mellette viharvert, autóbuszon megtépett művirág koszorúk. Fel-felcsukló sirás, megdőbönt és merev, részvétellel teljes, komoly arcok. Várakozó csend...

A lelkipásztor kilép a városzobából. Nagyvárosi ravatalozó. Fénylő kandeláberek között díszes tölgyfakoporsó. Nemes esztétikai érzékkel kötött és elhelyezett koszorúk. Halk orgonaszó. Méltóságteljes bánat az arcokon. Várakozó csend...

Íme két véglet. Külső látszatra az előbbi sokak számára sokkal lehangolttabb, félelmesebb és riasztóbb. Az utóbbi kép ugyanezek számára bár szintén megdőböntő, mégis van benne valami felemelő, méltóságteljes és heroikus. Pedig a „díszletek” különbözhetnek ugyan, de a lényeg ugyanaz. A kellek féltetéle után nem marad egyik helyen sem más, csak egy lezárt koporsó, a halál illatával. A koporsóban egy lezárt élet, lezárt lehetőségekkel. Abban a formában, ahogy mi ismerhetünk valakit, megszűnt létezni az ember. „A halál egyszerűen és gyakorlatilag annyi, mint enyész, holttest, sírhant, koporsó, por. Ámde holttest, koporsó, sírgödör és hamu együttvéve az ember végét jelenti... Határ a halál, melynél megáll az eszünk és amelyen túlra sem gondolatunk, sem szavunk nem halthat.”¹ A kérlelhetetlen szigorral lezárt koporsó mellett topognak az emberek. S abban a csendben,

* A temetési igehirdetés világszerte, hazai ökuménokban is égető kérdéssé lett.

A református zsinat a reformáció négy százötvenedik évfordulóján tanítással szolgált a gyülekezetnek. Címe: „Élő keresztyén reménységben”. A Tanítás előbb történeti áttekintést ad az élő keresztyén reménység hirdetésének koronkénti megéléséről, az ember kezén történő deformálódás és az Isten kezéből ajándékozott reformálódás ma sem szűnő harcáról. Ezután bibliai teológiai megvilágításba helyezi a kérdést és a rendszeres teológia segítségével határvonalakat húz a fogalmak tisztázására. Végül a „reménység hirdetésének gyakorlati feladatairól” szól a gyakorlati teológia területén.

A felmutatott koncepciók nagy hatással voltak a lelkesítő körökre. Egyik legnehezebb szolgálatunkban, a koporsó mellett végzett szolgálatban kaptunk segítséget általa. Tudok egyházmegyéről, ahol a tanulmányi bizottság a temetési igehirdetést segítő német munka fordítását kezdte el, máshol külön megbeszélés tárgyává tették a Zsinati Tanítás e negyedik fejezetét, a mi egyházmegyénkben pedig (Felsőszabolcs) lelkésztestületi ülésenként temetési igehirdetési vázlatok bemutatásával és esetleges megbeszélésével folytatjuk tovább a Zsinati Tanítás szolgálatát.

amely itt honol, nincsen köszönet. Nem az élet csendje ez, hanem a halálé. Ebben a csendben fokozott mértékben ugrásra készen áll a bűn, csupa olyan kérdések támadnak, melyekre emberi válasz nincsen. Át akarnak nézni a „lehetetlenség kőfalán”, de tekintetük a meredek és áthatolhatatlanul sötét halálfalba ütközik. Arra keresnek választ, hogy *mi lesz*, s valami sátáni játék folytán a természeti ember gondolata, szabatos „vallásos” kifejezésekkel elmondott vigasztalása tehetetlenül kering akörül, *ami elmúlt*. Meg akarják élni a tiszteletre méltó csendben, szorosan egymás mellé simulva az emberi együttélés magaskolaját, és mégis töprengő egyedekre szakadva demonstrálják az emberi nem szétszakadozottságát. A koporsó, a ravatal, a temető világa külön világ. A humánus, az esztétikum és a természeti vallásosság talaján állva reménytelen világ. Jaj annak a lelkipásztor-nak, aki nem így látja, s úgy gondolja, hogy a megértés, a megnyugvás, az emberi szolidaritás és a béke csendjébe lép a ravatalnál. *Schreinernek* van igaza: a lelkipásztor a ravatal mellett a legelső tűzvonalba lép, ahol egyenesen a „pergőtűzben” (Trommelfeuer) szolgál. Ennek a pergőtűznek a legfájdalmasabb sebeit éppen a készületlen lelkipásztor szokta kapni. S itt nem arra a készületre gondolunk elsősorban, amelynek gyümölcse egy kész prédikáció, vagy egy vázlat. Helyesebb azért, ha ezt a szót használjuk, hogy: felkészületlen. S gondoljunk arra, hogy a pergőtűznek ezek a találatai hátbatámadás során szokták érni a lelkipásztort. Még világosabban: önmagából tüzelnek rá! Ez a felkészületlenség annak a tudatnak a hiánya, hogy itt bizony csak a Krisztus evangéliumának a hirdetése segíthet, mert a halál kemény munkája előtt hiábavaló minden emberi beszéd. S aki szolgálat közben jön rá arra, hogy nemes gondolatai törött szárnyú madárként hullanak vissza a ravatalt szegélyező magas halálfalról, hogy maga is csak kérdéseket szaporít hallgatóiban válasz helyett, ijedten veszi észre, hogy ő maga is csak utánanézni tud annak, aki elment, de nem tud segíteni elébe nézni. Annak, Aki jön. Az ilyen lelkipásztor előbb-utóbb érezni fogja a hátában a kétség nyilait. Értelmetlennek tűnik előtte egész temetési szolgálata, felteszi magának a kérdést, hogy mit keresünk mi egyáltalán a koporsónál, s nem volna-e jobb azt tenni örökre, amit Jób barátai tettek megérkezésük után egy ideig, amikor hallgattak?

A félreismert szituáció, a békeszigetnek tekintett csatatér, a megmászatónak vélt halálfal, a félreértett csend, mindez végeredményben a szolgálat félreértése, akaratlanul is komolytalanul vétele. Ezért pedig mindig keserű árat fizet a lelkipásztor: a megkeseredés, tanácstalanság és csüggedés fájdalmas óráit.

Világosan kell tudnunk, hova indulunk, mikor a harang megszólal. Félre kell dobni minden illúziót a békés ravatalról. Tudni kell, hogy a sátán mentővei ott sorakoznak minden temetésen, s gondoskodik arról, hogy a gyászoló gyülekezetnek „kéznél legyenek” még akkor is, ha a lelkipásztor a leghűségesebben végzi szolgálatát. Az a lelkipásztor, aki mindezek tudatában lép a ravatal mellé, az egyetlen vigasztalást viszi, mely áttör a halál-falon, választ ad a kérdésekre, s az igazi megnyugvás csendjévé teszi a szívben a döbbenet és a halál csendjét.

Az igehirdetéssel kapcsolatos teológiai munkához hozzátartozik az ige által megszólított ember, a gyülekezet vizsgálata is. Az igehallgató gyülekezetéről szóló fejezet legitím része minden homiletikának. A koporsó mellett megszólaló igehirdetés vizsgálatánál sem mellőzhetjük az ígét hallgató gyülekezettel való foglalkozást, mégpedig nem általában, hanem a tárgyunknak megfelelő szempontból.

Közismert tény, hogy olyan jelentős gyakorlati teológus, mint Friedrich Niebergall, egész gyakorlati teológiájának az élére helyezi és tárgyalja azt a rendelkezésre álló, adott közösséget, a tapasztalati gyülekezetet, ahol a hirdetett ige megszólal. S mindent, amit ezek után mond, erre az adott gyülekezetre nézve mondja. Hasznos figyelmeztetés lehet ez mindenkinek, aki az igehirdetés szolgálatában, vagy az igehirdetés szolgálatáért fáradozik. Valamin azonban különösen a temetési gyülekezettel kapcsolatban érdemes elgondolkoznunk Niebergall gyakorlati teológiáját illetően. Ő ugyanis adott, rendelkezésre álló, tapasztalati gyülekezetéről beszél. De mit értünk például egy temetésen az adott, rendelkezésre álló gyülekezeten? Kezembe került egy két évtizeddel ezelőtti II. lelkészképzés vizsgai dolgozat. Tárnya a XIX. század temetési beszédeinek kritikai ismertetése. Írója Kocsis Elemér segédlelkész, ma a rendszeres teológiai tanszék professzora Debrecenben. Az ígét hallgatókról készített fejezetnek ezt a címet adta: „A körülállók”. Ez a fejezetcím figyelmeztetni akar bennünket valamire.

Egyáltalán nem természetes, hogy a népegyházi keretek között, teljes lelki nyugalommal mondjuk rá a veszteségüket bálványozva sírókra, a mohó örökösökre, a merev arcú farizeusokra és a csupán kíváncsiak seregére is, hogy: *gyülekezet*.

Hans Urner elgondolkoztató kérdéseket tesz fel a Niebergall által nyújtott fogalommal kapcsolatosan egyik művében.² Mi is megkérdezzük most az ő nyomán, mit is jelent az, hogy adott, meglevő, rendelkezésre álló gyülekezet. Talán azoknak összessége, akik egy megadott lelkési körzethez tartoznak? Akik itt papíron egyháztagként vannak számontartva? Talán akiket az egyházfenntartói járulékfizetők listáján, vagy ezen túl még a szolgáló gyülekezet soraiban is ott látunk? Vagy például a temetés esetében: azok a gyülekezet, akik az előbb rajzolt szituációban, különböző indítékok alapján körülállják a koporsót? Nem úgy van inkább, hogy amiképpen a prédikáció is akkor „igazi”, ha mint Isten üzenete hangzik, úgy a gyülekezet is az Isten ígétére való hallgatásban igazán gyülekezet? Ha azonban így van, akkor Isten gyülekezete sohasem „gegebene Gemeinde”, hanem alkalomról alkalomra teremtetik Istentől (wird geschaffen), létrejön Isten kegyelmes műveként. Nem adottság, hanem szent lehetőség. Létrejön, nem a prédikátor hatalmas szavától, hanem Isten hatalmas, elhívó szavától és Lelkének megújító és megszentelő erejétől.

Az alapvető különbség Niebergall és H. Urner között voltaképpen az, hogy az előbbinél a gyülekezet az alap, az utóbbinál az Isten ígéje?! Ezen a sziklaalapon állva tud az igehirdető előre tekinteni a célra, az isteni ige által létrehozott gyülekezetre. Nem üres szójátéknak szánjuk a következőket. Az adott gyülekezet voltaképpen adatott gyülekezet. Ajándékba kapott gyülekezet. Így és ebben az esetben valóban nem „körülállók”.

Nem véletlenül tettük meg a témához látszólag

nem tartozó kitérést. Az adott, a rendelkezésre álló, a meglevő „gyülekezet” a koporsó körül, anélkül a látás nélkül, mely H. Urner művében élénk tárult, sok esetben szomorú képet mutatna. Ha azonban igazán az alkalmak Urának az ígétéjé szolja az igehirdető, akkor az isteni ige gyülekezetét teremti Isten Szentlelke azok között, akik engedelmesen hallgatják. Illúziók nélkül nézni a gyülekezetre nem jelenti azt, hogy szeretet és reménység nélkül nézni.

Amennyire hangsúlyoztuk azonban, hogy a pusztán tömeg önmagában, a jelenlevők sokasága csak úgy magától még nem gyülekezet, hanem újra és újra Isten hatalmas szava uralma alá kerülve válik az ő gyülekezetévé, úgyannyira hangsúlyozni kell azt is, hogy bizonyos értelemben, de csak ebben az értelemben mégis kell lenni egy adott gyülekezetnek. A minden istentiszteleti alkalmon Isten teremtő ígéje hatáskörébe kerülő gyülekezet közben sem szakadhat el az Igétől és az Ige Urától, és a folyton megszólaló és meghallgatott Ige által gyülekezetté teremtett közösség Isten gyülekezete marad. S ha ilyen értelemben véve nincsen a világban, így a koporsó körül is Istennek egy adott gyülekezete, az nagy nyomorúsága a temetési szolgálóknak. Rudolf Bohrer éppen ebben látja temetési szolgálatunk nagy nyomorúságát, s annak az egyháznak a szegénységét látja itt kiütközni, mely csak hivatalaiban él. Az apostolok személy szerint sehol nem kaptak parancsot a kazuális, alkalmi igehirdetésre, s az igei parancs, mely a kazuáliáknak külön igei alapot adhat, az a gyülekezetnek és nem kiválasztott egyéneknek szól. Az „okos istentiszteletre” magát odaszánó gyülekezetnek írja Pál a Római levél 12. fejezetében: „Örüljete az örülőkkel és sírjátok a sírókkal”. A gyülekezet kapja azt a feladatot, szent szolgálatot, mellyel a gyülekezet örömeinek és keserőségeinek alkalmi diakónia, a lelkigondozás és az igehirdetési szolgálat körébe kerülnek, gyülekezeti üggyé válnak. Szolgálati alkalommá.

Prédikálóinkkal, egész liturgikus szolgálatunkkal a temetésen is a hitvallás harmadik artikulusának a talaján állunk, mely a „szentek egységén” nyugszik. Nyomorúságunk egyetlen gyógy módja tehát az, hogy igazán gyülekezetté váljunk, azoknak az embereknek a közösségévé, akikre a mi Urunk ráhelyezte a kezét, elválasztott magának, „szentek egységévé” formált, ahol általunk Krisztus örül az örülőkkel és Krisztus sír a sírókkal. Az igazi igehirdetés, az élő és mozgalmal liturgia talaja ez a gyülekezet. Itt és így oldódik meg a sokszor feltett kérdés is, hogy voltaképpen gyülekezeti, vagy missziói alkalom-e a temetési istentisztelet. Az így szolgáló gyülekezet körében: a gyülekezet missziói alkalmi. Ebben az esetben a lelkipásztor a magát élő közösségnek tanúsító, igehirdetőnek és liturgusnak valló gyülekezet kinyújtott karja, hitvallásának tolmácsa. A gyülekezet tesz hitvallásával vallástételt a feltámadott Krisztusról és a benne és általa elnyert örökéletéről. Együttérző szeretetével, szóban elmondott vizsgálásával és diakónus aláhajlásával együtt érez és sír a gyászolókkal. Hallgatja a megszólaló ígét és épül, erősödik a további szolgálatra. Az énekléssel és együtt mondott imádságával, hitvallásával liturgiai szolgálatot végez. Mindezzel missziói szolgálatot tesz a kívülvalóknak, biznyságtevő hittel és szeretettel.

Összefoglalva a gyülekezetről elmondottakat, megállapíthatjuk, hogy önmagában adott gyülekezet nincsen, különösen nincsen a végtelenül hetero-

gén temetési gyülekezetek esetében. Isten igéje terem magának gyülekezetet, ha engedelmesen hallgatják az engedelmesen és reménységgel hirdetett ígét. Ebben az esetben reménységgel nézhetünk a koporsó körül állókra. Az újra és újra Isten igéje uralma alá kerülő gyülekezet életén azonban meg kell látszani a hirdetett és hallgatott igének, mely formálja és gazdagítja, megszenteli. S ebben az értelemben valóban van adott gyülekezet, Isten által ajándékozott, teremtett közösség. Enélkül a gyülekezet nélkül illuzórikus a temetési szolgálat, hiszen a hitvallás harmadik artikulusának talaján állunk szolgálatunkkal, s innen nem hiányozhat a „szenteknek egyessége”, az élő gyülekezet. Ebben a gyülekezetben viszont kiteljesedik a temetési szolgálat gazdag értelme is, hiszen a gyülekezet miszsiói alkalmává válik a gyász alkalma.

A lelkipásztor

A temetési prédikációval kapcsolatos eszmélődés során fény eshet a lelkipásztor személyére is. Annak ellenére, hogy ő nem centrális problémája a homiletikának, felelősségét mégis hangsúlyozzuk. A halálfélelem, halálrettentés, halálremegés, halálkábultság, haláldac, halállillúziók, halálkérdések, halálmegoldások, halálválság, halálfelejtés, halál-sóvárgás, halálfecsegés és halálcsend világába lép a lelkipásztor. A külső elhívás jelei is megkülönböztetik a többiektől. A rite vocatus figyelemzető jele rajta a hivatali ruha, mely feketébe burkolja. A kezében levő biblia, ahonnan textusát veszi. A liturgia, mely szolgálatának medre, s a harangszó, mely kíséri. Mindez azonban együttesen sem biztosíték arra, hogy a haláltól uralt szituációban döntő változás áll be a megjelenésével. Pedig éppen ennek kellene megtörténni minden esetben. A halál által teremtett csendet Isten akarja megtörni. Oda akar hajolni az emberhez, és szólni akar hozzá. Ennek az odahajlásnak és szónak a gyarló eszköze a lelkipásztor. Isten akarata előtti kitárulkozásán, az igének való engedelmisségén és a Szentlélektől nyert bátorságán múlik, hogy bekövetkezik-e megjelenésével és megszólalásával a döntő fordulat a temetésen, ahol addig minden azt tanúsította, hogy itt van a halál, s most fel kell ragyogni a nagy igazságnak: „Itt van Isten közöttünk”. A ravatal mellett is Ő az Úr, a leghatalmasabb, a Győzedelmes.

Megnehezíti e szent feladatot népegyházi miveltenkből adódólag az a tény, hogy kettős minőségben állunk a ravatal mellett. Mint a földi közösség egy tagja: ez állapotunk. Mint Jézus Krisztus szolgája, a gyülekezet pásztora: ez a hivatásunk. A lelkipásztor tehát a földi közösség megbízottja is. Azt az emberi közösséget, mely összekötött bennünket az elhunytal, széttörte a halál. Éppen a temetésen végezzük azt az utolsó szeretetszolgálatot, amit a földi közösség adhat az elhunytaknak, nemcsak mint gyülekezet, hanem általában mint embertársi közösség. De akkor kié igazában a lelkipásztor? A felebaráté vagy küldő Uráé? Csak az igazi feladatát eltévesztett tanácstalanság teheti fel ilyen kiélezésben a kérdést. A lelkipásztor a koporsó mellett is Uráé! Istené, aki a felebarátunk szánta, a felebarátához küldte. A felebarát igazi szolgálatát egybeesik Isten szolgálatával.

Szó esett már a külső legitimációról. Most azt kell hangsúlyoznunk, döntő a belső legitimáció. Megbízatusunk külső jelei magukban még nem biztosítják az igazi igehirdetést. A személyes megra-

gadottság, személyes tiszta igemegértés és a személyes továbbadás a prédikáció helyes útja A. D. Müller szerint. Ennek az útnak a kezdetén az Isten igéjére való feszült figyelés áll. Olyan „kenyérből” kell szegni a hallgatóknak, mellyel magunk is élünk örömeinkben és bánatunkban. Ebből élünk és nem is tudunk másból adni. Ez az igének való engedelmisség sok kísértéstől és elbukástól mentheti meg az igehirdetőt. Érdemes néhányat megemlítenünk.

1. Közel áll a temetésen az igehirdetőhöz az a kísértés, hogy *bírói székre* üljön. Nemcsak akkor következik be ez, mikor a Krisztus áldozatáért ingyen kegyelemből „olcsó kegyelmet” csinálva, a lelkipásztor mindenkit minden alól felmentve egyszerűen beprédikál a mennybe. Megtörténhet ez az ellenkező véletlen is, mikor a felháborodott lelkipásztor szinte becsapja a mennyek országa kapuját a megítélt élet előtt. Erre az esetre is áll H. Vogel megállapítása: „Der Prediger ist kein Himmelspfortner”.³ E ritkán bekövetkező határeseteknél sokkal veszélyesebb az az eset, mikor a szélsőségektől ugyan mentesen, de értékítéletekkel rúkol ki a lelkipásztor az elhunytól. Ebben az ítéletalkotásban könnyen túlmegy vagy az ítélet, vagy a szeretet törvényeinek határain. Isten igéjéhez kötöttségünk felszabadít bennünket a bírói székre üléstől. Üzenetet közöl nekünk és általunk a hallgatóinknak.

2. Nem enged *királyi székre* sem ülni, ahonnan mintegy „lebeszélünk” a nyomorult halandóknak. Az ígéből tudja a lelkipásztor, hogy ő is ugyanazon ítélet alatt áll, mint hallgatói, ugyanannak a nyomorúságnak terheit hordozza. Nem engedi ez a tudat izolálódni a lelkipásztort. A szolidaritás nagy és közös alapjára segít állni és csak ebben a tudatban enged prédikálni: moribundus moribundis szölok. *Thüllhaas* nyomán H. Ő egyik jelentős művében⁴ minden igehirdetés „existenciális konkrétségéhez” segítő igazságához segítő igazságnak mondja ezt aényt. Fokozott mértékben kell ennek érvényesnek lenni a temetési igehirdetés esetében. Ha mint halandó prédikál a lelkipásztor a halandóknak, akkor maga is rászorul arra a vigasztalásra, amit hirdet, ugyanaz lehet az egyetlen reménysége, amivel másokat vigasztal. Mint megigazult bűnös prédikál és arról tesz bizonyosságot, amit maga is úgy kapott. Nem átbeszél a „másik oldalra”, hanem együttesen figyelnek Isten üzenetére. Az igehirdető csak továbbad, szolgálta volna lelki-gondozói szolidaritásra kötelezi hallgatóival.

3. A szolgálatban félrecsúsztató kísértések hosszú sorából még egyet kiemelünk. Vannak esetek, amikor az igehirdető túlhangsúlyozza a *személyi kapcsolatokat*. Mint az elhunyt legjobb ismerője, a ház, a család barátja lép fel. Akkor kísértése ez, ha úgy érzi, hogy mindent tud az elhunytól, nyitott könyv előtte a család élete. Ilyenkor szokta a lelkipásztor elfelejteni a készüléknél, hogy akik a koporsó mellett fognak állni, azok még jobban ismerték az elhunytat, mert ők „lakva” ismerték. Ennek a természetes ténynek is fegyelmeznie kellene az igehirdetőt abban, amit mond. S itt segíthet mindennél jobban az ige, megmentve a csüggedéstől és az elbizakodottságtól is. Ha ugyanis az ige fényében kapcsolódik az alkalomhoz, akkor abban a nagy reménységben indulhat el, hogy annak a nevében szól, aki tudja a mi dolgainkat, az elhunytat is ismerte, jobban ismerte mindenkinél a földön. Az ige világosságában szolgáló lelkipásztor abban a reménységben szolgálhat, hogy nem ő, hanem Jézus Krisztus a ház igazi barátja, legjobb is-

merője. A bethániai testvérek úgy üzentek Jézusért, hogy jöjjön, mert akit szeret, az beteg. S Jézus „barátjának” nevezi tanítványai körében a haladokló Lázárt. Az igazi igehirdető így kérheti Urát, temetés előtti imájában: „Uram! Akit te szerelmeddel a keresztség kegyelmi jegyében körülöleltél, akit egész életen át szolítottál, akiért meghaltál és feltámadtál, most halva fekszik. Te ismerted legjobban, s még ha nem is ismerte volna fel, te voltál igaz barátja, jöjj most és segíts nekem szolgálni az ő temetésén.” Így nem a magunk személyes szeretete lesz a hangsúlyos, hiszen ezzel nem is sokra mennének. Krisztus személyes szeretetén lesz a hangsúly, mely szabadulásunk forrása. Ugyanez áll a fordított esetre is, mikor személyes ellenszenvünk ágaskodik az elhunyttal szemben. Itt is Krisztus indulata a döntő, nem pedig a miénk, melyet megmérgezett a bűn. Akár azé, aki elhunyt, akár a miénk.

A felvetett gondolatok töredékesek és tovább-

gondolásra várnak. Az elő keresztyén reménységet megszólaltató temetési igehirdetés szituációját próbálták felvázolni. Ha helyesen látjuk a helyzetet, melyben megszólalunk, ha illúziók nélkül, de reménységgel nézünk azokra, akikhez szólunk és ha a lelkipásztor szolgálata tisztázott előttünk, mindez lényeges segítséget nyújthat, hogy valóban a Szentírás szellemében megfogalmazott bizonyágtétel szólaljon meg a koporsók mellett.

Fekete Károly

Jegyzetek

1. E. Thurneysen: Az Ige szolgálata. Sopron 1942. 125. old.
2. H. Urner: Gottes Wort und unsere Predigt. Berlin. 1961. 96—97. o.
3. H. Vogel: Gottes Hoffnung am Sarge. — Leipzig 1932. 107. o.
4. H. Ott: Verkündigung und Existenz. Zürich 1956.

A diakónia mint kegyességünk egyensúlya

Kell-e erről beszélni; szükség van-e kegyességünk egyensúlyának keresésére; van-e egyáltalán egyensúlyt vesztett kegyesség — vetődik fel bennünk a kérdés e tétel hallatára. Nem kellene-e kegyességünk akármi-lyen formájának örülni, mondván, nem baj, csak legyen! A tétel azonban nem ilyen egyszerű. Nagyon fontos kegyességünk egyensúlyáról beszélni, hiszen időről időre ez az egyensúlyozottság, vagy egyensúlytalanság jelenik meg az egyház története során és hagy nyomokat, vagy vak csapásokat az emberiség országútján. Ez az egyensúly-megtalálás jelenti minden idők bizonyágtételét, elvesztése pedig az istenakarat eltorzítását. Lényeges tehát kegyességünk egyensúlya, úgyannyi-ra, hogy enélkül nincs is élet, csak kábaság, és az Istentől való bizonyágtétel mint téves eszme jelenik meg sok-sok variációban. Egyensúlyunk keresése létfontosságú tehát, de nem kellemes, sőt egyenesen kellemetlen a vallásos embernek. Gyakori, sőt örök kísértés a saját elképzelésünk szédüléte, ami mindig annak a feszültségnek az elvesztését jelenti, ami nélkül a kegyesség már csak üres forma, sztereotip mechanizmus, melyet „küszöbtposás” néven nevez a kijelentés. Gyakori, sőt örök kísértés, melyet időről időre megfigyelhetünk kegyességi történelmünk során. Érdekes tehát megkérdezni és őszintén elgondolkodni azon, hogy mi-lyen volt és miben van a kegyességi élet szédületének nagy lehetősége, mely pontokon kell igen vigyázni, ha meg akarjuk tartani „kötésünket.”

Az ős képlet, ahonnan kiindulhatunk, az egyház, mely a mindenkor kegyesek ős lelőhelye, gyakorlóterülete. Magába foglalta a kegyeseken kívül éppen a kegyesség ellen harcoló prófétákat is. Legnagyobb az egyensúlyvesztettség a kegyesség történetében az inkarnáció idején, s a tévedések perspektívája is itt mutat legmesszebbre; de a legerősebb kontrollt is itt hallhatjuk Jézus Krisztus szavaiban, példázataiban. A mindenkor kegyesek egyensúlyvesztettségét és korrekcióját tapasztalhatjuk Jézus példázataiban —, csak jól kell figyelni tendenciáját.

Mi a mindenkor kegyesek legkézenfekvőbb, helyzetükből adódó kísértése? „Nem vagyok olyan” — fogalmazza meg klasszikusan Újszövetségünk. Nem vagyok olyan, mint a többiek, más vagyok, más törvényről, más tennivalóról tudok, ezzel különb vagyok a többinél. A leglényegesebb ponton következik itt be a szédület, ami a kegyest elszakítja, elidegeníti kortársaitól, az emberektől. „Mint ismeretlenek” — idézik Pál dialektikájának egyik oldalát, elfeledve a másik tételt: de mégis ismertek, és oltják így ki az igazi kegyesség áramkörét. De mi az, ami nem engedi ezen az úton tovább a kegyest, mi az, ami megtartja és nem engedi az emberektől elidegenedni? Akárhogyan próbáljuk is összefoglalni a feleletet, nem tudjuk frappán-

sabban megfogalmazni: a szeretet, a krisztusi lelki-let, a szolgáló szeretet, a diakónia. Az elidegenedés, a másoktól való elszakadás ott következik be mindig, ahol ez az összekötő kapocs megszűnik; ha ez nincs, ha ebből nem telik, ha ez nem olyan bőséges, hogyan futna belőle elsöprő módon? Ebből a krisztusi lelki-letből következik el persze a biztos kiindulási pont, ami nem enged elszakadni a többiektől: olyan vagyok, mint a többiek. Hogyan idegenednék el kortársaimtól, a többiektől, mikor őket szeretem, ismerem, megértem? Én is olyan vagyok. Olyan vagyok: ember, síró-rívó, bűn-vel, betegséggel, halállal küszködő, bánatos, boldog, harcos és csüggedt. Hogyan választhatnám el magamat tőlük, hiszen meghalnék, ha nem láthatnám őket, nem tudnék létezni gondjuk, sorsuk ismerete nélkül, annyira „rokonaim”. Annyira szeretem őket, hogy szeretnék segíteni nekik a megtapasztalt és elközelgett nagy Segítő segédelmével. Az elszakadás, az elidegenedés nagy szédülete ellen itt van tehát az orvosság. Az emberektől elhajló kegyesség itt billen helyre. Az igazi kegyes ismeri magát, társait, az embert, de ismeri az ember számára adatott megoldást is, Jézus Krisztust is. A „nem vagyok olyan” — hamis emberismeret, ebből következik a nagy félreértés magam, mások és Isten irányában és ennek a vetülete a kegyesnek másoktól való elszakadása. Az „olyan vagyok” igazi ember-, Isten- és önismeret, mely kizárja azt az etikai félreértést, mely csak egy pillanatra is megengedné az emberektől való elszakadásomat.

De nézzük a másik nagy „narancshéjat”, illetve figyeljük tovább a mindenkor kegyes kísértéseit.

A kegyes a maga „kell”-jeivel, a maga törvényeivel, a maga hamis ismeretével nemcsak elszakad az embertől, nemcsak elidegenedik az élete terén, hanem tovább menve egyenesen emberellenes is lesz. Az elidegenedés, az elszakadás embriója felnőve: emberellenesség, a szeretetlenség kifejlődve: gyűlölet. A magamat másoktól való megkülönböztetés perspektívája idáig villan a szédület éjszakáján. Nem idegen ez tőlünk. Nem belemagyarázás ez, hanem a fékezett kegyesség komoly figyelmeztetése. Így érthetjük meg alapjaiban az irgalmas samaritanus mondanivalóját. Ezekkel az embertelen „figurákkal” találkozunk itt. A pap, a lévita az embertelen kegyes klasszikus alakja. A célra erősen figyelő kegyes, aki törvénytiszteletből siet, pontosan rituális beidegződésénél fogva lesz embertelen.

Érdeemes egy kicsit megállni és elgondolkodni. Épp a kegyesség tenne embertelenné? Épp a meghatározottság lenne ennyire vakká? Ezek szerint igen. Mindig ott kísért hát az embertelenség a kegyesség tendenciájában. Egyháztörténetünk során sok szégyenletes példáját tudnánk ennek az embertelenségnek „kimutatni”.

Sürgősebb és izgalmasabb a „tan”, a tétel, a törvény, mint a szeretet, az emberiség. Micsoda egyensúlyvesztettség, micsoda félreértés Krisztusnak, aki meghalt az egész emberiségért. Feltehetjük újra a kérdést: mi tehát az, ami megtartja a kegyesség egyensúlyát, ami megadja stabilitását és megmenti ettől az örületes félreértéstől? Újra csak a krisztusi indulat, az a szeretet, melyet Tőle láttunk: a diakónia. Ez a lelkület teremti meg és adja vissza az Isten- és emberszeretet különös egyensúlyát, feszültségét, amely valahogyan sohasem embertelen.

És miért nem? Gondolkozzunk csak tovább. Az elidegenedés, az elszakadás, az embertelenség mögötti mélyben mint rugót az egoizmust, az önzést pillanthatjuk meg ezer és ezer változatban. Az egyensúlyt veszített kegyesség mögött az „én”, az önzés diktálja a neki legjobban megfelelő tempót és ez természetesen olyan nehezék, amely minden bizonnyal lebilentli mérlegünk magasra tartott „szentséges” serpenyőjét. A glória mögül kicsillan az önzés riasztó daróca: a saját pecsenyét sütögető, a saját irháját mentő névtelen ismerős mozdulata. Miért is sietett az irgalmas samaritánus példázatának két nagy kegyese? Miért volt könnyebb menni, mint maradni? Önzésből vagy önzetlenségből? Feleljünk a kérdésre őszintén, magunkat meg nem tévesztve. És miért nem sietett a samaritánus? Önzésből vagy önzetlenségből? Hátha még a reá ráfordított időre is gondolunk a költségeken kívül! A samaritánusnak ez a megállása a saját útjának, a saját indulatának, a saját elképzelésének teljes feladatát jelenti. Egész énje szolgálatba állítását másvalaki érdekében.

Ez a krisztusi kegyesség legtermészetesebb józansága, szemben a kegyesség álarcá alatt megtartott és önzési, egoista kísérleteivel. És innen már csak egy lépés és elérjük a kegyes ember tévedésének, szédületének a legmélyebb pontját: saját maga összetévesztését Istennel. Ennek a képletnek a cölöpverése az egoizmusnál kezdődik és annak természetes következménye is. A mindenkor kegyes karikatúráig fajult indulata mindig az, új meg új formában is azzal a régi céllal jelenik meg, hogy ő a tökéletes, ő az igaz, ő csinálja legjobban, sőt annyira jó és annyira igaz, hogy ebben a fel-

fokozott képzavarban magát Istennek is tartja, úrnak, ítélőnek, bírónak — mely vonások nem kedveztek és soha nem is kedveznek a Jézusról nevezett tanítványoknak. Tehát itt is, ezen a ponton is a szolgáló lélek, a Krisztustól kapott lelkület, a diakónia ment meg. Az önisztentés kibillent egyensúly, az önzés ezer és ezer rejtett variációja itt kerül vizválasztóba: szeret-e, szolgál-e, s miért szeret és miért szolgál? Ezekre a kérdésekre felelni, ezekkel a kérdésekkel őszintén szembenézni nem kellemes, de szükséges. Ezeknek a kérdéseknek az őszinte megválaszolásában van mindig az az elmaradhatatlan eszmélődés, mely a kegyest megmenti a szédületben maradáستól s így a bekövetkező pusztulástól is. A túlságosan hosszú szédület halálhoz vezet — s a „kómából” sürgősen ki kell hozni a benne veszteglőt a jó levegőre, az életre.

Kegyességünk egyensúlyát emlegetve tehát nem is lényegtelen felismeréshez jutunk. Élet vagy halál lehetőségei tátonganak előttünk, melyeket felismerni vagy fel nem ismerni mindig csak abban a világosságban lehet, melynek fénye igazabb és messzebbre villan, mint a kegyesség tévedésének beláthatatlan útvesztői. A kegyesség gyakori és örök kísértése miatt gyakran és elmulaszthatatlanul szükség van arra a kontrollra, mely nem a saját agyunk gyártotta Krisztusnak, hanem a kijelentés Krisztusának kontrollja, leleplezése. De ha a kijelentés Krisztusa jelenti a kontrollt, az egyensúly megtalálását, akkor miért mondjuk, hogy a diakónia, a krisztusi szeretet adja és jelenti a mindenkor kegyesség egyensúlyát? Azért, mert *Krisztus-ismeretünk ebbe a fogalomba sűrítve a legfelérthetlenebb.* — Leginkább megközelíti mindazt, ami ebben a szóban oly könnyen és oly sok félreértést takarva hangzik: Jézus Krisztus. A „diakonos Krisztos” hozza leginkább zavarba a minden idők kegyesét. Legbiztosabban ez jelenti hát az egyensúly megtalálását is. Ez a lelkület, az emberiség megváltásának ez a szemlélete, a Krisztus-tény ez egyszerű foglalat jelenti azt a nagyszerűséget, mely biztos és járható útja az emberiség kegyeseinek a teremtett mindenségben.

Leányfalu, 1969. börtjén

Juhász Zsófia

Az evangéliumi egyházak a világ bélyegein III.

SVÁJC

Már beszéltünk a svájci reformációról, amidőn a Svájcban kiadott Kálvin—Béza bélyegről szözlöttünk. Nagyon feltűnő jelenség, hogy a kimondottan „helvét” reformáció kezdeményezőjéről, a kappeli csata nemzeti hősről, *Zwingli* Ulrikról, és zürichi utódjáról, *Bullinger*ről, a világhírű baseli reformátor társukról: *Oekolampadius*ról nem adtak ki hazájukban, Svájcban még emlékbélyeget. „Senki sem próféta a maga hazájában” evangéliumi megállapítás, (Mt 13:57) vajon rájuk is vonatkozik!? (Bár lehet, hogy az 1969-es Zwingli jubileum számára tartogatta az emlékbélyeget a svájci posta? Ez esetben elnézést kérek a megjegyzésért.)

Csak a zürichi „Grossmünster”, a baseli „Spalen-Tor”, ahol az északsvájci reformáció valamenyny jelentős eseménye lezajlott, láttak napvilágot az 1960-ban kiadott svájci „Műemlék-sorozat”-ban.¹ Svájc több történelmi nevezetességű, illetve műemlék-templomát is láthatjuk e sorozat bélyegein, így a lausannei katedrális², Kálvin jóbarátjának és munkatársának *Viertnek* és *Farelnek* templomát, majd a világhírűvé vált genfi „St. Pierre” katedrális, ahol egykor Kálvin beszédeit visszhangozták a gótikus falak.³ E sorozatba tartozik az einsiedelni „Fekete”—Mária-Kolostor templomának képe is. Bár ez katolikus búcsújáróhely,⁴

de itt működött egykor Zwingli és itt készült fel reformációja nagy művére, itt gyűjtögette lelki fegyverzetét. — Látjuk a baseli Münstert is, *Oekolampadius* egykori reformációs tevékenységének templomát egy másik sorozatban.⁵ A lausannei katedrális is feltűnik egy sorozat szép bélyegén,⁶ valamint Svájc egyik legrégebb, román stílusú temploma, mely a bieli tó szőlősdombjain vetette meg lábát már a középkor kezdetén: a Ligerzsleressei református templom.⁷

Azok közül az írók, tudósok, művészek közül, akik életművükkel a reformációt, illetve azt is szolgálták és a református hit megtartásában adtak segítséget tolluk és személyiségük hatása folytán. Többel találkozunk a svájci bélyegeken. Így látjuk Henry *Dunant*-t, aki nemcsak a Vörös Kereszt, de az Ifjúsági Keresztyén Világszövetség megalapítója is volt.⁸ Róla tudunk kell, hogy ő szerepel leg több-ször, a világ szinte valamennyi országának bélyegén, a Vörös Kereszt mozgalommal kapcsolatosan kiadásra került bélyegeken. Az emberiség így szeretné leróni háláját az emberiség egyik legátfogóbb jöltevője: a Vörös Kereszt intézménye, illetve alapítója iránt. — Feltűnik V. Jer. *Pestalozzi* vállig érő hajú arcú svájci bélyegen. Ő „Svájc tanítója”, aki evangéliumi lelkületével karolja fel az iskoláztatás ügyét az Alpok országában.⁹ Látjuk *Gottfried Kellert*, annyi sok szép vallásos tárgyú és evangé-

liumi szellemű regény íróját,¹⁰ majd Jon. Kasper Lavater, Krisztus hívő szolgáját, kiváló lelkipásztort, aki mindennap várta: belép hozzá Megváltó Ura, s minden étkezésnél teríték várta őt Lavarter parókiáján. Ebből rendszerint egy reászoruló fogyasztotta el ebédjét, vacsoráját. Lavater megtanulta Kálvintól: Isten a szegényeket és rászorultakat, éhezőket végrehajtoiként küldi hozzánk, hogy behajtsák rajtunk azt, amivel mi neki tartozunk! Nem véletlen, hogy a világ mai legnagyobb kérdésének, az *éhínségnek* világot átfogó megoldásán munkálkodó Világösszevetség székhelye és központi munkaterülete éppen a Kálvin és a Lavater hazájában van!¹¹ Egyik bélyegen feltűnik Jeremias Gotthelf arcképe. Ez a költői neve Albert Bitzius, 1797—1854, lützelflúhi svájci lelkipásztornak és teológusnak, akit írásaiból mint hívő református embert ismerünk meg és aki a Tízparancsolatról félreérthetetlenül tanította, hogy az a legjobb utbaigazítója a hívő embernek a jó és rossz között folyó küzdelem viharában.¹²

Erőszak nélkül a „protestáns” bélyegeket sorolhatjuk azokat, amelyek az ún. evangélisták sorozatot alkotják, és amelyek a négy bibliai evangélistát ábrázolják ismeretes szimbólumaikkal.¹³ Ide kell sorolnunk a zillisi templom csodálatosan szép középkori kazettásmennyezete festményeiről készült bélyegsorozatokat¹⁴ is. Egyik svájci bélyeg a „svájci Zsoltár” költőjéről, *Zwyssigról* emlékezik.¹⁵ Egy másikon újra találkozunk „Svájc tanítójával”, Pestalozzival: az Yverdoni, szülővárosában felállított, világszerte ismeretes szobrát láthatjuk.¹⁶ De nem felejtkezünk meg a svájci posta a szenvedők és a betegek jóltevőiről, a protestáns diakonisszákról sem. Egyik bélyegen egy református diakonissza főköötös portréja látható.¹⁷ 1968-ban új, protestáns vonatkozású Pro patria sorozatot adott ki a svájci posta. E sorozat négy, sokszínű bélyegén a Lausanne-i katedrális üvegablakait láthatjuk; a műemlék sorozat egyik bélyegén az Apenzelli. másikon a Zug-i katedrális, ahol a kappeli csata előtt Zwingli imádkozott a reformáció jó kimeneteléért.

1. 1960. kiadás, 30 Cent, cinnóber, 50 Cent ultramarin. — 2. Idem 25 Cent, zöld. — 3. Idem 40 Cent, lila. — 4. Idem 2 Fr., kék, 1963. kiadás, 1.70 Fr. lila, 2.20 Fr. zöld. — 5. Pro patria kiadás, 1944. 30 + 10 Cent kék-piros-sárga. — 6. 1955. kiadás, 5 Cent, barna-sárga-piros. — 7. Pro patria kiadás 40 + 10 Cent, kék. — 8. Pro iuventute kiadás, 1928. 30 + 10 Cent, kék-piros. — 9. Idem, 1927. 20 + 5 Cent, 30 + 10 Cent piros, kék-piros. — 10. Idem, 1940. 5 + 5 Cent, zöld. — 11. Idem, 1941. kiadás 5 + 5 Cent, zöld. — 12. Idem, 1930. 30 + 10 Cent, kék. — 13. 1961. kiadás, 3 Fr. Máté Evangélista, lila, 5 Fr. Márk Evangélista, kék, 10 Fr. Lukács Evangélista, barna, 20 Fr. János Evangélista, narancs-barna. — 14. Pro patria kiadás, 1965. 5 + 5 Cent, kék, 10 + 10 Cent, oliv-kék-barna, 20 + 10 Cent, vöröslila-barna, 50 + 10 Cent, többszínű. — Idem, 1966. kiadás, 10 + 10, 20 + 10, 30 + 10, 50 + 10 Cent, többszínű. — 15. Idem, 1954. 5 + 5 Cent, szürke. — 16. 1959. 60 Cent, barna, 2 Fr. vörös. — 17. 1935. kiadás, portóbélyeg, 5 Cent, zöld. —

FRANCIAORSZÁG

Búcsút veszünk most a „protestáns” államoktól és bélyegkalauzunk nyomán Franciaország felé vesszük útunkat. A protestáns egyházak itt kisebbséget alkotnak, kereken 800 000 lélek tartozik hozzájuk, akik közelebbről a *l'Église Réformée de France*-hoz (350.000), és a lutheránus egyházhoz (250.000) tartoznak a többi protestáns jellegű gyüle-



Svájc: „Az egyház hajócskaja.” Kazetta a Zillisi-i templom mennyezetéről. — Német Dem. Közt.: Henry Dunant

kezeteken kívül. Már beszéltünk a Franciaországban kiadott Kálvin, Rembrandt és de Groot-bélyegekről. Egy 1936-ban kiadott bélyegen Guillaume Budé, 1467—1540, markáns arca tekint reánk, aki-ről ismeretes, hogy *Kálvinnak egyik humanista professzora volt*, korának egyik legnagyobb tudósa.¹

A tudomány, a művészet, az államvezetés néhány nevezetes alakja is megjelenik francia bélyegeken, akikkel a protestantizmus története, pozitív vagy negatív vonatkozásban egybefonódik. Így feltűnik egy bélyegen, (sőt a mű címének helytelen közlése miatt, egy javított kiadású második bélyegen is) René Descartes, Renatus Cartesius jellegzetes arca; 1596—1650 között élt, és Buquoy seregével, a Fehérhegyi csata után, 1620-ban Magyarországon is megfordult. Később Hollandiában telepszik le, majd Kristina, a felvilágosult svéd királynő fogadja udvarába az üldözött gondolkozót, itt is hal meg. Éppen háromszáz esztendővel ezelőtt, 1667-ben viszik a „Kétkedő” tudós tetemét Párizsba.² Megtaláljuk francia bélyegen M. de Montaigne, 1533—1592³ író-filozófust, a vallási türelem szószólója arcképét; itt van közöttük a híres igehirdető: Bossuet, 1627—1704⁴; és régi ismerősünk, Henry Dunant is⁵, itt vannak a királyok, akiknek ediktumai olyan döntően befolyásolták a hugenották sorsát: így látjuk IV. Henrik, 1553—1610 király képét⁶, aki a nantesi ediktumot adta ki, itt van XIV. Lajos⁷, 1638—1715, a „dragonade”-ok királya, itt van a nagy ellenfél: Richelieu bíboros, 1585—1642,⁸ és végül Pascal, 1623—1662, akiknek életműve valamiképpen keresztezi a francia protestantizmus útját.⁹

Néhány francia bélyegen, az úgynevezett „címer” bélyegeken olyan városi és tartományi címereket fedezhetünk fel, ahol a francia protestantizmus életének jelentős eseményei voltak. Így látjuk Montpellier címerét¹⁰: sok-sok külföldi református diák tanult a város református teológiáján. Itt van Nantes város címeré¹¹, ahol egykor, 1598 április 13-án a „Hugenotta-ediktum” látott napvilágot. Megjelennek a bélyegeken Provence, Orleans, Normandie, Picardie címerei¹². Ez utóbbi tartományban van Kálvin János szülővároskaja: Noyon. Egy francia bélyegen népviseletben nőalakot látunk: „Asszony picardiai viseletben”. Vajon Kálvin édesanyja nem hordott-e ugyanilyen ruhát egykor?¹³

1. 1956. kiadás, 12 + 3 Fr. sötétkék. — 2. 1937. kiadás, 90 Cent, téglavörös. A „Discours” kiadásának 300. évfordulóján, majd javított címszóveggel a második kiadás: Discours de la méthode, Di. sur la méthode helyett! — 3. 1943. kiadás, 60 + 80 Cent, sötétzöld. — 4. 1954. kiadás, 15 + 5 Fr. lila. — 5. 1958. kiadás, 20 + 5 Fr. lila-piros. — 6. 1943. kiadás, 5 + 10 Fr. zöldeskék. — 7. 1944. kiadás, 2 + 4 Fr. cinnóber. — 8. 1935. kiadás, 1,50 Fr. lila. — 9. 1962. kiadás. — 10. 1941. kiadás, 5 + 6 Fr. sokszínű. — 11. 1942. kiadás, 4 + 5 Fr. sokszínű. — 12. 1944—1953. kiadások. Sokszínű bélyegeket, 50 Cent. — 13. 1943. kiadás, 60 Cent + 1,30 Fr. sötétlilásbarna.



Német Dem. Közt.: Luther — Kanada: Dürer: Imádkozó kezek — Csehszlovákia: Hus János

Latin-Európa országaiban, így Olaszországban, Spanyolországban, Portugáliában, az inkvizíció szűkebb hazájában nyomát se találjuk a protestantizmusnak a bélyegeken. Annál feltűnőbb, hogy Latin-Amerika több országának bélyegein nemcsak a legnépszerűbb Dunantra lelünk, így Chile¹, Paraguay², Columbia³ néhány Vöröskereszt-emlékbélyegén, hanem Braziliában, 1960-ban a Baptista Világszövetség 10. Világkongresszusa alkalmából adnak ki egy bélyeget, amelyen világoskék alaptól hatalmas fehér kereszt (tehát nem feszület!) világít felénk.⁴ (A brazilok egyébként már 1944-ben kiadtak egy állóforma, nagy alakú emlékbélyeget, az YMCA alapításának 100-ik évfordulóján.) Ugyancsak a délamerikai Uruguayban egy egész emléksorozatra lelünk, amelyet az YMCA ottani 50. évfordulója alkalmából adtak ki. Egyébként Uruguayban a valdens egyháznak mintegy tízezer híve él.⁵

Észak-Amerika nagy országában, Kanadában a karácsonyi bélyegeken kívül csak a Parlament anglikán kápolnáját ábrázoló bélyeg⁶ beszél arról, hogy Kanadában hatmillió katolikus mellett hétmillió protestáns él. 1966-ban kiadott karácsonyi bélyegükön Dürer „Imádkozó kezek” c. képe látható. A Bermuda-szigetek egyik bélyegén⁷ szintén egy anglikán templomot pillanthatunk meg, a Hamiltoni Katedrálisat.

Az Amerikai Egyesült Államok-ban 1958-ban összesen 60 millió protestánt számláltak. A most már minden évben kiadott karácsonyi bélyegeken kívül még egy bélyeg „beszél vallásos nyelven”. 1957-ben, a sok vérrrel kivívott amerikai vallásszabadság 300. évfordulóján adták ezt ki⁸ az alábbi felirattal: *Religious Freedom in America*. A bélyegen egy Bibliát látunk, amelyet szalag ölel át: 1657, The flushing remonstrance, 1967 felirattal. — Egy másik emlékbélyeg is „ezen a nyelven beszél”⁹: a Gutenberg-Biblia 500. kiadási évfordulóján, 1952-ben adták ki: a bélyegképen Gutenberg látható, amint a „Holy Bible”-t sajtó alá rendezi.

ÓCEÁNIA

Az újjeländi lutheránus gyülekezetek, kereken 20.000 lélek, Ausztráliával egy egyházkormányzási területet alkotnak. — A reformátusok száma Új-



Ausztrália: 1961-es karácsonyi bélyeg a Máté ev. idézetével — Német Szöv. Közt.: A Heidelbergi Káté 400 éves



zéländben mintegy fél, Ausztráliában a szigetekkel együtt, mintegy egymillió. Óceánia országainak bélyegei, az évről évre megjelenő, nagyon szép karácsonyi bélyegeken kívül is beszélnek az itteni protestáns jellegű keresztyénségről. Egyik szép ausztráliai bélyegen az YMCA ismeretes háromszögjelvényét és a földgömböt látjuk: az Ifjúsági Keresztyén Egyesület alapítása 100. évfordulójára adták ki.¹⁰ A bélyeg felirata: „YMCA—World Centennial, 1855—1965”. Az 1967. évi YMCA Világkongresszus a Victoria-állambeli Monash-ban volt. Ez alkalomból újabb YMCA bélyeg jelent meg¹¹ újjeländi bélyegeken, melyeken anglikán templomokat látunk. Így Cromwell város katedrálisát¹², a Dunedin-i templomot¹³, „Christchurch” anglikán katedrálisát¹⁴, majd a londoni „Szt. Pál” székesegyházat¹⁵ és az ugyancsak londoni Westminster apátság képét¹⁶.

Ázsiában minden harmincadik lakos keresztyén és minden huszonötödik evangéliumi keresztyén: lutheránus. Ezek 38 különböző egyházban, 12 különböző ázsiai országban vannak szétszórva, és 20 különböző nyelvet beszélnek. Bár közülük az indonéziai lutheránus egyház a legnagyobb lutheránus egyház Európán és Északamerikán kívül, azaz közel 700.000 lélek, az itteni bélyegeken nyomát sem leljük ennek a lutheránus keresztyén egyházi életnek. De a református egyháznak sem, amely pedig két és félmillió lelket számlál Indonéziában! — India bélyegein sem találkozunk semmivel, ami e hatalmas ország félmillió protestánsának életére emlékeztetne. Az egyetlen „ismerősünk”, akivel itt újra találkozunk, Henry Dunant.¹⁷ De nemcsak India, hanem délvietnami bélyegen is feltűnik jószágos, fehérszakállú arca.¹⁸

Az ázsiai protestantizmus életéről végül is csak Korea-i bélyegek „beszélnek”. Az YWCA, az Ifjú-Leány Keresztyén Egyesület koreai 40-ik és az YMCA koreai 50-ik évfordulója alkalmából adott ki a koreai posta emlékbélyegeket. Az első koreai leányfejet látunk, az YWCA háromszögű jelvényével, a másodikon klasszikus geometriai és hipermodern rajzok között a háromszögű jelvény és a felírás: YMCA 1914—1965. Koreában egyébként 860.000 református lélek él!¹⁹

1. 1959. kiadás, 20 Cent, barnáslila. — 2. 1964. kiadás, 18 gr. barnáslila. — 3. 1956. kiadás, 5 Cent, barna. — 4. 1960. kiadás, 5 Cent, kék. — 5. 1959. kiadás, 38 Cent, kék, 50 Cent, piros-fekete. — 6. 1938. kiadás, 10 Cent, rózsaszínű. — 7. 1965. kiadás, 4 Cent, barna. — 8. 1957. kiadás, 3 Cent, feketészürke. — 9. 1952. kiadás, 3 Cent, lila. — 10. 1955. kiadás, 3 1/2 Cent, zöld-piros. — 11. 2 Peso, barna-zöld. — 12. 1967. kiadás, 4 Cent. — 13. 3 Peso, lila. — 14. 1 Peso, szürkéskék. — 15. 1 1/2 Peso, piros. — 16. 8 Peso, fekete. — 17. 1963. kiadás, 15 np. szürke-piros. — 18. 1960. kiadás, 1 pi. kék, 3 pi. zöld, 4 pi. narancsszínű, 6 pi. lila. — 19. 1962. kiadás, 40 H. kék-rózsaszínű. — 1964. kiadás, 4 w. piros-zöld-kék.

AFRIKA

„A fekete kontinens” legnagyobb számú református lakóit a Délafrikai Unió-ban találjuk, közel két és fél millió református él itt, a református, illetve presbiteriánus egyházon belül. Legnagyobb részük holland származású. Búrok. Afrika lakosságának szűk egyhatede, huszonkétmillió lélek: keresztyén. Ezek közül kilenc millió a protestánsok, hétmillió a katolikusok és hatmillió a kopt keresztyének száma. Afrika legősibb református egyháza a délafrikai unióbeli. Erről beszél az a két bélyeg,

amelyet ennek a református egyháznak a 300. évfordulóján adtak ki itt, 1956-ban.¹ Egyiken egy tipikus „református” szöszéket látunk és a 300-ik egyházalapítási évfordulóra vonatkozó felírást holland-búr és angol nyelven. — A másikon egy hétágú gyertyatartót, a Szentlelket galamb alakjában. A felirat, mint a fentebbiek. (Délafrika Kálvin-bélyegeiről már előbb beszéltünk!) Sába királyáné. Básán királya, Mária a gyermekkel, Juda oroszáné, egy püspökszentelő kopt érsek szerepel még az abesszin bélyegeken.

Külön fejezet azok a bélyegek, amelyek az egész világon, ám elsősorban Afrikában állítanak emléket Schweitzer Albertnek. Ezek a bélyegek nemcsak az őserdei-orvosi működésére utalnak, hanem evangéliumi és egyházzenei tevékenységére is.

Az első „Albert Schweitzer-bélyegek”-et a monacoi-hercegség adta ki 1955-ben, Schweitzer 80-ik születési évében.² Egyik bélyegen az Ogové folyó kikötőjét látjuk, másikon a Lambaréné-i kórházépületeket, majd Schweitzer arcképét, pillangó-nyakendője és sűrű bajsza fölött tekint jóságos szemével reánk.

Egy másik sorozat 90. születése évében, 1965-ben látott napvilágot az NDK-ban.³ Az egyiken látjuk az őserdők humanista orvosát, a másik az egész világot bejáró kép másolata: Schweitzer, mint Krisztusának, a Béke Fejedelmének hű gyermeke. emlékezetes nyilatkozatát írja a „háború és atomfegyver” ellen. (Lásd a Theol. Szemle 1958 évi emlékezetes „atomszámában”) — A sorozat záróértékének háttérében egy Bach-orgonapartitúrát látunk, előtérben a nagy orgonaművész, orgonája mellett.

Afrika sok országa nagyon szép bélyegek kiadásával fejezte ki háláját Schweitzer életetáldozó-életmentő szolgálata iránt.

Az első „hála-bélyeget” Gabon Köztársaság adta ki 1960-ban. A fiatal afrikai köztársaság első repülőpostabélyege volt ez a szép emlékbélyeg. Schweitzert látjuk a lambarénéi kórház épületei előtt. Ez a néger-ország akkor is megemlékezett róla, amikor érkezett a szomorú hír: *Le Docteur est mort*. Ez a bélyeg, felirata szerint is hála-bélyeg: „*L'homme au Dr. A. Schweitzer*”. Olvashatóak az évszámok, ennek a magát feláldozó emberi életnek határai: 1875—1965, látható az Ogové folyó öble, és még egy felírás: 4. *Séptembere 1965 Lambaréné*. A bélyeg⁵ bal sarkában markáns profilja és az Aesculap-jelvény.

A másik afrikai ország, amely megemlékezett róla: *Mali Köztársaság*. Az 1965-ben kiadott bélyeg⁶ két részre van osztva. A bélyegkép jobboldalán egy néger gyereket látunk. Feje pontosan beleesik a tehéncsőrjébe. Fölötte egy békegalamb repül: csőrében zöld ágacska. A bélyegkép jobb oldalán *Le Docteur*, mögötte a lambarénéi kórház látható.

Az 1881 óta független *Haiti* néger köztársaság ötmillió lakossága nagyrészt katolikus; 1967 ápr. 20.-án mégis három bélyegből álló sorozatban emlékezik Schweitzer áldozatos életéről.

Mauritánia-Köztársaság sem felejtkezett el jóltevőjéről. Halála alkalmával adott ki bélyeget⁷, amelyen egy beteg néget látunk, egy néger aszsonyt karjában csecsemővel, és Schweitzert, amint feljűk indul. A kép alatt az évszámok: 1875—1965.

1966-ban, az 1960 óta független *Niger-Köztársaság* ad ki emlékbélyeget Schweitzer emlékezetére.⁸ Ezen a bélyegen is jól látható *Le Docteur*, különböző orvosi műszerek a háttérben és az évszámok.

Az egykori francia gyarmat, az 1959 óta önálló *Csád-Köztársaság* is gondol Schweitzerre. Az 1966-



Csehszlovákia: Komeniusz — Német Dem. Közt.: Schweitzer Albert

ban kiadott bélyegen⁹ mosolygó arcát látjuk; fekete kezek nyúlnak ki a szenvedés örvényeiből gyógyító fehér keze után.

Haut-Volta és *Republique du Congo* is adott ki Schweitzer-bélyeget 1966-ban. Az utóbbi sokszínűsége kissé rikító az európai szemnek. A téma azonban annál többet mondó; Schweitzer portréja mellett gipszkötésbe pólyált néger lábak, amellet kerest fölött imára kulcsolt néger kezek. A háttérben az őserdő kimagasló pálmái, jobbszálen lant, nyilvánvaló utalással Schweitzer zeneművészetére.¹⁰

Legmeghatóbb az a bélyegábrázolás, amely *Dahomey-Köztársaság* 1965-ben kiadott emlékbélyegén látható.¹ A bélyegkép baloldalán van Schweitzer képmása, mellette kis kottafüzet, előtte „violin-kulcs”-rajza. A képen távolabb *Le Docteur* egy néger férfit vezet átölelve, támogatva. A férfi kezébe néger fiúcska kapaszkodik. A kórház felé haladnak, ahonnan néger ápolónő jön feljűk. Háttérben az őserdő. A bélyegkép alján a felírás: *Docteur A. Schweitzer, 1875—1965*. Szinte árad a dinamizmus az ábrázolásból, a gyógyítani-akarás dinamizmusa, amellyel telítve volt ennek az embernek, Megváltója szolgáljának. egész élete.

1. 1965. kiadás, 2½ Cent, kék-arany. — 12½ Cent, kék-fekete-narancs. — 2. 1955. kiadás, 2 Fr. zöld-kékesfekete. 15 Fr. zöld-kármin-barna. 200 Fr. zöld-fekete-kékeszöld. — 3. 1965. kiadás, 10 Pf. sárga-fekete-zöld, 20 Pf. sárga-fekete-piros, 25 Pf. Sárga-fekete-kék. — 4. 1960. kiadás, 200 Fr. zöld-barna-liláskék. — 5. 1000 Fr. arany. — 6. 1965. kiadás, 100 Fr. sokszínű. — 7. 1965. kiadás, 50 Fr. sokszínű — 8. 1965. kiadás, 50 Fr sokszínű. — 9. 1965. kiadás, 100 Fr sokszínű. — 10. 1966. kiadás, 100 Fr. sokszínű. — 11. 1965. kiadás, 100 Fr. soksznú. —



Holland-Antillák: Ruyter admirális — Franciaország: Kálvin János

„Bélyeg-útunk” végetért. Wittenbergből indulunk el, sőt pontosabban a konstanzi máglyától, és Lambaréné volt útunk végső állomása. Ha mindazon bélyegeket, amelyeket ebben a tanulmányban felsoroltunk, összehámláljuk, igénytelen kicsi számot kapunk végösszegül. És ha ezeket a bélyegeket mind tenyerünkre tesszük s reáhajtuk újjainkat tenyerünkre, eltűnnek valamennyien. Ez is szimbolizálja, ez is figyelmeztet arra: milyen kicsi a világ, illetve milyen kicsi lett a világ. Az országok, a kontinensek, az emberek tudnak egymásról. Az

utazás-technika fejlődése segített hozzá. Isten akarta így.

Bélyeg! Hiszen ez is szimbólum. Ez is jegy. Arra a „jegy”-re, arra a „bélyeg”-re emlékeztet, amelyet maga Isten vésett lelki arculatunkra. Jézus Krisztusnak a bélyege ez rajtunk, bennünk. Ez a szeretet jegye. Nagyon mélyen véste szívünkbe Jézus Krisztus. Így lettünk mi is Isten jegyei, Isten jegyzetei, Isten bélyegei ezen a világon.

Dr. Nagy József

REFLEXIÓK A THEOLÓGIAI SZEMLE CIKKEIRE

Széljegyzetek a teológiai tudományosság és a gyülekezeti igehirdetés viszonyának kérdéséhez

A Theológiai Szemle múlt évi számaiban jelent meg Farkas Józsefnek egy dolgozata: „Történelem-órák Jézus Krisztus ügyének kezdeteiről” címmel, négy folytatásban, négyhasábos bevezetővel. Ez a bevezető az, ami tulajdonképpen kezembe adta a tollat. Megtudjuk a bevezetésből, hogy a szerző a bibliai tudományok legújabb eredményeit akarja adni, „valóságos és tudományosan biztosított eredményeket”, azzal a céllal, hogy megtalálja „a gyümölcsöző szintézist a legszigorúbb teológiai tudományosság és a gyülekezeti igeszolgálatok között”. A dolgozat átolvasása során azonban az olvasóban kételyek támadnak a szerző által képviselt „legszigorúbb teológiai tudományosság” tekintetében éppen úgy, mint a „gyülekezeti igeszolgálatok” értelmezését illetően.

I.

Nézzük mindennek előtt, mennyiben felel meg a dolgozat a teológiai tudományosság követelményeinek. Az alábbiakban néhány megjegyzéssel utalni szeretnék arra, hogy a dolgozat ebből a szempontból több ponton kifogásolható.

1. A szerző nem dolgozik tudományos akribiával. Bizonyításként idézzük a dolgozat egy mondatát: „Keserűen jegyezze meg az egyik nyugati egyházi előljáró: a mi gyülekezeteink abból élnek, hogy nem tudják, mit tanítanak a professzorok a teológiai tanszékeken”. (Th. Sz. XI. évf. 1968. 87. lap.) A mondat eredetiben így hangzik: „Die Kirche lebt faktisch davon, dass die Ergebnisse der wissenschaftlichen Leben-Jesu-Forschung in ihr nicht publik sind.” Ez már önmagában is más, mint amit a szerző közvetetten idéz. Lényegesebb azonban az, hogy ezt nem „egyházi előljáró”, jelentette ki, hanem Hans Conzelmann göttingeni professzor. Ez pedig nagy különbség. Nyugat-Németországban ugyanis az egyetemi professzorok, így a teológiai fakultás professzorai is, állami hivatalnokok. Az egyházukhoz tetszésük szerint szűkítik vagy lazítják kapcsolatukat, és ex cathedra hirdethetnek akár egyházuk hitvallásával ellenkező tételeket is. Természetesen ez a teológusképzésnek nem válik hasznára. Mivel a professzorokat nem kötik egyházuk hitvallásai, eljuthatnak íróasztal melletti filozófálásukban az Isten nélküli teológiáig, mint azt Herbert Braun mainzi professzor példája is mutatja. A teológus diák viszont tanulmányai elvégzése

után gyülekezeti lelkészként kell szolgáltson és ebben a státusában nem segít neki semmiféle olyan teológia, amely az egyházzal, a gyülekezetekkel nem áll kapcsolatban. — Az idézett mondatot tehát nem egyházi előljáró, hanem állami hivatalnok mondta. Nyilvánvaló belőle, hogy túlértékeli a Jézus élete kutatás eredményeit. De nyilvánvaló az is, hogy ezt a mondatot egyházi előljáró nem mondhatta. Egyházi előljárónak egészen más fogalmi vannak az egyházat életető erőről, mint egy olyan állami hivatalnoknak, aki szerint az egyház azon áll, vagy bukik, hogy tagjai a Jézus élete kutatásba be vannak-é avatva, vagy nem.

Utalás történik a dolgozatban arra, hogy csodálatos, miért írtak négy evangéliumot (90. l). A mondatot úgy lehet érteni, mintha csak négy evangéliumot írtak volna, pedig ennél sokkal többet írtak. Előkerültek fragmentumok az Ebionita evangéliumból, „Péter evangéliumából”, előkerült „Jakab protoevangéliuma” stb. Csodálatos lehet legfeljebb az, hogy az egyház miért kanonizált több evangéliumot.

Baj van a szigorú tudományossággal azokban az esetekben is, amikor a szerző az evangéliumokat jellemzi. Tény az, hogy egy mondatban nem lehet egy-egy evangéliumnak a lényegét a maga teljességében visszaadni, viszont akkor nem is érdemes vállalkozni rá, mert csak zavart kelt. A Máté evangéliumáról pl. azt állapítja meg a cikkíró, hogy az a Jézus ügyének zsidó-keresztény feldolgozása (91. l). Hogy nem csupán „zsidó” szemmel nézte Máté Jézus ügyét, arra bizonyítékok pl. a következő helyek: Mt. 8:12; 21:43; 27:25; aztán a Hegyi Beszéd egyes részei (5:20; 27 k; 31 k; 33 k), ahol Máté a „zsidók törvényét” állítja — dialektikusan — szembe Jézus üzenetével.

A Jézus kutatásnak az őslénykutatással való összehasonlítása (92. l.) megint csak nem pontos és nem szerencsés. A Jézus-kutatásnál a kutató nem egy halott valamivel, csigolyával, gerinccel áll szemben, mint az őslénykutatásnál. Jézus élete, üzenete a feltámadott Krisztus, a feltámadás nem érthető meg még rész szerint sem olyan puszta mechanikus eszközök alkalmazásával, mint amelyek az őslénykutatásnál használatosak. Nem egy halott Krisztus a vizsgálatunk tárgya.

A cikkíró tehát meg nem engedhető módon egyszerűsít. A tudományos eredmények bizonyos leegyszerűsítése, egyszerűbb formában való közlése

szükséges, vagy legalább is megengedhető, ha azokat laikusokkal próbáljuk ismertetni. Viszont egy népszerűsítő előadásban, — ha ez az előadás-sorozat az akart lenni — ne hivatkozzunk a „legszigorúbb teológiai tudományosságra” (87. l).

2. Különösen nagy hiba a hipotézist felcserélni a tényleges eredményekkel. Az természetes dolog, hogy egyetlen tudomány sem haladhat előre, ha nem dolgozik hipotézisekkel. Viszont a kutató számára végzetes, ha a hipotézist nem a maga helyére téve és a maga — korlátozott — fontosságának megfelelően használja. A hipotézist eredményként kezelni különösen divat a német teológiai kutatásban. Kiváltképpen német területen kísértés az, hogy a tudomány mindenkori állását, (amely persze hipotézisek garmadáját is jelenti) abszolútnak, hibátlannak, alapjaiban megváltoztathatatlanak kiáltás ki.⁴ Hipotézis pl. az Ósz.-kutatás területén a forráselmélet, mégis a legtöbb Ósz.-kutató úgy dolgozik azzal, mintha a Pentateuch „forrásai” valamilyen régészeti kutatásnál már elő is kerültek volna. Ugyanígy hipotézis és nem bizonyított tény az evangéliumok keletkezéséről alkotott modern elképzelés sem.

A szerző tényként közli az evangéliumok feltételezett keletkezési idejét (90. l). Pedig ezek az általa közölt évszámok csak hipotézisek láncolatából adódnak és az evangéliumok évtizedekkel is keletkezhettek korábban, mint a — különben általában — feltételezett időpontok. Az olvasót, vagy hallgatót nem szabad kétségben hagyni afelől, hogy itt nem eredményekkel, hanem hipotézisekkel van dolga.²

A szerző úgy beszél az esszénusokról, mint akik a qumrániakkal azonosak (159. l), pedig ez is csak feltevés, igaz, sokak által elfogadott feltevés.³

Idézek egy pár oldallal odábról: „Hogyan? Hát Jézus nem vallotta magát Messiásnak? Erre a kérdésre a bibliatudomány ma határozott *nem*-mel felel” (173. l.). Ez a „*nem*” *egyáltalán nem olyan határozott*. Cullmann rámutat, hogy Jézus a Messiás címet nem utasította el magától, ha kerülte is a korában közkeletű *nézeteket* a Messiásról, (a politikai Messiásváradalmat viszont elutasította.) Nem tette ezt pedig azért, mert éppen a Messiás címben jut kifejezésre igen erőteljesen az Ósz. és a Jézus által véghez vitt mű közötti kontinuitás.⁴ A Messiás szó semmi esetre sem csupán „petróleumos kanna”, mert hozzá kapcsolódnak ugyan nem megfelelő interpretációk, de jelentése ósz-i vonatkozásban pozitív. Az Úsz. is az Ósz.-re tekintve nevezi Jézust Krisztusnak.

A cikkíró szerint Jézus nem vallotta magát Messiásnak, a 162. oldalon viszont ezt írja: „Máté szerint a Názáreti Jézus: a zsidók Messiás királya.” Ebből tehát az következnék, hogy az evangélista félreismerte Jézust. De ki adott hű képet Jézusról, ha az evangélista sem? Akkor hogyan akarjuk megismerni Jézust, ha az evangéliumok Jézus-képe sem hű? A szerző elmarasztalja az evangéliumokat Krisztus titkának megtalálása kérdésében, de ő maga viszont megválaszolja a kérdést. Állíthatja-e magáról valaki, hogy Krisztus titkának kérdésében tisztábban lát az evangélistáknál?⁵

A dolgozat kategorikusan leszögezi, hogy nem Zebedeus fia János írta a negyedik evangéliumot. Indok: „ma biztosra vesszük” (280. o.). Ugyanilyen határozottsággal jelenti ki azt is a szerző, hogy a Jelenések könyve nem származhat a János evangéliuma és a jánosi levelek szerzőjétől (280. o.). Elég egy bevezetést megnézni, hogy kitűnjék: mind a

két megállapításnak az ellenkezőjét is mind a mai napig képviselik. Megint csak nem lehet azt állítani, hogy bizonyított állításokról lenne szó.

3. A dolgozatban vannak ezeken a már felsorolt kifogásokon kívül is *izagógikai és exegetikai tévedések*.

Kezdjük azzal a megállapítással, mely szerint az evangélistáknak nem volt szándékában, hogy történelenkönyvet írjanak (90. o.). Bár ez a megállapítás közhelynek számít, a valóságnak mégsem felel meg. Az evangélisták nagy súlyt helyeztek arra, hogy történelmi hitelességgel adjanak számot a Jézussal történelmi dolgokról. Ezt bizonyítja a Lukács-prológus és egyáltalán az evangélium műfajának a megteremtése.

A szerző szerint az evangélisták a feltámadott, dicsőséges Krisztusról tanúskodtak (90. o.), és ez az adott összefüggésben azt jelenti, hogy az evangéliumok a történetiségre nem sokat adtak. Még ugyanazon az oldalon viszont az áll, hogy az evangéliumok egy misztikus Pneuma-Krisztus ellen, a történelmiség védelmében íródtak. Ilyen formán az olvasó most már végképp nem tudhatja, hogyan vélekedik hát a cikkíró az evangéliumok történetiségére való törekvéséről.

93. oldal: „Jézus erre tanított: Mondd, hogy Abba, és engedd magad megajándékozni kegyelemmel!” Jézus sohasem beszélt „mi atyánkról”⁶, csak „én Atyámról” és a „ti Atyátokról”. Ebben Jézusnak az Atyával való egyedülálló kapcsolata jut kifejezésre, amely más, mint a tanítványok kapcsolata Istennel. Szintén ezt bizonyítja az Abba használata a Mk 14:36-ban. Éppen ezért nem valószínű, hogy Jézus az Abba szó használatára buzdított volna tanítványait akkor, amikor ő kizárólagos értelemben használta. Arra, hogy Jézus azt tanította volna: „mond, hogy Abba”, csak a Miatyánk mutatna. A *páter-hémon* azonban inkább a liturgikus *ábinu* megfelelője⁷, mint az *abba*-é. Lk. egyes kéziratái csupán *páter*-t hoznak, de ez sem bizonyíték arra, hogy az *abba* megfelelőjéről van szó.⁸ Farkas József Joachim Jeremiást követi, amikor Jézus tanításaként jelöli meg: „Mond, hogy Abba!”⁹ de Jeremiás érvelése ezen a ponton nem megnyugtató. Jézus, aki soha nem imádkozott tanítványával együtt így: „mi Atyánk”, nem adta tanítványai szájába azt a megszólítást, amely az ő speciális kapcsolatát fejezte ki az Atyával. Más az eset Pálnál. Ő a „fiúság lelkéről” beszél (Róm 8:15; v. ö. Gal 4:6).

Exegetikailag nem helytálló Mk 2:5 magyarázata (161. o.). Itt Farkas József azt próbálja kimutatni, hogy a „Fiam” rossz fordítás, mert „fiú”-nak kellene fordítani. Ugyanígy a Mt 9:22-ben a görög szó így fordítandó: „leány!” Tudniillik Jézus, mielőtt gyógyított volna, elmondta, hogy az illető az Abbának a gyermeke. Ezt a feltételezést azonban semmi nem indikálja. Mk 2:5-ben egyáltalán nem helytelen a „fiam” fordítás, mert a *teknon* (vocativus) a héber *böni*-nek felel meg. Ugyanígy van a Mt 21:28-ban és a Lk 2:48-ban is. A Mt 9:22-ben szintén vocativusról van szó.¹⁰ E két megszólításnak semmiféle, a szerző által kiszínezett jelentése nincs. Nem a mennyei Atyával való kapcsolat kerül előtérbe, hanem a beszélővel való kapcsolat.

Talán a legnagyobb tévedése a szerzőnek az „én vagyok” formula kapcsolatba hozása a „vagyok aki vagyok” kijelentéssel. („Jézus is ezt a szót veszi fel, hogy *Vagyok*”, 164. o.). Jézus csak magyarul, legfeljebb görögül mondja, hogy *vagyok*. Az *ani hu* nominális mondat, amelyben nem szerepel a *hajah*

semmiféle alakja. Így persze nem is lehet felállítani közte és *ehjeh aser ehjeh* között semmiféle olyan kapcsolatot, amelyben a lenni igének szerepe van.

Fejezzük be annak a megemlékezésével, hogy bár a szerző úgy véli, hogy Jézus nem vallotta magát Messiásnak, a Mt 16:17-et mégis Jézustól származónak tekinti (160, 279 o.). A Mt 16:17 pedig Péternek éppen arra a kijelentésére reflektál, amelyben Jézust Krisztusnak és Isten fiának mondja.⁴¹

4. Mindezek után vizsgáljuk meg, miféle *hermeneutikai elveket vall a dolgozat szerzője*. Ami ezzel kapcsolatban dolgozatából kivehető, kételkedésre ad okot és kérdéseket támaszt. A Jézus élete kutatást azért tartja fontosnak, hogy megállapítható legyen: a mai alakzataiban hiteles-e a keresztyénség, mint világinézet (89. o.). Ez az indoklás valahogyan nagyon szegényes, mert a Jézus élete kutatás ezek szerint csupán a kontrollálás eszköze, nem pedig útmutatás, hitbeni gazdagodás, Isten dolgai megismerésében való gyarapodás.

A szerző szerint a római egyház a Biblia peremén megjelenő textusokra hivatkozhat (91. o.). De ki szabhatja meg, hogy mely textusok vannak a Biblia peremén és melyek a „középén”? És akkor miért a tota Scriptura elvén állókat vádolja a cikkíró azzal, hogy önkényesen válogatnak az Igék közül (237. o.)? Éppen azok számára nagy kísértés, hogy tetszés szerint válogassanak a textusok közül, akik hermeneutikájukban Jézus Krisztusra hivatkoznak. A legvilágosabban ez a kísértés az evangéliumok értelmezésénél jut kifejezésre. E vélekedés szerint az evangéliumokban hagyományozott jézusi logionok egyrésze ipsisima vox Christi, a maradék pedig elferdítése a jézusi üzenetnek, vagy azzal éppen ellentétben áll. Így látják ezt azok, akik valami desztillált Jézus-fogalomból kiindulva próbálnak az Íráshoz közeledni.

Az ipsisima vox Christi megállapításának a cikkíró szerint megvan a rendkívül szigorú tudományos módszere. Ez egy kétlépcsős munkamenet: 1. Kiszórni mindent, amihez a kétség árnyéka is férhet, hogy nem jézusi; 2. ami a kezünkben marad, abból visszakövetkeztetni a történeti Jézusra.

Az első ponthoz azt kell tudni, hogy *egyetlen* olyan szabály sincs, amelynek alapján minden kétséget kizáróan azt lehetne állítani, egy Jézus-logionról, hogy az nem Jézustól származott. A kutatók teljesen a maguk szája íze szerint állítanak fel normákat erre vonatkozóan. Ugyanaz a logion az egyik kutató szerint Jézustól származik (mert pl. nem görög, gnosztikus, hanem ósz.-i gondolatokkal áll összhangban), a másik szerint nem (ugyanazon okból, ti. hogy ósz.-i gondolatokkal áll összefüggésben és így nyilván „zsidó-keresztyén” mondás). Itt még a szerző által megállapított „három elem” (92. o.) sem ad eligazítást. A Mt 5:18 az *amén legó hümin* formulával kezdődik, de egy olyan logiont tartalmaz, amely a szerző gondolatmenete szerint (lásd 159. o.) nem lehet jézusi, mert a 18. v. kiáll a mózesi törvény mellett. Másrészt a Mt 5:18 az a locus, amelyre hivatkozva némelyek Máté evangéliumát egyoldalúan „zsidó” evangéliumnak tekintik.

A második ponthoz hozzá kell fűzni, hogy egyáltalán nem világos, *milyen módszerrel* kíván hát a szerző visszakövetkeztetni a „három elemből” a történeti Jézusra? Mert akkor, amikor a három elemre redukálta Jézus üzenetét, kizárta a kontextus vizsgálatának a lehetőségét, a 161. oldalon pedig biztosítja olvasóit, hogy sem az Ósz., sem a Jézus korabeli irodalom nem mértékadó kiindulási

pont Jézus szavainak az interpretálásához. Így pedig ki van zárva annak a lehetősége is, hogy az egész Biblia összefüggésében vizsgáljuk meg Jézus üzenetét. Mi marad? „Ónála (Jézusnál) nem a szavak a fontosak, hanem a tartalom, amit kiöntött a szavakon át” (161. o.). Itt aztán elérkeztünk ahhoz a ponthoz, hogy mindenki tetszése szerint jelentheti ki, hogy az illető szó szerinte milyen tartalmat hordoz. A dolgozatnak ezzel a „módszerrel” sikerül is kimutatni egy teljesen vulgáris Messiás-értelmezés kapcsán, hogy a régi próféták és Jézus között „áthidalhatatlan ellentét” volt (161. o.).

II.

Vizsgáljuk meg ezután, hogy helyesen jár-e el ez az előadássorozat „a legszigorúbb teológiai tudományosság és a gyülekezeti igeszolgálatok közötti” szintézis keresésében.

A szerző szerint a teológiai tudományosság és a kegyesség közt kell a szintézist megtalálni. A nyugati egyházak azok elsősorban, amelyeknél a kettő között feszültség van. A magyarországi protestáns egyházaknál ez az ellentét nem éleződött ki. Ezért — a szerző szerint — mi tehetnénk jó szolgálatot nyugati testvéreinknek. Erre két okból is alkalmasak vagyunk: először, mert a tudomány területén elérjük a világszínvonalat — ha nincsenek is európai hírű alkotó tudósaink⁴² —, másrészt gyülekezeteink pontosan olyanok, mint bármely más európai protestáns gyülekezet (87. lap).

Tény az, hogy a nyugati protestáns egyházakban megvan a feszültség a teológiai tudomány és a kegyesség között. De azt lehet mondani, hogy nem *általában* a teológiai tudomány és a kegyesség ellentétéről van szó, hanem a teológiai tudomány *egy bizonyos felfogása* és művelése és a gyülekezeti kegyesség ellentétéről lehet beszélni. Nem véletlen, hogy a feszültség legjobban a német nyelvterületen éleződött ki, mert a teológiai tudományosságának ez a fajtája itt virágzik és itt érintkezik a gyülekezet is a legközvetlenebbül vele. Viszont általánosítani nem lehet. Nem egész Nyugat-Európára vonatkozik a konfliktus, hanem csak azokra a részeire, ahol a teológiai tudománynak egy olyan irányzata kapott lábra, amely az adott egyházak kegyességi praxisával összeegyeztethetetlen. Magyarországon ez az ellentét nem éleződött ki, mert nálunk — amint a cikkíró is megállapítja — bizonyos teológiai irányzatok nem erősödtek meg.

Ez viszont azt jelenti, hogy nem lehet teológiai tudományról abszolút értelemben beszélni. Nem „a” teológiai tudománnyal van például a nyugat-német Bekenntnisbewegung-nak vitája, hanem a teológiai tudományok *egy irányzatával*, amely az ilyen teológián nevelkedett lelkésznevezdek közvetítésével lassan ismertté válik a gyülekezetek tagjai előtt.

Másrésztől figyelemmel kell lennünk arra is, hogy — ellentétben a szerző megállapításával — az európai protestáns gyülekezetek között különbözőek vannak, éppen a kegyességi praxis tekintetében. Már pedig ez a körülmény döntő jelentőségű, hiszen a szerző éppen arra vállalkozik, hogy a teológiai tudomány és a kegyesség között közvetítsen. Ilyen vonatkozásban Magyarországon belül is vannak különbözőségek. Például a gyülekezet egészen másként reagált volna erre az előadássorozatra egy 800 lelkes szatmári faluban, mint Budapesten. Tény azonban, hogy a különbözősége-

gektől eltekintve, a magyarországi gyülekezetek hasonlítanak abban, hogy a cikkben említett „tudományos eredményeket” nem ismerik. Ha ismernék, valószínűleg a gyülekezetek nagy többsége nem tartaná összeegyeztethetőnek ezeket az eredményeket hitével. Kérdés azonban, hogy *érdemes-e* megismernedniük az előadásorozatban eredményeként idézett hipotézisekkel. Kérdés, hogy *érdemes-e* felkavarni a gyülekezetet olyan témákkal, olyan bevezetéstani stb. problémákkal, amelyek csak teoretikus munkával foglalkozó körökben ismertek. Nem szólva arról, hogy a gyülekezet nincs is azoknak a szakismereteknek a birtokában, amelyek segítségével az állítások helyességét ellenőrizni tudná. Ha a tudományosság és a kegyesség szintézisét keressük, ezt nem a gyülekezettel együtt, a gyülekezet előtt kell tenni, hanem az igehirdetésre való felkészülés közben. *Ez a teológiai tudományosság művelőjének és az igeszolgálat végzőjének a feladata.*

Az istentiszteleten mindenek épülésre kell hogy legyenek (1 Kor 14:26) és nem az izagógikai és exegetikai problémák vizsgálása, a rájuk való feleletkeresés a cél. Még kevésbé tekinthető célnak olyan hipotézisek terjesztése, amelyek nem vehetők tudományos eredményeknek.

Az istentisztelet épülésre kell hogy legyen. Ez nem jelenti természetesen, hogy az egyes bibliai könyvekre, szerzőkre stb. vonatkozó történeti problémák nem vetődhetnek fel bibliaórákon. De ezekhez a problémákhoz célszerű nagyon óvatosan hozzányúlni, nagy tudományos akribiával, alapos felkészüléssel. Ha valaki helyt ad például az ipsisima vox Christi formatörténeti kérdésfeltevésnek, (amely csakugyan „újat” jelentene a gyülekezeti kegyesség eddigi gyakorlatában), akkor ebből le kell vonja a teológiai konzekvenciákat is. Az ipsisima vox Christi kapcsán ennek két lehetősége van. Vagy desztillált Jézus-logionokra építünk fel egy teológiát — ezt teszi a cikkíró —, vagy egy más szintre visszük át a logion-tartalmazta theologumemont (pl. az existentialista filozófia síkjára), ez az eljárás azonban végső soron éppen a formatörténeti kutatás eredményeinek a feladását jelenti. Ezt teszik a bultmannianusok. Mindkét módszer kérdésesnek tűnik előttem. De akármilyen teológiája legyen is egy igehirdetőnek, tekintettel kell legyen a gyülekezetre, illetve arra a principiumra, hogy az istentisztelet épülésére kell hogy legyen.

Szó sincs arról, hogy lelkészeknek ne kellene megismerniük mindazt, amit teológiai tudományok szoktak nevezni. De amit megismert a lelkész, fel is kell dolgoznia és nem szabad megemésztenie a gyülekezet elé vinni.

Szép feladat a gyülekezetet bibliaórákon megismertetni a Biblia jobb megismerését szolgáló tudni-

valókkal. Ehhez azonban maguknak a lelképásztoroknak jól fel kell készülniük, az ügy iránti alázattal, azokat a témákat tárgyvalva szisztematikusan, amelyek a tisztább igemegértést szolgálják és a gyülekezetet közelebb viszik legszentebb könyvéhez, a Bibliához.¹³

ifj. dr. Bartha Tibor

J E G Y Z E T E K :

1. A németeknek, a német tudósoknak ezt a tulajdonságát néha maguk a németek is észreveszik, pl. *Bergmann*: Alarm um die Bibel, Gladbeck 1965 33. ó.

2. A datálással, kiváltképpen a túl késői datálással érdemes vigyázni, mert korábbi korból előkerülő kéziratok — és ezekre mindig lehet számítani — könnyen neveltségessé tehetik azt, aki „bizonyítékokat” hoz fel egy-egy irat késői szerzőségére. Így járt *Hirsch*, aki nagyban bizonygatta a János evangéliumának késői előállási idejét — egy évvel azután, hogy *Roberts* már a P⁵² papyrust feldolgozta és kiadta.

3. Azonosságuknak ellene szól például, hogy sem *Josephus*, sem *Philo* nem beszél az Igaz Tanítóról. A qumráni ideológiában az Igaz Tanító olyan óriási szerepet játszott viszont, hogy nélküle elképzelhetetlen, hogy e két szerző az esszénusok alatt a qumrániakat érse. Miért ne lehettek volna ezek különböző szekták? Valószínűleg még több hasonló szekta is volt Palesztinában Kr. e. 160 és Kr. u. 70 között. E kettőn kívül egy harmadikról is tudunk, a terapeuták szektájáról (*Philo*: De vita contemplativa).

4. *Oscar Cullmann*: Die Christologie des Neuen Testaments, 3. Auflage, Tübingen 1963. 127.

5. Nemcsak az evangélisták nem értették *Farkas József* szerint a dolgukat. A korai egyház, amely az Úsz. iratait kánonizálta, nem értette volna az evangélistákat. A János evangéliumát „akkor vették be... a kánonba, amikor már nem értették, hogy miért is harcolt az írója!” (281. o.).

6. A Miatyánknál a bevezető is figyelembe kell venni: „ti azért így imádkozzatok”.

7. Bár *J. Jeremiás* szerint „mi atyánk” helyett is állhat abba (*Abba Göttingen* 1966 61. lap).

8. Másként *Jeremiás*, i. m. 64. lap.

9. lásd a 8. jegyzetet.

10. Még akkor is, ha *thüगतér*-t hoznak egyes kéziratok (lásd *Blass—Debrunner*: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch Göttingen, 1965¹² 147, 3. §).

11. Változtatna a helyzeten, ha valamiféle nyoma látszanék annak, hogy *Farkas József* a 16. versben a *Christos*-t a *hüios tou theou*-tól különválasztja és a 17. versben csak az utóbbira érti. De ennek nincs nyoma az említett két helyen.

12. „Jónéhányan *vagyunk* Magyarországon, akik tudjuk, hogy miről folyik a tudományos vita a nagyvilágban” (87. lap, kiemelés tőlem.)

13. A modern teológiai tudományosság érvényesítésével kapcsolatos széljegyzeteket folytatni szeretném *Szathmáry Sándor* „Feltámadás vagy halhatatlanság” című, szintén a *Theológiai Szemlében* megjelent cikkének a vizsgálatával.

NYILATKOZAT A HALHATATLANSÁG VAGY FELTÁMADÁS ÜGYÉBEN

A következő „Nyilatkozatot” kaptuk, közlés kérésével:

„Sokan megdöbbenéssel olvastuk a *Theológiai Szemle* 1968. 9—10. számában: *Szathmáry Sándor* „Halhatatlanság, vagy feltámadás” c. tanulmányát. *Szathmáry Sándor* debreceni lelképásztor Berekfürdőn is tartott hasonló tartalmú előadást, amelyet ott sokan szintén megdöbbenéssel hallgattak.

Ennek a tanulmánynak a lényege egy teológiai professzornak már több mint egy évtizede elhangzott tanításán alapszik (*Szathmáry Sándor* Jánkon mondta el ezt nekem), mely szerint: „a halál igazi halál, teljes

halál, vagyis a halálban a keresztyén teljesen megsemmisül és csak a feltámadásban jön ki ebből a megsemmisülésből.” Ez a tanítás különben a jehovizmus-sal is kacérkodás, mert ők is a teljes megsemmisülést hirdetik. (Lásd ide vonatkozóan *Fekete Péter*: „Ne tévelyegjétek” c. Jehova tanúi ellen írt komoly tanulmányának „Halál és azután” c. fejezetét.) Gyökere van nálunk, úgy látszik, a jehovizmusnak, nemcsak lent, hanem fent is. Nem is lehet hát azon csodálkozni, ha terjed a jehovizmus.

Szathmáry Sándor tanítása sokkal veszedelmesebb, hogysem válasz nélkül lehessen hagyni. Bizonyára többen készülnek a tanulmány és előadás alapos, tuda-

mányos síkban is történő megválaszolására. Ilyen válasz megírására azonban elég sok időre és elég sok teológiai könyv áttanulmányozására van szükség. Számomra a lelkipásztori szolgálat mellett nagyon kevés idő áll most rendelkezésemre ehhez, mert betegeskedem. Ménteleken, az ország végén könyvekhez is nehezen jutok. Azonban magam is szeretném (sőt már el is kezdtem ezeket gyűjtögetni, leírni), a Szentírásról és hitvallásokon alapuló látásaimat, Szathmáry Sándor tanulmányával kapcsolatban elmondani.

Addig is, míg ez megtörténhetik, a következőkre szeretnék rámutatni:

1. Csak „a teljes Írás Istentől ihletett” (2Tim 3:16). Ezért csak olyan teológiai tanítást fogadhatunk el, amely az egész Szentírásról alapszik. Szathmáry Sándor tanulmánya, előadása éppen a legfontosabb szentírás, sőt jézusi Igéket mellőzi. (Pl. Luk 16-ban a „két várakozóhely”-ről szóló jézusi tudósítást, s sok más ó- és újszövetségi helyet.) Ezért nem fogadhatjuk el Szathmáry Sándor tanítását isteni ihletésű tanításnak, mert nem az egész Szentírásról alapszik, sőt ez a tanítás már református hitvallásainkat és az Apostoli Hitvallást is megtámadja.

2. Nagy szeretettel üzenem — akár teológiai professzor, vagy lelkipásztor legyen is az illető — a na-

gyon értelmes és éleseszű embereknek (amilyen Szathmáry Sándor is, akinek változatlan régi barátsággal üzenem ezt), hogy igyekezzenek megszabadulni attól a súlyos kísértésüktől, hogy inkább az eszükkel akarjanak hinni, mint a szívükkel. Pedig az apostol is figyelmeztet: „Szívvel hiszünk az igazságra”, nem pedig eszünkkel ellentmondunk a szentírás igazságnak (Róm 10:10/a.). Pál is, mikor még Saulus volt, az eszével akart elsősorban hinni, s nem tudta elfogadni azt a Krisztust, aki az átokfán halt meg. Később azonban csak a szívével hitt, gyermeki nagy hittel.

Ha a halál „igazán halál”, Krisztus sokkal inkább igazán Krisztus, aki úgy szabadít (Jn 8:36), hogy megváltottjai „nem látnak halált”, „soha meg nem hal”, s aki hisz Benne, az már áttért a halálból az életre (Jn 5:24, Jn 6:47, Jn 8:52 b).

3. Ha elfogadnánk a Szathmáry Sándor tanítását, akkor nem lenne szabad ilyen tudósításokat lehozni: „Barth Károly elköltözött az ő Urához”, hanem ilyen hírt kellene adni: „Egyelőre megemmisült, majd csak a feltámadáskor ölelheti őt át az ő Ura.”

Fehérgyarmat, Kórház, 1969. január 22.

sokak nevében:
G. Szabó Szabolcs

Dürrenmatt:

AZ ÚJRAKERESZTELEK

Rangos világirodalmi folyóiratunk, a Nagyvilág (1968/2. sz.) közölte Friedrich Dürrenmatt „Az újrakeresztelők” című komédiáját. Ezt követően (az 1968/3. számban) „Dramaturgiai elmélkedés Az újrakeresztelőről” című tanulmányát olvashattuk. A következőkben megkíséreljük áttekinteni Dürrenmatt alkotását az anabaptisták szempontjából.

A münsteri eseményeket ismerő olvasót mindenképp elűzi a műfajmegjelölés döbbeneti meg: „komédia, két részben.” Holott — várakozásunk szerint — az anabaptisták münsteri működése tulajdonképpen tragédia, mely az ezeréves birodalom emberi akarattal való, bár jó szándékú létrehozásának a megghiúsulása. A „rajongó” hittől és jószándéktól a világtörténelmi bemoskosításig; a krisztusi kommunisztikus tanoktól és szükség diktálta vérontástól a retentő megtorlásig — ez az „Új Jeruzsálem” tragikum. „Hogy már nem hisztek a szentekben — mondja Knipperdöllincknek a münsteri püspök —, az nem baj, talán már Mi sem hiszünk benne. De, hogy ti, újrakeresztelők, önmagotokban hisztek, az lesz a ti vesztetek. Az egyház önmagában hitt, és vért ontott az Ő nevében, most ti hisztek magotokban, és vért fogtok ontani az Ő nevében.”

Komédiánk irodalmi alkotás. Sőt, az abszurditás és fikció talajából sarjadt ki. Nem léphetünk fel tehát a történelmi realitás igényével. Ugyanez a művészi szabadságból — mint a dramaturgiai elmélkedésben kimerítően ismertett — drámaszerkesztési, esztétikai megfontolásokból következő nézőpont-változtatást is a literátor szemével kell magunkévá tennünk. Bár komédia. Jelen esetben — mint a brechti alapon nyugvó elidegenedett színház eszköze — mégsem kigúnyol (a nevetetés rosszabbik értelmében), hanem valóban hatóvá teszi a művet. „A komikumnak, hogy hatni tudjon — írja Dürrenmatt —, nem kell a szívnkhöz férköznie, mint a tragikumnak, hiszen épp azáltal hat, hogy távlatból nézzük.” Jan Mathison, a proféta halálakor ugyanezt mondja a műben a püspök:

„Nevetséges volt a halálod, de te ne bánd,
Proféta, maradandó csak az,
Ami bánt minket és amin nevetünk.”

Az illetén való hangvétel-választás a jellemek történelmi valóságalapját nagyobb részt elvette, ehelyett azonban közvetlenebb mondanivalót nyújt korunknak. Az „Új Jeruzsálem” királya, Bockelson az írónak

két dramaturgiai lehetőséget kínált. Pozitív tragikus hősként ábrázolni, mint korai vallásos-kommunista idealistát. Vagy: s ezt tette, negatív tragikus hősként — klasszikus gonosztevőnek, egy keresztényen közösség erőit duzzadó nihilista megrontójának formálni. Annak ellenére, hogy a történelemírásban kitérő lehetnek vélt negatívumait a legújabb történelmi kutatások sorra megcáfolják. A „rehabilitálás” elmaradt lehetőségéért azonban kárpótolva vagyunk *Mathison, a proféta és Knipperdöllinck, a hívő* jellemének megformálásában. Utóbbi a gazdag kereskedő, ki minden vagyonát felosztotta. A münsteri királyságban egy ideig az újrakeresztelők bírása, végül a véres megtorlás áldozatainak egyike. Lányával együtt a mű legmegrendítőbb alakjai. Kereső hit, kötelesség és történelmi tragikumban való részesség vívódik benne: „Menekültem a vétéktől, és bűnbe keveredtem, a szegénységben kevertem Istent, és kétségbe estem” — mondja. Leánya, Judit mondatja ki apjával végzetének okát: „Igazságtalanság a ti sorsotok, emberek, és tévedés. Nézzétek véres bírói kardomat, újrakeresztelők! Nézzétek az emberi igazságosságot!” Hiszen „nem illeti meg az embert, hogy igazságos lehessen.”

A végső konklúzió újra csak a dramaturgiáért megcsontított történelmi valóságból fakad: Dürrenmattnál az abszolút gonosszá degradált Bockelson, a színész királyt — mert hiszen őket játszotta-parodizálta — a választófejedelem, a tartománygróf és a bíboros társává fogadja. Knipperdöllincket, a hívőt azonban — a valóságnak megfelelően — kivégzik. Ezzel az „embertelen világ emberibbé válása” ismét megvalósíthatatlanná vált, hiszen:

Az áldott kerékbe törve, a bűnre csábító megáldva
A rászédettek felkoncolva mind,
A győztest megcsúfolja a győzelem
A törvényt bemocskolják a bírák,
Bűn, tévedés, belátás, vad tombolás gubancát
Gyalázat oldja meg.
Knipperdöllinck, a véres küllök közül
előkotort kegyelem engem vádol —

mint a győztes — s valóban győztes? — püspök zárószavai mondják.

Ifj. Solymár Imre,

A primátus – mint harpagmos

Az *Orientierung* c. svájci római katolikus folyóirat ismertető cikkének a címét nem is mertem a maga csupaszságában („Raubgut = Ragadomány) címül átvenni, hogy az izléstelen felekezetieskedés látszatát is elkerüljem. Alcíme — *Theológiai meditáció az Egyház tekintélyéről* — és valóban inkább meditációra ösztönöz.

Abból indul ki, hogy a *Humanae vitae* enciklika kiváltotta vita lassan új élt kapott: az enciklika nagyon lapos és korszerűtlen érvelése fölvetette a pápai, az egyházi tekintély kérdését a belső katolikus porondon. „Kívánhat-e a pápai tanítóhivatal döntése belső aláza- tos engedelmséget akkor is, ha érvelései nem meggyőzőek? Elegendő-e magában a tekintélyre hivatkozás?” Sokan felelnek nemmel erre a kérdésre, mondja a cikkíró (R. Schwager, Friboerg). Az elégedetlenség oly nagy volt az enciklika nyomában, hogy sokan kárörömmel a történelmi egyházi botrányok sorába akarták iktatni. Mások viszont engesztelhetetlenül a tekintély elve mellett szálltak síkra. Ismét mások bátran szembenéztek az itt támadt nehézségekkel. Az apriori tekintély egyes esetekben magával hozza azt is, hogy a tévedés nincsen kizárva. A cikkíró is ezt tartja becsületesebb álláspontnak. Bár ugyanakkor azt is állítja, hogy a pápai-egyházi tekintély nem hasonlítható össze más emberi tekintéllyel, mert az egyházi tanítói hivatal nem argumentumokon nyugszik, hanem funkcióján: a kijelentés őrzője, nem emberi szellem megszólalása. hanem a Szentlélek segítségével beszél. Ezt kívülről botránkoztató tételnek veszik. Hogyan nézzen szembe a római katolikus ember- ezzel a „skandalum”-mal? Nagyon sok múlik a tradíció „helyes interpretációján”. amely csak egy szociológiai és vallásosan egységes, zárt világban volt hatékony. Ma a tisztességtelenség látszatán túl még nagyobb baja a hatástalansága. „Ézért az ember önkénytelenül is arra a meggyőződésre jut, hogy az egyházi hivatalról szóló tanítás zsákut- cába került”. (31. lap).

Ebből akkor térhet az ember jó útra, ha visszamegy az elágazásig. A visszafordulás útján először is az ötlük szemünkbe, hogy a pápai hivatalt évszázadokon át nagyon kevés bibliai helyre alapozták. (Péter avagy Krisztus az egyház fundamentuma? című 1943-ban megjelent exegetikai tanulmányomnak ez volt a fő érvelése: „mindig csak Mt. 16:18–19-re és Ján. 21:15–17-re”. Viszont a Szentírás egyéb helyeit nagyon is az összefüggések figyelembevételével kell szemléltetni.)

Péter mint szikla és Sátán — hangzik az első gondolat- kör címe. A szerző a szikla szónak hagyományos. Péterre történő római értelmezésénél nem áll meg, hanem szoros összefüggésbe hozza vele Mt. 16:23-at: „Tá- vazz télem Sátán! Botlásomra vagy ... stb.” A szinop- tikusok összehasonlítása alapján megállapítja, hogy a Sátán-mondás történetiségét elvitatni nem lehet, hogy valószínűleg Mt. volt az, aki tudatosan állította egyen- súlyba a két Jézus-mondást. (Véleményem szerint a Mt.-ban előadott összefüggés eredeti: Péter nyilatkozata halálos veszedelmet idézett föl mind a hitvallóra, mind arra, akinek szólt a hitvallás, ezért logikusan kapcsolódik hozzá mind a Jézus nyilatkozata, mind az a tilalma, hogy senkinek se mondják, amit Péter mon- dott (16:20). Péternek volt oka még azt is tagadni, hogy egyáltalán ismeri Jézust (26:73): halálbüntetés járt a nyilatkozatért, mert istenkáromlásnak számított. P. L. M.) Schwager szerint ezt a szomszédságot komolyan kell venni, ennek viszont igen messzemenő követke- zményei lennének, úgyhogy az ellenérvek is azonnal je- lentkeznek. Lehetne azzal érvelni, hogy a szikla-mon- dás egy tartós ígéret, amelyre lehet teológiát alapozni, a Sátán-mondásnak viszont csak egyszeri tévedés az alapja, biográfiai adat, nem több. De ezzel a szerző

nem elégszik meg. Miért éppen ezen a ponton tartandó fönt valami, ami más ponton ingóban van már? Mo- dern bibliatudományi szemlélettel érvel amellett, hogy az evangéliumok nem biográfiák, hanem hitnyilatkozat- ok gyűjteményei, ezért minden részük a hit valami- lyen szükségletére felelt meg. Itt támadnak a további kérdések: Már az apostolok korában vita volt-e a Pé- ter-hivatal körül? Kivételes eset volt-e az, amiről Pál Gal. 2:11–14-ben tudósít, vagy pedig hozzátartozott az ősgyülekezet életéhez? Mivel a Sátán-mondás hitnyil- atkozatként maradt ránk, a hit számára általános je- lentőséggel és érvennyel kell bírnia, így a péteri hiva- tal teológiájában is.

Az *elbukás törvénye*. Erre az általános érvényre a teljes kijelentés világít rá, ami nemcsak szavak közlé- se az emberekkel, hanem egyben ennek a szónak az átvétele történetét is magába foglalja. E történetben keveredik egymással az isteni elhívás, az emberi eluta- sítás és a megtérés Istenhez. Éppen az elutasítás tekin- tetében mutat az Ősz. egy sajátos „törvényszerűséget” (És. 43:24–27, Jer. 8:5). Ismeri ezt a törvényszerűséget az Ősz. is (Mt. 18:7). „Nincs-e meg a szükségessége az elbotlásnak a pápa esetében is? Nem gondolja-e ő is mindig újból az emberek gondolatait és nem az Iste- néit? Nem arról beszél-e a Sátán-mondás, hogy az el- bukás titokzatos »törvényszerűsége« a Péter-hivatal hordozóira is érvényes?” (32. lap).

Nem fogadja el mindenestül azt az érvelést, hogy éppen e törvényszerűség miatt van szükség tévedhetet- len Péter-hivatalra, és hogy ennek biztosságát megadja a Szentlélek. „Az igazi fundamentum azonban nem Pé- ter, hanem Krisztus. És a Lélek, akit elküldött hozzánk, kezeskedik azért, hogy nem az elbukásé az utolsó szó. Ha tehát Jézus Pétert is sziklává teszi, akkor ezt egé- szen más értelemben kell magyaráznunk. Bizonyosan egyszerűbb lenne gondolkodásunk számára, ha hitnyil- atkozatainkat a fundamentum Krisztustól a szikla Pé- terig egyvágányúan tovább folytathatnók, ha mintegy töretlenül átmehetnénk Krisztustól a mini-Krisztusig, Péterig. De éppen a keresztyén gondolkodásban van csődre ítélve minden egyvágányú nyilatkozat.” Rámu- tat: az Ősz.-i beszédmodor más dialektusban beszél és szereti az egymással szöges ellentétben álló kijelenté- seket (Ján. 10:30 vö. 14:28 vagy Mt. 10:16). A teológia sem boldogul e nyelv nélkül. Az egyházirol is paradox tanítása van (*casta meretrix* = tiszta parázna). Így nem lepődhetünk meg a Péterrel összekapcsolt két monadás ellentétén sem. (H. U. Balthazar: Sponsa ver- bi 203–205.)

„Egy hivatal kettős megvilágításban. Az Ősz.-i hi- vatalok is kettős megvilágításban találhatók a profé- ták írásaiban. Jézus sohasem alapjaiban támad- ja hivatalhordozó zsidó ellenfeleit, akikkel elkesere- dett harcban áll. Mégis ugyanolyan kemény szavakat használ velük szemben, mint a Sátán-mondás (Mt. 23: 13–26). Még a halálos ellensége is — profétai képes- ségű (Ján. 11:51). Ezért nem tudja Péter sem megérte- ni azt, hogy épp a nép tisztviselői lennének Jézus megölői (vö. 16:23 és Mk. 8:31–32). „Péter emberi gon- dolatai alapján véve egészen közel állanak a főpap gondolataihoz”. És 22:22-re célozva így folytatja: „A régi és az eljövendő kulcs-hordozó legalább is egyetlen pillanatra találkozik egymással egy közös frontban Krisztus ellen” (32. b lap).

Azt is fölvehetik itt, hogy mindez csak húsvétig volt így, és azután az apostoloknak ajándékozott Lélek mindent megváltoztatott. Itt tovább kérdez: Mit jelent „a Szentlélek segítsége?” ... „Szabad-e minden további nélkül egynek venni azzal, hogy: »a tévedéstől megol- talmazni«?” Az evangéliumok a Szentlélek munkájáról is ezt a kettős képet adják. Egyszer a nagy vallomást

segíti ki Péter ajkán, maskor az elbukott Pétert vezető könnyező bűnbánatra. A Szentlélek segítségével Pétert ugyanabban a kétséges helyzetben hagyta, mint a főpapot: mindkettő ember maradt a kísértésben, csak éppen Péter számára nem lett a kísértés és bukás végzetes. A Biblia vizsgálata azt eredményezi a szerző számára, hogy az ösgyülekezet az istenadta hivatal kettős fényben látta: „*egyfelől Isten akarja és emeli ki, másfelől a hívők számára a legnagyobb veszedelemmé válhatik. Nem bűnösök és vámszedők kísértik és fenyegetik Jézust, hanem az írástudók, a főpapok és Péter*” (Mt. 21:31–32). „*A főpapban mindig elválaszthatatlanul együtt volt a kulcsok embere és a Sátán. Péterben is gyakran oly közel van ez a kettő, hogy csak az Isten Lelke tudja a csomót szétbogarzni...*” (33. lap).

„*A hivatal és az élet szétválasztása*” cím alatt azt kerdezi, hogy ez a bogos csomo nem a mi gondolkodásunkban van-e? Nem oldotta-e régen föl Krisztus magga? (utal Mt. 23:2–3-ra). Ennek értelmében már mindig elismertek, hogy a hivatalhordozóknak a személyes élete botránkozás oka lehet. De ez nem érinti magát a hivatalt. Az az évszázadokon át épen maradt. Ez a megoldás azonban túl egyszerű. Vajon szabad-e ennek alapján a két életet elvileg szétválasztani? Nem sokkal inkább másodlagos-e ez a szétválasztás és éppen ezért sohasem a valósággal adekvát a hivatal és a személyes hit egységének a szempontjából? Jézus ugyanis sokszor nemcsak a főpapok személyét, életét támadta meg, hanem különösen tanításukat is (Mt. 9:1–7, 9:34, 12:1–14, 22–37, 15:1–14, 16:12, 22:41–46 stb.). Támadásai tehát a hivatalt is érik, nemcsak a személyt. A hivatal legmagasabb föltétele, „törvénye” a nyáj szeretete (Ján. 21:15). Mi a magyarázata ennek a háromszoros egybekapcsolásnak *hivatal és szerkezet* között?

Egy Lukács ev.-ban közölt másik beiktató nyilatkozat Péternek a Sátán rostájába való kiszolgáltatását tartalmazza (Lk. 22:31–32), amelyre néhány verssel alább még keményebben megjövendőli Jézus Péter árulását még a kakasszó előtt. És — a szerző szerint — Péter pünköst után sem szabadult meg a személye és tanítása gyengeségétől (vö. Gal. 2:11–13). „*Ezért miközben erősíteni kell atyjafiait, másfelől magának is újból és újból szüksége van ezekre a testvéreire, hogy azok is erősítsék őt. Ezért a »Távozz tőlem Sátán« igeje pünköst után sem vesztí el érvényességét. Ezért volt az is lehetséges, hogy a pápák is tévedtek. Ahogy Péter, úgy ők is többé-kevésbé gyakran nem az Isten gondolatait, hanem az emberek gondolatait gondolták. És ha Péter még magát Krisztust is megbotránkozathatta, el lehet-e azon csodálkozunk, hogy egyházi tisztségviselők is botránkozására válhatnak az Isten népének?*” (33. B.).

„*A botránkozás legyőzése*”. Nemcsak szükségszerűek a botránkozások, hanem a Szentírás a legyőzésükre is ad útmutatást. Egyik ilyen utalás már elhangzott a Mózes székében ülők tanítása, illetve élete megkülönböztetéséről. A való botránkozások azonban mélyebbre nyúlnak. Mt. 23-ban Jézus keményen megrajzolja a képmutatató farizeusokat, vallásos cselekedeteik személyes motívumait (23:8–10). Igen figyelemre méltó a magyarázata:

„*Mindenekelőtt jegyezzük meg, hogy az egyháznak az egész címhasználat ellenkezik ezzel a követeléssel. Az abbétól és pátértől a szentatyáig mindenkinek másként kellene neveznie magát. De e címkérdés... mögött egy fontosabb mondanivaló van. A bibliai gondolkodásban a név vagy a cím a lényeg kifejezésére szolgál. Ha mi senkit sem szólíthatunk mesternek, atyának vagy tanítónak, akkor azért, mert keresztyénekként nem lehet mesterünk, atyánk, tanítónk. Jézus ezt a lehető legnagyobb világossággal megmondja... Ezek a szavak nem állanak magánosan. Pálnak az a tanítása, hogy csak a Lélek szabadíthat meg bennünket ugyanebbe az irányba mutat” (33. b).*

Ezeket a gondolatait ósz-i textusok magyarázatával is megerősíti (Jer. 31:33–34; Ez. 36:26–27) annak a gondolatnak a kifejtése közben, hogy „az Úsz.-ben egyedül Is-

ten a tanító és a mester és hogy minden hívőnek közvetlenül ajándékozta Lelkét és írja Törvényét a szív belsejébe. *Ha ezt a vonalat is olyan egyoldalúan vetjük volna komolyan, mint Mt. 16:17–19-et és Ján. 21:15–17-et, akkor bizonyára arra a meggyőződésre jutottak volna, hogy a Jézus Krisztus egyházában semmi helye sincs a hierarchiának és hogy kizárólag csak testvérek közössége... Az ellenkező egyoldalúság sem jobb” (34. lap).*

„*Ez vezetett oda, hogy a legutolsó zsinat az egyházat már istennépének merete leírni és az egyházi hivatalt a népen belül álló szolgálatnak értelmezte. Azonban Mt. 16:17–19 és Mt. 23:8–10 dilemmája a zsinat után is megmaradt. A jelenlegi válság abban mutatkozik, hogy a dilemma nem pusztán akadémikus, hanem a velőkiige hat. A zsinati szövegek magyarázatának kétféle lehetősége azt mutatja, hogy a püspökök a dilemmát csak fölállították, de nem oldották meg. — A megoldás kulcsát Mt 23:8–10 után a 11. versben találja meg: Aki nagyobb tiközöttetek, legyen a ti szolgátok! és: Aki megalázza magát, fölmagasztaltatik. Ezt a mondatot egészen elfelejtették a hivatal-teológiában. A teológia mindig csak Péter és utódai teljességét bizonygatta. Csak alkalmazták azt, amit a filozófia „teljathalmon” ért. De ennek a bibliai helynek a világosságban valami egészen mást kell érteni „minden hatalmon”, mint a jog vagy a filozófia.”*

A nagyobb szeretet: alábbszállás. János 21:15 kk szerint Jézus a megbízatását a nagyobb szeretethez kötötte. Ennek pedig a tartalma a megalázkodás, alászállás (13,2–17). „*Megint csak Péter az, aki ezt a tanítást nem tudja megérteni azonnal. De azután csak beleegyeznek abba, hogy a megalázó szolgálatot elvégezzék rajta. Ezzel elfogadja azt, hogy neki magának is meg kell alázkodnia. De mit jelent a „megalázkodás” az ő helyén? Milyen módon kell megalázkodnia? Nyilván mindegyik abban, hogy belátja és megérti, mily nehezebb esik neki Mestere tanítását helyesen értelmeznie: A gyülekezet első vezetője... megalázkodása azt fogja jelenteni, hogy be kell látnia: mily közel áll hozzá a Sátán a benne levő kulcsos emberben... Csak a maga gyengesére történő állandó megemlékezés fogja őt megoltalmazni attól, hogy hamisan értelmezze hivatalát... Ezért ő teszi meg az első lépést ahhoz a megalázkodáshoz amely Pétert ténylegesen elsővé teszi. Ha visszarettenne ettől a megalázkodástól, akkor jogilag még sokáig az első maradhatna, de igazában az utolsó lenne. A Sátán fölébe kerekedett volna a kulcsos emberének” (34. lap).*

Fil. 2:5–9 alapján a szerző még jobban elmélyíti a megalázkodás gondolatát. Ahogyan Jézus nem élt hatalmával „ragadomány”-ként, úgy kell a pápának is megüresítenie magát. „*Az emberekhez, mindenekelőtt atyjafiaihoz hasonlóvá kell válnia, úgy hogy megjelenésében is csak egynek látszék a többi között. Ha Péter annyira egy lett a testvérek között, hogy kifelé már meg sem látszik, akkor érvényes egészen az ige: »Egy a ti mesteretek, ti azonban mindnyájan testvérek vagytok.« Ennek ellenére sem pusztítja el az egyetemes testvériség és a tökéletes megüresedés se Péternek az igazi hivatalát... Péter szikla marad akkor is, ha kifelé semmi sem látszik már belőle. Sőt éppen akkor lesz igazán a sziklává, ha a megalázkodással győzött a benne levő Sátán fölött. Ebben lehetne legyőzni a hierarchikus egyház és az atyafiak közössége között levő dilemmát...” (34. b. lap).*

Ha ez általában igaz, mondja a szerző, még igazabb válságok idején. „*Ilyenkor nem várhat Péter arra, hogy „alattvalói” mrgtérjenek... A nagyobb szeretet azt jelenti, hogy... ilyen pillanatokban lemond a „teljathalmairól”, hogy leereszkedik testvéreihez és ezzel az alászállásával ismét felgyújtja bennük az igazi szeretetet. Ha így Péter elsőből utolsóvá alázódik, akkor válnak a hívők ismét a testvérek gyülekezetévé.” (34. b. lap)*

Befejezésül még arról ír, hogy téved az, aki ezt az alászállást a „hivatal” elárulásának tekinti. Aki meg akarja ezt Péternek takarítani, téved. „*Mi marad még a péteri hivatalból, ha többé nem merítődik egészen bele a Krisztus alászállásába vetett hitbe? Többé még akkor egy örületes eszménél (Wahngelbilde), amelyet*

ragadományként meg akarnak tartani?" (35. a lap). „A tulajdonképpeni (egyházszervezeti) dilemma tehát abban áll, hogy „hisz-e az ember a Krisztus megalázkodásában és ezt az egyház életében is komolyan veszi-e vagy nem. Péter akkor hisz igazán, ha annyira meg tudja magát üresíteni, hogy mindenben egynek látszik a többi testvér között...” (35. a/b lap).

A bőven ismertetett cikkhez nem kell kommentár.

Csak annak a bizonyosságként közöltük, hogy a római katolikus egyház ma már nem azonos mindenben a hierarchiával és a hivatalos nyilatkozataival, hanem az az evangélium, amely egykor a reformációt életre hívta, benne is működik és — nagy meglepetéseket tartogat a jövő számára. Főlkészülünk-e arra, hogy ezzel az új teológiával és étellel szembenézzünk?

P. L. M.

Marxisták és keresztyének párbeszéde Angliában

Több, mint másfél éve nyilvános eszmecsere folyt a „Marxism Today”, az angliai kommunista párt elméleti folyóirata hasábjain a keresztyének és marxisták közötti párbeszédéről. Számos angol nyelvű egyházi fórum is adott hosszabb-rövidebb közléseket, magyarul is olvasható volt a „Béke és szocializmus” tavalyi áprilisi számában a párbeszéd ismertetője és kommentárja James Klugman tollából, aki annak egyik angol marxista résztvevője. Ezekről szeretnénk az alábbiakban olvasóinkat tájékoztatni.

A párbeszéd előzményei

A párbeszéd, bizonyos értelemben, Angliában nem újdonság. A chartizmustól indulva változatos, aktív „keresztyén szocialista” mozgalom mindig is létezett. Századunk harmincas éveiben angol keresztyének és marxisták között sok vita folyt, közös akciókra is sor került a háború és a faszizmus elleni harcban, többek között a köztársasági Spanyolország mellett indított szolidaritási kampányban, a munkanélküliség kérdésében stb. Sokszor együtt harcoltak keresztyének a marxistákkal főként protestánsok (katolikusok csak ritkán).

„Az utóbbi fél évszázad folyamán és kivált a legutóbbi néhány év alatt, az angliai protestáns egyházak zömében erjedés megy végbe és vita bontakozik ki. Ez arra vezet, hogy egyre inkább eltávolodnak a 'túlvilág' kérdéseitől... — ma pedig az a követelés kerül előtérbe, hogy az ember hitének mércéjéül mostani cselekedetei szolgáljanak...” (J. Klugman).

1966. márciusában a Marxism Today indított vitát Dr. John Lewis filozófus cikkével: „A keresztyénség és a marxizmus közötti párbeszéd” címmel. A cikk elemezte az egyházban jelentkező új irányzatokat, s a párbeszéd kiszélesítésére hívta fel olvasóit. A dialógus magába foglalná „az együttes akciók kiterjesztését; a teljesen alaptalan előítéletek és illúziók eloszlatását is eredményezheti, ezek pedig fontos és közvetlen céljaink.”

Summázzuk az angliai „előzményeket”: egyre világosabb lett a párbeszéd angol résztvevői között, hogy a dialógus mai stádiumában a „gyakorlati együttműködés” folyamán elmélyülés szükséges az alapok és az elvek tisztázására, az események együttes átgondolására. Ha ez nem történik meg, kérdésessé válhat a gyakorlat, az együttműködés elvi tisztasága és szilárdsága is.

A dialógus tárgya: az ember

Dr. Lewis cikkének közlése után, a Marxism Today felhívására megindult a vita. A keresztyén visszhang rendkívül különböző teológiai felfogások és különböző felekezetek hullámában kezdődött. Valamennyien üdvözölték a párbeszédet. „Mind-

kinék — vallották a hozzászólók — arra kell törekedni, hogy az élet megjavuljon és elviselhetőbb legyen ezen a világon.”

Paul Oestreicher, a Brit Egyházak Tanácsa nemzetközi osztályának helyettes titkára, a Keresztyén Békemozgalom ismert résztvevője a következőket írta:

„A dialógus egyetlen megfelelő és lehetséges tárgya az ember, valamint az a kettős kérdés, hogy mire van ma az embereknek szükségük és hogyan lehet előteremteni azt, amire szükségük van... Az elkerülhetetlen filozófiai eszmecsere az emberi valóságban kell gyökereznie. Ezzel kapcsolatban mindig szem előtt kell tartani, hogy az emberek többsége nem keresztyén és nem marxista, hanem csupán éhezõ ember.”

Alan Ecclestone olyan problémát ragadott meg, amit gyakorta szem elől tévesztünk, vagy észre sem vesszük, jóllehet igen fontos. A különböző terminológiák összehangolásáról van szó. Hisz a „közös nyelv” megelése nélkül mindenki ismételteti a magáét. Jobb esetben van valamiféle dialógus, csak a kérdések maradnak megoldás nélkül és a problémák áthatolhatatlannak lesznek. Itt mind a két félnek tanulnia kell: először a másik terminológiáját, nyelvét, majd le kell vetkezni a maga zárt dogmatizmusát.

William Barton, aki a kvékereket képviselte, s több szocialista országot alaposan megismert, ugyancsak telitalálatot ért el. „A keresztyének, akik figyelemmel kísérik a párbeszédet, gondoljanak a kapitalizmus marxista kritikájára és az eszményi társadalom marxista elképzelésének mély etikai tartalmára. Tanulmányoznunk kell a szocialista országokban vallott etikai nézeteket és figyelembe kell vennünk az etika iránti érdeklődésüket...”

A vita célja nem marxizmus és a vallás valamilyen (és lehetetlen) szintézise, sem a mindent elmosó opportunizmus, hanem „a közös nyelvnek és az együttes cselekvéshez vezető utaknak a keresése.”

Növekszik a dialógus hatósugara

A Marxism Today vitája lezárult, a hozzászólásokból külön kötetet adnak ki. Az események azonban nem álltak meg.

A múlt év februárjában a londoni Marx könyvtárban gyűltek vitára a partnerek. A következő hónapban Coventryben rendeztek konferenciát, amelynek tárgya elég magas mércének látszott: „Hogyan változtassuk meg a világot?”

Június elején egy kvéker bizottság és a Marxism Today „Tizen tíz ellen” vitát rendezett, ahol „Az ember, a társadalom és az erkölcsi felelősség” kérdéseit adták fel. A vita folytatása azért is érdekes, mert az egyik izgalmas problémát veti fel: a forradalom és a politikai hatalom koncepcióiról vallott keresztyén és marxista nézeteket. Ezek „A ha-

talom, az erő és a társadalmi változások" címmel kerültek megvitatásra.

A párbeszéd az országban szerte terjed: Birminghamban és Coventryben, Bristolban és Leedsben, Plymouth-ban és Edingburghban. Viták és előadások hangzanak el teológiai kollégiumokban, egyetemi diákegyesületekben, párt-alapszervezetekben és római katolikus tanítóképzőkben.

Ezek közül különösen érdekes a „southwarki vasárnap esték” prospektusa, amely így kezdődik: „Nemrégiben egy marxista szerző az egyházakat a következő bírálattal illette: »Ma minden egyház az önfenntartásban látja célját, más szóval, céljuk már nem az ember, hanem csak önmaguk«. Ez a bírálát sok tekintetben igaz, hálásak lehetünk érte.»

Az esti viták témái: (egyben a közös cselekvés céljai) az alkoholizmus, a bevándorlók és a huligánok, a mai fiatalság, el egészen az oktatás és a művészet kérdéséig.

Újabb lendületet adott a katolikusok bekapcsolódása. Az eddigi ellenséges és merev magatartást a „Slant” folyóirat körül kialakult, erősen baloldali csoport, és a munkásnegyedekben kibontakozó párbeszéd váltja fel. Ennek jele a liverpooli találkozó, ahol nemrég még a katolikusok a kommunistákat igen ellenségesen fogadták; „még fizikai erőszakhoz is folyamodtak velük szemben.”

Merre tart a párbeszéd?

Összegezzük az angliai „helyzetjelentést”. Néhány olyan alaptételt fogalmazhatunk meg, amely megvilágíthatja a mai dialógus útját.

Elsőrenden ma már finom árnyalatokkal kell dolgoznunk a párbeszéd „történeteit” vizsgálva. Ilyenek közé tartozik az, amit tudatosítanunk kell: a párbeszéd folytatásához szükséges mérlegelni a társadalmi, népi, szellemi és történelmi környezetet, ezeknek együttható komponenseit.

Szinte közhely, hogy a dialógusnak a ma valóságában kell gyökereznie, de ha nem adnak tágabb gyakorlati és elvi perspektívákat, a párbeszéd dohossá, ízetlenné válik. A dialógus végső kicsengésében mindig a jövő felé mutat.

„Veszély rejlik abban is, hogy a párbeszéd formálissá válhat, azaz mindkét fél szinte párhuzamosan elmondja előre elkészített beszédeit és alig-alig felelnek egymásnak. Így a beszélgetés csak specialisták között folyhat, akik majdnem szóról szóra betanulták felszólalásaikat (és opponenseik felszólalásait is), s így a hivatásos „párbeszédvezők” valamiféle új szertartása alakulna ki. Hogy a párbeszéd hasznos legyen, nagyon fontos, hogy a lehető legkövetlenebb, népszerű és tömeges formában folyjék.”

Erre volt példa az ilfordi találkozó, amelyet az elnökség püspökeinek és elnökeinek kívül a „nézőközönség” folytatott spontánul, s jóval ropogósabban. A vita végén számottevő összeget gyűjtöttek nemcsak a költségek fedezésére, hanem a vietnami egészségügyi segélyalap javára is.

Végül azt említjük, ami talán a legnehezebb tét: az őszinteségre vetett bízalom. A „Morning Star” hasábjain lezajlott vita bemutatta mindkét fél „vaskalaposait”, de bemutatta és cáfolta is őket. Ilyen gyakorlati cáfolat, hogy végre kezdünk túljutni „a vallás a nép ópiuma” formulán, s más ehhez hasonló jelszavakon. Angliában készülnek kiadni „Marx és Engels a vallásról” címen egy 400 oldalas gyűjteményt. — Igen komoly jele ez annak a törekvésnek, amely szeretne túljutni a szólalomokon.

Végezetül érdemes lesz megismerkednünk James Klugman ismertető cikkének befejező részével, amely így hangzik:

„A párbeszéd szempontjából véleményem szerint az a fontos, hogy a párbeszéd lehetősége és indokolt-sága tekintetében felmerült őszinte kétyekre választ adjunk. Elsősorban arra van szükség, hogy a párbeszéd mindenkor őszinte és nyílt legyen, ne titkoljuk el a nézeteltéréseinket, bármilyen mélyrehatók legyenek is. Ha a nézeteltéréseket leplezzük, akkor a párbeszéd valamiféle taktikázással vagy csel-fogással fajul. A marxistáknak semmilyen helyzetben sem szabad elhallgatniuk materialista filozófiai nézeteiket, sem a társadalom forradalmi megváltoztatására és a szocialista forradalom szükségességére vonatkozó felfogásukat. Meg vagyok győződve arról, hogy nemcsak a marxisták, hanem a párbeszédben résztvevő keresztyének is kívánják ezt az őszinteséget. A nézeteltérések kifejtése és közös nyelv keresése nincs ellentmondásban egymással.

A marxisták — és remélni szeretnénk, hogy a keresztyének is — szükségesnek tartják mindannak tanulmányozását, amit Marx és Engels a vallásról írtak. A „Marx és Engels a vallásról” című gyűjtemény angol nyelvű kiadása 400 oldalt foglal magában, nem pedig csak ezt a három szót: „a nép ópiuma.”

A marxisták úgy vélik, hogy a keresztyének, amennyiben az emberen kívül eső erőkből, természetfölötti erőkből bizakodnak, anyiban „elszegényítik az embert, korlátozzák bizonyos mértékben az embereknek azt a lehetőségét, hogy a világ és önmaguk megváltoztatására való képességüket felbecsüljék és alkalmazzák. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a vallásnak nevezett jelenséget teljes egészében le lehet szűkíteni az „ópiumra, vagy hogy a forradalmárnak aki materialista szemszögből vizsgálja a vallást, csakis az a feladata, hogy „harcos ateista propagandát folytasson... A marxisták számára, a vallás elleni küzdelem fő útja az, hogy segítségére legyenek az embernek a természet tudományos megismerésében és meghódításában s abban a főrekvésben, hogy a társadalmat annak megismerése és harc révén olyanná változtassa, hogy ne legyen oka menekülni előle.

Marx és Engels, akik jól megértették, hogy az államvallás milyen gyakran prédikált belenyugvást és alázatot, sőt hogy teljesen összefonódott a kizsákmányolók kegyetlen uralkodó osztályaival, ugyanígy megértették, hogy az emberek milyen gyakran burkolták haladó, sőt forradalmi céljaikat vallási köntösbe, mint például a parasztok, akik a parasztháborúk idején, s a forradalmárok, akik a XVII. század negyvenes éveiben lezajlott angol forradalomban vallásháború formájában osztályharcot vívtak. Rendkívül világosan kifejtette ezt Engels „Az őskeresztyénység történetéhez” című írásában.

Veszélyes meggondolatlanlanság volna meg nem érteni, hogy hívő keresztyének ezrei szeretnének viszatérni ahhoz, amiben az őskeresztyénység humánus lényegét látják, s hogy ez az óhajlás az életfeltételek megjavításának, gyakran pedig a társadalom gyökeres megváltoztatásának igazi kívánságát tükrözi...

Figyelemre méltó, hogy „A hatalom, az erő, és a változások” témájának javaslata a kvékerektől indult ki, s hogy a Brit Egyházak Tanácsával folytatott párbeszéd idején kétoldalú megegyezés alapján lett a vita tárgya a forradalmi változások lényege és szükségessége.

Az az állítás, mely szerint a párbeszéd nem egyéb jezsuita túrképnél, semmivel sem helytállóbb, mint az a rágalom, hogy ravasz kommunista összeesküvésről van szó. A marxisták nem varázslók, s nem is szükséges ilyesmivel próbálkozniuk. Nem hisznek a szempillantás alatti átváltozásban. Tudják, hogy az emberek a harc során, a tapasztalatok alapján, valamint a tanulás és a viták következtében változtatják meg világnézetüket és változnak meg maguk is.

Eppen ezért, amikor emberek változni kezdenek, nekünk ezt üdvözlőnk kellene, nem pedig félnünk

ettől. Amikor emberek készek velünk együtt harcolni olyan célokért, amelyeket mi haladó céloknak tekintünk, akkor ezt üdvözlünk, nem pedig félünk tőle.

Amikor emberek készek mutatkozni arra, hogy megvitassák velünk nézeteinket és a saját nézeteiket, s közös nyelvet keressenek velünk, nekünk ezt üdvözölni kell, nem pedig félünk tőle.

Jelenleg sok helyen mélyen rejlő oknál fogva a kereszténységben a hit és a világszemlélet komoly válságba került. Az egyik ilyen ok a tudomány és a technika fejlődése és terjedése. A másik ok az a félelem, hogy ez a tudomány és technika a társadalom teljes megsemmisítésére használható fel. Egy további ok — a bátorságnak és az önfeláldozásnak azok a példái, amelyeket kommunisták az imperializmus, az elnyomás és a háború elleni harcban mutatnak, s amelyek láttán számos keresztényben felmerül a kérdés, vajon milyen erő fűti és készíti őket erre. Ilyen ok még a gyarmati népek sikere a felszabadító harcban. Ismét másik ok pedig abban a kihívásban rejlik, amelyet a szocialista életforma, minden hiba és sikertelenség ellenére, a kapitalista életformával szemben, a szocialista erkölcs a kapitalista erkölccsel szemben jelent.

Miért kell keseregnünk, amikor emberek közelednek hozzánk és készek velünk együttműködni? Nem lenne-e helyesebb, ha ezt — Togliatti kifejezésével élve — megértenénk, üdvözlénénk, előmozdítanánk?

Igaz, mindig lesznek, akik azon iparkodnak, hogy feltartóztassák a fejlődést, lesznek, akik azért haladnak együtt a fejlődéssel, hogy azt megállítsák, vagy, tévútra vigyék. De az a tény, hogy kénytelenek így eljárni, már önmagában is a fejlődés folyamatáról tanúskodik.

Elsősorban a nemzetközi helyzet az, amely szinte kiáltóan követeli, hogy különböző világnézetű emberek, hívők és hitetlenek, marxisták és keresztények a legszorosabban és legaktívabban együttműködjenek, hogy a háború, a gyarmati rendszer, a militarizmus, a fajüldözés, a nyomor és az éhezés ellen együtt küzdjenek."

Az angliai keresztények és marxisták párbeszédének ez a folyamata, ha nem is ígér gyors és látványos eredményeket, de mély és szélesedő hatást gyakorolhat az ottani társadalmi fejlődésre. Éppen ezért a kontinentális párbeszéd jövője szempontjából is megérdemli a figyelmet.

Simon János Attila

DR. HANS GERHARD KOCH: ABSCHAFFUNG GOTTES? Der materialistische Atheismus als heutige Existenzform. — Quell-Verlag der Evang. Gesellschaft. — Stuttgart. E. n. 291. l.

A keresztények és a materialisták közötti párbeszéd a ma élő emberiség szellemi életének természetes folyamata. Igen fontos, hogy az életben mindenütt folyó párbeszédhez a felek ne előítéletekkel meghamisított, hanem valóságos tájékoztatásokat nyerjenek egymás gondolkodásáról, életgyakorlatáról, ami a keresztényeket leginkább érinti, a materialista ateizmusról. Ezt a célt igyekszik közelebb hozni olvasóihoz Dr. Hans-Gerhard Koch könyve.

Szerző Magdeburgban született 1913-ban, ifjú korában teológiát és filozófiát tanult. A második világháborúval kapcsolatban hosszabb időt töltött a Szovjetunióban, mint hadifogoly. Hazatérése után gyakorló lelképásztor lett a Német Demokratikus Köztársaságban. Életfeladatának tekinti a materialista ateizmus megismerését, evégből nagyon alapos és részletes tanulmányokat végzett. Sok előadásban és cikkben igye-

kezett már könyvének megjelenése előtt is a materialista ateizmus lényegét keresztényen körökben is megismertetni. Mindezt azért látja szükségesnek, mint ezt könyvében is kifejti, mert gyakorlati lelképásztori szolgálata során arra a meggyőződésre jutott, hogy a keresztények nagy általánosságban nem ismerik a materialista ateizmus mögött meghúzódó igazi kérdéseket. E kérdések őszinte és alapos feltárással hozzá akar járulni a hívők és nemhívők, a keresztények és a materialista ateisták között elméleti és gyakorlati síkon mutatkozó ellentétek enyhítéséhez.

Dr. Koch jól látja, hogy a szokványos, érzelmektől fűtött polémia rendszerint csak a felületen mozog és nem jut el a kérdések mélyére. Ezzel kapcsolatban azt is hangsúlyozza, hogy a ma élő keresztényeknek nagyon komolyan kell venni azt a tényt, mint elkerülhetetlen valóságot, hogy a mi korunkban az emberek milliói ateista szellemi létformában élnek és így egyenesen hitbéli kötelesség alaposan megismerni az ateista emberek életfelfogását, akikkel naponként érintkeznek és az élet különböző területein együtt dolgoznak.

A marxista irodalom hatalmas anyagát dolgozta fel a szerző, kiegészítve saját élettapasztalataival. Nem polemizál, tárgyalási anyagának előterjesztése során elsősorban objektivitásra törekszik. Előadási módja ismeretközlő, tájékoztató jellegű, ámbar az evangéliumi tanítás szempontjait, mint a hívő ember álláspontját mindenütt kiemeli és hivatkozik az apostol figyelmeztetésére: "...Mindig készek legyetek megfelelni mindenkinek, aki számot kér tőletek a bennetek lévő reménységről, szelidséggel és félelemmel" (1 Pét 3,15.). Kritikáját a keresztények önkritikájának tekinthetjük, mert a materialista ateizmus gondolatrendszerének ismertetésénél mindenütt alkalmat keres arra, hogy felhívja a figyelmet az álkereszténység, valamint a Krisztus egyházában sokszor megmutatkozó evangéliumellenes magatartás káros hatásaira, amik természetesen erősítik az ateizmust a világban.

Az előszóban szerző különösen azt fejegeti, hogy munkája nem a kereszténység önigazolása óhajtott lenni, hanem inkább a szükséges párbeszéd megkönnyítését célozza a keresztények és ateisták között, hogy mindkét fél kész legyen egymást jobban megismerni, egymást meghallgatni és az ellentétekből fakadó kérdésekre közösen és az egész emberiség javára feleletet keresni.

A mű első része bemutatja a materialista ateizmust az emberiség szellemi történeti fejlődésének vonalában, majd arról számol be, hogy mi a materialista ateizmus felfogása a vallásról általában és milyen álláspontot foglal el a Bibliával, továbbá a kereszténységgel és magával Krisztussal szemben. Különösen érdekes idézetgyűjteményt tartalmaz ebben a részben a „Feuerbachtól Leninig” című fejezet. A materialista tudósok megnyilatkozásait a szerző minden polemikus él nélkül, tárgyilagosan közli és áttekinthetően csoportosítja.

A mű második (és terjedelme szerint kisebb) részében a szerző igyekszik rendszerezni azokat a megfontolásokat, amik az evangéliumi kereszténység feleletének alapját képezhetik a materialista ateizmus által felvetett kérdésekre.

Az ateista szellemű írások gyakran torzképet adnak a kereszténységről. Ennek sajnálatos, de természeteszerű oka elsősorban az, hogy a keresztények élete is sokszor torzképe az igazi krisztusi tanításoknak. Viszont éppen ilyen sajnálatos, hogy a keresztények nagy tömegei sem ismerik nagy általánosságban a materialista ateizmus alapkérdéseit. Ez a kölcsönös ismerethiány a forrása sok félreértésnek és feszültségnek, amelynek feloldása, vagy legalábbis enyhítése ma már az egész emberiség közös ügye. Szerző — saját nyilatkozata szerint is — ennek az enyhülésnek folyamatát óhajtja elősegíteni jelen munkájával.

Dr. Nagy Sándor Béla

Ökumenikus kórusgyűjtemény

Folyóiratunk már több ízben megemlékezett a Magyarországi Baptista Egyház példamutató és a legmagasabb igényeket is kielégítő egyházzenei tevékenységéről. A *Hit Hangjai* c. gyülekezeti énekeskönyvük (1960)¹ és a *Gyülekezeti Harmóniumjáték* c. harmónium-iskola (1965)² után évek óta vártuk célul kitűzött korszerű és a széles ökumenikus szempontoknak is megfelelő kórusgyűjteményük megjelenését. Az 1968. esztendő utolsó napjaiban azután *Evangéliumi Vegyeskarok* címmel nyilvánosság elé került a mind külsejében, mind tartalmában vonzó és színvonalas új kóruskiadvány.³

Hazánkban a baptista kóruszervezés 1877-ben indult el. Első magyar nyelvű gyűjteményük (*Sion Énekei*, 1896) után, századunk elején további négy kiadvány, majd az addig megjelent anyag jórészt magába foglaló és új anyaggal megtoldott nagy karénektár, az *Evangéliumi Karénekek* (1913) összesen 343 művel igyekezett kielégíteni a mindig új anyagra vágyó énekesek szomját. Ez a kiadvány még három ízben⁴ került utánnyomásra; azonkívül 1924—1939 között a *Kürt* c. ifjúsági lap *Éneklapok* c. melléklete további 212 művel gyarapította a hazai baptista énekkarok repertoárját. A baptista istentisztelet evangélizációs beállítottságának megfelelően a kórusművek kb. 80%-ban ezt a célt szolgálták. Mivel azonban ennek a célnak megfelelő hazai énektananyag nem volt, kiadványaik anyagát túlnyomó részben az egykorú német válásos *Liedertafel* és az angolszász *Revival Hymns* zeneileg híg, olykor olcsó érzelmességű stíluskeréből és készletéből merítették. A baptista énekkarok hiányos stílus- és formaismerete nem állott arányban lelkes szolgálatkésztségükkel. Nem ismerték akkor még sem a kórusműveltség alapját jelentő reneszánsz és barokk műveket, sem az újabb idők frisszínűket hozó egyházzenejét.

De az ő sajátos igényeiknek abban az időben más anyag és stílus — lett legyen az a legkiválóbb — nem is felelt volna meg. Ennek a zeneileg-irodalmilag egyaránt primitív „evangéliumi” készletnek azonnali elhagyása még ma is érthető ellenhatást váltana ki abból a korosztályból, amelynek életre szóló lelki élményei fűződnek ezekhez az énekekhez. Ezért a szerkesztők az *Evangéliumi Vegyeskarok*-nak kettős szerepet szántak:

1. hogy az eddigi baptista gyűjtemények használatára mellett — már ameddig azokból a készlet tart — a mindez ideig nélkülözött igényes régi és újkori kompozíciókat bevezesse és megkedveltesse;

2. és hogy ezáltal a baptista karéneklés ökumenikus távlatait térben és időben kitágítva, miközben maga meggazdagszik, másokat is gazdagítson, és a felekezeti korlátok fölött messze szárnyaló karénekek hozzáférhetővé tételével más egyházaknak is szolgáljon.

Nem kis feladat állt a szerkesztők előtt. Éppen ezért, egyfelől a gyűjtemény címében hordozott *evangéliumi* jelző, másfelől a tartalmában tükröződő *ökumenikus* szándék kettős fonalán haladva, nagy érdeklődéssel szemléljük a kiadvány útkereső próbálkozásait, nemes és hasznos célkitűzéseit. Ha a megérdemelt elismerés szavai közben egyes

hiányosságokat vagy következetlenségeket is megemlítünk, azt csakis építő szándékkal és a kiadvány célkitűzéseinek szempontjából kívánjuk tenni.

* * *

A gyűjtemény ökumenikus jellegét az a körülmény is mutatja, hogy az öt szerkesztő közül egy nem tartozik a baptista egyház közösségébe. Ugyanakkor sajnálattal látjuk, hogy ebből a munkaközösségből kimaradt egy olyan baptista egyházzenei vezető és egyháztörténeti kutató neve, akit mindkét minőségében nagyra becsül, számon tart és itt éppen ezért nélkülöz a hazai protestantizmus.

Mind előzetes értesülésekből, mind a gyűjtemény címéből úgy véltük, hogy baptista atyánkfiai a múlt tapasztalatait és a jelen követelményeit figyelembe véve a szó szoros értelmében evangéliumi kóruskiadványt készítenek. A kezünkben lévő könyv inkább egyházzenei áhitatokra vagy hangverseknek használható. Ez magában véve semmit sem von le a könyv értékéből, sőt ökumenikus vonását fokozhatja is, csupán attól tartunk, hogy számos baptista énekkarban és gyülekezetben hiányérzetet kelthet. A gyűjtemény koncepcióját illetően az a benyomásunk, mintha a szerkesztők elsősorban az ő sajátos múltjuk örökségétől szerettek volna megszabadulni és eközben a fürdővízzel kiöntötték a gyermeket is. A régebbi baptista kórusgyűjteményekben ugyanis voltak bizonyos arányban olyan, igényesebb mértéket megütő darabok, amelyek a hazai egyházzenei gyakorlatban különös szint és tartalmat jelentettek és az új gyűjtemény csokrában is megállták volna a helyüket, legalább annyira, mint a frissiben beszerkesztett művek egyike-másika. A fejlődésben nem helyes elmaradni, de önmagunknak elébe ugrani sem szabad. Az evangéliumi zene munkásai nem feledhetik el, hogy az evangélium kezdettől fogva az idők végezetéig nem az ingyencék és a vájtfülűek, hanem a *lelki szegények* és a *semminék látszók* számára hirdették. Ezeknek a *lelki szegényeknek* a fejlesztendő és fejlesztendő, *valóságos* szükségéit és igényeit kell mindig figyelembe venni a gyülekezeti énekeskönyvek és a kórusgyűjtemények összeállításánál. Ennek a szempontnak kell alárendelni a művek és a szerzők kiválogatását is, mind tárgyi mind személyi vonatkozásban. Mert hogyan zenésítheti meg pl. Gal 2:20. versét olyan valaki, aki sohasem hagyta, hogy életében Krisztus legyen úrrá? *Nem minden evangéliumi is, ami egyházi*; még a zenében sem. Sőt éppen ebben a szolgálatban nem lehet helye olyan művészi öncélúságnak, amely bármilyen stílusú, de az evangélium szellemétől idegen zenét próbál megszólaltatni ott és akkor, ahol és amikor az evangéliumnak kell szólnia. Tapasztalati tény, hogy sok templomi szolgálat „üres járatai” sem az előadók, sem a gyülekezet lelkében nem hoznak létre mély és komoly visszhangot.

Az evangélium lényegét csak az fejezheti ki valóságos hitellel, aki művészi felkészültségén felül az örömmüzenetet személy szerint elfogadta és átélte. Elképzelhető tehát, hogy valaki, aki kétségtelen tehetségével más területen igen jól megállja a helyét,

mégsem alkalmas arra, hogy éppen az evangéliumi porondon vitézkedjék. Ha tehát figyelembe vesszük, hogy a baptista gyülekezetekben az eddigi karénekgyűjtemények útját a kezdetleges zenei stílusjegyeken túl a Krisztushoz tért lelkek ezrei fémjelzik, megjósolhatjuk, hogy az *Evangéliumi Vegyeskarok* hasznosságát, sőt életképességét is az dönti majd el, hogy a lélekmentés szolgálatában mennyire tud helyt állani. Aggódunk, hogy ebben az esetben nem annyira a cím határozta meg a tartalmat, mint inkább a tartalom elkészítése után tradícióiszteletből született meg a gyűjtemény címe.

* * *

Az előszónak az a megállapítása, mely szerint „*eddig használatos gyűjteményeink harmóniavilága a bécsi klasszikus és a romantikus stílust képviselte*”, kissé általánosnak tűnik, mert csak a régi baptista karénektárak anyagának 25–30%-ára áll, ami az egykorú stílusgyakorlatot tekintve elfogadható. Teljesen említés nélkül hagyja az előszó a régi gyűjteményekkel kapcsolatban a XIX. századi angolszász és német vallásos zenei dömping igénytelen, sőt gyakran vásáriás anyagának válogatás nélküli átvételét. Persze ha a zeneileg elfogadható elődök tiszta jó szándékból el is követték ezt a hibát, az sem helyes, ha a tanult utódok az ellenkező végletbe esnek. Ugyanis: amilyen egyeduralgó volt eddig a XIX. század nyomasztó homofóniája és az álromantikája, most ugyanolyan terhéssé válhat a mindenáron polifóniára való törekvés. Mint ha a szerkesztők itt-ott figyelmen kívül hagyták volna a kórusok és a karvezetők technikai adottságait. Ide mutatnak egyes, olykor az énekelhetőség, másszor a szövegérthetőség szempontjából nehézkés, vagy zsúfolt helyek (többszörös imitációk, nehéz hangközlépések, szoros kánonok, harmonizálásbeli nehézségek, sőt tonális bizonytalanságok), amelyek nemcsak az énekesek, de a hallgatóság számára is nehézségeket jelenthetnek, kivált ha arra gondolunk, hogy a kiadvány nem *hangversenyközönség*, hanem *gyülekezet* számára készült. Az evangéliumi karénekklésben a gyülekezeti énekléshez hasonlóan, ha azzal nem is egyenlő mértékben fontos a *szöveg érthetősége*. Itt más a helyzet, mint a miseirodalomban, ahol a hagyományos latin szöveg mindenütt és mindig ugyanaz, ha nem is közérthető. Ott a zené az elsőség, nálunk a szövegé. Ha a szöveg háttérbe szorul, a zene öncélúvá lesz és eltávolodik rendeltetésétől.

A szerkesztők bizonyára tanulmányozták a katolikus *Harmonia Sacra* (1931) mértéktartó népénekfeldolgozásait, hiszen abból néhány tételt át is vettek. Ez szolgálhatott inspirációul néhány előző gyűjteményből átvett dallam ötletes feldolgozásához (pl. 60., 87., 208., 250., 272., 281., 372., 1., stb., többnyire Líznyay Gábortól). Ezeknek némelyike jól mutatja, hogy a régebbi anyagot hogyan lehet hasznos új szolgálatra felhasználni. Ebből még sokkal több kellett volna. Ellenkezője ennek, mikor a komponista mintha csak zenei ínycseck exkluzív társasága számára dolgozott volna (pl. 97., 159., 172., 1., stb.).

Feltűnő a gyűjteményben a régi és a legújabbkori kompozíciók között mutatkozó aránytalanság. Hozzávetőleges felmérésünk szerint a gyűjtemény 262 darabja között a reneszánsz zene 20 (7%), a barokk 31 (11%), a romantika 6 (2%), a 20. század 205 (80%) művel szerepel. A preklasszikus, ill. a klasszikus kort és stílust egyetlen mű sem képviseli. A jelen évszázad kompozíciói között a ha-

zai zeneszerzők 171 művel (65%) szerepelnek. Ez kétségtelenül figyelmet érdemlő, sőt hatalmas arányú előretörés. Mégis kár, hogy talán éppen emiatt maradt ki számos olyan nemzetközi érték, amely az egész gyűjtemény színvonalát még jobban emelte volna.

Az *Evangéliumi Vegyeskarok* több jeles magyar zeneszerzőtől származó darabjai között számos kiemelkedő értékű művet találunk (pl. 87., 126., 147., 194., 238., 276., 284., 370., 402., 416. stb). Azonban a nagyobb vagy kisebb igényű művek objektív értékétől függetlenül feltűnő, hogy a gyűjteményben a mai protestáns komponisták nagyon szerény helyet töltenek be. Csaknem az a benyomásunk, mint ha a gyűjtemény — ha nem is tudatosan — a második Vatikáni Zsinat szellemi offenzívájának térhódítását tükrözné. Erre mutat a gyűjteményben képviselt katolikus zeneszerzők (125 mű, 47%) és szövegírók vagy források (79 mű, 31%) feltűnően magas aránya. A kötetben feldolgozott régi magyar protestáns dallamok (11) és genfi szoltárok (10) száma együttvéve sem éri el az ellenreformációs hazai forrásokból származókat (24).

A mai magyar szerzőktől származó 171 mű között 99 (58%) katolikus, és csak 72 (42%) a protestáns komponista munkája; ez utóbbiaknak pontosan a felét (36 mű) teszik ki a baptista szerzők művei, pedig tőlük, kivált *Beharka* Páltól és *Bányai* Jenőtől több, éppen a legjobb baptista evangéliumi hagyományt a mai stílusigényekkel egybeötöző kompozíciót is kaphattunk volna. Sajnálattal nélkülözzük *Gárdonyi* Zoltán néhány, nyomtatásban még meg nem jelent művét, melyek közül tudomásunk szerint az illusztris szerző többet éppen baptista kórusok számára írt. Ne legyünk ünneprontók, de alig képzelhető, hogy fordított esetben a Szent István Társulat részére dolgozó szerkesztői munkaközösség hasonló mértékben közeledett volna bármilyen protestáns felekezethez tartozó kollégákhoz. Az igazi evangéliumi és művészi érték természetesen felette áll minden felekezeti válaszfalnak. De mégis — vagy éppen ezért? — elgondolkoztató, hogy amíg az *Evangéliumi Vegyeskarok* kat bármelyik protestáns énekkar minden megköötttség nélkül használhatja, addig a római katolikus kórusok egyházi főhatóságuk alig remélhető engedélye nélkül még csak kézbe sem vehetik azt, annak ellenére sem, hogy a benne foglalt művek kompozícióinak és szövegeinek relatív többsége egyaránt katolikus kéz munkája. Teljes értékű ökumenikus közösségről csak akkor lehetne szó, ha ez a gyűjtemény katolikus templomokban is használatba vehetővé válna.

* * *

A gyűjtemény anyagának tekintélyes, bár kisebb része az egyházi ünnepkörök, nagyobbik része egyéb egyházi alkalmak és válogatott szentírási textusok köré csoportosul. Az eddigi baptista kiadványokban szinte egyeduralmat élvező evangélicációs anyag most számításunk szerint mindössze 26 kompozícióra (10%) zsugorodott. A gyűjtemény várt rendeltetését tekintve ez még akkor is kevés, ha arra gondolunk, hogy a régi gyűjtemények még sok helyen kézben vannak, hiszen azoknak sorsa részben utánpótlásuk lehetetlensége, részben korszerűtlenségük miatt meg van pecsételve. Az új gyűjtemény evangélicációs anyagának számba vételénél csak azokat a műveket vettük figyelembe, amelyeknél mind a szöveg, mind a dallam egyszerűségre és közérthetőségre törekvő feldolgozása megfelel az ilyen szolgálatok követelményeinek. E té-

ren nem tarthatjuk eleve mérvadónak a tárgymutatókban felsorolt textuális csoportosítást, kivált, ha maguk a kompozíciók nem fejeznek ki azonosítható azzal a gondolattal és szellemmel, amelyet címükben viselnek.

Az utóbbi években a szabadegyházak énekeskönyveivel kapcsolatban többször szóvá tettük³, hogy a fiatalabb evangéliumi közösségeknél a régebbi korok „műemlék-jellegű” szövegei iránt nincs meg az illő és kellő kímélet. Sajnálatos divat a szövegek ha-kell — ha-nem átdolgozása, olykor erőltetett, sőt bosszantóan dilettáns változatok létrehozása. Az új kiadványokkal arányban nő a nem kívánatos szövegvariánsok száma és az ebből származó zűrzavar. Most ismét ez történt egyebek között néhány genfi zsoltárral (158., 174., 180., és 186. l.); itt ezúttal a *Hit Hangjaiban* levő baptista variációhoz is új variánsok járultak. Bár ebben az esetben az eszközölt változtatások általában sikerültek és alkalmazásukat a kóruséneklés prózódiai kívánalmi igazolják, mégis aggasztó, hogy egyre fogy a remény az *egységes és jó*, azaz a hagyományt és a fejlődést jól kiegyenlítő és egybehangoló szövegek kialakítására. Akit semmi sem köt egy adott hagyományhoz, az a kezébe kerülő anyagot csak kényére-kedvére gyúrható masszának tekinti. Azonkívül; inspiráció nélkül hasztalan minden erőlködés. Így pl. a 139. lapon a 2. vers kezdete: „Szent hab szeliden gördüle” — semmiképpen sem mondható sikerültnek. Ugyanakkor éppen prózódialilag a 273. lapon álló újonnan fordított angol ének utolsó ütemét nem tarthatjuk sikerültnek. Viszont a 325. lapon igen jó evangélikus szöveget léptettek házasságra egy keveset mondó angol dallammal. Hasonló módon a 235. ill. a 317. lap sem mondható szerencsés társításnak. Erőltetett a 146. l. második felének harmonizálása még az elméletileg magyarázható, tercrokonságon alapuló kiterés ellené is. Ennek az éneknek az esetében nyugodtan meg lehetett volna tartani az éppen nem ötletlen eredeti angol összhangosítást. A 389. l. kompozícióját sem volt szükséges okvetlenül közölni, mikor egyik neves szerzőnk közismert és invenciós feldolgozása már bebizonyította életképességét. Hasztalan kerestük ugyanennek a szerzőnek⁶ „Szelíd szemed Úr Jézus” és „Krisztusom kívüled” szövegű magas színvonalú feldolgozásait is.

Sajnos a kötetben előforduló és olykor zavaró szövegei és zenei sajtóhibák jócskán meghaladják a könyvhöz mellékelte hibajegyzékben foglaltakat. A zenei hibák azért is súlyosabbak, mert a könyv sok esetben kellő zenei felkészültséggel nem rendelkezők kezébe kerül. Következetlenség, hogy az egyes szövegek között vándorló cantus firmust csak néhány esetben jelölték. Ilyen esetekben hasznos lett volna a *Kodály* Zoltán által régen bevezetett szöveg-aláhúzást alkalmazni. Nem várható dilettánsoktól a számukra rejtetten meghúzódo és szövegek között vándorló fődallam felismerése és kidomborítása. Úgyszintén hiányoljuk a kitartott hangok esetében itt-ott elmaradt nyújtóvonalakat, de még ennél is jobban a szövegírók és zeneszerzők (források) betűrendes névjegyzékét. Ez nem fényezés, hanem elemi szükséglet.

További észrevételeinket és kiegészítő megjegyzéseinket az alábbiakban foglaljuk össze:

Mi az oka, hogy az ünnepköri sorrendből hiányzik az Áldozócsütörtök ünnepe, a hozzá kapcsolódó énekekkel együtt?

Az énekek adatainak felsorolási rendjében (IX. 1.) nincs benne a 118. lapon álló ének (Ragyogva tűz a napsugár, *Bach* J. S. feldolgozása).

A 44. l. szövege *Szak* Antal fordítása, a 131. lapé szintén; a 78. l. alapszövegét *Bányai* Jenő készítette; a 134. l. szövegforrása *A Hit Hangjai* (1960), 120. sz., a 331. l. id. Nyáry Pál fordítása. Ezenkívül néhány, az 1948-ban szerkesztett (tehát nem 1957. évi!) református énekeskönyvből származó szöveg-nél meg lehetett volna nevezni a fordítót.

A címek és a szövegkezdetek olykor nem azonosak. Egy ilyen esetben a 308. l. „Ó jőjj Uram” cím benne van a jegyzékben, de a „Fájó életem” szövegkezdet hiányzik.

A 194. skk. 1. kettős szövegéhez hiányzik a magyarázat, hogy ti. az alsó, kurzív szedésű változat az eredeti, a felső a szerkesztők módosítása.

Ki készítette a 281. l. 2. versének átdolgozott szövegét?

Az új szövegek nem mind egyformán sikerültek. Olyanok is találkoznak, amelyek nem csupán irodalmilag közepszerűek, esetleg gyengécskéek, hanem egyenesen nagy, klasszikus és mélyen biblikus szövegek helyét foglalják el. Iskolapélda erre a 84—85. lapon álló négy versszak, amelynek sehogy sem sikerült elhítenni, hogy költőibb, biblikusabb és többet mond a *Gerhardt* Pál „O Haupt voll Blut und Wunden”-jénél, annak *Aprily* Lajostól származó, immár klasszikus fordításánál, annak is annál a két utolsó versénél, amelyek közül az egyikkel *Bach*nak ez a csodálatos letétje a *Máté Passió* vége felé szerepel.

Mióta az 1744. évi kolozsvári hangjegyes református énekeskönyv ismeretessé vált, az abban napvilágot látott dallamokat nem helyes a korábban ismert 1751-i második kiadásból idézni, ahogy pl. a 228. és a 229. lap ugyanazon szövegre és dallamra készült két tételénél olvassuk.⁷

A gyűjteményben legalább tíz kompozícióval képviselt zeneszerzők: *Halmos* László (27 mű), *Lisznyai* Gábor (22 mű), *Beharka* Pál (17 mű), *Bárdos* Lajos, *Gárdonyi* Zoltán, *Szak* Antal (16—16 mű) és *Bach* János Sebestyén (12 mű). Közülük négyen római katolikusok 81 művel (65%), hárman prótesztánsok 45 művel (35%). Utóbbiak közül egy baptista, egy református, egy pedig minden idők legnagyobb evangélikus zeneszerzője.

Feltűnő, hogy *H. Schütz* vagy *Liszt* Ferenc csak egy-egy művel szerepel, és hogy *Kodály* Zoltántól is csak négy kompozíció került be a gyűjteménybe, de ezek közül sem mindegyik egyforma mértékben ide kíváncszó. Ezekről a szerzőktől is ajánlatos lett volna bevenni még néhány művet, esetleg megfelelő számú kevésbé sikerült alkotás elhagyása árán is.

* * *

Elmondott észrevételeink a jól felfogott opponensi vélemény funkcióját kívánták betölteni. Arra igyekeztünk rámutatni, ami hiányzik vagy nem egyértelmű, esetleg megkérdőjelezhető a nagy gondal szerkesztett, gazdag tartalmú és tiszta szándékkal ökömönikus szellemű karénektár profilját, várható hatását és részletmegoldásait nézve. A szerkesztők munkaközössége nyilván jól átgondolta és minden vonatkozásban mérlegelte a kiadvány feladatát, az általa nyújtandó szolgálatok természetét és lehetőségeit. Régi hiányt pótol, régóta érzett szomjúságot van hivatva kielégíteni ez a szép és gazdag gyűjtemény. Az idő majd meg fogja mutatni, hogy hol és miben hagy maga után továbbra is oltatlan szomjúságot. Az az érzésünk, hogy ha minden értéke mellett is adós marad bizonyos fokig olyan sajátosan evangéliumi művekkel, amilyeneket elsősorban az annyira jelentős és

példaadó egyházzenei szolgálatot végző Baptista Egyháztól reméltünk és remélhetünk, mégis két vonatkozásban jelent nagy lépést előre a jó úton ez a gyűjtemény.

Előszőr: bátor kísérletet tesz egy, tartalmában áldott, de stílusában túlhaladott karéneklési hagyomány továbbfejlesztésére. Ha közben olykor túllő talán a célon, vagy nem találja el mindig a helyes arányokat vagy a legjobb irányvételt, abból csak akkor lesz jóvátehető hiba, ha nem érlelődik tanulsággá. Az botlik, aki lábón jár, és az halad tovább, aki okulva folytatja útját.

Másodsor: aligha adott volna ki ma nálunk más egyház egy, az *Evangéliumi Vegyeskarok*-hoz hasonló mértékben ökumenikus szellemet tükröző karénekgyűjteményt. Ez a körülmény pedig magában véve is példaadás, még akkor is, ha a megje-

lent könyvben nemcsak az van, vagy nincs benne mindaz, amit tőle a hazai szabadegyházi és más keresztyén énekkarok vártak.

Dr. Csomasz Tóth Kálmán

JEGYZETEK!

1. — Theol. Szemle 1961, 305—307. — 2. — u. o. 1966, 311—314.

3. — Evangéliumi Vegyeskarok, A Magyarországi Baptista Egyház kiadása, Beharka Pál, Jobbágy István, Dr. Páth Géza, Tóth Gábor és Szak Antal munkája, Budapest 1968. 431 + I—XIX lap.

4. — 1926, 1928 és 1947. — 5. — Legutób: Theol. Szemle 1967, 99—102.

6. — Gárdonyi Zoltán. — 7. — Lásd Csomasz Tóth K., a XVI. század magyar dallamai, Bp. 1958—60.

A második Helvét Hitvallás Magyarországon és Méliusz életműve

— Szerkesztette és az előszót írta Bartha Tibor. Kiadta a Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya. Budapest, 1967. (Egyetemi ny.) 534 l. 4 t. (Tanulmányok a magyarországi református egyház négy százéves történetéből II.) —

Mai felismeréseink és döntéseink a jövőendő egyházának arculatát formálják, alakítják esetleg századokra. Éppígy a mai egyházi életet és helyzetet teljes szélességében és mélységében csak az elmúlt századok felismerései és döntései felől érthetjük meg igazán. Ebben a törekvésünkben jó segítséget kapunk a kezünkben lévő kötetből. A magyar protestáns család református „gyermeke” születésének rejtett titkaiból, részleteiből tár fel léletszerű fejezeteket, szakaszokat mindegyik tanulmány. S azaz, hogy a református egyház születésének, kialakulásának, hitvallásos karaktere kirajzolódásának, egyházi jogi arculata formálódásának első jeleivel foglalkozik, kettős hasznot kínál számunkra. Az egyik a jövőre nézve rejt ígéretet magában: bizonyára nem késik sokat az az idő, amikor majd folyamatosan üdvözölhetjük mind a református, mind a többi protestáns egyház életének alakulását taglaló — a születéstől napjainkig tartó fejlődést sorra-rendre tárgyaló köteleket. A másik haszon kézenfekvőbb: a századokra irányt mutató események, döntések és emberek bemutatásával a református egyház őszintén feltárja a ma élő nemzedék előtt az elődök döntései nyomán megöröködött pozitív — s az igazság kényszerítésének engedve, tegyük hozzá rögtön: és negatív vonásokat is. Ha azután — a dolgok természetéből következően — a pozitív vonások hangsúlyosabbak is,¹ akkor is olyan kezdeményezést köszönhetünk, amely a múltbanélés mellett a jövőbe is biztató kitekintést ígér: önmagunk nyílt és mély megismerése után feltétlenül hasznos és termékeny beszélgetésbe foghatunk majd — egymás jobb megismerése érdekében.

Dr. Bartha Tibor előszavában végigpillant a II. Helvét Hitvallás hazai útján. Illő, szükséges és hasznos dolog, hogy a mindenkor élő nemzedék hit- és ismeretbeli gyarlóságainak tudatában, az atyák kipróbált és századok által igazolt hitvallásos gondolatláncáival is szorosabbra fűzzük a Szentíráshoz erősítő köteleinket. Méliusz Juhász Péterre fordítva a szót, Révész Imrével együtt sajnos csak arról tehet bizonyosságot, hogy e derék reformátort és püspököt kénytelenek vagyunk „második Ano-

nymusnak” nevezni. Róla „nem áll rendelkezésre alapos és megbízható életrajz sem; életművének értékelése is behatóbb kutatómunkát igényel... Azzal a reménységgel publikálja a Magyarországi Református Egyház ezeket a tanulmányokat, hogy azok hasznos segítséget nyújtanak Méliusz életművének a megismeréséhez”.²

Dr. Tóth Endre: „A második Helvét Hitvallás története Magyarországon” c. tanulmánya bevezetésében röviden elénk tárja a Hitvallás keletkezése, érvényre jutása, hozzánk érkezése történetét. Válaszolja a református egyház akkori helyzetét, amely szükségessé tette, hogy „a teljes Íráson alapuló tiszta tanítás szóljon”.³ Ahogy a Hitvallás történetét, sorsát végig kísérik a négy évszázadon: a „helvét hitvallású evangélikusok” egyházának igen érdekes, igen tanulságos lelki metszetét kapjuk. A hitvallásnak egyre perifériusabbá váló szerepét alig változtatták volna meg egyedülálló, mégoly józan hangok is.⁴ A változáshoz, a konfesszió helyének, szerepének változtatásához alapvető szemléleti fordulásának, igei megtisztulásnak kellett történnie. Ennek a lényegében örvendetes fordulatnak biztató fejezetei zárják le a dolgozat gondolatmenetét. Ha a református egyház képes lesz ezen az úton továbbhaladni (hitének szép harcát harcolva, a szolgáló egyház látomásában hitvalló egyházzá növekedni), akkor a régmúltról való bizonyágtétel: „a Hitvallásnak nem a betűje, hanem a lelke élt a magyar reformátusokban. És ezen a lelken tört meg a vallásüldözés. És hiábavaló volt a Hitvallással szemben az újítási vágy, a hitelvesztetté tenni akarás, vagy a lomtárba küldési szándék, vagy éppen a közjogi tekintély külső szerepére szorítás!”⁵ — egyben az egyház eljövendő életében is az őt megillető helyre állítja a II. Helvét Hitvallást.

Dr. Zsindely Endre: „Bullinger Henrik magyar kapcsolatai” c. tanulmányával a jubileumi örökség ökumenikus vonatkozású emlékeire hívja fel figyelmünket. Részben az eddig szétszórtan megjelent adatokat köti csokorba, nagyobbrészt azonban újonnan feltárt levéltári anyag teszi színéssé, izgalmassá dolgozatát. Pl. négyszáz év távolából sem idézhetjük elfogódottság nélkül Belényesi Gergely levelét, aki hazaindulásakor ismeretlenül is merete arra kérni Bullingert, hogy „könyörögjenek az Úrhoz, enyhítse azt a hatalmas büntetést, amely alatt

sok év óta sínylődik Krisztusnak Magyarország megmaradt részein élő egyháza” (69. 1.). A XVI. századi magyar teológiai gondolkodás számára nagyon szép bizonyítvány, hogy Bullinger egy fontos úrvacsorai megegyezés (a Consensus Tigurinus), szövege felől, annak kinyomása előtt, kikérte magyar barátai véleményét is! (69. 1.). Összefoglalójában kiemeli a dolgozat a magyarok fontos hírközvetítő szerepét Bullinger — és rajta keresztül nyugat — felé, valamint kijelöli a kutatás további irányát: alapos forráselemzéssel kell megállapítanunk Bullingernek a hazai reformációra gyakorolt irodalmi hatását.

Dr. Módos László: „A második Helvét Hitvallás magyar és magyarországi kiadásai. Bibliográfia.” — 1616—1965 között összesen huszonnégyszer jelent meg a Hitvallás, hat ízben latin—magyar két nyelvű kiadásban, tizennyolcszor pedig magyarul. Ez a szám pedig azt jelenti, hogy „egyetemes viszonylatban második helyen áll egyházunk” (89. 1.).

A bibliográfia pontos könyvészeti leírást ad az egyes kiadványokról. Ezen túl pedig igen értékesek az egyes szakaszok végén közölt rövid annotációk, a további kutatás elindulását igen nagymértékben megkönnyíthetik. Erdemes lenne pl. dogmatikai szempontból megvizsgálni az 1628. évi pápai kiadást, *Samarjai Magyar Harmóniáját* — hogyan is tett ő kísérletet az evangélikusokkal volt jó félszázados gyakorlati együttélés elméleti szintre emelésére.⁶

Dr. Kathona Géza: „Méliusz Péter és életműve” c. dolgozata nyitja meg a Méliusz-tanulmányok sorát. „Nagy szolgálatot tesz azzal, hogy az eddig szétszórtan megjelent életrajzi adatokat összegezi, és azokat tárgyilagosan értékeli” (8. 1.). A vele foglalkozó irodalomban először közelíti meg Méliusz alakját arról az oldalról, ahonnan az valóban adekvát módon megérthető: „Méliusz a XVI. századi reformatori személyiségeink sorában egyedülálló jelenség, megjelölésére leginkább ez a kifejezés alkalmas: próféta-individuum. Az alkatát jellemző sajátosságok e kategória jellegzetességei közé tartoznak.”⁷ Ezen az úton elindulva valóban életközébe találkozhattunk távoli ködbe tűnő alakjával. A vitás kérdésektől nem mentes ifjúkor után Méliusz Debrecenbe kerülése a magyar reformáció további alakulása szempontjából kétségtelenül sorsdöntő esemény. Annak a városnak és annak a férfiúnak találkozása jelentőségében és hatásaiban rendkívüli. Hogy aztán ottani szolgálatát milyen minőségben kezdte, azt alighanem külön tanulmányban kellene megvizsgálni. Tanító, prédikátor (plébános), püspök egymáshoz való jogviszonyának pontos tisztázására tudomásom szerint eddig nem került sor. Nagy a kísértése annak, hogy XVIII—XIX. századi állapotokat vetítsünk vissza abba a környezetbe. Így bizony nehezen értjük, hogyan történhetett, hogy Méliusz neve, amelyet *Arany Tamás* ismert reverzálislevelén, 1561-ben „Somogyi Péter pap püspök”-ként olvasunk, sorrendben a debreceni plébános (*Szegedi Gergely*) neve mögé kerül; és hogyan írhatja 1562-ben kiadott kátéja ajánlásának végére: „Somogyi Péter Mester” (tanító). Vagyis: ha nem vezetölelkész, hogyan lehet püspök? S ha püspök, hogyan vallhatja magát iskolatanítónak? Talán akkor járunk a legközelebb a valósághoz, ha finom megkülönböztetéssel élünk: a reformáció a pápista ordo megszüntetésével a primátus gyökereit is ki akarta tisztítani Krisztus egyházából. Ezért talán úgy fogalmazhatunk, hogy nem annyira „primus inter pares”-nak, inkább „unus inter pares”-nak tekintjük a szuperinten-

denst. *Egy, akit az egyház közössége⁸ az ékesség és jórend megtartása és megtartatása érdekében a pásztorok élére állít, pápás jogok és méltóságok nélkül. S talán nem járunk messze a valóságtól, ha azt is hozzátesszük: feltehetően azért választottak olyan fiatalokat erre a hivatalra, mert ők jobban bírták a munka terhét. A társadalmi életben sem jelentett különleges pozíciót: „feleséges Kis Jakabnak, a Bocskai György kismarjai gazdatisztjének leánya volt” (182—183). A felső körök tehát nem fogadták maguk közé, sőt talán a debreceni tőzsérek sem érezték vérüknek. (Károlyi Péter ugyanis debreceni polgárlányt vesz feleségül. 494). A püspöki tiszt tehát a hivatali ellenőrzés, a vitás helyzetek kivizsgálása, a hozzáértő felügyelet gyakorlása lehetett.*

Méliusz élete szakadatlan harcok jegyében telik. Kegyetlenül kemény egyénisége aztán néha ott is sebet ejt, ahol nem lenne helye grombaságnak.⁹ Ebben a kérdésben talán akkor fogalmazunk pontosan, ha Pál apostollal szólva, az ó- és újember keserves koegzisztálásának szemléletes példáját figyeljük meg benne. Ettől függetlenül, pontosabban: ezekkel a tulajdonságaival együtt a református egyház történetében Debrecen e jeles püspökének feltétlenül ott a helye a legnagyobbak között. A dolgozat végső kicsengését azonban — „Méliusznál nagyobb alakot a magyar református egyház története nem mutat fel” (192. 1.) — írói túlzásnak kell minősítenünk. Egyrészt azért, mert az egyháztörténet századai során egyetlen előttünk járó, példás életű, élő hitű és jeles tudományú ösünknek sem kellett ilyen helyzetben helytállnia, hogy így rendelkezniék a kellő összehasonlítási alappal. Másrészt pedig lelki habitusának olyan tulajdonságai, mint ortodoxiába hajló merev skolasztikus dogmatizmusa, felekezeti vonatkozásokban oly bántóan radikális türelmetlensége, tudományos szertelensége és rendszertelensége — amelyeknek okait jórészt ismerjük, s megmagyarázhatjuk, de menteni alig tudnók — bizony nem emelik klaszsisokkal a magyar reformáció századának teremő génuszai fölé. Egyszerű temetése, sírjának ismeretlen helye, jeltelen sírköve talán arra figyelmeztetnek bennünket, hogy az ember személye helyett — Ura előtt hajtunk fejet. Neki adjunk egyedül dicsőséget.

Dr. Nagy Barna: „Méliusz Péter művei. Könyvészeti és tartalmi áttekintés, különös figyelemmel most felfedezett műveire s a forráskutatási feladatokra.” — A dolgozat hűségesen beváltja a címben tett ígéretet. Használhatóságát nagy mértékben megkönnyíti az előrehozott rövidítés- és irodalomjegyzék, valamint Méliusz műveinek összesítő tartalomjegyzéke. Itt hadd jegyezzük meg: talán nem lenne felesleges (a forráskutatás feladatait szem előtt tartva), ha Méliusz írói életművét kétféle sor-számozásban tartanók nyilván. Amikor aztán elvégeztük a szükséges forráselemzési feladatokat, s a kizárólag méliuszi művek jellegzetességeiből már megállapítottuk, hogy a marosvásárhelyi hitvallásban, a Debrecen—Egervölgyi hitvallásban, s a többi hasonló jellegű írásban hol sejthetjük Méliusz kezenyomát, hol érződik társainak hatása, és mi az, amit semmi esetre sem ő írt, a végső szót csak akkor mondhatjuk majd ki. Most egyelőre szerényen annyit tehetnénk, hogy formailag is különböztetünk első- és másodsorban Méliusztól eredő művek között.

A művek könyvészeti leírását követő tartalmi ismertetések között sűrűn találkozunk „zamatos, erőteljes, pompásan sikerült fogalmazásokkal”, Mé-

liusz „predestinációs rendíthetetlenül hitének és perzselő etikai szenvedélyességének” igen szemléletes példáival.¹⁰ Bármelyikét is kiragadni szinte lehetetlen. Ezt olvasni kell. Ennyit feltétlenül ismerni kell Méliusz írói életművéből! A dolgozat hűséges képet ad a püspök másfél évtizedes írói működéséről. A különböző szellemi bajvívások könyvészeti ismertetésével egyidőben a dogmatörténeti kutatás számára is hasznos indításokat kapunk. Ahogyan vitairatokból kiemelem, azoknak mintegy tükörképe gyanánt, ismeretlen vagy lapangó ellenfelüket, a bibliográfia tudományának is nagyszerű módszerbeli segítséget nyújt: eszerint manapság nem könyvtáblákból kell kiáztatni elvesztett nyomtatványokat, hanem inkább az ellenfél „áztatásaiból” kell megszáritgatnunk ismeretlen eredetijeiket.

Az írói mű ismertetésének végső áttekintése mai formák szerint hozzávetőlegesen tíz darab, átlag 500 lapos kötetet eredményez, s teszi Méliuszt a „magyar reformáció egyik legtermékenyebb írójává” (293.). Talán illenek arra is gondolnunk, hogy német, svájci és francia minták nyomán „opera omnia...” jellegű sorozatokat indítsunk. Vagy válogatás-szerűen folytassuk „A reformáció és ellenreformáció korának evangéliumi keresztyén írói” kiadványok sorát. Ilyen forráskiadványokkal ugyanis — a XX. század technikai lehetőségei mellett — a tovább már alig odázható forrásösszehasonlító, elemző munka eldugott falusi parókiák csendjében is jól elvégezhető. Ha ugyanis a méliuszi alapszöveg kézbevehető, akkor a vele összehasonlítható műveket fényképmásolatban már nem nehéz megszerezni. S ha a nagyított fotókópiákat drágállan valaki: a fényképezési nagyítógépekkel is jól olvasható mikrofilmek úgyszólván fillérékért megvásárolhatóak. Talán az egyháztörténeti szaktanfolyam közössége, vagy egyházkerületi munkaközösségek, a kerületi Nagykönyvtárak vezetésével, kellően összehangolva, végezhetnének ilyen szolgálatot is. 2—2 könyvnek egybevetése — tanulságos voltán, tudományos hasznán túl is — feltétlenül érdekes, izgalmas feladat. A megújuló egyház ily módon is ragaszthatna hite mellé tudományt.

Zárjuk a tanulmány — amely jócskán túlnövi a szorosan vett bibliográfiai kereteket — ismertetését azzal a gondolattal, amellyel szerzője búcsúzik tőlünk: „Még egy olyan szempontra kívánunk rámutatni, amelyik idáig nemigen vetődött fel a Méliusz-kutatásban. Mennyiszert esett szó — és méltán — írásainak rendszertelen, hevenyészett, a pillanatnyi gyakorlati szükséghez szabott jellegéről! Viszont az is megfigyelhető, s nem kevésbé tartozik hozzá Méliusznak és műveinek megértéséhez, hogy őt szinte kezdettől mindvégig s egyre sajtóságosabb módon a teljesség látomása ösztökelte, hajtotta, vonzotta... Annyiszor feldúlt városa, a háromféle szagot szagolt ország, az annyiféle önkénynek kiszolgáltatott, elcsigázott nép minden nyomorúságára csak egy igazi orvosságot tudott: a Krisztusban való teljességet... Azért oly drága nekünk Méliusz egész írói műve, mert minden töredékességben erről a teljességről beszél” (299, 301). Figyeljünk, hallgassunk hát ma is szóló szavára!

Dr. Bucsay Mihály: „Méliusz teológiája kátéja tükrében.” Ezen a szakterületen érezhetjük leginkább hiányát a XVI. századi magyar református teológiai gondolkodás feltáratlan voltának. Az előtünk fekvő munka — ennek a feladatnak abszolválását is szem előtt tartva — a méliuszi életmű egy részéből — katekizmusából — következtet az egészre. Mint ilyen, nagyban hozzájárulhat az egész

méliuszi gondolatvilág, az önmagában rendezetlen szellemi örökség elrendezéséhez, megértéséhez. A keresztyén hit fundamentális igazságait közvetlen melegséggel, hatalmas szemléltető erővel tárgyalja. A címfeliratban ugyan hivatkozik Kálvinra, de kapcsolatauk nem több szellemrokonorságnál. Méliusz a Káté alkotórészeit is másképp rendezi el, s a részletek kidolgozásában, megfogalmazásában is önálló utat jár.

Nagyon érdekes az eleve elrendelés centrális jellegének szemléltetése. Szerzőnk az úrvacsoratan és a szertartások helvét irányú orientációja mellett a kettős predestináció hitéhez való felzárkózást tartja a harmadik „magyar kálvinista” jellegzetességnek. Véleményem szerint, aki nagy mélységekben, elesettségében, kilátástalan állapotában képes volt az Örökkévaló előtt őszintén át- meg átvizsgálni nyomorúságát, az megérti, micsoda lendítőerőt, aktivitást, életigenlést jelenthetett XVI. századi eleink számára ez a hit, az így értett predestináció: Isten szeret engem, a nyomorultat, a kétségek között élő, élethalál veszedelmeiben járó, jövődjére csak rettegve tekintő, hitében bukdácsoló, reménység helyett sokszor aggályoskodó, szeretet helyett önszerető, szegény magyart! Meggyőződésem szerint, ahol valóban áthatotta előkelők és egyszerűek, nemesek és nemtelenek lelkét a predestináció hite, ott ebben a pozitív formában jelentkezett:¹¹ kiválasztott Isten, élhetek, szolgálhatok a tőle kapott munkaterületen minden erőmmel. Az ilyen hittel végzett munka mennyiségében is, minőségében is feltétlenül nagy értékű, hatását tekintve pedig időtálló.

Rendkívül értékesek a dolgozatnak azok a fejtegetései, amelyekben a Méliuszt és Debrecent méltatlanul elítélő általános történettudományi nézetekkel szemben igyekszik tisztázni a valóságot: „A magyar reformációnak a „templomi kegyesség” felé menekülése a társadalometikai, „prófétai” feladatok elől, ha ez református igehirdetőkről a XVI. század folyamán egyáltalán megállapítható, semmi esetre sem Méliuszsal kezdődik.”¹² Teológiájának egészére „a lényegesre egyszerűsítő hajlandóság” (350) jellemző. Ma is megvan a szuggesztív ereje ahhoz, hogy tömör formuláival magyarázza nekünk Krisztus igazságának örök-egyszerű elemeit.

Dr. Czegléd Sándor: „Méliusz ágendája és himnológiai tevékenysége”. Csokorba szedve Méliusz idevonatkozó megjegyzéseit és fejtegetéseit, látnunk kell: nézete szerint nem elég a reginek földása-foldása, tisztogatás. „Valamit Isten nem akar, nem parancsol, nem kedves, nem tökéletes” (359). Az egyházi éneklésnek igen nagy jelentőséget tulajdonít: „gyakorta foganatosabb a gyöngék között az éneklés, hogy nem mint a tanítás. Mert erre rája mennek és meghallják, sokakat Isten éneklés által térít meg”.¹³ Liturgiai utasításaiban úgyszólván csak elvi szempontokat ad, tág teret nyitva nem az önkényeskedésnek, hanem a jól értett evangéliumi szabadságnak: „nem lehet az emberi gyülekezet rendtartásoknak szerzése nélkül. De nem kötél alatt kell lennie, hanem szabadságban, hogy a hívek botránkozás nélkül elhagyhassák s amikor akarják, meg is tarthassák.”¹⁴ Nyilvánvaló, hogy az új református ágendáskönyv számára ez lehet a legértékesebb méliuszi örökség.

Dr. Kádas Miklós: „Méliusz kánonalkotó tevékenysége.” (Vázlat.) — A szerző helyzete az egyházjogtörténet mezején, ha lehet, még nehezebb, mint mondjuk a dogmatörténeté. Néhány úttörő vállalkozást már számoltartunk ugyanis ebben a tudományterületen is, de a magyar református egy-

házi jogtörténet monografikus feltárása még nem találta meg avatott kezű kutatóját. Ebben a tudományos szempontból nagyon nehéz szituációban megértjük, miért tekinti szerzőnk szerényen „vázlat”-nak dolgozatát. Erre a vázra előbb-utóbb fel kell majd szerelnünk XVI. századi eleink egyházjogi gondolatainak gazdag szövetét.

Az 1567. február 24—26. napján tartott debreceni zsinat törvénykönyve valójában ősatya a magyar református kánonoskönyveknek. Mégis alig rendelkezünk olyan munkákkal, amelyek ezt példaként is szemléltetnék.¹⁵ — A dolgozat szerzője az alapvető egyházjogi fogalomcsoportok szerint gyűjti ki a kánonoskönyv gondolatait, cikkelyeit, mai gondolkodásunk analógiájára. Ez a mi szempontunkból feltétlenül jó, hiszen azonnal egybevehetjük az akkorit a maival. A kánonoskönyv szempontjából azonban nem feltétlenül jó. Így ugyanis éppen a struktúra, a logikai szerkezet kallódik el. Az idézett XXVII. articulus pl. amikor a püspököknek, senioroknak és főpapoknak való engedelmességet követeli, ugyanakkor azt is írja: „Azonban még se uralkodjanak a seniorok az egyházi rend felett drabantok és zsarnokok módjára...”¹⁶ A kettő együtt, egymás mellett, szinte egyidejűleg jellemző Méliuszra!

A kánonalkotás jellegzetességeit, forrásait tárgyaló fejtegetések feltétlenül a további kutatás elindulását segítik majd. A református egyház a jubileumi „jeles napok” múltával is bizonyára meg fogja teremteni az elmélyülő történelmi kutatás számára a publikáció lehetőségét. Hiszen az „aspicite et discite” felszólítás¹⁷ teljesítésének ez az egyetlen útja.

Dr. Esze Tamás: „*A debreceni disputa*” c. tanulmányát *Szilády Áron* emlékének szenteli. A probléma időszerűségét azzal indokolja, hogy a Debreceni Disputa körüli kutatás ellanyhult, mielőtt még a felvetődött kérdéseket tisztázta volna (429).

Dolgozata elején a dráma megírására közvetlenül okot adó debreceni hitviták kérdését rendezzi el megnyugtató módon. Majd felvillantja azt a hátteret, — a reformáció második nemzedékének igényesebb válását — amely bizony jó alapot adott az egység-hívó szerző szatirájának.¹⁸ A Disputa keletkezését illetően a meglehetősen katolikus helyzetből biztos történelmi látással, határozott írói érzéssel vezeti olvasóit elfogadható, a tényeket összhangba hozó eredményekhez szerzőnk, amikor a kolozsvári iskola volt szeniorában, *Válaszuti György* személyében láttatja meg velünk a darab íróját. A keletkezés helyére vonatkozó érvelésében aztán részleteiben is kibomlik a bevezetőben megfogalmazott tétel: „A Debreceni Disputa a hódoltságbeli antitrinitárius propaganda terméke” (433).

A záró gondolatok között megüti az olvasó fülét egy mondat: „Talán majd egyszer ki lehet adni a hódoltságbeli antitrinitarizmusról szóló tanulmányunkat”.¹⁹ Ha egyéb, fontos és feltétlenül szükséges közegyházi kötelezettségek miatt egyelőre nem gondolhatunk egyháztörténelmi szakfolyóirat fenntartására: vajon nem lenne mód és lehetőség arra, hogy korábbi mintákhoz hasonlóan, történelmi évkönyvekkel, évkönyvszerű antológiákkal gazdagítsuk — önmagunk művelésén túl — mind hazánk általános, mind az egyetemese egyháztörténet magyar vonatkozásban oly szegény könyvesházát? E kötet is több vonatkozásban tett e dolgozathoz hasonlóan „első lépést”.

Dr. Nagy Károlyi Balázs: „*Károlyi Péter*” c. tanulmánya rekeszti be a jubileumi II. kötetet. Nyugodt előadásmódja, magabiztos szemlélete, ellenállhatat-

lan erejű érvelése magával ragadja az olvasót. Látjuk, hogy Méliusz életműve kicövekelte az utat, Károlyi „rendszeresebb, higgadtabb és mindenképpen önálló” egyénisége — látva az út alapvetően jó irányát, képes volt továbbhaladni, a rábízottakat továbbvezetni rajta. Munkássága megkezdésében feltétlenül észre kell vennünk a Méliuszéhoz rokon tendenciát. Ő is annak lát először, aminek legnagyobb szükségét érzi. (Görög nyelvtan, latin vers-tan.) Közegyházi szolgálatait tekintve, számos háromságtani vitán vett részt, a trinitáriusok oldalán. Elfogultság nélkül mondhatjuk róla: nyugodtabban, kevesebb szenvedélyességgel és több logikai élel vitatkozik, mint a sokszor igen hevesen kitörő, nem ritkán személyeskedő Méliusz. Érthető, hogy ennek püspöki örökét 1572 után ez az ifjú foglalta el. Korán halálba hajló élete alkonyát, talán saját kérdéseire is választ keresve születik meg legszemélyesebb jellegű műve: Az halálról, fel-támadásról, az örök életről hasznos és szükséges könyvecske... Reménység szerint nyitott kapukat zörgetünk, amikor hangot adunk annak a gondolat-hogy az „egyházi okmányok” gyűjteményes kiadásában helyet kap ez a kis mű, amely „tisztá bibli-citással, a tévelygések találó leleplezésével és a tudomány, pasztorális, polemikus elemek arányosítással ad világos eligazítást a címbe jelölt kérdésekre”.²⁰

A kötetet gazdag mutató egészíti ki. A Függelék négy tábláján a II. Helvét Hitvallás történetéből, és Méliusz jelentősebb műveinek címlapjaiból találunk néhányat.

Így bomlik ki előttünk a protestáns magyar múltnak egyik sorsdöntő szakasza. Kutassunk tovább benne. Tanuljunk belőle, hogy jobban megérthessük az egyház mai valóságát. Hogy az így jobban értett valóság talaján megállva szebbé, Krisztus eredeti rendelésének megfelelőbbé formálhassuk döntéseinkkel a jövődő egyházát.

Márkus Mihály

Jegyzetek

1. „S szívesen megvalljuk: miközben az egyes művek és az egész mű lelkét kerestük, jobban érdekelt bennünket a tűz, mint a hamu; jobban a gyöngy, mint a hulladék” (Nagy Barna tanulmányából, 197).

2. 7—8. lap. Zárójelben kifejezett reménységét felszólításként is értheti a fiatalabb nemzedék.

3. 14. lap. S ha — mint majd a későbbiekben látni fogjuk, — a magyarországi reformáció formáiban és különöségeiben nem is vállalta nyugati hittestvéreinek szolgai utánzását, „a nyugati református egyházaival való lelki kapcsolatuk” manifesztálását szükségesnek tartották (16).

4. „Míg a helvetica confessiónál igazibb, bibliaibb, szentebb szellemű hitvallással nem állnak elő, addig ezen szent ereklyék bántása időelőtti” (34). Meggyőződésén szerint a hitvallások irányában követendő helyes magatartás legmélyebb gyökerét ragadja meg ezzel a szóbanforgó *Hetényi János*. Mert igaz az, hogy minden nemzedéknek újra kell *gonolnia* hite igazságait, sok belső vívódás útján megküzdeni a hit szép harcát (hiszen az atyák hite által nem üdvözülnek a fiak,) — de ennek a harcnak zárlatos megoldása, könnyen zsákutcába torkoló ágaztatása a hit igazságainak mindenáron való, idő előtti, *úrafogalmazása*. A nagyon mély és becsületes *gondolkodás* végén — többnyire elfogadhatónak fogjuk találni az atyák *fogalmazását* is.

5. 35. lap. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a Hitvallás *formájához* való még oly forró ragaszkodásunk is könnyen párosulhat a Hitvallás *szelleméhez* való hűtlenséggel. Mert a II. Helvét Hitvallás szerzője is forrón és elszakíthatatlanul ragaszkodott a niceai hitvalláshoz, vagy az Athanasiumhoz. Ez azonban

egyáltalán nem akadályozta őt abban, hogy hitének és kora legmagasabb szintű teológiai tudományosságának egészséges ötvözésével ne írhatta volna meg a benne lévő reménységnek summáját — amit aztán kortársai egyszerre hitvallásuknak ismertek el. A Hitvallás rendkívül alapos és mégoly mélyenszántó tanulmányozása önmagában nem egyéb, mint mondjuk a rakéták korában — határszéli végváratat tatarozgatni, és bizonygatni azoknak máig fontos hadászati jelentőségét. Korunk gondolkodó, és hitelenségével is hitért sikoltó emberének a mai legmagasabb szintű — bibliai — tudományosság, és az olthatatlan, élő hit szintézisére van szüksége. Ha ennek megteremtésén fárad alacsonyabb és legfelső szinten minden teológusunk: akkor vagyunk őseink hitvallásai lelkének — Lelkének! — igaz örökösei.

6. 91—92. lapok. Véleményem szerint feltétlenül több figyelmet érdemelne, mint „Lethenyi... 1633-ban kiadott... kemény támadását”.

7. 107. 1. Úgy vélem, túlzás nélkül mondhatjuk: *ebben* a koncepcióban végre módszerben és szempontjaiban is igazságtörő egyháztörténeti alapszemlélet körvonalait sejtethetjük.

8. Az egyház kormányzásában érvényesülő közösségi elvet Kádas Miklós dolgozta is hangsúlyozza, 404. 1.

9. Széles mozdulatú hadakozásaira igen jellemző apróság: „a pápista visszaélések elleni mennydörgése közben még szegény Assisi Ferencet is rövid úton pokolra küldi...” 213. 1.

10. 211, 212. 1. Ha néha talán fárasztó lenne is (v. ö. 186. 1.) Méliusz műveinek olvasása, ezek a példák gazdag felüldülést kínálnak cserébe! (A 233. lapon is szépségekről olvasunk.)

11. V. ö. 323—324. lapok. A predestináció-hit egzisztenciális erejére a negatív oldalról döbbenetes példa maradt: Ilosvai Péter csengeri rektor öngyilkossága (L. Révész Imre: Magyar ref. egyháztörténet 248. 1.) Talán nem túlzás, ha merészen így fogalmazunk: pozitív hatásának eklatáns példája népünknek, s benne egyházunknak léte — fennmaradása.

12. 334—336. lapok. Méliusz magatartása tehát semmiképpen nem a debreceni tózsér-kalmár respublica érdeklődéséből csattan fel! (V. ö. 160.) Bucsay itt, ha idézőjelben is, a prófétai jelzöt helyesen használja. (V. ö. 7. jegyzet.)

13. 365. 1. Ha *Szilvánásújfalvi* megjegyzését: „ezek által jött egy által be Istennek Igéje közinkben” (uo) a nép-

tömegekre vonatkoztatjuk, aligha kell túlzásnak vélnünk.

14. Idézi Méliusztól a 383. lapon. Az egyszerűsége való törekvés igen értékes mutatója egy-egy kor lelki gazdagságának. Nagy lelki megújulások idején mindig a kötött rend egyszerűsítésére igyekeztek eleink, nehogy valami „emberi” gátja lehessen a kegyelem áradásának. A lelki elszegényedés korszakainak pedig szinte állandó kísértése volt, hogy „gazdagítani” akarta a liturgiát — formával pótolni hiányzó tartalmát.

15. 397. 1. E helyt sajnos adósnak marad szerzőnk annak kifejtésével, hogy mely részben érvényesült a fundálás korában a tiszántúli egyházkerület főhatósága a többi területek hasonló testületeire? Az egyháztörténeti kutatás számára nagyon érdekes gondolat lehet.

16. Kiss Áron: A XVI. században tartott... zsinatok végzései, 587. lap.

17. 429. 1. Akkor majd szerzőnk sem lesz kénytelen dolgozatának terjedelmére hivatkozással csupán csak fellátantani további vonzó és csábító gondolatársítások lehetőségét (L. 428).

18. Amit a magyar reformátorok második nemzedékének igényesebbé válásáról mond a tanulmány, arra a debreceni hitvitát megelőzően is utal már maga Méliusz is, yersen, döbbenetes erővel: „ó, átkozott Sátán, Mammon, ördög, Pápa, most is az Isten prófétáit ételelt, italért ördöggé teszed. Elcsalod őket, az hasok kedvéért Isten ellenségeivé lesznek. Elhagyja a tanítást, kontárkodik, tobzódik, pénzt gyűjt plébános uram, szánt s kapál: eszik, iszik, és hasa kedvéért elhagyja a prédikálást... Étel, italt, ruházatot adj plébános uramnak, és megérje vele. Ne cikorázza magát, feleségét, mint egy fényes bogár. Udvarba lakó királyokhoz illik a gyenge ruha, nem pusztába kiáltó Jánoshoz és prédikátorhoz.” Az két Sámuel könyveinek... RMK. I. 55. Dd 3. levél, az I. Kir. 13:14 mellett. Viszont épp ebből az idézetből sejtethetjük, hogy Méliusz csak irányszatos általánosítással lehetett az ilyen „röst tanítók” taborába sorolni. Aligha beszélt volna ilyen élesen ellenük, ha neki is nagyobb gondja lenne a „jó hámos lovakra, hogy nem mint az írás olvasásra” (448).

19. 468. — Amelynek önállóvá nőtt része az itt olvasott dolgozat.

20. 510. 1. Ebben emlékezik a Méliusz és Sztárai között történt. a lelkek tartózkodási helye felőli vitára (511—512.)

Kulturális krónika — ismét filmről

Azt terveztem, hogy most a kulturális élet több területéről tudósítom Olvasóimat, drámákról és könyvekről elsősorban, s mégis újra a filmművészetről írok. Miért? Mert ez a művészeti ág mostanában ismét az érdeklődés gyújtópontjában áll, szép eredményekkel dicsekedhetünk, s a közéletre ható viták bontakoztak ki filmek alapján. Nem szükséges talán újra meg újra bizonygatnunk, hogy a művészet kötelessége az élet alapvető kérdéseivel foglalkozni, s a műélvezőket erre serkenteni. A magyar filmművészetnek idehaza és világszerte elismert fejlődése éppen abban áll, hogy kitűnő műalkotásokkal ezt a társadalmi feladatot jól teljesíti.

Az újabbak közül két filmünkre szeretnék példaképpen, s bizonyításul hivatkozni. Mire e sorok megjelennek, már bemutatták *Sára* Sándor szép filmjét, a *Feldobott kő* című költői önvallomást. Sárát elsősorban egyik legkiválóbb operatőrünként ismerik; ezt a filmet különben ő maga fényképezte is. Kevésbé köztudott, hogy rendezett már filmeket, bár rövid dokumentumokat: közülük a *Cigányok* világhírű lett.

A *Feldobott kő* címe nyilván Adyra emlékeztet, bár — sajnos — nyelvünk kopása folytán „városiasult” a vers címe: *A föl-földobott kő*. A cím emlékeztetésé ezúttal nem a világ vándorlásából való hazatérésre utal, bár Ady szava sem csupán erre, s bizonyára nem

is elsősorban erre céloz. Sára közelmúlt korunk tudóságait kutatja, személyes élmények ihletésében, és — a film mottója szerint — az emberen a történelmet, a történelmen az embert kéri számon. Az elbeszélés mintegy húsz esztendővel ezelőtt játszódik, s arról beszél, hogyan fordulhattak visszásra nemes szándékok, jó elvek torz gyakorlatában. A történet főszereplője egy tehetséges fiatalember, filmművészeknek készül, de az akkori kor bizalmatlansága, s ennek sok következménye időlegesen megtöri pályafutását; így, geodétaként, vándorútra kényszerül az országban. Emberekkel, problémákkal ismerkedik. A film emlékezés, útinapló: egyúttal portréorozat is azokról, akik — így vagy úgy — vívódtak az akkori idők problémáival.

Szükség van-e ilyenre filmekre, egyáltalán: efféle műalkotásokra? Az úgynevezett ötvenes évek időszaka — ami a helyes elvek torzulását illeti — lezárult, a legilletékesebbek dolgozták föl a problémákat, elemezték ezek okait, s a következtetéseket nemcsak elemzésekben, vagy határozatokban tették meg, hanem a gyakorlatban: következetes fejlődésünk bizonyítja ezt. Mi szükség akkor — mondhatni — a múlt fölhánytorgatására?

Ez a kérdés nemrég egy másik magyar film bemutatásakor is fölvetődött, s hozzá rendkívül hevesen. *Jancsó* Miklósnak, sok nagyhatású és világszerte elem-

zett mű rendezőjének új filmje, a *Fényes szelek* élesztette a vitát. Nagyjából ugyanarra a korra tekint vissza ez a film is, mint a *Feldobott kő*: az úgynevezett népi kollégiumok korára, tehát 1947/48-ra. Mivel Jancsó — művészi sajátosságához híven — szokatlanul nagyerejű sűrítéssel, részben elvonatkoztatással él, filmjének tartalmát és mondanivalóját nehezebb meghatározni, mint Sára művének meséjét és tanítását. A *Fényes szelek*, ez talán a film helyeslőinek és ellenzőinek véleményében egyaránt közös, azt firtatja, hogyan torzulnak jó szándékok hibás gyakorlattá, hogyan „vált át” demokratikus törekvés diktatórikus cselekvéssé.

Sára kifejezőmódja — látszólag — egyszerűbb, mondhatni „realistább”. Miért teszem időzőjelek közé a szót? Azért, amiért a mondatba szúrtam a „látszólag” szót is. A realizmus ugyan — ma már föltehetően nyilvánvaló — nem érhető félre naturalizmusként, semmiképp sem lehet földhözragadt, hanem a valóság tágabb, helyes értelmezéséhez, nem kis mértékben filozófikus értelmezéséhez igazodik, a közfelfogás még mindig közvetlen értelemben gondol realizmusra. Sára például olyan történeteket beszél el a filmen, amelyek így megtörténtek, vagy megtörténhetek; Jancsó viszont már a közlésnek ezen a fokán sűrít és elvonatkoztat, pontosabban szólva; észrevehetően elvonatkoztat. Jancsó elbeszélése így nem történt meg, s nem is történhetett; anélkül, hogy most a film szakmai elemzésébe bocsátkoznék, csak röviden utalok arra, hogy az első perctől kezdve a *Fényes szelek* világos külső jegyekkel figyelmeztet arra, hogy gondolati értelemben sűrített és elvonatkoztatott, a közvetlen realitás köréből az asszociatív realitásokba emelt művet ad elő (a helyszín is szinte jelképes, az öltözékek pedig „korhűtlenek” stb.).

De vajon Sára „realistább”-e azért, mert ezt a külső elvonatkoztatást mellőzi? Arról most ne szóljunk, hogy Sára módszere a közérthetőség szempontjából kellemesebb, mert ha valaki — bármi okból — mellőzi a gondolatársítást, önmagában is elfogadható elbeszéléseket élvezhet, szemben Jancsó kifejezőmódjával, amely előzőleg — vagyis a film megtekintése közben — rendkívül erős gondolati tevékenységet, messziható gondolatársítást követel meg.

Jancsó filmjeihez — ezt sokan gúnyolódva emlegetik — „használati utasítás”, helytállóbb kifejezéssel: szótár szükséges. A film kifejezőmódja — jelrendszer, ilyen értelemben éppen olyan, mint a szó, amely nemcsak különféle nyelveken szólhat meg, hanem ezeken a nyelveken belül is újabb „nyelveken” (szaknyelveken), amelyek az egy nyelven beszélők előtt is „érthetetlenek maradhatnak, s ráadásul még az elbeszélő stílusa, logikája ugyancsak befolyásolhatja a megértést. Ha most valamiféle rövid szótárt kellene összeállítanom a Jancsó-filmekhez, ezt írnám:

Ezek a filmek vertikálisan képzőművészeti, horizontálisan zenei szervezésűek, s ráadásul a kettő nem él egymástól elkülönítetten, hanem dialektikus kölcsönhatásban. Mit jelent ez? Hozzászoktunk, hogy a műveket irodalmiasan értsük, és értsük meg. A korszerű filmművészet számos alkotásához, közöttük a Jancsó-filmekhez, ez kevés. Nem az a lényeges, vagy nemcsak az a lényeges, hogy mi történik egy-egy jelenetben, mit mondanak; lényeges, talán még lényegesebb az is, ki, milyen környezetben, milyen „festői” meghatározottságban teszi mindezt. Egy-egy mozdulat, a színek játéka, a háttér legalábbis egyenértékű meghatározó motívum az ilyesféle filmekben. A zenei szervezés azt jelenti, hogy Jancsó filmjei egy-egy központi témát dolgoznak föl, variációkban; az értelmezést nehezíti, hogy a téma nem mindig vezérszólamként szólal meg. Ezenfelül a kettő hat egymásra; a képzőművészeti elemzést nem csupán egy-egy képen belül kell elvégeznünk, hanem a film különféle pontjainak szembeállításával, hogy megfigyelhessük, rimelnek-e a képek, vagy éppen ellenhatásban vannak egymással.

Ami már most a *Fényes szeleket* illeti, ez a film — mint mondtam — a személyiség szerepét vizsgálja a történelemben; a demokrácia és a diktatúra viszonyát

vizsgálja, méghozzá a szocialista demokrácia és a proletárdiktatúra, valamint ezek torzulásai tekintetében. Nem szeretném most a már lezajlott vitákat újraéleszteni, ezért nem bocsátkozom részletekbe. Csupán néhány megjegyzés. Némelyek a filmet „egyházellenesnek” értékelték, mások ellenkezően, attól tartottak, hogy benne az „egyháziak” rokonszenvesek, a szocializmus hívei nem. Úgy gondolom, hogy egyik értelmezés sem helytálló. Az első már azért sem, mert itt nem konkrét egyházzól van szó, hanem egy világnézeti típusról, s ennek nem a vallás maga, hanem a vallásosság egy vonása, a dogmatizmus, az önálló gondolkodás hiánya, a nyájszellel, az alázatos és közönyös engedelmesség a fő vonásai. A másik értelmezés pedig véleményem szerint azért nem helytálló, mert a film nem ezt a kettőt állítja szembe egymással; a film a szocializmus építésének különféle értelmezéseit szembesíti vita céljából. Ez a vita napjainkban folyik: tisztázása korunk egyik fő feladata.

Voltaképpen ugyanebben a vitában foglal állást Sára filmje is. Sára ugyancsak azt vizsgálja, micsoda károkat okoz, ha célt tévesztünk az eszközökkel; azt figyeli, hogyan vadíthatók el éppen azok, akikért cselekszünk, ha nem jól, nem elvszerűen cselekszünk; akár azt is mondhatnók, azt figyeli, azt kérdezi, hogy mi szerepe van a személyiségnek, vagyis az embernek, a történelemben.

Egy pillanatilag közbe kell szúrnom valamit. Ezt a tételt — a személyiség szerepe a történelemben — a legutóbbi években általában úgy értékelték, hogy mi szerepe van egy-egy kiemelkedő történelmi személyiségnek a történelemben. Az e körül kialakult vita éppen azt mutatta meg — ami világnézetiileg helyes következtetés —, hogy az alapkérdés nem ez, hanem a személyiségek szerepe a történelemben, vagyis az embereké, a népé (ezúttal a népfogalmát természetesen nem elvonatkoztatottan, absztrakcióként értve). Ez pedig rendkívül fontos alapkérdés, mai gyakorlatunknak és jövőnknek egyaránt döntő problémája.

A kérdés persze kettős. Egyfelől arra irányulhat, milyen szerepet valósíthatnak meg az emberek (összességükben a nép) a történelem formálásában, másfelől azonban, hogy a történelem hivatásos irányítói — minden fokon — milyen szerepet szánnak neki. Ez egyfelől korszerű kérdés azért, mert a munkamegosztás mai fejlődési fokán, a tudományos-technikai forradalom korában az ember szerepe alapvetően fontos, a téves válasz valóban az ember elsatnyulásához, elgépiesedéséhez vezet, másfelől azonban azért — s talán ezt kellene első helyen említenünk —, mert korunk első társadalmi kérdése éppen ez, a forradalom kérdése: a szocializmus kérdése. Első helyen kell ezt említenünk, mert a másik kérdés megoldásához csak a társadalmi probléma megoldása vezethet el.

Voltaképpen, ha talán közvetve is, válaszoltam már arra, a bevezetőben fölített kérdésre, hogy érdemes-e, kell-e, szükséges-e, szabad-e az ilyesféle problémákról beszélnünk. Világos, hogy itt nem „a múlt fölhányortgatásáról” van szó, legfeljebb a múlt tanulságainak megkereséséről, de sokkal inkább arról, hogy — a művészet évezredek szokása szerint — nem jelenidejű történetekben tükröződnek a jelen alapkérdései. Mindkét film „ideje” voltaképpen a ma, nekünk szólnak, mai kérdéseinkről.

S fölhányortgatás-e valóban az, ha múlt problémákat beszélünk el? Akárha „negatív”? Nem hinném. Megint csak a művészet évezredek gyakorlatára hivatkozhatnánk, miszerint a „negatív” ábrázolás a legpozitívabb; ezért lehet a leghatásosabb drámai forma (de nemcsak a drámában) a tragédia, amely a hős bukásával végződik, de ezért hatásos az igazi komédia is, mert ez ugyancsak a *contrario* érvel.

Adyt szeretném idézni befejezésül. „*Tied vagyok én nagy haragomban, / Nagy hűtlenségben, szerelmes gondban / Szomorúan magyar. / Föl-fölhajtott kő, bús akaratlan, / Kicsi országom, példás alakban / Te orcád-ra ütök.*”

Ady forradalma győzött; Adyénál forradalmbibb forradalom győzött. Ady indulatával kell forradalmi életünket tovább jobbitani.

Zay László

MARTIN LUTHER KING: KRAFT ZUM LIEBEN
Betrachtungen und Reden des Friedensnobelpreis-
trägers Friedrich Bahn Verlag, Konstanz, 234. lap.

Ha Dr. Martin Luther King csak egyik vezetője lett volna az amerikai négereknek a szabadságért és egyenlőségért vívott harcukban, nevét nem emlegetnék tisztelettel és csodálattal az egész világon. Ha igazságos harcában csak az erőszaknélküliség eszméjére kötelezte volna el magát, Gandhi példája szerint, úgy törekvése és hatása nem ütötte volna meg a Nobel-békedíj méltóságát. King nagysága és jelentősége abban áll — tragikus halála ezt a hatást csak fokozta —, hogy nemcsak kemény, határozott, ugyanakkor erőszakmentes harcos volt, hanem mindezen túl olyan ember is, aki szeretni tudta legádázabb ellenségét is.

Kötetben összegyűjtött prédikációi és beszédei megmutatják, milyen forrásból merítette erejét. Gondolkodásának, magatartásának, dinamikusan cselekvő életének középpontjában a mindenkor érvényes, mindenkor kötelező krisztusi szeretet parancsa állt. „A cselekvő szeretet” és „Szeressétek ellenségeiteket” címet viselő prédikációjában halálisan komolyan veszi Jézus szavait; szükségszerű következtetéseit fenntartás nélkül vállalja. Erdemes feltenni a kérdést: mit kezdenek a keresztyénség többi igehirdetői a keresztyének milliói Krisztusnak e sarkalatos igényével irántunk: „Szeressétek ellenségeiteket”?!?

Ebben a vonatkozásban különös profétai nyomatékkal beszélt. Prédikációi nyomtatott formában is megtartották látnoki erejüket, meggyőző dinamizmusukat. „Az ember a gyűlölet útján van. Olyan útra tért, mely pusztuláshoz és kárhozathoz vezet. Ellenségeink szeretésének parancsa nem egy rajongó álmodozó jámbor kérése. Olyan szükségesség ez, amely túlszárnyalja miniket ahhoz, hogy túléljük a dolgokat. A szeretet ellenségeink iránt is, az a kulcs, amellyel a világ problémái megoldódnak.”

King őszintén és praktikusan igyekszik megközelíteni a probléma gyökerét és felveti a kérdést: „Hogyan szeressük hát ellenségeinket?” Megérteti olvasóival, hogy az a szeretet, amiről itt Jézus beszél, nem szimpátia, viszonzó kedvesség, spontán emberi érzelem, hanem „megértés, teremtő, megbocsátó jóakarát minden ember iránt”.

Tisztában van vele, hogy a legtöbb ember az ellenség iránt való szeretetet kizártnak tartja. Döbbenetes módon érvel ez általános szemlélet ellen. „A gyűlölet nem űzheti ki a gyűlöletet. Egyedül a szeretetnek sikerülhet ez. A gyűlölet megsokszorozza a gyűlöletet, az erőszak fokozza az erőszakot, a keménységet, a megsemmisülés állandó forgatagában.” A gyűlöletet félelmetes megrontó erőnek tartja, mely nemcsak annak árt, aki ellen irányul, hanem sokkal inkább annak, akiből a gyűlölet árad. A gyűlölet feloldja és lealacsonyítja az ember egész természeti lényét. „A szeretet azonban egész valóját teremtő módon építi. A szeretet megváltó hatalommal megváltoztat.” Teljes meggyőződéssel vallja, hogy a szeretetnek ez a teremtő ereje az egyetlen megoldás a világméretű problémák tekintetében is.

A szeretet szabadító erejét az amerikai négerkérdésben is vallja. Ebben hitelesen megpróbáltan állítja, hogy sincs más út. „A faji problémák soha nem oldódnak meg végérvényesen, míg az elnyomott emberek nem lesznek képesek ellenségeik szeretésére”. Elismeri, hogy azok a megaláztatások, megszegyenítő embertelenségek, amelyeket el kell viselniük, könnyen abba a kísértésbe vihetik őket, hogy ellenfeleiket gyűlöljék. Régóta járnak már ezen a „járható” úton. „A nemzet és az emberiség érdekében új útra kell lépünk. A szeretetnek ez a régi, de mégis mindig új útja alkal-

mas egyedül, hogy a régóta óhajtott boldog emberi közösséget elérjük.”

Hogy szavai és rendíthetetlen meggyőződése a mindenkor kötelező szeretet tekintetében, nem utópikus eszmefuttatás, megható, de csupán dekoratív frazeológia, azt egzisztenciális létük kérdéseiben is a legmesszebbmenő mértékig merete vállalni. „Szórjátok bombát házainkra, fényegessétek gyermekeinket, mi akkor is szeretni fogunk benneteket. Ejszakának idején küldjétek bérenceket otthonainkba, hogy félholtra verve otthagyanak bennünket, ennek ellenére szeretni fogunk benneteket. És legyetek bizonyosak abban, hogy mi a szenvedésre való készségünkkel le fogunk győzni benneteket. Elnyerjük majd egy napon szabadságunkat. De azt nemcsak a magunk számára nyerjük el. Addig fogunk szívetekre és lelketekre appellálni, amíg titeket is megnyerünk. S akkor a mi napunk kettős győzelem lesz.” Ezek a szavak betekintést engednek King szíve mélyére, melyben teológiai meggyőződése és etikai magatartása következetes, szétválaszthatatlan egységben jelenik meg. De ugyanakkor megértetik azt is, miért volt olyan veszedelmes ellenfél és miért kellett meghalnia.

„Kraft zum Lieben” beszédgyűjteményét, még maga Martin Luther King állította össze és adta nyomdába. Az előszóban mesterkéletlen szerénységgel beszél arról, hogy milyen nehezen szánta el magát a berlini Waldbühne színpadán tartott előadására és általában a beszédgyűjtemény közzétételére. Nem célja, hogy mások magatartására vonatkozólag előírásokat adjon; ő csak egyet tud: kész elmondani az Egyesült Államok déli tartományaiiban élő négernek helyzetét és szabadságharcát. „A hit képessé tesz bennünket, hogy továbbmenjünk. Ez az a hit, amelyet itt is ajánlani tudok. Legyen az élő, cselekvő, nyilvánvalóvá lett erős hit, amely elhozza Jézus Krisztus győzelmét a világ felett; teljesen mindegy, hogy keleti, vagy nyugati világ az. Ezzel a hittel leszünk képesek együtt dolgozni, együtt imádkozni, együtt harcolni, együtt szenvedni a szabadságért, mert mi tudjuk, hogy egy napon szabadok leszünk.”

A keresztyén hit és politikai feladat King számára szétválaszthatatlan egységet jelent. Az ökumene pedig a minden ember testvériségének természetes előképe, lépcsőfoka. Szenvedélyesen hitt abban, hogy az egyháznak a gazdasági és politikai viszonyokkal együtt kell a szebb, az emberibb életért harcot vállalnia. mert meggyőződése szerint Krisztus szabadító evangéliuma az embernek nemcsak a lelkére, hanem testi létére is vonatkozik. Ezen az alapon állva gyakorolja az amerikai társadalom kritikáját is: „Igazságtalan törvényeiteknek jó lelkiismerettel nem engedelmességek lehetünk, mert mi nemcsak arra vagyunk kötelezve, hogy együtt munkálkodjunk a jóval, hanem hogy vonakodjunk a gonosszal való együttmunkálkodástól.” Ez a megragadó és bátor őszinteség jellemzi „Pál apostol levele az amerikai keresztyénséghez” című elevenbe vágóan aktuális és következetesen krisztusi szemléletű társadalomrajzát.

Közel egy éve már, hogy az orvgyilkos golyó a memphisi szálloda erkélyére kilépő bátor harcost elnémította. Szenvedélyesen szerette az életet, nem kereste a halált, de nem félt tőle. Nem sokkal halála előtt megmondotta, hogy meggyilkolására készülődnek. Erőszakos halála nem buktatta meg eszméjét, sokkal inkább bizonyító pecsétje marad hitvallása igazságának. Így lett a néger faji megkülönböztetés bátor szószólója, halála után még fokozódóan, világtekintélyé, az egyetemes emberi lelkiismeret el nem némítható hangadó-jává. Így lett Martin Luther King a keresztyén egyház egyik nagy vezetőjévé, korunk egyik legnagyobb keresztyén egyéniségévé.

Fekete János

Meditáció egy új könyv fölött

— A kolostor. Írta: Maróti Lajos. Szépirodalmi Könyvkiadó, 1968, 608. old. —

Témája a következő. 1949 nyarán egy szerzetesrend magyarországi anyakolostorában húsz fiatalember ölti magára a szerzet ruháját és fegyelmét, azzal az elhatározással, hogy négy év múltán véglegesen elkötelezi magát a szent engedelmség, tisztaság és szegénység jegyében a szerzetesi élettel. A választott életpálya egén azonban hamarosan súlyos viharfelhők jelennek meg, és a világtól — de magától a rendtől is — hermetikusan elzárt noviciátusba berobban a hír: a kormányzat fölöszlatta a szerzetesrendeket, aki nem hajlandó elhagyni a kolostort, internálják. Az újoncok sorsdöntő választás előtt állnak, és — maradnak. Ám a társaság mégsem kerül szögesdrót mögé: az utolsó pillanatban létrejött megegyezés értelmében rendjük megmarad. De nem így a novíciusok! Néhány év leforgása alatt különböző indokok alapján tizennyolcan elhagyják a rendet. De a kiugrott novíciusok, klerikusok, felszentelt papok, paptanárok élete nyomasztó teherként viseli magán a szerzetesi élet „eredményeit”. De miért? Erre próbál feleletet adni Maróti regénye.

Nyilvánvaló, hogy a regény tematikája a katolikus egyházi élet egyik igen nagy kérdését — annak elvi és gyakorlati részét — értelmezi. E szerint a katolikus egyház körein kívül álló, de hívő ember, fokozott érdeklődéssel ugyan, de a kívülről kényelmes alapállásából személheti a kérdést és mondhatja ki ítéletét. Csakhogy nem ilyen egyszerű a helyzet! Idézzük föl magunkban Rm 2:1-et „Annak okáért menthetlen vagy őh ember, bárki légy, aki ítélsz: mert amiben mást megítélsz önmagadat kárhoztatod; mivel ugyanazokat miveled te, aki ítélsz.” Ez esetben úgy értelmezem ezt a páli igét, hogy más-más elvi (teológiai!) alapokon is el lehet jutni olykor „megszólalásig hasonló” kérdés-komplexumokhoz, hibákhoz, eredményekhez. Tehát automatikus protestáns beidegződéssel nem lehet, nem szabad leráznunk magunkról „a katolikus” problémát, mert ha megtesszük, úgy esetleg a minket is eszméltető és önvizsgálatra indító „vízcsöpöket” is lerázzuk magunkról. Krisztus követőinek vallják magukat katolikus testvéreink is és mi is (ez a specifikum!), és a „világ szempontjából” érdektelenek a „követésbéli” különbségek, ha bizonyos absztrakciókat érvényesnek lát mindkettőnkre. A „világnak” ez a látása pedig olykor teljesen helytálló. (Gondoljunk csak a marxizmus, a szocialista társadalmi rend kezdeti protestáns és katolikus megítéléseire!) Tehát azzal az alázattal fogjunk neki vizsgálódásunknak, amely emelt fővel vállalja, hogy „miattunk káromlatik az Isten neve” a „világban”!

A könyv főszereplője Tarró Vilmos, szerzetes névén: Béda. Karácsony éjszakáján, az éjféle mise idején szemlélve a kolostor bazilikájába érkezett falusiakat, a következő gondolatok ötlenek föl benne: „Hogyan életük legyen...» — motyogja magának. Igen, értök kell élnie, hogy életük legyen, s nemcsak odatúl, de már itt a földön. Azt mondják Isten egyházáról, azért fordítja híveinek tekintetét az odatúli világra, hogy könynyebben belenyugodjanak az itteni nyomorúságba. Ez egészen biztosan nem igaz: rágalom, vagy egyszerű félreértés. Félreértés, még akkor is, ha ebbe netalán maguk az Isten szolgálói is beleestek. Jézus nem mondta, hogy legyetek nyomorultak, kismizmizettek és boldogtalanok a földön. Legyetek béketűrők... Ez nem egyenlő azzal, hogy legyetek belenyugvók. Különbözik: a nyomorúság megsilányítja az embert, törpévé teszi; az Isten üdvösségének boldogságából pedig a tanítás szerint ki-ki annyit fogadhat be, amennyi belefér — aki tehát nem tudja kibontani és megnöveszteni önmagát, annak Istenből is kevesebb jut. Ne törődjétek bele a világ nyomorúságába, mert akkor kevesebb fér bele a örökkévalóságba!”

Béda e gondolatait nem lehet azzal elutasítani, hogy túlságosan ember-központú, és nem számol az Isten „akcióival”, hanem csak az embert látja képesnek arra, hogy „realizálja” a maga számára az Istennel való

kapcsolatát. Isten szövetségében éppen hogy aktivizálja az embert, amit legradikálisabban Jézusnál lehet látni, amikor „hatalmat ada nekik” (ti. a tanítványoknak), hogy az ember igencsak evilági nyomorúságaival szemben az egyház a legutóbbi időkhöz megterést és bűnbánatot hirdetett ott is, ahol pedig az „életnek beszédével”, kizárólag a szeretet alapján „két kézzel kellett volna segíteni. És éppen azért csökken ma is az egyház jelentősége, mert előbb küld mankókat a megcsontítottaknak, mint hogy világosan és egyértelműen elítélne és minden erejével megakadályozná a megcsontítást. Az evangélium szociális igazságai morális tételekké szelidítették; e tételek proklamálói pedig alkalmatlanná váltak arra, hogy Isten országát erővel és hatalommal hirdessék.

Béda és társai kálváriája éppen ott kezdődik, amikor rádöbbennek arra az évszázados tényre — amely korunkban is jelen van —, hogy szerzetesi életük csak önmaguk üdvösségét és egy intézmény fennmaradását hivatott szolgálni. A „szerzetes” egyház pedig éppen akkor válik fölöslegessé és Urához hűtlenné, amikor kezes értékű megmaradása érdekében ellhangot az Ige radikális igazságát, amely érvényénél fogva az egész világra — annak minden emberére, társadalmára — vonatkozik. De mindaddig, míg ez a felismerés nem jut túl az ünnepélyes elismerésen, és nem találja meg egészen konkrétan a gyakorlati kifejeződését — minden mondani valónk fecsegéssé devalválódik.

Béda természetbölcselet tanára, Jácint atya a szerzetesi életről beszélget tanítványával és így szöbakekkel a renden belüli reformmozgalom, mely célja szerint a szabályzat tökéletesebb betartását tartja kívánatosnak. Így beszél Jácint atya: „... Ön még fiatal, és fölteszem, ambiciózus. Ne vegye, kérem, pejoratívnak ezt az ambiciózust. Fene megette azt az ifjúságot, amelyben nincsenek törekvések arra, hogy megváltoztassák környezetüket, a saját képükre és hasonlatosságukra. Nyilvánvaló, hogy maguk is ambiciózus fiatalemberek, s mivel szerzetesnek jöttek, az is nyilvánvaló, hogy a becsvágyuk a szerzetességre irányul. A neofiták kérem, mindig szigorítani akarnak, ez is természetes. Én csupán arra kívántam fölhívni a figyelmet, hogy egy ilyen törekvésnek hátulütői is vannak. A szigorítás iránya: jobban elzárni a világtól. Ugyanakkor a beltenyészetek sokkal több torzót produkálnak, ez nemcsak biológiai tény, de lelkiekben is így van. Tehát lehet, hogy a törekvés a legszebb szándékok fonákjait hozza felszínre.”

A szigorítás „reform” gondolata kétségkívül abból a lélektani szükségszerűségből táplálkozott, amely a megmerevedés állapotában minden változásnak örül, tekintet nélkül annak irányára. Nyilvánvaló, hogy csak egy, viszonylag hivatalosan is „garantált” út volt — visszafelé. Béda és társai is hívei voltak ennek a gondolatnak, mert más mozgási lehetőségük nem volt. Ezt a vélt mozgást kritizálja Jácint atya, rámutatva arra, hogy a „reform” megvalósulása még teljesebbé tenné a világtól való elzárkózást, ami pedig csak fokozná a máris elviselhetetlen lelki aberrációkat. — A fiatalember lelki széthullását eredményezi, ha túl sok bezárt kaput lát maga körül, túl sok lezárt, de meg nem oldott kérdést. Erre csak ösztönzőleg hat az a másik — fiatal ember számára érthetetlen — tényező, hogy az intézmény, amely minden pillanatban kényszerű létjogosultságát átgondolni (gondoljunk itt a szerzetesek zsúfolt imaéletére), hogyan nem veszi észre azt, hogy a léte alapját szolgáltató tudományt cáfolja a világ autentikus, egyházon kívüli tudomány. Nem érti, nem értheti meg egy gondolkodó ember, hogyan lehet bizonyos dolgokat figyelmen kívül hagyni és ismeretlenül értékelni. Béda filozófia-tanára büszkén állítja, hogy egyetlen helyes filozófia a skolaszтика. A fiú vitakozhat ugyan, de egy bizonyos határon túl beleütközik a hittel való visszaélésből keletkező teljes tudatlanságába és annak emberi jellemeket

deformáló hatásába. Egyre inkább látja, hogy jobbra-többre érdemes emberek vagy ridegen visszavonulnak magányukba, vagy egyszerűen kedély- és idegbetegnek lesznek. De, Béda, a matematikán csiszolt agyával állja az értelmetlenség ostromát. Azt is tudja, hogy ha a leveztetésben nem talál hibát, s az eredmény mégis önmagának ellentmondó, a kiindulási axiómákat kell szemügyre venni. S valóban, itt a vitatható pont. Az életüket meghatározó normák közvetlenül és logikusan folynak a hit tárgyául szolgáló kinyilatkoztatott igazságokból. Ez azonban nem jelenti, hogy e normákat és szabályokat is a hit tárgyának kijáró fenntartás nélküliséggel kell elfogadni. A szabályzatból nem lehet hittételt faragni. Semmiféle szabályzatból. Mert a szabályzat van az emberért és nem az ember a szabályzatért. És különben is: nemcsak következetesség létezik, hanem józan emberi megfontolás is. Amit hinni kell, azt fenntartás nélkül el kell fogadni; ami azonban ezen túl van, abban nem hinni: azon gondolkodni kell, józanul és elfogulatlanul, szabadon és előítéletek nélkül. Ellenkező esetben jó a vak fanatizmus, s nyomában az intézményesített gyanakvás, a titkosrendőrök és inkvizítorok...

A hinnivalóknak és a megfontolnivalóknak ez a határozott, ám szükségszerű szétválasztása véleménye szerint minden további nélkül keresztülvihető. És úgy sejtí, hogy ezzel az axiómával megalkalja életének „első egyensúlyozó elvét.” Béda megtalálta belső egyensúlyát, de megőrizni nem tudta, — nem tudhatta, mert a „megfontolnivalókat” hovatovább „hinnivalókká” tették, a „hinnivalókat” meg szinte „frázis-gyűjteményként” adták elé. — Sajnálatos módon azt kell mondani, hogy a Béda-szerű ember fehér holló. Mondhatni azt is, hogy kevés a gondolkodó ember. Nem gondolkodni — talán legegyszerűbb az ún. hit keretein belül, de itt is vannak a legborzasztóbb következményei. Az Isten, aki „szövetséges-társát” aktívnak akarja látni, elsősorban szellemi-lelki aktivitást kíván „partnerétől”. Ez pedig úgy értendő, hogy az ember Istenről szóló bizonyosságtételének *gyakorlati* megvalósítását csak abban az esetben képes helyesen végrehajtani, ha Isten akaratát a saját „kegyelmi ajándékain” át-szűrve teszi magáévá, ismeri fel. Ha ennek nem így kellene lenni, akkor az ember Istenhez való viszonyulásában olyan lenne, mint egy jól vagy rosszul működő gép. Ha tehát az Isten akaratát a „kegyelmi ajándékokon” át kell megvalósítani, akkor ezeket a „kegyelmi ajándékokat” meg kell ismernem és mivel ezek ember-voltomban vannak „elrejtve”, magamat kell megismernem. Ez a „lehetetlenség” pedig csak egy módon válik „lehetségesé”: megforgatom magam a Szentírás tükrében és elhiszem-megértem abból, hogy ki vagyok én tulajdonképpen. — Itt egy kérdés látszik még nagyon fontosnak: mit tehet az egyház, a hívők közössége ebben a kérdésben? Nagyon sokat! Lehet gátoló erő és hajtó erő. Talán a legegyszerűbb példát érdemes itt említeni: prédikálhat az ígéhirdető úgy, hogy önkéntelenül gondolkodásra, végiggondolásra serkent valakit, vagy éppen átsegít egy megoldhatatlannak látszó elvi ellentmondáson, és prédikálhat úgy is, hogy az önmagában is érthető és gondolkodásra indító Igét is értelmetlenné és józan emberi ésszel beláthatatlanná teszi. Sajnos az egyháztörténetnek számos olyan korszaka sorolható fel, amikor tíz gondolkodó hívő embert adtak egy képviselő, de engedelmes emberért. Nyilvánvaló, hogy ezekben az esetekben az egyházi hierarchia leplezetlen hatalomszeretetről van szó. Mivel az egyház ezt a kísértést soha nem tekintheti erejét vesztettnek, állandóan azon kell munkálkodnia, minden rendelkezésére álló eszközzel, hogy tagjai a „megfontolnivalókat” megfontolhassák és a „hinnivalókat” elhihessék.

Bédának el kellett veszítenie egyensúlyát, mert környezete nem tűrhette el azt az egyensúlyt, melyet nem ő ad, amelyet az ember önmaga is megtalálhat. Nem tűrhette el ezt a szabadságot, mert ez a szabadság fölöslegessé tette volna apró korlátait, aprólékos szertartásait, hovatovább a léte lényegét adó külsőségeket. Minden eszközzel meg akarták törni Bédát. És megtörték. Ez lett az eredmény: „...ezentúl csak olyan esetekben foglal állást, ahol egyértelműen annak a kö-

zösségnek az álláspontját képviselheti, amelynek ruháját viseli. Megszűnt az egyéni vélemény, megszűnt az egyéni gondolkodás. Igaza volt a páternak: a hívés és gondolkodás párviadalában nem lehet félmegoldásokkal operálni. Kezdetben azt hitte, van harmadik út is: amit hinni kell, hiszem, az összes többi felett gondolkodom. Naivitás volt, nem ismerte eléggé a hit természetrajzát. Mert a dolgok kemény logikája szerint, ahol valamiben, egyetlen még oly kis tételben is, hinni kell, ott mindenben hinni kell.” Béda sorsa itt megpecsételődött, napjai a szerzetben megszámláltattak. Nem élhet ember egyéni vélemény, egyéni gondolkodás nélkül, s ha ilyesmit kényszerít magára, élete vegetálásra is alkalmatlanná válik. Emiatt kellett elhagynia a rendet.

Roppant érdekes, hogy szinte kitapintható az a pont, ahol Béda megmenekülhetett volna. Megmenthette volna önmagát, bár kétségkívül nem a szerzetes rend számára, hanem a maga és „kegyelmi ajándékai” számára. Talán nem véletlen az az összefüggés sem, amelyben megcsillant előtte a „menekülés” lehetősége. „Amíg élek, meg nem értem — mondja Béda — miért ne lehetne összeegyeztetni a keresztyén tanítást a termelő javak társadalmi birtoklásával. Ezt attól függetlenül is meg lehetne tenni, hogy elfogadják a materializmust. — És ehhez csak az kéne — feleli egyik társa —, hogy enciklikák és Szent Tamás helyett az *Evangéliumot* vegyük elő.” Elgondolkodtató, hogy ez a „prófétai” erejű megállapítás nemcsak Béda számára vált hallhatatlanná, de azt a társát sem menthette meg, aki kimondta. Ha ez a pont nem lenne „megmentő-jelentőségű”, akkor a „dolgok kemény logikája” szerint elképzelhetetlen, hogy létezik még, létezhet még: gondolkodó és hívő ember egy személyben.

Természetszerűleg az író szuverén joga szerint „megoldotta” az általa felvetett kérdést. Nekünk az a feladatunk, hogy felismerjük: mit ne gondoljunk, állítsunk, mondjunk és tegyünk. Azt, amit tennünk kell — de a bennünk lakozó „másik törvény” miatt sokszor nem vagyunk képesek tenni — világosan elénk adja az írott Ige és lehetővé teszi a testé lett Ige. A „mit ne...” széles skáláján pedig több oktávot fog át ez a csodálatos könyv: *A kolostor*.

Iffy. Tarr Kálmán

MAGYAR—ZSIDÓ OKLEVÉLTÁR — MONUMENTA HUNGARIAE JUDAICA, XI. KÖTET

Szerkesztette Scheiber Sándor, kiadja a Magyar Izraeliták Országos Képvisellete, Budapest, 1968. 539 lap.

A magyar-zsidó tudományos irodalom reprezentatív kiadványsorozatának új kötetében Scheiber Sándor professzor eddigi szerkesztői koncepciója szerint tesz közzé, vagy talán helyesebben foglal keretbe (előszó, bevezetés — mutatók, faksimilék) 1070 oklevelet, levéltári adatot, idézetet. Az Előszóban maga a szerkesztő centenáriumi megemlékezésül életrajzi motívumok, bibliográfiai tételek és levélszemelvények alapján rajzolja meg a monográfus mártír-papnak, Pollák Miksának (1868—1944) történetírói portréját: „Pollák Miksa és a magyar zsidó történettudomány”. Grünvald Fülöp jeles posztumusz dolgozata mint bevezető tanulmány összefoglalóan még eddig nem tárgyalt témáról tájékoztat: „Zsidó vámosok magyar földön a XVIII. és XVIII. században”. Az oklevél-rész egyfelől továbbbírja az 1446—1741. évkörnek már az előző kötetekben közölt XV—XVII. századi anyagát, másfelől új forrasterületeket aknáz ki: az értékes kiegészítő okmányok mellett a mű gerincét, a pesti tanácsulési jegyzőkönyvek adataival érintkezve, a budai tanácsulési és bírói jegyzőkönyvek adják. A közel ezer oklevél sokrétű változatban tárja fel a Buda visszafoglalását követő fél-évszázad magyar zsidóságának az ország egyetlen pontjában élő vagy más vidékről átmenetileg itt megfordult tagjainak életmozgatait, illetve látatja meg a kereskedelmi ügyletek kapcsán támadt kérelmek és keresetek itt összefutó szárait. Ezen a ponton szeret-

nők bemutatni, természetesen csak jelzésekkel érzeltetve, a kötet gazdag tartalmát.

Közjogi vonatkozásban bizonytalan és kietlen a budai zsidók helyzete. Az udvari kamara védi a zsidókat érdekből (többen élelmet, fegyvereket szállítanak a katonaságnak), a város pedig a maga joghatósága alá akarja vonni őket, hogy szabadon rendelkezhesek velük. Rikítóan színezi Buda lakosságának magatartását az a körülmény, hogy 1686 után a török kiűzésével néptelenné lett Budára és környékére (Soroksár, Budaörs, Budakeszi) mint bajor telepések érkeznek, és mégis mint öslakosság lépnek fel a morvaországi községekből vagy a nyugat-magyarországi tájakról átszármazott zsidókkal szemben. Eredendő idegenkedésük és a céh érdekek parancsára cselekszenek. A budai tanács már 1690-ben egyházi támogatást keres: *Kolonic Lipót* bíboroshoz fordul, hogy a zsidókat a város területéről eltávolíthassa. Ha a kamarai adminisztráció elé kerül egy-egy letelepedési kérelem, a tanács ellenfolyamodványában nemcsak a kérés megtagadását sürgeti, hanem azoknak a zsidóknak kiűzését is, akik már előzőleg letelepedési engedélyt kaptak a Vízivárosban (45. sz.). 1703-ban Buda szabad királyi várossá lesz, maga dönt, befogad-e zsidókat vagy sem. Az országos viszonyokat jellemző zűrzavar itt is tükröződik. A városnak még 1705-ben is köteleznie kell a zsidókat, hogy a tanácsot ismerjék el felettes hatóságnak, és ne fizessenek többé oltalompénzt a kamarának. Sőt, a tanács még 1707-ben is e téren viaskodik: bezáratja azoknak a zsidóknak boltjait, akik nem hajlandók elfogadni a tanács jurisdikcióját. 1710-ben radikális megoldáshoz folyamodik. Elrendeli a zsidók kiűzését. A kamarai védelem alatt állók mentesülnek. De a rendelkezés kiadásának másnapján már a várparancsnok megelégedéssel veszi tudomásul, hogy a zsidók visszamaradhatnak (176. sz.). Oltalomdíjat fizetnek a városnak. A két hatóság között állandó az ellentét. Amikor 1724-ben a tanács megtiltja a pálinkafőzést, a kamarai felügyelet tiltakozik ellene (633. sz.). A város letelepedést nem engedélyez. Tovább nő tehát a Budához közeli községek (Óbuda, Zsámbék, Vörösvár) zsidó lakosságának száma. Ezt mutatja az 1728. évi Pest megyei zsidóösszeírás (az előző konskripciókat 1. MZSO. VII. 90, 172. 1.). Újabb zsidó kitiltást rendelnek el 1733-ban. A megokolás őszinte és leplezetlen: kereskedésükkel és házalással kárt okoznak a helybeli kereskedőknek (897. sz.). De nyilvánvaló: ennek a határozatnak a végrehajtása is elmarad. A későbbi oklevelek erre utalnak.

A zsidó hitélettel kapcsolatos oklevelek egy része messze elkerüli a szabad vallásgyakorlat gondolatvilágát: 1712-ben a város leromboltatja az épülő zsinagógát (197. sz.). A tanács rendelkezése értelmében a zsidók csak szobát bérelhetnek istentiszteik elvégzésére. Engedélyt ad ugyan, hogy a temetőt fallal körülkerítéssék, de az őrház építését már megtiltja. Vannak megnyugtatóbb jelenségek is: a már tíz év óta istentiszteletet végző rabbi ugyan nem lehet városi lakos, de csendben tovább végezheti munkáját (489. sz.): a mészároscéh meg akarja akadályozni a rituális vágást, a tanács álláspontja szerint azonban: amíg zsidók élnek Budán, kell, hogy húsuk is legyen (717. sz.). — A zsidó vallásközösség hitéleti tisztségviselői nem egyszer szerephez jutnak a zsidók között folyamatban levő peres ügyek rendezésében: a szabadlábba helyezés biztosítékául a vádlottnak zsidó ceremóniák szerint rabbi jelenlétében kell esküt tennie; tanúként hallgatják ki a kántort; a tanács védelmét kereső metsző ügyében a zsidó bírótól (a vallási közösség vezetőjétől) kérnek jelentést; a zsidó bírót maga a tanács nevezi ki.

Az oklevelek anyagából fontos család-történeti mozzanatok lépnek előnk. Az Országos Levéltár adatai alapján készült monográfiákban (*Büchler S.*: A zsidók története Budapesten. Bp. 1901) vagy konskripciókban (MZSO. III., VII. kötet) említett családok, személyek most a budai tanácsi és bírói jegyzőkönyvek nyomán a mindennapi élet sodrában jelentkeznek, sorsuk képe árnyaltabbá, élőbbé lesz, mások élettörténeisei viszo-

nyában kiegészül. Így szelesedik részletekbe a török hódoltság után Budán elsőnek letelepedett zsidó családok (Feit *Hirsch*, Jakob *Nátán*, Wolf *Bacharach*) életfolyamata. Csak egy-két érdekesebb esetet említünk. A Rajna mellől 1690 körül érkezett *Bacharach* család is kamarai kiváltságot élvez, s midőn később a budai tanács a kamarától az oltalom megszűntetését kéri, arra, hivatkozik, hogy a család férfiága kihalt. Ez az állítás valótlan. Az 1735. évi konskripció cáfolja: David Beer *Bachrach* Budán született, városi funduson élt, nyílt üzlete volt (*Büchler*: MZsSz. XXVII, 86). A jelen oklevél-kötet újabb bizonyítékot szolgáltat: a nagyhírű *Bacher* Vilmos (1850—1913) orientalistának, a Rabbiképző Intézet egykori igazgatójának ösét 1738-ban testi inzultus éri (1005. sz.). Az iratokban sűrűn szerepel *Bürgel* Joachim kereskedő. A kiutasítását elrendelő tanácsi végzés ellen kérelmet ad be. A válasz kegyetlen: a családó budai tartózkodását meghosszabbítják, de feleségének és házanépének távoznia kell (196, 198. sz.). Új adattal bővül az aranyzállító „Simon Michl müntzen jud”-ra, Heinrich *Heine* ösere (MZS. VII. 23) vonatkozó ismeretünk. Neve abban az 1696. évi oklevélben fordul elő, amely egy belgrádi zsidónő elrablásával kapcsolatban a budai tanács előtt lefolytatott bizonyító eljárás részleteit közli.

Az oklevelek túlnyomó hányada a hódoltságot követő évtizedek rendezetlen gazdasági állapotának és a pénzhányagnak megfelelően a hitelezők és adósok bonyolult viszonyait tükrözi. A bírói döntések és tanácsi határozatok a leszállított árukért fennálló tartozás, a kölcsönzött pénz visszafizetése, a zálogba adott értéktárgyak kiváltása ügyében ajánlanak egyezkedést, köteleznek határidő megtartására, rendelnek el végrehajtást vagy teleggönyvi betáblázást. És ebben a folyamatban részt vesz csaknem valamennyi foglalkozási ághoz tartozó egyén: harangöntő, hajóslegény, muzsikus, halászmester, hadbiztos, zsinórkészítő, tanácsi szolga, festő, hadnagy stb. De ott szerepel köztük *Pfefferhoven* tábornok is, Buda katonai parancsnoka, aki egy 300 forintos váltóügyben vállal érdekeltiséget. A nagyszámú megegyezést, letiltást, bírságot, kamatot, idézést, váltólevelet, elszámolást idéző oklevél-motívumok sorában akadnak rendkívülibb tételek is: tizenhét év óta tartó pereskedés, sírrablás, a harisnyakötő céh tartozása; s a zálogtárgyak között a sok ágynemű, vászon, selyemharisnya, ezüst gombos fűző stb. mellett: Salamon temploma, egy minden bizonnyal 136 forintra becsült festmény vagy ötvösmunka. — A kereskedelmi forgalomba a zsidók sok ágon kapcsolódnak be. Ezek: gabona, szőlő, pálinka, kalap, ruha, vászon, lőszert stb. Van, aki Belgrádból mézet szállít, s akad köztük építési vállalkozó is. De nem hiányzik a monopóliumra törekvő szándék sem: *Josef Simon* és *Joel Hirsch* 50 birodalmi tallért fizetnek, ha a többieket eltiltanák a pálinkaárusítástól (619. sz.).

A becses dokumentum-anyag használhatóságát könyvűvé teszik s biztosan segítik a lényegkiemelő regeszták és a jól eligazító mutatók. Értéküket nem csökkentik egy-két jelentéktelen észrevételünk: a regeszták szövegében kívánatos lenne az idegen fogalmak magyar megjelölése olyan esetekben, amikor köznyelvi szempontból ismeretlennek minősülő kifejezések fordulnak elő. Pl. paszomány, szegélydísz *gallon* helyett vagy albanok *arnauták* helyett (a török szó átírása: *arnautok* vagy magyar átvétele *arnót-ok*); itt-ott nem következetes a névhasználat (Veit—Vid, Wolf—Farkas) vagy foglalkozásnév (metsző-sakter); célszerűnek mutatkoznék, ha a fogalmak nemcsak helynévi jelzős szerkezetekben kerülnének jegyzékbe (pl. budai temető, budai vendéglők, budai zsinagóga), hanem a tárgy-mutató is feltüntetné: *temető, vendéglők, zsinagóga*; a névmutatóból kimaradt Wolf *Bacharach* neve mellől a tanú-szerepére utaló oklevélszám.

Végso fokon a kiváló történettudós-szerkesztő *Scheiber* Sándor és munkatársai: a neves levéltáros *Házi* Jenő s a jeles történész *Pataki* János jelentős művel gazdagították magyar történeti forráskiadványainkat.

Zsoldos Jenő

Habsburgok maguk mellé tudták állítani a római katolikus főurak és főpapok nagyrészét.

A 48-as szabadságharc leverését követő önkényuralommal még szembentálltak a protestantizmus vezetői; de már a hatvanhetes kiegyezés korszakától kezdve a magyar protestantizmus főpapjainak társadalmi-politikai magatartása allg különbözött a katolikus főpapoktól; nem hiába lettek nagybirtokos főurak, prominens konzervatív politikusok, sőt miniszterelnökök az egyházak világi vezetőivé. Ebben az időben már erőteljesen hallatszik a rendi Magyarország várkapuján a jogból, szabadságból kizárt rétegek: a földtelen szegénység, a kizsákmányolt munkásság, a türelmüket vesztett nemzetiségiek és a forrongó értelmiség, — egy magyar Sorsszimfónia? — négyes kopogtatása; ezt kellett volna elnémitaniok az első világháború ágyúinak, az egyházak *egyértelmű* áldásaival. A történelemnek — a történelem Urának — válasza erre a háború elvesztése, az őszirózsás forradalom, a Tanácsköztársaság kikiáltása volt.

Igaz, Dózsától kezdve minden korábbi szabadságharcunkban lényegében a világszerte megindult polgári forradalom kísérletei jelentkeztek akkor is, ha e szabadságharcok átütő erejét a szegényparaszti és a viszonylag még kicsiny ipari munkástömegek jelentették. De 1919. március 21-én áll ki először az ipari munkásosztály a saját nevében, mint a nemzet vezetésre hivatott új ereje, mindjárt deklarálva szövetségi készségét a többi dolgozó osztályokkal és rétegekkel. *Új történelem* kezdődött tehát, mert, a páratlanul súlyos helyzetben új, eddig minden alkotmányos jogból kizárt osztály vette kezébe a hatalmat, elmondhatjuk, hogy az egész ország hozzájárulásával; hozzáfogva mindazoknak a reformoknak a megvalósításához, amelyek az elkészt, elbukott 1848-as és 1918-as polgári forradalmak nem voltak képesek tető alá hozni. Együttal megkezdte a szocializmus alapjainak lerakását és megindított minden munkát, amit — a reá támadt intervenció seregek és a rövidesen szervezkedni kezdett ellenforradalmi erők cselszövései és rohamai közepette — rövid 133 nap alatt egyáltalán napirendre lehetett tűzni.

Lehetetlen meghatódás nélkül végiglapozni a Forradalmi Kormányzótanács és az egyes népbiztosok rendeleteit tartalmazó egykorú kötetet. Hihetetlenül rövid idő alatt elkészült a Tanácsköztársaság ideiglenes alkotmánya, az ipari, bánya, közlekedési üzemek, bankok, bérházak, a kereskedelem, a 100 holdnál nagyobb birtokok szocializálása, az igazságszolgáltatás gyökeres átszervezése, ugyanakkor gyengéd gondoskodás arról, hogy a proletárgyermekek a Margitszigeten, a Balaton mellett tömegesen üdülhessenek, hogy a fogaikat orvosok kezeljék, hogy hetenként fürdőszobához jussanak, hogy a dolgozók kézizálog tárgyait ingyenesen visszaadják stb. *Móricz Zsigmond, Bartók Béla*, általában legjobb íróink, művészeink állanak be azonnal a kulturális forradalom munkájába. Új tudományos intézeteket is felállítottak, amelyek akkor még párjukat ritkították. A legjobb nemzeti hagyományok találtakoztak ezekben a legmodernebb tudományos módszerekkel.

133 nap, milyen rövid idő. De hát a Párizsi Kommun mindössze 71 napig, 1871. március 18-tól május 28-ig tudta magát tartani és mégis lángvörös betűkkel írta bele magát az emberiség történelmébe. A Magyar Tanácsköztársaságra is áll, amit a mi *Frankel Leó*nk 1877-ben írt a Párizsi Kommunról: „Nem pusztán egy forradalom volt a sok közül: új forradalom volt, új célokkal. Új forradalom, mert munkásforradalom... Célja az volt, hogy véget vessen a kizsákmányolásnak és az osztályuralomnak. Papok szidalmát, az uralkodó osztályok fenyegetése és szarkazmusa, a nyomor, a vesztés ellenére a nagy eszme, mely a Kommun harcosait lelkesítette, továbbra is terjedni fog mindaddig a napig, amíg az elnyomottakat a végső harcra fogja vezetni és megvalósítja majd a munkásosztály felszabadítását. Számunkra március 18-a új világot, új társadalmat hirdet” (Idézi J. Duclos: A Párizsi Kommun, Budapest, 1962.)

Ami az egyházakat illeti, ismeretes, hogy a magyar püspökök felekezeti különbség nélkül törekedtek a tanácskormány megbuktatására, tekintet nélkül arra, hogy az sikeres védelmi háborúra mozgósította a nem-

zetet az antant támadó haderőivel szemben. Az ellenforradalom győzelme után a katolikus főpapok maguk dicsekedtek el azzal, hogy mi mindent tettek ők Rómában az antanthatalmak beavatkozása érdekében. A református konvent elnökei meg kihallgatásra mentek a román. istervenció sereg hadurához, *Ferdinánd* királyhoz és kérték: folytassa előnyomulását az ország szíve felé. Később, az ellenforradalmi kormány által kért jelentésben kénytelenek beismerni az egyházak vezetői, hogy semmiféle komoly kár vagy bántódás nem érte őket a tanácskormány intézkedései folytán; egyetlen kár „a föld népének megméltóztatása volt” — írta a veszprémi püspök.

A főpapokkal ellentétben a közpapok nagyrészt rokonszenvvel fogadták és támogatták a szocialista rendszer döntéseit, elsősorban a honvédő háborút. A kormány felhívására 563 pap jelentkezett főiskolai, néptanítói és mezőgazdasági oktatói munkára, a néphadsereg szervező feladataira.

Az emberfeletti feltételek között harcoló szocializmus vonzó erejének legbiztosabb mutatói azok a bűnpercek és fegyelmi eljárások, amelyeket a Tanácsköztársaság leverése után a fehér terror idején indítottak papok és felekezeti iskolák pedagógusai ellen. Ismeretes, hogy a Prónay különítmény tisztjei elevenen megnyúzták *Simon József* marcali katolikus papot, akinek emlékét balladába foglalta népe; a Héjjas különítmény a kecskeméti fogházból hurcolta el és kínoztá halálra dr. *Buday* Dezső református jogakadémiai tanárt, akit holta után ítelt állásvesztésre a konventi bíróság. Bűnük az volt, hogy „rokonszenveztek a kommunizmus-sal”. A felekezeti iskolák tanítóit ezer számra ítelték állásvesztésre. „Az egyház elleni támadások súlyát a végzettség fokára emelte a hűtlenségnek az a hihetetlen mértéke, amellyel tanszemélyzetünk nagy általánosságban szétépte az egyházi, sőt a vallásos érzés szent kötelékeit” — írta Balthazár püspök. A katolikus püspöki kar is a fehér terror idején tartott első konferenciáján megbélyegezte a premontréi és a piarista rendet, mert „egyes tagjaik gyengéknek bizonyultak a kommunizmussal szemben”. Az 1956-os ellenforradalmi repriz után írt dolgozatomban (Egyház az idők viharában, Bibliotheka 1957) a konventi levéltárban őrzött periratok alapján megpróbáltam hevenyészett vázlatot készíteni a Tanácsköztársasággal rokonszenvező papjaink és pedagógusaink ellen folytatott dühödött bosszúhadjáratról, de e korszak egyházi élete teljes képének feldolgozása még adósságaink közé tartozik.

Nemzeti szabadságharcaink, köztük az 1918/19-es forradalmak helyes értékelése, a magunk és apáink akkori magatartásának őszinte és igaz feltárása egyik feltétele annak, hogy mai feladatainkat jól, eredményesen tudjuk betölteni. Ezek sorában békeszolgálatunk ért el legtöbb eredményt. Abban, hogy a második világháború óta eltelt negyedszázadban nem tudtak világegéssé egyesülni és szélesedni a kettéosztott Koreában, Vietnamban, Kínában, Közel-Keleten, Közép-Európában őrzött, és hol itt, hol ott fellobbantott tűzfészkek, van bizonyos része a keresztyén békemozgalom felvilágosító munkájának is. Az első és a második világháború kirobbantásának célja a világhatalmat bíró hatalmasságok részéről a szocializmus esedékessé vált győzelmének megállítására volt; a harmadik világháború célja a részben megvalósult szocialista világszisztem megsemmisítése volna — akár egy megsemmisítő atomkonfliktus árán is. Mikor e sorokat írjuk, a rádió a nyugati országokban vonuló tízezres hűsvéti békemenetekről szól arról, hogy az angliai és amerikai atomtámaszpontok ellen; ezekben a menetekben jelentős helyet foglaltak el a keresztyén békeharcosok. Rajtuk áll, hogy a mi meggyőző egyházi életünk és teológiai munkásságunk még hitelesebbé tudja tenni ez élenjáró nyugati testvéreink egyházai számára: a békés egymás mellett élését folytatott küzdelem nem elárulása, hanem éppen időszzerű betöltése a Krisztus törvényének. Ez a tudat lelkesítsen minket abban a törekvésünkben, hogy múltunk tisztázása termékenyítse jelenünket; segítsen építeni népünk és egyházunk alkotó részvételét az emberiség, az egyetemes egyház közös művében.

Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol XII March—April, 1969, Nos 3—4
A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

CONTENTS

Short Reports and Commentaries — Dr. Tibor Fabiny: *Modifications in the viewpoints of Church Historiography during Changing Ages* — Joseph Pungur: *Raul Tillich's Teaching on Faith — From Serving the Church as an End to Serving the World (The Church and the Socialist Society III.)* — D. Dr. L. M. Pákozdy: *Natural Law and the Doctrine of Justification* — Dr. Andrew Békési: *Sanctity — Humanity* — Louis Magyar: *Worship from the Viewpoint of Pastoral Care* — Charles Fekete: *The Situation of the Funeral Sermon* — Sophia Juhász: *Diaconia as the Balance of Our Piety* — Dr. Joseph Nagy: *The Evangelical Churches on the Stamps of the World (III.)*

Reflections on Some Articles of the Theological Review — Dr. Tibor Bartha jr.: *Glosses on the Question of the Relations Between Theological Scholarship and Preaching in the Congregations* — Szabolcs G. Szabó: *Declaration on the Issue of Immortality or Resurrection*

WORLD REVIEW

P. L. M.: *The Primat as „Robbery”* — John Attila Simon: *The Dialogue of Marxists and Christians in England* — *News from the Roman Catholic Church*

HOME REVIEW

Dr. Coloman Csomasz Tóth: *An Ecumenical Collection of Choruses* — Michael Márkus: *The Second Helvetic Confession in Hungary and the Life-Work of Melius* — Ladislaus Zay: *Cultural Chronicle — On Motion Pictures Again*

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

Martin Luther King: Kraft zum Lieben (John Fekete) — Coloman Tarr Jr.: *Meditation on a New Book — Hungarian—Jewish Archives* (Eugene Zsoldos) — *An Orchestral Organ Concert* (Dr. Coloman Csomasz Tóth) — *Choir Concert of Musical Students* (P.) — *Dürrenmatt: The Anabaptists* (Emeric Solymár Jr.) — *Dr. Hans Gerhard Koch: Abschaffung Gottes?* (Dr. Alexander B. Nagy)

NOTES OF THE EDITOR

Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. XII. März—April 1969, No 3—4.
Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn

INHALT

Kurzberichte und Kommentare — Dr. Tibor Fabiny: *Modifikation der Aspekte der Kirchengeschichtsschreibung im Wechsel der Zeiten* — Josef Pungur: *Tillichs Lehre über den Glauben — Aus der kirchlicher Selbstzwecklichkeit in den Dienst für die Welt (Die sozialethische Verantwortung der Kirche in unserer Zeit III)* — D. Dr. Ladislaus Martin Pákozdy: *Naturrecht und Rechtfertigungs-Lehre* — Dr. Andreas Békési: *Sanctitas — humanitas* — Ludwig Magyar: *Die pastoralen Aspekte des Gottesdienstes* — Karl Fekete: *Die Situation der Begräbnispredigt* — Sofia Juhász: *Die Diakonie als Gleichgewicht unserer Frömmigkeit* — Dr. Josef Nagy: *Die evangelischen Kirchen dargestellt auf den Briefmarken der Welt III.*

Reflexionen auf Artikel der Theologischen Rundschau — Dr. Tibor Bartha jr.: *Randbemerkungen zu der Frage des Verhältnisses der theologischen Wissenschaftlichkeit und der Gemeindepredigt* — Szabolcs G. Szabó: *Erklärung in der Frage der Unsterblichkeit oder Auferstehung*

WELTRUNDSCHAU

P. L. M.: *Primat — als harpagmos* — Johan Attila Simon: *Dialog zwischen Christen und Marxisten in England* — *Nachrichten aus der römisch-katholischen Kirche*

HEIMATRUNDSCHAU

Dr. Koloman Csomasz Tóth: *Ökumenische Liedersammlung für Chöre* — Michael Márkus: *Das zweite Helvetische Bekenntnisschrift in Ungarn und das Lebenswerk von Melius* — Ladislaus Zay: *Kulturelle Chronik — wieder über Filme*

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

Dr. Luther Martin King: Kraft zum Lieben (Johan Fekete) — Koloman Tarr jr.: *Meditation über ein neues Buch — Ungarisch—jüdisches Archiv* (Eugen Zsoldos) — *Orgelabend mit Orchester* (Dr. Koloman Csomasz Tóth) — *Konzert des Chores der Konservatoristen* (P.) — *Dürrenmatt: Die Wiedertäufer* (Imre Solymár jr.) — *Hans Gerhard Koch: Abschaffung Gottes?* (Dr. Alexander Béla Nagy)

BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

THEOLOGIAI SZEMLE

TARTALOM

Rövid jelentések és kommentárok (125)
Szemelvények a Barth-breviáriumból (128)

DR. BAKOS LAJOS:

Az Urat is, minket is... (129)

D. ALBRECHT SCHÜNHERR:

Kísérlet Bonhoeffer megértésére (133)

D. DR. HEINRICH HELLSTERN:

Zwingli reformációjától a mai reformációig (140)

D. DR. PÁKOZDY LÁSZLÓ MARTON:

A természetjog és Isten joga (143)

DR. TÓTH KÁROLY:

A III. Keresztyén Béke-Világgyűlés a nemzetközi sajtóban (151)

PELESKEY GYÖRGY:

Marxista szerzők a párbeszédéről (Összeállítás) (156)

VILÁGSZEMLE

DR. BARTHA TIBOR:

Hromádka professzor 80 éves (A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának ünnepi jókívánságai) (a III. borítólapon)

DR. ERWIN FAHLBUSCH:

A Zsinat és az új katolikus teológia (G. C. Berkouwer könyve) (157)

TÓTH ERNŐ:

Az új holland katekizmusról (159)

SIMON JÁNOS ATTILA:

A cölibátus-vita állása (163)

Újabb hírek a római katolikus világból (167)

FÜKŐ DEZSŐ:

A spanyol „Protestáns Statutum” (168)
(Hibaigazítás) (169)

HAZAI SZEMLE

MOLNÁR JÓZSEF:

Emlékezés Móricz Zsigmondra kilencvenedik születésnapján (170)

ZAY LÁSZLÓ:

Kulturális krónika (173)

GONDA BÉLA:

Társadalomtudományi és irodalmi folyóirataink mai életkérdéseinkről (176)

TAMÁS BERTALAN:

Statisztikai jegyzetek (179)

NAGY JÓZSEF:

Megemlékezés Jánosi Zoltánról (181)

(A Tartalom folytatása a túlóldalon)

THEOLOGIAI SZEMLE

1969. 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 (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., Rákóczi út 12. A. IV. 4.) küldeni.

*Kiadóhivatal: Budapest, XIV., Abonyi u. 21. Református Zsinat Sajtóosztálya
Előfizetési díj egész évre 180,—, félévre 90,— forint. Kötés szám ára 35,— forint.*

69.2728/2 Zrínyi Nyomda, Budapest. F. v.: Bolgár Imre

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

- Koch, Klaus: Was ist Formgeschichte? (Tegez Lajos) (181)
Rüegger: Die Evangelischen Taufgesinnten (Murányi Róbert Árpád) (183)
Danilo Dolci: Vergeudung (Ifj. Tarr Kálmán) (184)
Jürgen Moltmann: Gott in der Revolution (Czövek Olivér) (185)
Radnai Béla: Alkalmazott pszichológia (Magyar Lajos) (186)
John Kendrew: Az élet fonala (Ifj. Almási Mihály) (187)
Akceleráció és szexuális nevelés (Ercsey Előd) (188)
Debreceni István: Arany hétköznapijai (Tóth Béla) (150)
Kirche und Synagoge I. (142)

A szerkesztő megjegyzései

A 75 kommunista és munkáspárt moszkvai tanácskozása lapunk e számának zártakor még javában tart. az egész világ feszült figyelmétől kisérvé. A békéért aggódó emberiség elsősorban azt várja tőle, hogy meg fogja oldani minden békeszerető erő fokozott összefogását a feszült nemzetközi helyzet csillapítására, elsősorban a Vietnám ellen folyó támadó háború megszüntetésére, a közelkeleti béke helyreállítására, az európai biztonság megszilárdítására.

Budapest neve sokat szerepelt e hetekben a világ-sajtó hasábjain: az előkészítő munkálatok jelentős szakaszai a magyar fővárosban folytak. A béke-világmozgalmat minden munkájában részt vesznek a magyar szervezetek, köztük az egyházak képviselői is. „Az atyák mondásai” szellemében: „Ha mi nem, hát ki? Ha ezt nem, hát mit? Ha most nem, hát mikor?”

A legutóbbi hónapokban a magyar ökumené kiküldöttei ott voltak a stockholmi Vietnám-konferencián; az Egyházak Világtanácsa rendezésében a hátrányos faji megkülönböztetések ellen Londonban tartott tanácskozáson, az Európai Egyházak Konferenciáján arról a kérdéstről, hogy „Mit tehetnek az egyházak Európában a népek kiengesztelődéséért” — közelebb-ről e delegátusok közvetlen beszámolóit olvashatják e fontos tárgyról a ThSz olvasói. A nyár folyamán Berlinben és Moszkvában is lesznek egyházi békekonferenciák; legfontosabb előadásaiikkal, eredményeikkel ugyancsak megismerkedhetnek majd olvasóink.

Lapzárta után folyt le Balatonfüreden az a református konzultáció, amely a Református Világszövetség és a Vatikáni Egységtilkarság között megindult eszmecserehez kívánt hiteles adalékkal szolgálni; e számunkban csak rövid jelentéseink között érinthetjük ezt a fontos összejövetelt, amelynek leglényegesebb megállapításait közelebbről ugyancsak közölhetjük.

Lapzárta után történt a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának elnökségi ülése is, amely az időszzerű nemzetközi feladatokat tekintette át; az elnökség dr. Bartha Tibor püspököt kérte fel arra, hogy a Tanács nevében köszöntse Hromádka professzort

nyolevanadik születésnapja alkalmából. Az üdvözlő iratot borítólapon III. oldalán közöljük.

E számunk vezető helyén dr. Bakos Lajosnak a fel-támadásról és örökéletéről szóló megitációját közöljük; hadd emeljük ki itt is azt a megállapítását, hogy ezt a kérdést a hívő ember nem tekinti magánügynek, hanem igazi közügynek is, e hitnek „kollektív áldásai” meg kell hogy mutatkozzanak mások életében is.

D. Dr. Albert Schönherr püspöknek, debreceni díszdoktorunknak Bonhoeffer megértésére irányuló „kísérletét” is most hozzuk. Schönherrnek jelentős szerepe volt abban a napjainkban kialakult folyamatban is, amely a Német Demokratikus Köztársaság területén élő tartományi egyházakat önálló, független szervezetekké fogja össze; erről is rövidesen beszámolunk majd olvasóinknak. E számunkban közöljük másik friss díszdoktorunknak, Heinrich Hellsternek a svájci reformáció jubileumáról szóló beszámolóját is, ki emeli Zwingli reformátori működésének olyan vonásait, amelyekre általában keveset figyeltünk.

Több cikkünkben is foglalkozunk a római katolikus egyház életében végbement fontos fejleményekkel; de csak ezután értékelhetjük majd VI. Pál pápának Genfben tett látogatását, az Egyházak Világtanácsa székelyen végbement fogadtatását. Az ökumenikus szempontból merőben újszerű esemény is lapzárta után folyt le; hiteles beszámolóink még nincs róla.

D. Dr. Pákozdy László cikke a természetjog és Isterjoga kérdéséről a bensheimi beszámolójának folytatása: ott fölvetett kérdéseket fejteget tovább. A természetjogról azt mondja, hogy mitológiai gyökerei vannak és archaikus társadalmi elgondolások folyamodnak válságos időkben a természetjog fogalmához. Már a bibliai szövetségjog ezzel szemben az embert teszi felelős jogalkotóvá, az ember felelős adott helyzetben új jogi formák szerzéséért. Ezért a bibliai szövetségjog, „Isten joga” lényegében közelebb áll a forradalom és a szocializmus jogi gondolkodásához, mint a természetjog, minden statikus és statusquoante jogi gondolkodással szemben. A bibliai szövetségjog a jog mitológiátlanságának az útját nyitotta meg. A természetjog burkoltan „remitologizál”.

k. i.

Rövid jelentések és kommentárok

A római katolikus egyház belső vitája. Folytatódik és élesedik az a vita, vagy inkább küzdelem, amely egyfelől a római katolikus egyház római központja, másfelől egyes fontos szervei és csoportjai között folyik az egyház teológiai és szervezeti megújulásáról, ökumenikus kapcsolatairól. A vitában újabban nyíltan felvetődött a pápai tekintély kérdése. Maga VI. Pál hivatkozott ismételten erre a hittanilag definiált tekintélyre, amelyet szerinte oly sokan kikezdték.

A pápának „isteni jogon” van tudvalevőleg „legfőbb és teljes joghatósági hatalma az egész Egyház fölött mind abban, ami a hitre és az erkölcsökre vonatkozik, mind abban, ami az egész földön elterjedt Egyház fegyelmét és kormányzatát illeti” (218. kánon). Legnyíltabban eddig a nyugatnémet Katolikus Napokon történt meg, hogy nagy többséggel megtagadták az engedelmet a pápa üzenetével szemben, amely a születésszabályozást tiltó enciklika iránt engedelmisségre szólította fel a katolikus hívőket. De a pápi cölibátust védelmező enciklikán is — ha nem is ilyen demonstratíven — túltették magukat jelentős pápi csoportok, szembefordulva a pápának azzal a kívánságával, hogy erről a kérdéstről ne is beszéljenek.

Közöltük legutóbb Karl Rahner és negyven társa nyílt levelét, amely a teológiai kutatás szabadsága érdekében kíván Rómától intézményes biztosítékokat; sok ezer pap csatlakozott azóta ehhez a felhíváshoz, amelyre Róma még nem válaszolt. (Ha csak nem válasz az, hogy a pápa most bíborossá nevezte ki azt a Jean Danielou-t, aki megtagadta a nyílt levél aláírását.) Katolikus zarándokok előtt VI. Pál olyan keserűen, a pápai megnyilatkozásokban szokatlan kifejezésekkel ítélte el a különböző irányokból érkező kritikusi hangokat, hogy szavait álmélkodva (Evangelische Kommentare 1969. 5. sz. 269) hallgatták a megjelentek.

VI. Pál pápa a katolikus egyház „schizmájáról”. Zöldcsütörtöki megnyilatkozásában a pápa a Szent Péter templomban Jézus Krisztus kínszenvedéseivel hasonlította össze egyháza jelenlegi szenvedéseit, amelyeket a belső szakadások okoznak. „Oly sok katolikus szakít ma azzal a hűséggel, amelyre pedig az egyház évszázados hagyományai rászolgálnak...” „Még általunk különösen szeretett fiak is destruktív bírálatot gyakorolnak; bizonyos papok és szerzetesek megfeszítik az egyházat...” Nagypénteken a pápa megismételte: „Egy gyakorlatilag schizmatikus mérge megosztja, hasogatja az egyházat. Hogyan maradhatna szavahihető az élő és igaz egyház, mikor a közösséget, melyből áll, oly szélesen és mélyen megszagatták és hierarchikus szerkezetét vitássá teszik vagy elfelejtik?”

Chilében és Peruban két püspök kilépett hivatalából és megházasodott. Magában a Vatikánban is megesett: Monsignore Giovanni Musante egy asszony kedvéért búcsút mondott magas méltóságának. Mindenfelől éles támadások érik a pápi nőtlenség szabályát. (Lásd e szám más helyén.) Magában a jezsuita rendben is válságos jelenségek mutatkoznak, pedig a pápa ezt a rendet a feltétlen engedelmisség rendíthetetlen testőrségének szokta minősíteni. A megnősült holland jezsuita egyetemi lelkészeknek Zwartkruis püspök, amszterdami ordinárius megengedte, hogy pápi funkcióikat — az úrvacsora-osztás kivételével — tovább folytassák. A jezsuita rend Rómában székelő generálisa viszont elrendelte a fiatal szerzetesek felfüggesztését, ámde Hermans páter, a rend tartományi főnöke nem volt hajlandó átvenni a

felfüggesztést kimondó rendeletet, inkább lemondott állásáról. Ugyanezt cselekedte, sőt kilépett rendjéből Mario Schoenenberger, az ún. germán rendtartomány főnöke, a generális helyettese is, aki hír szerint végzetes hibának minősítette az adott hollandiai helyzetben ezeket a felfüggesztéseket. (Az ún. egyetemi gyülekezetek egységesen e papok mellé álltak.)

A holland katolicizmus útjai. Nem kétséges, hogy valamennyi püspöki konferencia közül a holland okozza jelenleg a legtöbb gondot VI. Pálnak. Ismeretes, hogy a Holland Katekizmus Felnöttek Számára páratlan sikert aratott; a sikert csak fokozta a római Hittani Kongregáció által a könyv ellen megindított eljárás. A pápa bíborosokból álló bizottságot nevezett ki a könyv megvizsgálására; a bíborosok több ponton módosításokat kívántak a holland püspököktől, akik eddig nem tettek eleget ezeknek a kívánságoknak. Sőt, most német nyelven is változatlan tartalommal jelentették meg a művet. Feltűnő, hogy a vaskos — 566 oldalas — német fordítást nem Németországban, hanem Hollandiában nyomtatták ki nagy példányszámban és a holland püspöki kar elnökének, Alfrink bíborosnak az engedélye áll rajta, igaz hogy ezzel a szöveggel: „Imprimatur des Originalwerkes, Utrecht, 1. Maart 1966, Bernardus Kardinal Alfrink”. A német püspöki kar ugyanis római közbelépés folytán nem adta meg az egyházhatósági engedélyt a fordítás megjelentetésére.

A holland jezsuita egyetemi lelkészek megnősülése, és a pápi szolgálatuk folytatásának megengedése után az egyetemi gyülekezetek további súlyos gondot is okoztak Rómának; ez már nemcsak az egyházi fegyelmet, hanem a katolikus tant is érinti. A holland református egyház országos tanácsa ugyanis határozatot hozott, amelyet az új holland felnőtt-katekizmus kifejt. bibliailag legitimnek ismeri el, és lehetségesnek minősíti az úrvacsoraközösséget az olyan gyülekezettel, amely az úrvacsorát ebben az értelemben szolgáltatja ki. Több katolikus egyetemi gyülekezetben odáig mentek, hogy interkommuniós, sőt intercelebrációs istentiszteleteket rendeztek; a szent jegyeket négy protestáns felekezet lelkipásztoraival szolgáltatták ki a katolikus hívőknek, katolikus papok segédletével. Ezt azután Alfrink bíboros megtiltotta.

A holland katolikus egyház decentralizációja? A római katolikus egyház központjának aggodalmaival szemben azokban a körökben, amelyek az egyház megreformálását leginkább sürgetik, senki sem beszél „schizmáról”. Éppen Hollandiában végeztek egy közvéleménykutatást, amelynek eredménye: 96 százalék kívánja a Rómához fűződő kötelék megőrzését, de csak 24 százalék kívánja ezt „minden áron”. A holland katolikus egyház többségének az a véleménye, hogy az egyházat igen nagy mértékben decentralizálni kell; nem lehet tovább erőltetni a történelmi-társadalmi feltetelektől független egyformaságot, hanem rá kell bízni az egyes nemzeti egyházakra a saját körülményeiknek megfelelő döntéseket, kizárva ezekből a Vatikán hatalmi beavatkozásait.

A római kuriális hivatalok ezzel szemben már tettek óvatossági kísérleteket egyes holland püspökök megrendszabályozására, de nyilvánvaló lett hogy a holland katolikus püspökök közül egynek a lemondatása az összes holland püspök lemondását váltaná ki; ez pedig olyan láncreakcióval járna, amely valóban előidézhetné a rettegett szakadást (Evang. Kommentare i. h.) Főként ezért hátrált meg a Kuria akkor, amikor időnként pattanásig feszült a helyzet közte és a hollandok között, pl. Schillebeeckx ellen indított vizsgálat és a

katekizmus ügyében, a születésszabályozási, meg a cölibátus enciklikák elleni fellépésük alkalmával stb. Nem véletlen az sem, hogy éppen Hollandiában alakult ki a római egyház lényeges megújítására irányuló teológiai törekvések súlypontja, így a *Concilium* c. több nyelvű nemzetközi teológiai folyóirat szerkesztősége is.

E törekvések között csak legújabban kezdenek teret nyerni olyan kérdések, mint a *túlhajtott mariologia*, amelyet összefüggésbe hoznak a cölibátussal, és általában a merev házasságjogi rendszabályokkal; vagy a Legfőbb Tanhivatal, azaz a pápa személyes autoritásának kérdése.

Ami a vegyesházasságok kérdéséről, a Concilium szerint nem kell róla többet vitatkozni; „*el kell ismerni egyszerűen minden vegyesházasság érvényességét, és át kell engedni a keresztség és a gyermeknevelés eldöntését a szülők lelkiismeretének*”.

Ami szószéki szolgálatok kölcsönös cseréjének engedélyezését, továbbá az úrvacsora közösséget illeti, a folyóirat cikkei a kérdések további teológiai megvitatását ajánlják, de afelé hajlanak, hogy megállapodások előkészítésére az egyes felekezetek között nemzeti, illetve egyházmegyei szinten folytatandó tárgyalások hivatottak.

„**Bátorság az ökumenikus kísérlethez**”. A Concilium áprilisi számának ez az összefoglaló címe. A számot a folyóirat „szerkesztő bizottsága ökumenikus alosztályának igazgatója”, Hans Küng professzor előszava vezeti be; cikkeit elsősorban a római katolikus ökumenizmus ismert úttörői, és neves protestáns, anglikán, ortodox teológusok írták. Az egyes cikkek az úrvacsoraközösség kérdéseit vizsgálják a különböző felekezetek szempontjából; azután elemzik a közös ökumenikus bibliamunka eddigi kísérleteit; vizsgálják az ökumenizmus megnyilvánulásait gyülekezeti szinten; mérlegelik a felekezetközi együttműködés eddigi erőfeszítéseit közérdekű emberi ügyekben; végül felvetik a kérdést: milyen bátor ökumenikus érdekű dolgot tehet a teológus, a püspök, a pápa?

Küng szerint „főleg a katolikus — de nemcsak a katolikus — ifjúság körében mutatkozik világszerte türelmetlenség”, amely gyakorlati tetteket, megértést sürget. „Teológiai eszmecsere nélkül, amire változatlanul szükség van, homályos, vad és ellentmondásos ökumenikus aktivizmusba kerülne, ami többet ártana a keresztyénység egységének, semmint használna” — írja és hozzászól: „De éppen ezt a homályos aktivizmust mozditja elő az olyan teológiai eszmecsere is, amely állandóan egy körben forog, henyé lassúsággal vonzolja magát előbbre, elvonatkozik az ember valóságos szükségleteitől és bajaitól...” Pontokba szedi azokat az ügyeket, amelyek már nem igényelnek több teológiai vitát, köztük a „túlérlett” kérdéseket, amilyen a vegyesházasság; ezekben most már gyors, határozott, egyértelmű intézkedések kellenének. Nem „teológiai forradalmakra és forradalmacsókra” akar felhívni, de „józan, realista, tényleges, okos és bátor” reformra és megújulásra. „Az irányzék csak Jézus Krisztus eredeti üzenete lehet; horizont a világ; célunk: az emberek, akikért mi teológusok és pásztorok itt vagyunk... Teologizálásunk és cselekvésünk forrása, ereje, alfája és omegája, minden egyházi szorongatásunkban és teológiai veszedelmünkben, kísértésünkben és kísérletezésünkben igazi támaszunk pedig Isten, a világ ura és az egyház ura, egyedül ő”.

Léon-Joseph Suenens bíboros, a belga kar primása a püspök ökumenikus teendőiről szóló érdekes cikkében azt fejtegeti, hogy a püspök elsőrendű feladata

XXIII. János nyomdokaiban járva „sok teológiai, egyházi és szervezeti gátláson túl” a valódi ökumenizmus irányában összefogni tekintélyével a papokat, diakónusokat, szerzeteseket, laikusokat és azáltal előbbre vinni az egyházak közeledését. Az abszolút monarchia mintájára gyakorolt tekintély eltűnésben van, hogy helyet adjon egy sokoldalú, differenciáltabb, az összességben gyökerező, új típusú tekintélynek”. Kiléptünk a „jogászi, törvényeskedő és talmudista” korszakból; a püspöknek ma a II. Vatikánum szellemében a hitben, reménységben és szeretetben tevékeny közösséget kell előmozdítania, ezt mondja a Lélek a gyülekezetnek, az ökumenizmus órájában — fejtegeti a belga püspöki kar elnöke.

„**Milyen bátor dolgot tehet a pápa az ökumenikus megértésért?** Erthető, hogy e kérdéssel a Concilium nem katolikus, hanem protestáns, anglikán és ortodox teológusokhoz fordul. Hendrikus Berkhof leideni professzor, a holland református zsinat tagja szerint a pápaság hivatalát tekintik manapság az ökumenikus megértés legfőbb akadályának. „A pápa egyetlen bátor ökumenikus tette az lehetne, ha csalatkozhatatlanságának egy utolsó aktusával visszavonná és megszüntetné a csalatkozhatatlanságot.” Minthogy ez nem képzelhető el, úgy látszik, hogy „pápa” és „ökumenikus megértés” kölcsönösen kizárják egymást.

Berkhof mégis belebocsátkozik a kérdés mélyebb elemzésébe. Hivatkozik Hans Küng és Patrick V. Dias újabb teológiai tanulmányaira arról, hogy Simon Barjona hogyan és miért lett Péter, a „Köszikla”. Azért, mert „az ő története szemlélteti legjobban a hűség és hűtlenség, elbukás és bűnbocsánat példáját” Krisztus egyháza életében. Péter „*utódai*” is csak azon az alapon igényelhetik a „tévedhetetlenséget”, ha tudják és elismerik, hogy ők legjobban ki vannak téve a tévedéseknek. „Te, ha egyszer megtérsz, erősítsd testvéreidet”, — a Lk 22,32 felszólítása Péter „hivatali utódainak” is szól. Ha — talán a legjobb szándékkal — testvéreik fölé emelik magukat, ha féltik és erősítgetik a tekintélyüket, akkor a legnagyobb veszélyeknek teszik ki azokat is, magukat is. „De ha egy pápa egészen meg tudna feledkezni önmagáról is, a tekintélyéről is, és a testvérek szolgálatát (Lk), a juhok legeltetését (Ján), a kicsinyek erősítését (Mt) tartaná feladatának, akkor az ő bátortartását, vígasztalását és intését nemcsak a katolikusok, hanem az egész világ szívesen fogadná”. Akkor attól sem kellene visszariadnia, hogy visszavonja elődeinek, vagy saját magának bizonyos nyilatkozatait. „Aki vissza tud vonni, az mélyen szabad ember.” Péter olyan utódja, aki tévedhető embernek tudja magát, az valóban „tökéletesen a kegyelemben reménykedik” (1 Pét 1:13), ezért szavahihető lehetne az egész ökumené számára és a ökumenén túl is valódi tekintéllyé nőhetne —, írja Berkhof professzor. E fejtegetéseket nyilván VI. Pál tekintélyföltöltő nyilatkozatainak összefüggésében kell előszörban értelmezni; de általános érvényét sem lehet kétségbe vonni.

A Vatikán diplomáciai kapcsolatai a USA-val. Ismeretes, hogy Nixon, az USA új elnöke európai körútja során Rómába is ellátogatott és VI. Pál pápánál is látogatást tett. Számos amerikai sajtószerzővel ezzel kapcsolatban azt írta, hogy küszöbön áll a diplomáciai kapcsolatok felvétele az Egyesült Államok és a Vatikán-állam között.

Az Egyházak Világtanácsa sajtószolgálatja több közleményben jelentette be, hogy az Egyesült Államok protestáns egyházaik tiltakozásukat fejezték ki a tervvel szemben. Elsőnek az USA Egyházainak Országos Tanácsa küldött Nixon elnöknek tiltakozó táviratot, kife-

jezve azt a nézetét, hogy ez a kapcsolat „rossz tanácsból fakadó lépés” lenne és veszélyeztetné a polgári- és a vallásszabadságot (ÖPD Genf 1969. márc. 6.). Majd Dr. Fr. A. Schiötz, az Amerikai Lutheránus Egyházak elnöke óvta Nixont a tervbevetett elhatározástól, amely szerinte „komoly hátralépést jelentene az ökumenikus mozgalom számára is.” A többi amerikai evangélikus egyház, így a Missuri-zsinat is csatlakozott a tiltakozáshoz.

Maga Nixon elnök, újságírók kérdésére kijelentette, hogy meggyőződése szerint „igen szoros eszmecserebe” kellene lépni a Vatikánnal; ő maga „rendkívül hasznosnak” érezte beszélgetését a pápával és a vatikáni képviselőt kérdését „komoly mérlegelés tárgyává kell tenni.”

A protestáns egyházak emlékeztetnek, hogy a kánonjog szerint a pápai követek „területükön felügyelnek az egyházak helyzetére és erről a pápát értesítik; ha nem püspökök is, megelőznek minden ordináriust, kivéve a bíborosokat; különös címen megilleti őket a veszedelmes könyvek bejelentésének feladata a Szent-székhez” (267. és 1397. kánon).

A párbeszédék Rómával. A különböző országokból és eltérő irányzatoktól származó katolikus híradások olvasása mindenki előtt nyilvánvalóvá teheti, hogy milyen bonyolult kérdés a „dialogus Rómával”. Való igaz, hogy a Vatikán, az általa kinevezett egységítőkarság az a szerv, amely hivatalos párbeszédet folytathat a Szentszék nevében. De vajon magának a pápának a kijelentései, sőt kifakadásai nem arra mutatnak-e, hogy „római katolikus egyházon” ma már nem lehet egyértelműen, egyedül a Vatikánt, a pápát érteni? A holland püspöki konferencia például nem lényegtelen, ökumenikus szempontból egyenesen fontos kérdésekben eltérő, sőt ellentétes álláspontot is képvisel, mint pl. az ún. katolikus országok, Olaszország, Spanyolország, Portugália egyházai. Szociális, etikai, politikai kérdésekben nagy különbségek vannak a nyugat-európai és észak-amerikai, meg a forrongó dél-amerikai katolikusok között.

Ez a tény is igazolja, hogy milyen téves következményekkel járhat az olyan lelkendező ökumenizmus, amely nem tesz különbséget a különböző katolikus területek, katolikus irányzatok, katolikus csoportosulások között, hanem döntéseiben egy kalap alá veszi az egész katolicizmust. Hullámszerűen, átmenetben van ma Róma és az öt világrész katolicizmusának jogviszonya is; nem állapodott meg a zsinati döntésekkel a püspökök „kollégiumának” viszonya a pápához, meg a vatikáni hivatalokhoz; most van kialakulóban az egyes nemzeti katolikus egyházak — ez a kifejezés persze egyelőre elfogadhatatlan a Vatikán számára — önállóságának és függőségének kérdése; mozgásba lendült a különböző laikus mozgalmak és a hierarchia viszonyának átalakulása; jelentős változásban van a római katolikus teológusok, teológiai intézmények, teológus csoportosulások viszonya az ún. tanhivatalhoz, amely egyre nehezebben tudja önmagát elismertetni a Kijelentés egyedül hiteles értelmezőjének, sőt egyik forrásának.

A „Rómával” való dialogus ezért sok problémát rejt magában. A vatikáni egységítőkarsággal több év óta hivatalos tárgyalásokat folytat az Egyházak Világtanácsa küldöttsége, a Lutheránus Világszövetség, az anglikán egyház, a methodista világtanács, a Német Evangéliumi Egyház; most készül vele közvetlen tárgyalásokba bocsátkozni a Református Világszövetség is. Persze a protestáns felekezeti világszövetségek nem tárgyalhatnak és nem köthetnek megállapodásokat

tagegyházaik nevében, és ezt jól tudják ők is, Róma is. Viszont az is kezd kérdésessé válni, hogy maga Róma is — nem jogilag, hanem tényleg — mennyire beszélhet még az egész római katolicizmus nevében. A kétségkívül jogerős döntések sem mindig érvényesíthetők: a II. Vatikáni Zsinat döntései közül például az ökumenikus dekrétumot, és a vallásszabadságról szóló nyilatkozatot mindeddig nem lehetett érvényesíteni az elnyomott protestáns kisebbségek javára, a „katolikus” Spanyolországban — a születésszabályozási enciklikát pedig nem lehet keresztül vinni a világ jelentős részeiben. Egyre kevésbé lehet már egyértelműen érvényesnek elfogadni a klasszikus tételt: Roma locuta, causa finita est. Gyakran fordul már elő, hogy Róma beszélt ugyan, de az ügy nincs lezárva.

A kelet-európai református konzultáció. Hogy a vatikáni egységítőkarság és a Református Világszövetség tervbe vett eszmecsereje a bonyolult valóság talaján és ne légüres térben folyhassék, ebben segíthet a kelet-európai református egyházak — lapzártakor meginduló — magyarországi tanácskozása. Hazai református egyházunk hívta meg erre az eszmecsérére azokat a szomszédos református egyházakat, amelyeknek viszonya a római katolicizmushoz a történelem folyamán sok tekintetben hasonlított a miénkhez, nem egy tekintetben viszont különbözött tőle. Ma is a hasonlóságok és a különbségek változatos szövevénye jellemzi ezt a viszonyt; s ha a Református Világszövetség valóban tartalmaz beszélgetést kíván az egységítőkarsággal folytatni, akkor alaposan meg kell ismernie ennek a szövevénynek a színét is, a fonákját is.

A dialogus, ha valóban létrejön, akkor tehet jó szolgálatot, ha nagyon árnyaltan, differenciáltan veszi figyelembe a világ különböző részein élő, más-más történelmi és társadalmi feltételek között működő református nemzeti egyházak hasonlóságait és különbségeit is, meg a többfelé megújulásba lendült római katolikus egyház jelenségeit is. A balatonfüredi református konzultáció, amelyre vendégként a hazai ökumené más tagegyházeit is meghívták, remélhetőleg előbbre fogja vinni az evangéliumi egység ügyét a közhasznú szolgálat útján.

Ökumenika és felekezettudomány. Az új katolikus teológia egyik kiváló alkotása, Rahnerék *Lexikon für Kirche und Theologie* című standard-műve figyelmezteti katolikus olvasóit arra, hogy a komoly, modern ökumenikus tevékenység nem lehet meg a felekezettudományi munka segítségével nélkül. Kifejti, hogy nem elég azt tudni: valamely felekezet mit mond önmagáról, mi a hitvallása, hanem azt is tudni kell: mi a miszsiója, milyen a szervezete, hogyan alakult a valóságos élete. Csak ezek alapján lehet róla tárgyyszerű, a valóságnak megfelelő képet alkotni. Ehhez tudományos módszerek segítségével lehet csak eljutni.

Az egyes egyházak, első rendben a római világegyház megismeréséhez ma már valóban nélkülözhetetlen a felekezettudomány; mind katolikus, mind protestáns talajon ezért alakult az utolsó években jelentős számú, mintegy hatvan felekezettudományi intézet. Közülük a nyugat-németországi Evangelischer Bund kitűnő tudományos központjával, a benseimi Konfessionskundliches Institut-tal vannak egyházunknak jó kapcsolatai. Az intézet vezető teológiai munkatársa, dr. Erwir *Fahlbusch* is ott szerepel a balatonfüredi konzultáció szakértő megfigyelői között a magyar szakértők mellett. Az ő és munkatársai tollából a ThSZ hasábjain is számos kitűnő ismertetést olvashattunk már a nyugat-németországi római katolicizmus sajátos helyzetéről is;

részvétele tehát biztosan kiszélesíti a konzultáción résztvevő egyházak beszámolóit a saját országukban tapasztalt helyzetéről.

A Református Világszövetség számára — ahogyan elnöke, Niesel professzor magyarországi látogatása során tett sajtónyilatkozatában előre látta — a nagy körültekintéssel előkészített balatonfüredi tanácskozás komoly segítséget jelenthet ahhoz, hogy a közép- és kelet-európai református egyházak helyzetének és nézeteinek helyes ismerete alapján tehesse meg a római katolicizmus irányában tervezett további lépéseit.

A pápa Genfben. Mire e számunk megjelenik, már végbement az ökunemikus mozgalom „szenzációja”: VI. Pál látogatása Genfben. A program szerint délelőttjét a Nemzetközi Munkaügyi Szervezet félszázados jubileumának kívánta szentelni és ott beszédet is mondott; délutánját az Egyházak Világtanácsa meglátogatására használta fel. Azóta nagyrészt kiderült, hogy a látványosnak ígérkezett találkozások milyen belső tartalmat hordoztak. Nagyon reméljük, hogy nem csupán kimagasló egyházi csúcsszervek találkoztak egymással, hanem elsősorban olyan keresztyén emberek, akikre Isten sajátos hatáskört, tehát sajátos felelősséget ruházott a megosztott világban a békéltetés szolgálatáért. Ez a szolgálat akkor lesz üdvös, ha a rájuk bízott intézmények, a katolikus egyház római központja és az ökumenikus mozgalom genfi irodája külön-külön és együttesen fokozottan oszlatni fogják az emberiség jövőjét veszélyeztető feszültséget, de semmi esetre sem lesznek maguk is a feszültség növelésének elemei.

Szívből kívánjuk, hogy így legyen.

Barth Károly:

ÉLETSZABÁLYOK IDŐSEBB EMBEREK SZÁMÁRA

1. Jöjj tisztába azzal, hogy a mindkét nembeli, rokon vagy egyébként kedves fiatal embereknek joguk van a saját elveik, eszméik és kívánságaik szerint (nem a tied szerint) jární, saját tapasztalatokat szerezni, és a saját fazonjuk szerint (nem a tied szerint) boldogulni.

2. Ne erőltess tehát rájuk sem a példaképedet, sem öregkori bölcsességedet, sem a hozzájuk való hajlandóságodat, sem a te ízlésed szerint való jó-tételeményeidet.

3. Semmiképpen ne kösd őket a személyedhez és ne akard őket lekötölni.

4. Ne csodálkozz, főleg ne bosszankodj és ne szomorkodj, ha észre kell venned, hogy gyakran semmi vagy csak kevés idejük van számodra, és hogy te — akármilyen jót akarsz nekik és akármilyen biztosnak gondolod magadat irányukban, alkalmilag zavarod vagy untatod őket és akkor gondtalanul tovaszáguldanak melletted és tanácsaid mellett.

5. Ilyenkor gondold meg bünbánatosan, hogy ifjabb éveidben talán (valószínűleg) te is egészen hasonlóan viselkedtél az akkori öregebb hatalmasságok irányában.

6. Légy tehát hálás az igazi figyelmesség és komoly bizalom minden jeléért, amellyel részükről esetleg találkozol, de ne várd el, még kevésbé köveledd meg az ilyen jeleket.

7. Semmilyen körülmények között ne ejtsd el őket, sőt kísérd őket vidám nyugodtsággal, miközben szabadon engeded őket, Isten iránti bizalomban viseltess irántuk is a legjobb bizalommal, tartsd meg őket minden körülmények között szeretettedben és imádkozz értük.

Honnan van az antiszemitizmus? Arra egy szót sem érdemes vesztegetni, hogy minden megnyilvánulásában ostoba, gonosz, a teljes vakság műve. De éppen ezért: hogyan lehet magyarázni, hogy mindig újra kitört, mint a pestis, és a mi megvilágosodott századunkban megint egyszer és pusztítóbban kitörhetett, mint valaha? Mi bajunk a zsidókkal?

Nem kérdés: a zsidó nem rosszabb a többi embernél. De minket bánt, hogy ő olyan, mint egy tükör, amelyben elénk tárul, hogy kik és mik vagyunk mi valamennyien. A zsidó megfizet azért, hogy ő Isten választotta. A fény éppen fölöttük hozta és hozza napvilágra, hogyan is áll a dolog velünk mindnyájunkkal. De: mit használ, ha a tükröt fálnak fordítjuk, vagy akár összezúzzuk? Akkor is csak mi vagyunk azok, akik ebben a tükrőben megpillantottuk magunkat. De éppen ez a balgatag fálnak fordítás vagy szétzúzás az egyik értelme az antiszemitizmus nagy értelmetlenségének.

De van még egy másik értelme is: számunkra rémitő, hogy a zsidók mint zsidók olyan gyökeretlenül, biztonság nélkül, árnyszerűen és ugyanakkor mégis olyan hallatlan történelmi állandóságban mennek által a világtörténelmen és közepettünk. Miért olyan rémitő ez számunkra? Mert ők ebben a vonatkozásban is tükrökre a mi és minden ember egzisztenciájának. Mert a zsidók oly gyökeretlen népe azt mondja nekünk, hogy valójában a mi biztonságunk sem olyan biztos, és összes gyökereink, biztosítékaink és védettségek is nagyon kétségesen van elintézve. A zsidók egzisztenciája azt mondja nekünk, hogy a világtörténelemben egyáltalán nincs védettség, otthon: egy nép, egy ember számára sem. Miért hallja az ember olyan kelletlenül, hogy a zsidók a választott nép? Miért keresnek még keresztyének is mindig újabb érveket, hogy már nem az? Nagyon egyszerűen: mert az ember nem szívesen hallja, hogy a szabad kegyelem napja, amelyben az ember egyedül tud élni, nem itt felettünk, hanem amott, azok felett világlik; hogy a Kiválasztott nem a francia, nem a svájci, hanem éppen a zsidó, és hogy az embernek, hogy ő is kiválasztottá legyen, kénytelen kelletlen vagy zsidónak kell lennie, vagy pedig a legnagyobb szolidaritásban hozzá kell tartoznia. „Szótéria ek tón judaion esztin: Az Üdvösség a zsidókból való” (Jánocs 4:22). Az ő egzisztenciájukban mi nem zsidók mindenekelőtt az isteni kiválasztás kősziklájába ütközünk, amely minket mellőzve egyelőre teljességgel egy Másiknak a kiválasztása, és minket csak annyiban illethet, amennyiben ez a kiválasztás először őt illeti és csak azután — egyedül benne és általa — illet minket is. A zsidó egzisztencia elvesztettségében és állandóságában ez a Másik tekint reánk: az egy zsidó a kereszten, akiben van a teljes üdvösség minden ember számára, és kívülre nincs üdvösség senki számára. Ezt utasítjuk mi vissza. Visszautasítják olyanok is, akik nem szeretnének antiszemiták lenni. Maga a zsidó is visszautasítja ezt. De meg kellene gondolni: éppen ez a másik értelme a nagy értelmetlenségnek, éppen ez az antiszemitizmus másik gyökere. Aki visszautasítja ezt az üdvösséget, ügyeljen, nehogy még ő is antiszemitává legyen: már a legjobb úton van hozzá.

Barth-breviárium. EVZ-Verlag, Zürich, 1966

Az Urat is — minket is

(Meditatio futurae vitae)

Olv. 1 Kor 6:14
2 Kor 5:14—21

A húsvét homiletikumának részletes elemzése és fejtegetése helyett inkább adhortációt szeretnék tartani. Amit mondani fogok, annak az a célja, amit Pál apostol így fejezett ki a Róm 1:11—12-ben: „hogym valami lelki ajándékot közölhessek veletek a ti megerősítésetekre, azaz, hogy együtt felbuzduljunk tinálatok egymás hite által, a tiétek meg az enyém által.” Egy ilyen felbuzdulásból olyan igehirdetések szülehetnek, amelyeknek jó gyümölcsei ott érződnek és ott hatnak majd a gyülekezetek életében és szolgálatában.

Tudom, hogy ez elsősorban nem a mi akarásunkon, elhatározásunkon és felbuzdulásunkon múlik. De viszont azt is tudom, hogy azon is múlik. Mert alapvetően döntő jelentőségű kérdés az, hogy készek vagyunk-e elkérni és elfogadni Istentől azt az Igét, amely felett egyedül Ő rendelkezik. Ezt a készséget szeretném most munkálni és szolgálni azzal, hogy előhozok néhány kérdést a sok közül, együttes meditálás céljából.

1. Először is azt szeretném hangsúlyozni, hogy a feltámadás, — Krisztus feltámadása is — nem az emberi élet természetes eseménye, hanem Isten szabad cselekedete, az Ő szuverén döntése és csodatette. — „Isten az Urat is feltámasztotta, minket is feltámaszt az Ő hatalma által” (1 Kor 6:14). Ez a húsvéti örömhír a maga teljességében: Isten — feltámaszt — hatalmával.

Ezzel az örömhírrrel kapcsolatban a mi feladatunk az, hogy ezt elhirdessük úgy, hogy igehirdetésünk személyes biznyságtétel is legyen egyfelől a Krisztus feltámadására irányuló hitünkről, másfelől pedig a saját feltámadásunkra vonatkozó isteni ígérethez vetett reménységünkről.

2. A mindenkor ember — a mai ember különösen is — hajlamos arra, egyházban és egyházon kívül egyaránt, hogy a feltámadás lehetőségét és mikéntjét mérlegelje és annak magyarázatát számonkérje.

Eleve elhibázott dolog volna, ha ennek az igénynek a kielégítésére vállalkozni akarnánk. Ehelyett félreérthetetlen határozottsággal rá kell mutatnunk arra, hogy a feltámadásnak nincs emberi magyarázata, nincs elképzelési lehetősége, sőt emberi vonalon még reménysége sincs. Nem rendelkezünk olyan biológiai vagy fiziológiai képlettel, amelyben a feltámadás kifejezhető lenne. A feltámadás nem a tudnivalók, hanem a hinnivalók körébe tartozik. Felőle és róla csak annyit tudhatunk, amennyit tesz az Istennek tudunkra adni Igéje és Szentlelke által.

3. A feltámadás lehetőségéről és mikéntjéről magyarázatokba vagy vitába bocsátkozni helytelen lenne már csak azért is, mert a Biblia, az apostoli hagyomány és az ősegyházi kérügmá erre nézve semmiféle alapot sem nyújt.

Az ősegyház kérügmájában mindig Jézus feltámadásának a ténye és valósága állt a középpontban. Ott mindig az volt a fontos, hogy a tény megtörtént, és nem az, hogy miként és hogyan történt.

*A Veszprémi és Mezőföldi egyházmegyék lelkeszertekezetlen tartott előadás, március 26. és 28-án.

A bibliai biznyságtévők meg sem kísérelték azt, hogy Krisztus feltámadásának megfoghatatlan csoda voltát, tényét és valóságát megmagyarázzák és érthetővé tegyék. Mi is akkor járunk el helyesen, ha biznyságtételünkben mellőzzük a feltámadás biznyságtételét vagy lehetőségének mérlegelését. A feltámadás számunkra is csoda, és mindig az is marad.

Hirdessük tehát nyíltan, bátran, örömmel és lelkesedéssel Krisztus feltámadásának csoda-voltát. Biznyságtételünket az a félelem és megalkuvás nélküli határozottság hassa át, ami Ezékiel próféta-nál így jut kifejezésre: *Igy szól az Úr Isten! Ők pedig vagy hallják, vagy nem hallják!* (Ezékiel 2:4—5) Ezzel a határozottsággal tegyünk biznyságtételt arról, hogy a feltámadás Isten szabad tette, Istennek olyan páratlanul álló csodatette, amely egészen új kezdetet jelent az egész világmindenség életében. Bár a Szentírásban szó van arról, hogy a feltámadás a Fiú műve is (Ján 2:19—22; 10:17—18), a hangsúly mégis inkább azon van, hogy a feltámadás az Atya műve, olyan csodatette, mely egyben Jézus Krisztus isteni igazolását és felmagasztalását is jelenti, vagyis a feltámadás az Atya biznyságtétele Szent Fia felől: „Aki megbiznyságtételt mutat Isten Fiának a Szentség Lelke szerint, a halálból való feltámadás által” (Róma 1:4).

A feltámadás tehát az Atyának a Fiún véghezvitt műve, az isteni kegyelem és mindenhatóság olyan szuverén tette, amely teljes biznysággal hirdeti, hogy Isten feltétlen szabad Ura az egész teremtettségnek. Őt semmi sem korlátozhatja. Azok a természeti törvények, amelyeket már ismerünk, és azok is, amelyeket még nem ismerünk, Istent az Ő szabad cselekvésében sem nem korlátozhatják, sem nem akadályozhatják. Húsvétkor Isten olyan világosságot gyújtott, mely egyszerűen áttörte az enyészet, a mulandóság, a halál sötéttségét. Jézus Krisztus dicsőséges feltámadása által egyszerűen „eltörölte a halált, világosságra hozta pedig az életet és romolhatatlanságot” (2 Tim 1:10). Ezen az alapon hangzott fel az újjongó biznyságtétel: „Elnyeletett a halál diadalra” (1 Kor 15:54). E biznyságtétellel kapcsolatban rámutathatunk arra is, hogy a feltámadás tagadása voltaképpen és lényegében a mindenható Isten tagadása. A feltámadást tagadó sadduceusoknak Krisztus félreérthetetlenül tudtukra adja, hogy azért tévelyegnek, mert nem ismerik az Isten hatalmát (Márk 12:24).

4. Ha valamikor, akkor húsvétkor „hatalommal és erővel” kell megszólalnia a síron túli élet valóságába vetett keresztyén hitnek és biznyságnak. Biznyságtételünkben rá kell mutatnunk arra, hogy a nagypénteki és a húsvéti esemény nem egy és ugyanazon síkban történő esemény, hanem „a valóságnak két különböző birodalmába esik”. A sír hideg ölenél olyan „határ húzódik, amelyen túl már egy másik világ titkai terjengenek”. Látszólag úgy tűnhetik — s a hívésben ez a látszat okozza a legtöbb zavart és nehézséget — mintha a két esemény: a meghalás és a feltámadás, egy síkban végbemenő események lennének. „De ez a látszat csak azért támadhat, mert az a határvonal, amely egymástól két országot elválaszt, utóvégre ide is, oda is egyformán tartozik. Amikor Jézus Krisztus áttöri a halálnak egyébként mindent lezáró vonalát, ez úgy tűnhetik fel, mintha még ebben a mi világunkban végbemenő eseményről volna szó. Pedig arról van

szó, hogy áttörve a mi világunk *egész rendjét*, egy olyan másik világba hatol át, ahol már nincs halál... Feltámadásával nem az ő földi életébe tért vissza, hogy annak megszakadt fonalát vegye fel újra és fűzze tovább. Földi szolgálata az ő halálával lezáródott, mint ahogy mindnyájunké visszavonhatatlanul lezáródik egyszer, s ami utána következett, az valami egészen más volt" (Victor János).

A feltámadásban nem a régi folytatódik, hanem kezdődik az új. Krisztusnak a sírból kikelt teste is egészen másfajta és más természetű test volt már, mint amely eltemetett. „Az a test is túl volt már az evilági természetben uralkodó törvények hatalmi körén. *Megdicsőült test volt*. És ezzel a testtel együtt Jézus Krisztus egész valója már egy másik világnak, a mennyei világnak a körébe tartozott" (Victor János).

Ne féljünk, — az űrkutatás korszakában, a Holdat, a Venust, a Marsot ostromló, méreteiben oly gigantikus emberi vállalkozás megrendítően szép és hősires korszakában se féljünk! — bizonyosságot tenni arról, hogy *mi hiszünk ennek a másik világnak, a mennyei világnak létezésében és valóságában*. És ez a hitünk nem alaptalan hit. Alapja és bizonyága az élő Krisztus, aki ezt mondta önmagáról: „Kijöttem az Atyától és jöttem e világba; ismét elhagynom e világot és elmegyek az Atyához" (Ján 16:28). Mindenkori tanítványait ő így nyugtatja és bátorítja: „Ne nyugtalankodjék a ti szívetek: higgyetek Istenben és higgyetek énbennem. Az én Atyámnak házában sok lakóhely van; ha pedig nem volna, megmondtam volna néktek. Elmegyek, hogy helyet készítssek néktek. És ha majd elmegyek és helyet készítek néktek, ismét eljövök, és magamhoz veszek titeket; hogy ahol én vagyok, ti is ott legyetek" (Ján 14:1—3). Főpapi imádságában is így könyörgött az Atyához az övéért: „Atyám, akiket nékem adtál, akarom, hogy ahol én vagyok, azok is énvelem legyenek; hogy megláthassák az én dicsőségemet, amelyet nékem adtál; mert szerettel engem e világ alapjának felvettése előtt" (Ján 17:24). Krisztus szavára elhithetjük, hogy *ez az igazság és ez a valóság*, mert ő mindenkinél jobban ismeri a világmindenség szerkezetét, hiszen részes volt annak teremtésében: „Mert őbenne teremtett minden, ami van a mennyekben és a földön, láthatók és láthatatlanok... mindenek általa és őreá nézve teremtettek, és Ő előbb volt mindennél, és minden őbenne áll fenn" (Kol 1:16, 17).

5. Bizonyágtételünk során ne feszegessünk olyan kérdéseket, hogy hogyan és mi módon fogadhat be a mennyei világ emberi testet és nevezhető-e egyáltalán *testnek* az, ami a mennyei világ körébe tartozik. Az evangéliumi tudósítások alapján nem lehet teljes és mindenben meggyőző feleletet adni arra a kérdésre sem, hogy milyen volt a Krisztus feltámadt teste. Annyi azonban bizonyos, hogy az erre vonatkozó emberi elképzelésekkel kapcsolatban a Szentírás két irányban is határozott *nem-et* mond: *nem szellem és nem olyan test*, amely alá van vetve a földi test törvényeinek. De vajon van-e valami más lehetőség is? A mi tapasztalásaink és eddig szerzett ismereteink szerint nincs. Ebből azonban távolról sem következik az, hogy Isten szerint sincs. Neki van lehetősége és hatalma arra, hogy olyan új teremtést hozzon létre, amelynek létfeltételei, léttörvényei és létdimenziói egészen mások, mint amelyek előttünk ismeretesek. Erre az új teremtésre, amely már nem e világhoz tartozik, és nem ennek jelenségeihez és törvényeihez igazodik,

nekünk nincsenek se megfelelő fogalmaink, se megfelelő kifejezéseink. Még a hasonlataink sem alkalmazhatók erre az új teremtésre. Ezért nagyon óvatosan és nagyon alázatosan bánjunk a szavakkal és kifejezésekkel, tudván azt, hogy egyik sem teljesértékű megközelítése a titoknak. És ez vonatkozik az egyébként biblikus „új teremtés" kifejezésére is.

Pál apostol pneumatikus testről, szellemi testről beszél, tehát egy egészen másféle testről, mint amilyen a földi test. A földről egyenesen azt mondja, hogy test és vér nem örökölheti Isten országát, sem a romlandóság nem öröklő a romolhatatlanságot (1 Kor 15:44,50). Ugyancsak Pál apostol szól a test *elváltozásáról* (1 Kor 15:51) és *elváltoztatásáról*. „A mi országunk a mennyekben van, honnét a megtartó Úr Jézus Krisztust is várjuk; ki elváltoztatja a mi nyomorúságos testünket, hogy hasonló legyen az Ő dicsőséges testéhez, amaz ő hatalmas munkája szerint, mely által maga alá is vethet mindeneket" (Fil 3:20—21). Kézenfekvőnek látszik a feltevés, hogy Pál apostol Krisztus feltámadt testét is ilyen pneumatikus, ilyen elváltoztatott szellem-testnek tekintette.

Amit ebben a vonatkozásban a Szentírás mond, azzal nyilván két szélsőségtől akar megóvni bennünket: egyfelől a feltámadás *pusztán materiális* értelmezésétől, másfelől pedig a feltámadás *pusztán spirituális* értelmezésétől és így teljes elszellemiesítéstől. Egyébként a Szentírás a feltámadás-testet Isten csodájaként hirdeti. Pál apostol világosan megmondja, hogy a feltámadásban Isten olyan testet ad, „*amilyent elhatározott, mégpedig mindenféle magnak az ő saját testét*" (1 Kor 15:38). Tehát az *azonosság és folytonosság* (identitás és kontinuitás) valóságát és mértékét is Isten szuverén döntése szabja meg és biztosítja.

6. A *húsvéti örömmüzenetben benne van a mi feltámadásunk ígérete is: Isten az Urat is feltámasztotta, minket is feltámaszt az Ő hatalma által*. Krisztus feltámadása tehát nem egyedi eset és nem magánügy, amely mintegy privátim, csak önmagára nézve és önmagáért történt; az ő feltámadása közügy, amely túlhat az ő személyén. Krisztus úgy támadt fel, mint *zsenge*: benne Isten népének egésze el van jegyezve az életnek. Ő mindenkiért feltámadt.

Krisztus ezt mondta a Lázár sírjánál: „Én vagyok a feltámadás és az élet; aki hisz énbennem, ha meghal is, él. És aki csak él és hisz énbennem, soha meg nem hal. Hiszed-e ezt?" (Ján 11:25—26). — Aki ezt hiszi, biztos reménységgel nézhet a jövődbe. Isten az ő megváltottjait haláluk után befogadja mennyei világának dicsőségébe. Testük a halál és az enyészet zsákmánya lesz, akár a sírban temetik el, akár a krematóriumban hamvasztják el. *De ez nem az utolsó szó! Nem ez a vég!*

Isten hatalmat adott Krisztusnak minden testen, hogy örök életet adjon mindennek, amit neki adott (Ján 17:2). „És én örök életet adok nékik; és soha örökké el nem vesznek, és senki ki nem ragadja őket az én kezemből. Az én Atyám, aki azokat adta nékem, nagyobb mindeneknél; és senki sem ragadhatja ki azokat az én Atyámnak kezéből" (Ján 10:28—29). — Zúghatnak a temetésre hívó harangok, fojtogathat a halál félelme és iszonyata, fehérizzásig hevülhetnek a krematórium falai, rághatják a férgek azt, ami rágható, — örökéletünk jó helyen van: *az Isten kezében van! Isten kezéből pedig a halálban sem lehet kiesni!* Jézus ezt mondta a jobbkeze felől megfeszített latornak: Bizony mondom néked, ma velem leszel a paradicsomban (Luk

23:43). *Isten világában a halál nem a mindent megsemmisítő véget jelenti, hanem átlépést egy másik létszférába.*

7. Egyszer eljön majd az idő, amikor végetér a halál uralma és a megváltott lélek megint testben élhet. Az a test valami egészen másfajta test lesz, mint ez a mostani. Az a test olyan lesz, mint a feltámadt Krisztusé. Új teremtés lesz, megdicsőült test lesz. Krisztus az Ő hatalmas erejével elváltoztatja a mi nyomorúságos testünket, hogy hasonlatos legyen az Ő dicsőséges testéhez (Fil 3:20).

Krisztus feltámadásában ennek a jövőnek a bizonyossága adatott nekünk. Az Ő feltámadása a mi dicsőséges feltámadásunknak bizonyos záloga (Heid. Káté 45). Ő „az első a halottak feltámadásából” (Csel 26:23); „zsengejük azoknak, akik elaludtak” (1 Kor 15:20); „elsősülött a halottak közül” (Kol 1:18; Jel 1:5). „első zsenge a Krisztus; azután akik a Krisztuséi, az Ő eljövetelekor, azután a vég” (1 Kor 15:23).

A keresztyén ember ebben a biztos reménységben él, és ebben a reménységben néz előre. „Isten az Urat is feltámasztotta, minket is feltámaszt az Ő hatalma által” (1 Kor 6:14) — „én élek, ti is élni fogtok!” (Ján 14:19). Az élő Krisztus szavára elhithetjük, hogy a síron túl is élet vár reánk. „Hogyha meghaltunk a Krisztussal, hisszük, hogy élünk is övele” (Róm 6:8).

Aki ezt hiszi, azt hitben már most abban az új világkorszakban él, amikor Isten lesz minden mindekben (1 Kor 15:28).

Krisztus feltámadása a biztos, a végérvényes, az elvehetetlen és elveszithetetlen jövődöt jelenti nekünk. Azt a jövődöt, amely nem pusztán jövő, hanem már most ittlévő, a mátt, a mindenkori jelent is meghatározó és megszentelő valóság.

8. Az elmondottakkal összefüggésben tegyük fel csendben, mély alázattal a kérdést: *kiknek szól Krisztus váltságművének gazdagsága és teljessége, amely az Ő feltámadása által lett nyilvánvalóvá?* — Egyetemes érvényű és jelentőségű ez a váltságmű, amely minden embernek szól, vagy pedig csupán az emberiség egy kisebb-nagyobb elválasztott részére érvényes?

Öszintén meg kell vallanunk, hogy hitvallásos irataink ebben a nagyon fontos kérdésben nem adnak számunkra egyértelműen biztos eligazítást és útmutatást. A *Heidelbergi Káté* a 37. kérdésre adott feleletében egyetemes érvényességgel vallja, hogy Krisztus „Istennek az egész emberi nemzetség bűne ellen való haragját testében-lelkében elhordozta.” — Ez nyilván azt jelenti, hogy Krisztus váltságműve által az egész emberi nemzetség megszabadult Isten haragjától. Viszont a Káté 20. kérdés-felelete így hangzik: „Amint elveszett Ádám által, úgy üdvözül-e Krisztus által minden ember? — Nem, hanem csak azok, akik igaz hit által övele egygyé válnak és minden jótéteményét elfogadják”. — Ez meg azt jelenti, hogy míg az első Ádám átka minden maradékára átszáll, a második Ádám diadala csak az emberiség egy részének szól.

Nyilvánvaló, hogy az ún. *kettős predestináció*tan nem alkalmas arra, hogy Jézus Krisztus váltságművének teljességét, gazdagságát és egyetemes érvényességét vele összhangban hirdethessük. Úgy gondolom, hogy nem a váltságtannak kell igazodnia egy predestináció-tanhoz, hanem a kegyelmi kiválasztásról szóló tanításnak kell összhangban lennie a váltságtannal, amely a Krisztusban megjelent üdv teljességét és egyetemességét juttatja kifejezésre.

Valljuk, hogy Krisztus minden emberért meghalt. Krisztus váltságának ereje olyan hatalmas, hogy *objektíve* minden ember státusa megváltozott általa, bár sokan vannak, akik *szubjektíve* mit sem tudnak erről. Isten üdvterve, Krisztusban megjelent üdvözítő kegyelme oly határtalanul gazdag, és oly mérhetetlenül nagy, hogy az minden embernek szól, tehát nincs egyetlen ember sem, aki abból ki volna zárva. Persze, sokan, nagyon sokan vannak, akik ezt nem tudják, és éppen ezért nem is ennek megfelelően gondolkodnak és élnek. Ám éppen itt van a fölemelőn boldogító alap és lehetőség az egyház számára, hogy Krisztustól kapott küldetését betöltse, vagyis szabadon, örömtől sugárzó és erőteljes duzzadó módon, mindenkinek elhirdesse Krisztus diadalát, mindazzal együtt, amit ez nekik is jelent!

Azt jelenti ez, hogy üdv-univerzalizmust kell hirdetnünk? Nem! Nekünk nem üdv-univerzalizmust, hanem *univerzális üdvöt* kell hirdetnünk! A Krisztusban megjelent üdvözítő kegyelem minden embernek szóló valóságát kell hirdetni, abban a tudatban és annak hangsúlyozásával, hogy ez az üdvözítő kegyelem minden embernek szól, de mégsem úgy lepi meg az embert, mint a harmat a mezőt, és nem is úgy hull az emberre, mint a zápor a földre. Ez a kegyelem hitet, engedelmességet, önátadást kíván az embertől! Mert „hit nélkül lehetetlen Istennek tetszeni” (Zsid 11:6) — de: az embernek megvan az a félelmetesen nagy szabadsága, hogy *nem*-et is mondhat az Istennek.

A végső döntés így mégis csak az ember kezében van? Nem! Itt nem erről van szó! Aki hitre jut, az sohasem önmagával dicsekedik, és nem is a maga döntését magasztalja, hanem az *Urban dicsekedik, az Isten dicsőségének reménységében dicsekedik* (Róm 5:2) és a Szentlélek Istent magasztalja, aki őt erre a döntésre és ezáltal hitre vezette.

Hogyan van hát az, hogy egyik ember hisz, a másik meg nem hisz? Itt olyan ponthoz érkeztünk el, ahonnan teológiai gondolkodásunk vonalán nem tudunk tovább menni. Itt csődöt mond minden rendszerező képességünk. Itt nem tehetünk mást, csak azt, hogy ugyanolyan alázattal és ugyanolyan határozottsággal bizonyoságot teszünk két alapigazságról, amelyeknek mindegyike egyformán igaz, de amelyek a mi rendszerező és logikusságra törekvő gondolkodásunkban egyszerre nem egyeztethetők egymással. Az egyik alapigazság ez: *Krisztus halálának és feltámadásának ereje által minden ember elválasztott és megváltott.* — A másik alapigazság így hangzik: *Ha valaki hitre és engedelmességre jut, az mindig a Szentlélek műve, az Isten elválasztó kegyelmének munkája.*

Semmi okunk és semmi hajlandóságunk nincs arra, hogy teológiai gondolkodásunkban a kettős predestinációs tannak olyan súlyt és jelentőséget biztosítsunk, amely esetleg a Krisztus diadala teljességének és egyetemességének gondolatát homályosítaná el és veszélyeztetné. Az egyház küldetésének betöltésében a Krisztus váltságművének egyetemes jelentősége nélkülözhetetlen serkentő és lelkesítő erő. Csak ez óvhat meg bennünket a hitetlenség és ellenszegülés okozta csüggedéstől, amellyel szolgálatunk végzése közben oly gyakran szembe kerülünk. *Krisztus erősebb és hatalmasabb mindenkinél és mindennél!* Ő a hitetlenekkel és ellenállókkal szemben sem tanácstalan és tehetetlen. Az ő dicsőséges feltámadása alapján mindig és minden körülmények között örvendőz lelkesedéssel tehetünk bizonyosságot arról, hogy *diadala teljes, egye-*

temes és végérvényes! „Isten felmagasztalta őt, és ajándékozott neki oly nevet, amely minden név fölött való; hogy a Jézus nevére minden térd meghajoljon, mennyieieké, földieké és föld alatt valóké, és minden nyelv vallja, hogy Jézus Krisztus Úr az Atya Isten dicsőségére” (Fil 2:9–11). Az utakat és módokat, amelyeken Isten ezt a dicsőséges célt el akarja és el fogja érni, és az eszközöket is, amelyekre a cél megvalósítására használni akar, hittel, alázattal és bizalommal nyugodtan rábízhatjuk Istenre. Ez az ő dolga, az ő nagyszerű vállalkozása, amelynek dicsőséges véghezvitelére az alap, a lehetőség, a garancia az ő szuverén döntésében és hatalmában teljesen és végérvényesen biztosítva van.

A mi dolgunk viszont az, hogy a Krisztus szerelme által szorongatva, az embereket ne osztályozzuk „*test szerint való ismeret*” alapján, hanem lássuk meg bennük a „*Krisztusban testvér*”-t és végezzük közöttük hittel, lelkesedéssel, örömmel és reménységgel a békéltetés szolgálatát, amit Isten adott nekünk és bízott reánk, miután minket magával megbékéltetett a Jézus Krisztus által. Krisztusért járván tehát követségben, mintha Isten maga kérne miáltalunk, Krisztusért kérjük meg a reánk bízott lelkeket, béküljete meg az Istennel! Hiszen azt, aki bűnt nem ismert, bűnné tette értünk, hogy mi Isten igazsága legyünk Őbenne (2 Kor 5:14–21).

9. Krisztus feltámadása *eszkatologikus esemény*. Híradás és egyben prófécia is Isten üdvtervének ama végső szakaszáról, amelyben új eget és új földet látunk majd az ő ígérete szerint. Az őskeresztényen gyülekezetek ebben az eszkatologikus tudatban és abban az élő reménységben éltek és végeztek a reájuk bízott szolgálatot, hogy ők már az utolsó napokban élnek. A régi *aion* voltaképpen már elmúlt, az erők és hatalmasságok elvileg már legyőzettek és ez a tény bármely pillanatban nyilvánvalóvá lehet mindenkinek a szeme láttára. Az új *aion* bármely pillanatban beköszönhet.

Igen, a keresztény embernek ilyen élő reménysége van. (1 Pét 1:3). Mert reménységben tartattunk meg. (Róm 8:24.)

Krisztus feltámadása Isten felelete az egész teremtet világ egyetemes fohászzkodására és sóvárgó várakozására (Róm 8:18–22).

Egy régi legenda arról szól, hogy amikor Krisztus feltámadt a halálból, ujjával megérintette fején a töviskoronát. És íme: a töviskoronán rózsák nyíltak ki, mindegyik tövis helyén egy-egy rózsza. Tövis helyett rózsza! Ez a feltámadás ígérete: elválkozás, megújulás, *élet* a halálból!

10. Krisztus feltámadásának valósága mellett az egyetlen és egyben a *legfőbb és legmeggyőzőbb bizonyosság: a feltámadt Krisztus*. Akinek ő kijelenti és megbizonyítja magát, akinek ő adja magát, akit ő maga győz meg arról, hogy ő él, annak nincs szüksége semmiféle más bizonyítékra, vagy bizonyítási eljárásra. annak elég bizonyosság maga az élő Krisztus.

Ez a személyes megbizonyosodás egyetlenegy sikban, a hit aktusában, a hit eseményében és folyamatában történik. A Krisztus feltámadásáról szóló kérésmával szemben kétféle magatartást lehet tanúsítani: el lehet fogadni és el lehet utasítani. A kérésgma elfogadása: hit.

Mi a hit? A hit a maga legbensőbb lényege szerint: személyes viszony, életközösség két élő személy: a szent Isten és a bűnös ember között. Ennek a hitnek az alapelemei: *találkozás* az élő Istennel, megismerése az élő Istennek, (*cognitio*); *döntés* az élő Isten mellett (*assensus*); *bizalom* az élő Isten-

ben (*fiducia*); és önátadás, ráhagyatkozás az élő Istenre, egyszóval: *engedelmesség* (*oboedientia*).

A Krisztus feltámadásáról szóló kérésmával kapcsolatban mindez azt jelenti, hogy amikor existenciálisan, azaz a létem életgyökeréig hatóan találkozom ezzel az üzenettel, akkor számomra ez a találkozás a Szentlélek belső bizonyágtétele folytán az élő Krisztussal való találkozást jelenti. Ebben a kérésmában az élő Krisztus szól hozzám, és ebben a személyes megszólítottásban dönthetek úgy, hogy egész existenciámat ráteszem erre az üzenetre, illetve az üzenetben engem megszólító Krisztusra, rábízom magamat, átadom neki magamat, egész életemet reá építem, egyszóval: *Krisztus lesz az életem*. — Ez az egyik oldala a hitnek.

A másik oldala az, hogy ebben a kérésmában voltaképpen a feltámadt Krisztus keresett meg és talált meg engem, s amikor döntöttem mellette és rábízta magam és átadtam Neki az életemet, akkor voltaképpen az történt, hogy erre ő vett rá, ő beszélt rá, ő vett birtokba engem, ő tette reám a kezét, ő ragadott meg engem, ő győzött le és ő lett Úrrá felettem. Pontosan így történt ez a húsvét első tanúival, és azóta is így történik ez minden hívővel.

Tehát a hitben személyes viszonyban, személyes életközösségben vagyok. És ezt a közösséget csak engedelmességben élhetem, mert ez mindig akkor és mindig annyiban valóság, amikor és amennyiben engedelmesen élem.

Aki ezt vállalja, aki tud dönteni amellett, hogy az Istenbe vetett bizalomból és reménységből éljen, aki meri vállalni azt, hogy életem alapja a feltámadt Krisztus legyen, annak ő ma is úgy mutatja meg magát, mint az *Élő*, mint a *Diadalmas!* Akarod-e, mered-e, tudod-e ezt vállalni? *Ez itt a kérdések kérdése!*

Ha ebben a kérdésben Istennek jó, kedves és tökéletes akarata szerint, a Szentlélek segédelmével jó döntéshez és ezzel igaz hitre és engedelmességre jutottunk, akkor életünkben nemcsak önmagunkra nézve történt jó dolog, hanem másokra nézve is. Elsősorban azok számára, akiknek az életével Isten bölcs végzése az életünket kegyelmesen egybeszerkesztette, vagyis a családjunk, az egyházunk, a népünk és mindezeket át az egész emberiség számára.

A feltámadás és az örök élet hitét és reménységét a hívő ember nem tekinti magánügynek, hanem a szó igaz értelmében vett közügynek is, és arra törekszik, hogy ennek a hitnek ne csak az egyéni életben, hanem mások életében is kollektív áldás-ként ható hasznai és gyümölcsei legyenek.

Az örökélet hite és reménysége nem teszi a hívő embert befelé forduló álmodozóvá, vagy tétlen szemlélődővé, hanem a mindenkor feladatokban való hűséges helytállásra és szolgálatra buzdítja, serkenti és lelkesíti. Ezt a buzdító, serkentő és lelkesítő erőt adja Isten az Ő Szentlelke által a feltámadás és örökélet himnuszának felséges fináléjában is: „Azért szerelmes Atyámfiai, erősen álljatok, mozdíthatatlanul, buzgólkodván az Úrnak dolgában mindenkor, tudván, hogy a ti munkátok nem hiábavaló az Úrnak” (1 Kor 15:58).

A *meditatio futurae vitae* tehát nem feledteti a jelent és annak feladatait, hanem éppen ellenkezőleg: a jövő élet biztos reménységével újabb és újabb lelkesítő erőt ad a szolgálatra, a szép, a békés, az emberséges, az alkotó munka örömeivel és boldogságával teljes élet szolgálatára.

Dr. Bakos Lajos

Kísérlet Bonhoeffer megértésére

„Keresztyén létünk ma csak e kettőből állhat. imádságból és az emberek között az igazságosság cselekvéséből” — mondata alapján*

Nagy hálával mondhatom el, hogy Dietrich Bonhoefferhez 1943-ban történt bebörtönzéséig 1932-től kezdve testvéreileg és barátilag közel állhattam. Űgy hozta életem sora, hogy 1932-ben Berlinben olyan diákkörbe kerültem, amely Bonhoeffernek, a rendszeres teológia akkori egyetemi magántanárá-
nak vezetésével a keresztyén élet kérdései fölött elmélkedett; ezeknek a megfontolásoknak az eredménye lett később „Nachfolge” (= tanítványi követés, 1936) c. könyve. Az 1935. és 1936. évben a legszorosabb személyes közösségem volt Bonhoefferrel, aki időközben a Hitvalló Egyház újonnan alakított prédikátor-szemináriumának az igazgatójává lett, előbb Zingstben, később Finkenwaldeban. Kapcsolatunk csak akkor szakadt meg, amikor őt letartóztatták a náci rezsimmel szemben kifejtett ellenállása miatt, engem pedig behívtak katonának.

Az új gondolatokat, amelyek „világi” vagy „vallástalan” keresztyénység címkéje alatt váltak oly ismertté, Bonhoeffer természetesen csak a fogsága idején fogalmazta meg. Ezek a gondolatok engem éppúgy megleptek, sőt először tartózkodóvá tettek, mint szinte minden korábbi bizalmasát. Bonhoeffer szinte kizárólag csak Ebelhardt Bethge barátjával közölte, a fogság körülményének megfelelő levelezésben. Amikor Bethge megkérdezte, hogy eme levelei kivonatát megküldheti-e más barátainak is, közöttük nekem, Bonhoeffer ezt nem akarta, mivelhogy gondolatai, úgymond, még nagyon tisztázatlanul fogalmazódtak meg (WE 237).

Űgy vélem, hogy Bonhoefferrel foglalkozni nem mellékösvényen járás, sem különtség. Meggyőződésem, hogy Bonhoeffer gondolatai számára a této-
vázások, kérdések és néhány félreértés után csak most jő el az idő. Ezt megmutatta Uppsala.

Megkísérlem tehát 1. a cím alatt megadott hely magyarázatát, 2. e helynek a besorolását Bonhoeffer „új teológiájába”.

1. A magyarázat

(111) Bonhoeffer új gondolatát egy „világias” vagy „vallástalan” keresztyéniségről a barátjához intézett leveleiben 1944. március 30. óta tűnnek föl. Kimondottan töredék jellegűek, ami egy baráti levél magános helyzetéből és a fogoly kényes helyzetéből érthető. Annak a munkának a kezdetei, amelyben nekilátott gondolatait rendszeresen leírni, nyilván véglegesen elvesztek. Csak egy vázlat van, amely természetesen éppen eleget mond (VE 257ff). Hiányolhatjuk a teológiai irodalommal folytatandó alapos párbeszédet. Barthról és Bultmannról csak néhány rövid megjegyzést vetett oda, amelyet nyilván nem kinyomtatásra szánt.

Mégis helytelen lenne Barth tanácsát követnünk, hogy mellőzzük Bonhoeffer e késői „enigmatikus kijelentéseit” és inkább igazodjunk a korábbi Bonhoefferhez (MW I 121ff, vö. EB 964). Bizonyosan van néhány kiforrotlan, csak látomásként és ösztönösen megragadott gondolata. Mindenesetre Bon-

* E helyi is köszönetet mondunk Schönherr püspök úrnak, hogy a debreceni református és a budapesti evangélikus teológiai akadémián megtartott — itt főbb részleteiben közölt — előadását lapunknak átengedni szíves volt.

hoeffernek erőteljes teológiai ösztöne volt, miut arról életrajzírója biztosít bennünket (EB 968), aki a tárgyat már jóval annak végleges írásba rögzítése előtt világosan megragadta. Gondolatainak végső irodalmi megfogalmazásában már nem szoktak nagyobb eltérések jelentkezni.

(112) Az idézetben azonban olyan kijelentése áll előttünk, amelyet nem pusztán a két barát között folyó legbensőbb eszmecsere végett írt. 1944. május 21-én, vagyis három héttel az újnak amaz első felbukkanása után Bonhoeffer egy levelet írt második unokaöccse és keresztfia, Dietrich Bethge keresztelese alkalmából (WE 196ff). Ez a levél megindító jele annak, hogy egy alapjában konzervatív, a művelt polgári rétegből származó ember mennyire belátott a család, a társadalom és az egyház óriási méretű változásaiba. Dicséri a falusi lelkésznek egészséges egyszerűségét, gyakorlatias érzékét és sokoldalú szellemi érdeklődését, de felismeri, hogy az atyák eszménye, miszerint az életet tökéletes művészi alkotásként kell megformálni, többé már nem váltható valóra. Az életünk töredékes marad. Bonhoeffer a Bárukhoz intézett prófétaí szóval vizsgálja magát: „Ímé, amit építettem, azt most lerombolom és amit ültettem, most kigyomlálom... és te magadnak nagyobbat kívánsz? Ne kívánj!... De neked zsákmányul adom a lelkedet...” (Jeremiás 45:4—5). „Ti, akik egy világháborúban nőttek föl, amelyet az emberek kilencven százaléka nem akart és amelyért mégis javaikat és életüket veszítik, gyermekkorotoktól fogva megtapasztalhatjátok, hogy olyan hatalmak szabják meg a világ sorsát, amelyek ellen az ész semmit sem tehet. Ezért ti ezekkel a hatalmakkal józanabban és eredményesebben fogtok majd szembeszállni” (WE 204) — írja a kisdednek címezve. És így végzi: „Amiképpen a megkeresztelendő kisgyermek »a keresztyén igehirdetés ősi nagy szavait«, amelyek fölötté elhangzanak, még nem tudja megérteni, ugyanúgy vált nehézzé és távolivá számunkra, ez idők keresztyénei számára mindaz, »amit megengesztelődésnek és megváltásnak, amit újjászületésnek és Szentléleknek, amit az ellenség szeretetének, keresztnak és föltámadásnak, amit Krisztusban való életnek és Krisztus tanítványi követésének neveznek», olyannyira, »hogy mi már alig merünk ezekről beszélni». »Újból visszaestünk egészen a megértés kezdetére.« Ebben mi vagyunk bűnösök, az egyházunk, amely ezekben az években a maga átmentéséért küzdött, mintha célja önmagában lenne: amely alkalmatlan arra, hogy az emberek és a világ számára hordozója legyen a megengesztelő és megváltó Igének.” Vagyis az egyház maga sem érti már hite hagyományának a nagy ígét, mert egy döntő ponton csődöt mondott: „Csak a maga megmaradásáért küzdött”. Bonhoeffer itt a Hitvalló Egyháznak a náci korszakban folytatott küzdelméről beszél. 1936-ban a Hitvalló Egyház vezetősége egy terjedelmes emlékiratban összefoglalta a rezsimnek azokat a jogtiprásait és embertelenségeit, amelyek előtte ismeretessé váltak, és a birodalmi kormány tudomására hozta. 1938-ban a cseh válság idején, amelyhez az ún. Müncheni Egyezmény vezetett, egy olyan imádkozó istentisztelet rendtartását adta ki, amellyel annakidején a náci

sajtó dühöngő szidalmait aratta. De mindezek a Bonhoeffer által természetesen jól ismert tények nem elégségesek annak a szemrehányásnak a megerősítésére, hogy az egyház „csak a maga megtartásáért küzdött”.

(1143) Bonhoeffer azt várja, hogy az igének és ezzel együtt az egyháznak a gyógyulási folyamata el fog jönni és csak óvni tud attól, hogy az egyházat „túl korán hozzásegítsék hatalmának egy új kibontakoztatásához”. Hogy mennyire igaza volt ennek az óvásának és hogy ennek a kísértésnek milyen romboló következményei lettek az egyház által hirdetett ige meghallhatóságára nézve, azt túlon túl világosan tanúsítja az egyház története a német térségben 1945 után.

(1144) Azonban az ilyen fejlemények csak késleltethetik a gyógyulás folyamatát, de nem akadályozhatják meg. Bonhoeffer a reménység erőteljes szavával zárja fejtegetését: „Eljő majd a nap, amikor emberek ismét megkapják az elhivatást arra, hogy az ígét világot megváltoztató és megújító módon mondják ki”. Tehát nemcsak az emberről, nemcsak az egyháztól, hanem a világról is szó van! Az egyház majd új nyelvre fog találni, amely „talán egészen nem vallásos, de fölszabadító és megváltó lesz, mint a Jézus nyelve”, oly nyelv, amelyen az emberek „elképednek ugyan és amelynek a hatalma mégis meg fogja győzni őket”. Az majd „egy új igazságosság és igazság” nyelve lesz, „amely Istennek az emberrel kötött békességét és királyi uralma elközeledtét hirdeti”. Vagyis nem olyan nyelv, amely csak *beszél* az igazságosságról és igazságról, hanem *maga egyenlő* az igazságossággal és igazsággal. Eddig a keresztesre küldött levél.

(121) Az egyház sorsáról van tehát szó, amely elválaszthatatlanul összefonódott az Ige sorsával. Az ige minőségéről van szó, amely továbbadójának a magatartásával van elválaszthatatlanul egybeszővődve. Arról a kérdéstről van szó, hogy miként lehet az ígét közzéterjesztővé tenni, miként kell lefordítani, hogy egyáltalán számíthat-e a modern ember megértésére. Az ige etikájáról van szó. Az ige annyira összefonódott a hordozójával, hogy hordozójának a romlottsága szükségszerűleg egyben az ígét is megrontja és hordozója gyógyultával az ige is egészséges lesz.

(122) E gondolatok mögött az a mélységes meggyőződés áll, hogy az ige történeti jellegű. Megvan a maga egészen határozott kapcsolata a „má”-val, ami ismét nem lehetséges egy „tegnap” nélkül és mégis egészen a „ma” a vonzata. Ennek nem az az értelme, hogy ugyanaz az Ige különböző időkben különbözőt *jelent*, hanem az, hogy a viszonyokhoz képest változóan, amelyekben a beszélő és a megszólított egymással áll, *valóban más-más*. Ugyanaz az ige ugyanazzal a tartalommal hazugság és igazság lehet ama helyzethez képest, amelyben elhangzik, aszerint, hogy az a helyzet hazug avagy igaz. „A megszólalás — írja — mindig meghatározott föltételek között áll; nem szakadatlanul folyamatban kíséri a természetes életpályát, hanem megvan a helye, a maga ideje, a maga megbízatása és ezzel megvannak a határai” (E 289). Annak az egyháznak az igéi, amely küldetésével ellentétben azért hirdeti az igéjét, hogy megtartsa magát, vagy úgy hirdeti igéjét, hogy nem látszik meg rajta: maga is teljesen kiszolgáltatta magát ennek az Igének, szükségszerűen „erőtlené válnak és elnémulnak”.

(131) Az elnémuló Igének ilyen korszakában válik a keresztyének ügyévé az, hogy imádkozzanak és az emberek között megtegyék azt, ami igazságosság. Aki Bonhoeffert meg akarja érteni, e kettő közül egyiket sem szabad elhagynia. Mindkettő föltétlenül egymáshoz tartozik, a belső és a külső, a szellemi és a testi, a kegyesség és a kegyes tett, mert Istenhez tartozunk és össze vagyunk kötve a világgal, röviden: a vertikális és a horizontális ügyévé tartozik.

(132) Mit értsünk ezen: „Az emberek között az igazságosság cselekvése”? Ez nagyon általános és nagyon egyszerű mondat és bizonyára ilyennek is volt szánva. A bűnös ember megigazítása fölszabadítja őt az egyszerű és ésszerű cselekvésre. Úgy gondolom, nem vétjük el, ha „az igazságosság cselekvése” kifejezést egyelőre az Ósz. értelmében vesszük, olyan cselekvésként, amely egy meglévő viszonynak megfelelő; — a németben egyenest így mondjuk: diesem bestehenden Verhältnis gerecht wird. Az Ósz.-ben ez a viszony Istennek a szövetsége Izráellel. Az Úsz.-ben ez a viszony az új szövetség, amelynek törvényét Gal 6:2 szerint Krisztus tette magába foglalja. Mivel ő volt az „ember másokért”, azért hangzik így a Krisztus törvénye: „egymás terhét hordozzátok”. Megnyílni mások előtt, fölsímerni annak a terhét, magára venni és vele együtt hordozni e világ valóságában, annak a szabadságában megállni, aki azt Isten kezéből veszi át és ezért komolyan veszi, és annak mégis ellentmond, ha úgy szükséges; hagyni a világot, hogy világ legyen és mégis úgy komolyan venni, hogy ez a világ Krisztus-szerette, megítélt és megengesztelt világ (E 181); mindez beletartozik majd abba, amit Bonhoeffer azon ért, hogy „az emberek között az igazságosság cselekvése”. Semmiképp sem gondol arra, hogy az igazságos cselekedet az erkölcsiségnek valamilyen időtlen normájával függ össze, ahogyan azt az idealizmus értelmezte.

(133) Mivel ennek a világnak és minden embernek a valóságát csak akkor érthetjük meg, ha a világot és az embert Krisztussal együtt, mégpedig emberré létele, halála és föltámadása által meghatározottnak látjuk, azért olyan fontos az imádság. A mai teológiai helyzetre tekintettel nem mulaszthatom el azt aláhúzni, hogy milyen szoros volt a viszonya Bonhoeffernek az imádsághoz. Ez nemcsak irodalmi munkáira érvényes, korai írásától, a „Sanctorum Communio”-tól és az „Akt und Sein”-től kezdve el egészen a Zsoltárok könyvéhez írt kis bevezetéséig: „Das Gebetbuch der Bibel”. Ez mindenekelőtt róla magáról igaz. Az imádságra szánt csöndes időnek az általa vezetett prédikátorszeminariumban nagy szerepe volt. Amikor az egyetem — ahol egészen 1936-ig előadott — elrendelte, hogy minden előadást az ún. „német köszöntéssel” kell kezdeni, Bonhoeffer imádkozott az előadásai előtt. Bonhoeffernek az az utolsó levele, amelyet élete nagy veszélyeztetettségének teljes tudatában írt már, az imádság meghallgatásának a levegőjét lehelte. Az utolsó, amit róla tudunk, a fogolytábor orvosának a nyilatkozata: az orvos közvetlenül kivégzése előtt Bonhoeffert térdenállva, mélységes imádságba merülve látta. Az ilyen hírnek nagy súlya van. Bonhoeffer abban az időben is rendületlenül kitartott a hitben és ezért az imádságban is, amelyben a vallástalan keresztyénségről elmélkedett. Az imádságot nem helyettesítette valami magábatekintéssel. Bonhoeffernek a bibliaolvasáshoz való viszonyáról is ugyanazt lehetne elmondani, amit az imádkozásáról. Ha ő az igazságosság

cselekvése mellett éppen az imádkozásról beszél, nyilván ki akarta emelni, hogy számára ez nem intellektuális tudomásulvétel, hanem a keresztrefeszítéssel történő valóságos találkozás volt.

(134) Az imádkozás és az igazságosság cselekvése egymást tolmácsolja és helyreigazítja. Az imádság őrzi meg „az igazság cselekvését” attól, hogy a világ szolgátságába essék. Megőrzi a rigorizmustól, ideologizálástól, opportunizmustól, öngazolástól. Megőrzi attól, hogy az embertársat feláldozzák egy ideáért. Megőrzi a világnak a megistenítésétől vagy megördögiesítésétől és megóvja a pesszimizmustól, csüggedéstől és elbizakodottságtól. Az imádság megjavítja a cselekvést azzal, hogy megtartja a kapcsolatot a „bázissal”.

Az igazságosság cselekvése viszont megóvja az imádságot a képmutatástól, a bensőségbe futamodástól, vagy az egyháziasság önelégült gettójától. Mivel az igazságosság cselekvése, vagyis ennek a világnak a komolyanvétele föltétlenül velejárója a hitnek, azért volt Bonhoeffernek oly rendkívül szoros viszonya az Ősz-hez és tudott attól óvni, hogy túlságosan is gyorsan és túlságosan közvetlenül újszövetségi gondolkodjunk (WE 113). Erre a helyre illenek híres mondatai „Nachfolge” című munkájából (N 19): „Csak a hívő ember engedelmes Csak az engedelmes ember hisz”.

(14) Csak akkor igazságos az ember Bonhoeffer teológiával szemben, ha ezt a feszültséget számításba veszi. Ez a műve fölött folytatott vitában messzemenően nem történt meg. Elhallgatták azt, hogy ő „az emberek között az igazságosság cselekvése” elé az imádságot tette; úgy értelmezték őt, mint hogyha kizárólag csak az etika érdekelné, vagy mintha legalább is itt lennének a tulajdonképeni szándékai elrejtve. Ennek megvilágítására álljon itt három élesen körvonalazott, egymástól nagyon eltérő példa:

a) (141) A Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének a folyóiratában „A filozófia kérdései”-ben (1959, 2. füzet, 94 ff lap) D. M. Ugrinovic szovjet tudós foglalkozik Dietrich Bonhoeffer és tanítványai „vallástalan keresztyénségének” a problémájával. A tanulmány Bonhoeffer írásainak gondos elemzéséről tanúskodik. A szerző a következő kérdéshez lukad ki: „Miben látja Bonhoeffer a keresztyénség lényeges tartalmát?”. Ugrinovic szerint „a keresztyén hittan lényegét a felebaráti szeretet evangéliumi tanában” látja. A szerző idézi a most tárgyalt Bonhoeffer-mondatot az imádságról és az igazságosság cselekvéséről, de azután az imádság kérdését egészen mellőzi és így kérdez tovább: „Milyen valóságos szociális tartalommal tölti meg Bonhoeffer a felebaráti szeretetnek, az igazságosság cselekvésének az etikai tanát?”. A felelet, amelyet Ugrinovic különösen Bonhoeffernek az ellenállási mozgalomban történt részvétele alapján ad meg, úgy hangzik, hogy Bonhoeffer „a keresztyén morált egyáltalán nem korlátozta valami általános szeretetről szóló alélt prédikációra, alázatosságra és megbocsátásra”. A felebaráti szeretetet mindenekelőtt úgy értelmezte, hogy a „keresztyén felelősség mindenért, ami a világban, a társadalomban és az államban történik”. Bonhoeffer etikai nézeteinek, úgymond, a hivatalos egyházi közvéleménytől eltérően „szociális-aktív jellegű” van. A szerző ehhez a végeredményhez jut: „Bonhoeffer számára a keresztyénség lényege nem az istenhit vallásában, nem a világ teremtőjébe vetett hitben, hanem a keresztyén etika elveinek az ember magatartásában történő valóráváltásában

áll”. Örvendetes, hogy itt egy szovjet tudós tolja félre a keresztyén hit egy torzképét, ha ugyan mindenekelőtt csak Bonhoeffer viszonylatában is. Ugrinovic Bonhoeffer nézeteit mégis mindenestől ellentmondásosaknak tartja, mert a világ megmenekülését a keresztyénségben látja s ezzel ismét a keresztyén kultuszt, különösen az imádságot hangsúlyozza. — Annak számára az ellentmondás szükségképp feloldhatatlan, aki egy személyes Ister valóságát nem ismeri.

b) (142) Az amerikai William Hamilton „Tod-Gottes-Theologie in den Vereinigten Staaten” (Az Isten-halála teológia az Egyesült Államokban); című cikkében (Pastoralteologie 1967(56)9/10. füzet) a maga álláspontját e mondat következményeként értelmezi: „Nincs az emberben Isten által teremtetett tan.” „Isten ezért nem található meg a szükségszerűség birodalmában; léte nem szükségszerű; Isten nem szükséges ahhoz, hogy megakadályozódjék a kétségbeesés vagy az öngazolás. Egy lehetőség — a többi között...”. „A világban bíznunk, nem Istenben, hogy fogyatékosaink betöltője és kérdéseink megoldója lesz”... „Ezért kell állítanunk az Isten halálát. Az a magától értetődőség, amellyel hittük, hogy lehet beszélnünk Istenről, elmúlt...” (427ff). Ezekből a nézetekből, amelyekről Hamilton azt hiszi, hogy nagyon közel áll Bonhoeffer valláskritikájához, a következő eredményhez jut: „Az Isten halála a hit és szeretet, a teológia és az egyház, Isten és a felebarát között levő hagyományos viszonyt bizonyos mértékig visszajára fordította. Nem Isten felől és a hit felől vagyunk mozgásban a felebarát és a szeretet irányában... hanem felebarátunk, a város, a világ felé mozdulunk — attól az érzéstől indítva, hogy elvesztettük az Istent. Az Isten elvesztésének vagy halálának ezt az érzését azonban nem bolygatjuk tovább, — tudomásul vesszük, elfogadjuk, hogy így van; nem is örülünk neki, nem is tartunk ki szilárdan amellet, hogy ennek mindig így kell maradnia; de nem is szánakozunk magunkon emiatt. Várakozásunk idején azonban felebarátunk és ellenségünk mellett van a helyünk ebben a világban... Ezt a felebaráthoz vezető utat nemcsak a világi... ismeretek tűzték ki előttünk, hanem Jézus Krisztus is a maga felebaráthoz vívő útjával... Létünk ebben a világban és a városban nemcsak a reformatori „az egyháztól a világhoz” formulát váltja valóra, hanem a Jézus iránt követendő engedelmisséget is. Miért van ez így? Hogyan válik Jézus ebben a világban nyilvánvalóvá? ... Lehet, hogy egyelőre rejtve marad a világban: a felebarátban, ebben az igazságosságért folytatott küzdelemben, vagy minden harcban, amely a szépségért, tisztaságért és rendért folyik. Jézus úgy van ebben a világban, mintha álarcot hordana. A keresztyének pedig az a feladata, hogy a világnak lehúzza az álarcát az ő megtalálása érdekében és hogyha megtalálta, Jézusnál maradjon és az ő munkáját végezze... Ebben az értelemben a keresztyén élet, a keresztyén etika mindenestül nyilvános, külsőképp is látható; abban áll, hogy a felebarátban megtaláljuk Jézust. „Amit megcselekedtetek eggyel ezek közül az én legkisebb testvéreim közül, azt velem cselekedtetek.”

c) (143) A Keresztyén Diákok Világszövetsége un. Argentínai Dokumentumában (Student World 1965 (3) 233ff) a diákoknak az egyetemeken végzendő lelki munkáját hagyományosan és jellegzetesen kifejező „evangelizáció”, „bizonyágtétel” és „küldetés” szavakkal szemben a *présence*, a „jelenlét” követelményét szegezték. A diákok többé nem eléged-

nek meg az evangelizáció stb. régi forgalmaival, mert ezek olyan magatartás látszatát kelthetik, amelyben valaki beszél meghallgatás helyett, embereket hív a közösségükből, hogy keresztyén csoportokba tagolja be őket, és mindenekelőtt a lélekkel foglalkozik, az élet egészének a számlájára" . . . A „bizonyágtétel” és „küldetés” szavak „a hitnek és a célnak a bizonyossága és egy lehetőség ama csalóka látszatát keltik, hogy a hit koncepciókba sűrítendő, mégpedig olyan fogalmakba, amelyek sok embernek nehézséget okoznak . . . Arról van szó, hogy miként tudunk ama hitünkről bizonyosságot tenni, hogy Isten a Jézus Krisztusban megengesztelődött ezzel a világgal. Ennek a valóságnak a kifejezésére használjuk a *présence* szót. Arra használjuk, hogy kifejezzük vele mind a keresztyén hit közepét, mind a mi feleletünket erre a hitre.” A továbbiakban arról van szó, hogy a *présence* nem pusztán ottlétet jelent. Ennek a szónak azt a merész vállalkozást kell leírnia, hogy Jézus Krisztus nevében vagyunk a világban „gyakran rejtve, odahallgatva, mielőtt beszélünk, reménykedve, hogy az emberek Jézust annak ismerik el, aki valójában, és mi magunk ott tartunk ki velük, ahol ők is vannak . . . Amikor mi *présence*-ot mondunk, ezen azt értjük, hogy semmilyen helyzetből sem futamodhatunk meg, még akkor sem, ha az bennünket veszélyeztetőnek látszik . . . A *présence* . . . *engagement* (— közösséget vállaló részvétel az egzisztencia teljes bevetésével. — A fordító magyarázata) társadalmunk valóságos struktúrái közepette . . . hadüzenet a status quo-nak a társadalomban és a keresztyén gyülekezetben. Fáradhatatlanul síkraszállunk azért az emberségességért, amelyet Jézusban látunk . . . Hogy erőtelen hitünkkel és elégtelenségünkkel megérthessük, amit hiszünk, jelenlétében bízzuk azt, hogy új szavakat vagy hiteles hallgatást ajándékozhat nekünk”.

2. A mondat helye Bonhoeffer „új teológiájában”

(201) Három bizonyágtételt juttattunk szóhoz; mindegyik a maga módján megkísérelti Bonhoeffer teológiáját úgy értelmezni, hogy az teljes átfordulás az etikába és a teológia föloldása caritasba. Az Argentínai Dokumentum nem nevezi meg ugyan kifejezetten Bonhoeffert, de nem titkolja el, hogy gondolatai a vele folytatott párbeszédéből nőttek ki.

És mégis a legmélyebb módon különböznek Bonhoeffertől. Ő tulajdonképpen nem azt kérdezi: Mit lehet még hinni? Mit kell ma az egyháznak tennie? Hogyan kell ma alakulnia szervezetének? Mindezek Bonhoeffer számára alantas kérdések. Az ő szenvedélye más: „Ami engem szüntelenül foglalkoztat, az a kérdés, hogy . . . tulajdonképpen *kicsoda* is Krisztus ma nekünk” (WE 178). Ezzel a kérdéssel kezdődnek az ő új teológiai megfontolásai a már említett 1944 április 30-án kelt levelében. Eletrajzírójának, Eberhard Bethgenek egy szép és tartalmas formulájával kifejezve, őt mindenekelőtt Krisztus prezenciája és nem a prezentálása érdekli. „Bonhoeffer Krisztus föltételezett prezenciája felől szeretné mai prezenciáját megérteni” (EB 970). Bonhoefferben sohasem támadt kétség afelől, hogy Krisztus jelenvaló — egészen másként, mint ama három kísérletben, az Argentínai diákok dokumentumával együtt, amelyet éppen szóhoz juttattunk.

(202) A következőket a dolgok állása szerint ugyancsak egy kísérletnek lehet tekinteni Bonhoeffer

megértésére. A nehézségek nagyok: Bonhoeffer forradalmasító nyilatkozatai utolsó leveleiben csak töredékek maradtak. A legtágabb értelemben töredékek: sok minden elveszett. Azután sok mindent még csak az érlelés állapotában írt le és a gondolatmenetet nem vezette el a végső következményekig. Alkotó erejű gondolkozó volt, gondolatok gazdag sorát találja elénk. Minden kísérlet arra, hogy ezeket logikailag kielégítő rendbe szedjék, nagyon merész vállalkozás. A következőkben szeretnők megkísérelni, hogy legalább is néhány vonalat végighúzzunk.

(211) Kicsoda Krisztus ma? Hogyan kínálja jelenlétét? Ez a Bonhoeffer kérdése. Nem kérdése az, hogy Krisztus *van* és hogy uralkodik! Ebben bizonyos. Keresztfia keresztelese napján azt írta egy másik levélben: „Amikor Isten egy légiriadó fenyegető veszedelmei közepette a keresztségben megszólaltatja az Evangélium hívását az ő országába, akkor elgondolkoztatóan világossá válik, hogy mi ez az ország és mit kíván. Erősebb ez az ország a háborúnál és a veszedelemnél, a hatalom és erőszak országánál, ez az ország az egyiknek rémület és ítélet, másoknak örökös öröm és igazságosság, nem a szívek országa, hanem a föld és az egész világ fölött áll, nem múlandó, hanem örök, ez az ország maga teremti meg a maga útját, embereket hív el, akik útját egyengetik, ezért az országért érdemes az életet kockáztatni” (WE 194). Föl kell tenni ezt a kérdést, hogy „kicsoda Krisztus ma?”, mert Krisztus nem időtlen eszme, hanem minden időkben e világekorszak embereiben akar alkatot öltetni magára. Ez a kérdés manapság annál sürgetőbb, mivel korunkban a krisztusértelmezésben mélyreható változások vannak folyamatban. „Egy teljesen vallástalan kor felé tartunk; az emberek úgy ahogy vannak, egyszerűen nem tudnak többé vallásosak lenni” (WE 178), hangzik mindjárt az első levélben, amelyben új gondolatait kifejtette. Bonhoeffer tehát nem gondol arra, hogy emiatt vége van az Isten idejének, mégcsak a keresztyénségének sincs, de vége van a nyugati keresztyénségének, amely egy vallásos a-prioriból él. Ez azonban csak egy történetileg korlátozott formája a válasznak arra kérdésre, hogy mit jelent nekünk Krisztus.

(212) Mit ért Bonhoeffer ebben az összefüggésben vallásról? Barthhoz hasonlóan ő is küzd a vallásnak ama fogalma ellen, amelyet *Schleiermacher* és az idealizmus fémjelzett és amely természetes alkat az isteni érzékelések számára. Csakúgy mint Barth, ő is a hitet tekinti feleletnek az Úr életteremtő Igéjére és nem a természetes alkatot, amely — mint ami már megvan — csak fölébresztendő. Bonhoeffer azonban túlmegy Barthon azzal a megállapításával, hogy lehetséges egy vallástalan keresztyénség is.

A vallás ideje szerinte elmúlt, azaz az embernek az élet gondolkodó legyűréséhez nincs már többé vallásra szüksége. A fölvilágosodás hajnalán már Hugo *Grotius* úgy szerkesztette meg jogelméletét, hogy az érvényes legyen „et si deus non daretur”, akkor is, ha nem lenne Isten. Az embereknek nincs többé szükségük életkérdéseik megoldása közben a vallásra. Az ókorban és a középkorban az ember úgy érezte, hogy életét természetfölötti hatalmak fenyegetik, ezért metafizikai oltalmat keresett egy Istenben és a pap révén. Amily mértékben azután az ember e fenyegető hatalmakkal, betegséggel, terméketlenséggel, véletlennel a tudomány, technika, biztosítás segítségével megbirkózik, olyan mérték-

ben veszi jelentőségét a vallás. A belső ember a maga kérdései, bűne és aggodalmait legyőzésére szolgálatába állítja a lélektant, úgyhogy eltűnik a vallásnak ez az utolsó menedéke is, a bensőség világa. De halljuk erről magát Bonhoeffert: „A valóságosak Istenről beszélnek akkor, ha az emberi megismerés (gyakran már a gondolkodásra való lustaság), vagy az emberi erő csődöt mond. — Tulajdonképpen mindig a deus ex machina az, amit fölvonultatnak, akár megoldhatatlan kérdések látzatmegoldására, akár emberi csődök esetében erőforrásul, de mindig emberi gyöngeség kihasználására, illetve az emberi lehetőségek határán; ez szükségszerűen csak addig tart, amíg az emberek a határokat a maguk erejéből egy kissé kijebb tolják és ez a deus-ex-machina-isten fölöslegessé válik” (WE 181).

(213) A vallás ideje elmúlt, mert — ahogy azt Bonhoeffer kifejezi — a világ „nagykorúvá” vált. A szekularizálódás kifejezést késői korszakában elkerüli, nyilván mert túlságosan negatív csengésűnek tartja. A nagykorú az felnőtt, önmagáért felelős. Gogarten, aki ebben a dologban Bonhoefferhez hasonló fölismeréseket ad elő, Gal 4:7 értelmében beszél az emberről, aki felnőtt fiúvá vált. Mivel felnőtt, nagykorú az ember, vállalnia kell a felelősséget magáért is, a világot is teljes mértékben. Semmi kifogása sem lehet mentségére, ha éhség és háború dühöng.

A keresztyéneknek nem lenne szabad megkísérelniük, hogy elvitassák az ember nagykorúságát és kikémlve gyenge pontjait, mégis csak igyekezzenek rábizonyítani, hogy „szüksége van” az Istenre. A vallásnak a kora, vagyis az a kor, amelyben az ember magából kiindulva meg van arról győződve, hogy szüksége van az Istenre, már elmúlt. Ez az egyik, amit emlékeztünkben kell tartanunk.

(214) És most ezen a ponton fogalmaz meg Bonhoeffer egy gondolatot, amely merészség tekintetében csak Deuterójesaja prófétaival igéihez, vagy az ún. papi író teremtés-elbeszéléséhez hasonlítható. Izráel Babiloniában az ígért földjétől és templomától elszakítva, ki volt téve a kísértésnek: „Hol van a te Istened?”, az ókori kegyesek kísértésének, akik úgy vélték, hogy az ellenség győzedelmével az Istenüket is legyőzték. És ekkor hitét ezen a kétségen túl egy olyan Istenbe merte vetni, aki az eget és földet teremtette, s az ellenség látszólag diadalmas istenei is csak őáltala teremtett lényeg és ő neki kell szolgálnia.

Bonhoeffer hite túllép azoknak a vallásos embereknek az aggodalmaskodásán, akik már nem tudják, hogy a nagykorúvá vált embereknek hogyan kínálják az Istent. És erősen kitart amellett, hogy Isten a nagykorúak Istene is, az erőseké és a felelősséget magukra vetteké is, azoké is, akik nem panaszkodnak olyan úrról életükben, ahol Istenre lenne szükségük. Emlékezzünk csak *Hamiltonra*. Isten jelenléte Krisztusban nincs hozzákötve valamilyen vallásos cselekményhez. Az egyház nem egyetlen lakóhelye Krisztusnak. Ő máshol is munkálkodik, a nagykorúvá vált világban is. Ez a második gondolat, amely Bonhoeffer számára oly fontos volt és amelyet azóta gyakran ismételték.

(215) Milyen értelemben kell ezt vennünk? Az, hogy Isten Krisztusban jelen van abban a világban is, amelynek nincs rá szüksége és nem ismeri őt, lehet kegyes állítás, amely senkit sem zavar, mert a valóságban semmi sem tapasztalható belőle. Ezt az állítást lehet annak a fölvilágosodásból eredő optimista gondviselésnek az értelmében is ma-

gyarázni, amely a vallás helyére az ész teszi, mint egy *Goethe* mondása értelmében: „Akinak művészete és tudománya van, annak van vallása is, aki e kettővel nem rendelkezik, annak vallása sincs” A gondolkodásnak ez a fajtája Bonhoeffer szerint azért lehetetlen, mert Krisztus, aki uralkodik, nem más, mint akit keresztfeszítettek, és az is marad. Ezért a keresztfeszítettnek a sorsa álljon a maga egész rettenetességében a szemünk előtt, el egészen a végső szükség fölkiáltásáig: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” (Márk 15:34). Jézusnak ez a kiáltása valójában csak most, a vallástalanság idején, tehát a nagykorú világban jut teljes jelentőségéhez: éppen a nagykorúvá válásnak a folyamata juttatja a világot abba a helyzetbe, amelyet Jézusnak a kereszten elhangzott kiáltása jellemző: úgy kell élnünk Isten előtt, mint akiket elhagyott az Isten. Isten él, amely igaz, hogy a megfeszített feltámadott, s nekünk úgy kell élnünk ő előtt, mint akiknek nélküle kell az élettel megbirkóznunk. Ez a harmadik gondolat, amelyet emlékeztünkben kell tartanunk. Bonhoeffer egy nagyon fontos szakaszban így fejezi ki: „Nem lehetünk becsületesek gondolkodásunkban, ha nem ismerjük el, hogy a világban úgy kell élnünk — „et si deus non daretur”. És éppen ezt — Isten színe előtt ismerjük föl: Isten maga kényszerít bennünket erre az ismeretre. Így vezet el nagykorúvá válásunk a helyzetünk igazi fölismerésére Isten színe előtt. Isten adja tudtunkra, hogy úgy kell élnünk, mint akik az élettel Isten nélkül megbirkóznak. Az az Isten, aki velünk van, azonos azzal az Istennel, aki magunkra hagy bennünket (Márk 15:34)!”

(216) Ez a gondolat egészen negatív maradna, pusztán csak ítéletet jelentene, ha nem értenék meg, hogy Jézus azért szenved, hogy igenis egész életének ez az egy tartalma volt: másokért kéznél lenni. Ebben van kifejezve és nem metafizikai méltóságjelzőkben az istensége, a transzcendenciája. Jézus transzcendenciája tehát nem metafizikai, hanem etikai másvoltában rejlik.

És ehhez képest „a hit részvétel Jézusnak ebben a létében... viszonyunk Istenhez nem „vallásos” (viszony) egy elgondolható legmagasabb, leghatalmasabb, legjobb lényhez — ez nem igazi transzcendencia —, hanem viszonyunk Istenhez új élet „egy másokért való létezésben”, a Jézus létében való részvételben. Nem a végtelen, elérhetetlen feladatok, hanem mindig az esetről esetre elérhető felebarát (Nächste) a transzcendens” (WE 259 ff).

Ez a negyedik gondolat különösen jelentős Bonhoeffer „új teológiája” megértésének az útjában. Gyakran fölkapták ezt a formuláját: „Emberek másokért”. Ezt nem szabad krisztológiai gyökéretéről letépni, mert akkor szükségszerűen félre magyarázódik pusztán embertársi érzületté.

Bonhoeffer ezt a „másokért való készenléte” úgy is le tudja írni, hogy az részesedés Isten szenvedéseiben e világon: „Nem a vallásos cselekmény alkotja a keresztyén embert, hanem Isten szenvedéseiben történő részvétele a világi életben. Ez pedig nem más, mint metanoia, nem is elsősorban a tulajdon nyomorúságokra, kérdésekre, bűnökre, aggodalmakra gondolás, hanem az, amikor az ember elragadtatja magát Jézus Krisztus útjára.” (WE 245). A keresztyén ember akkor van Uránál, aki a világ bűnét hordozza, ha a világban világian él és kell élnie, miközben el kell hordoznia a nagykorúságot, vagyis azt, hogy nincs lehetősége kitérni előle egy vallásos területre, hanem ennek a világnak a bűnét és felelősségét mindenestül együtt

kénytelen vele hordozni (vö. WE 244). Csak akkor világosodik meg előttünk, hogy mi áll Bonhoeffer idézendő egyszerű formulája mögött — keresztyén létünk ma csak e kettőből áll: imádságból és az emberek között az igazságosság cselekvéséből — ha ezeket a gondolatmeneteket magunk is végigjártuk. Az „igazságosság” tehát ezt jelenti: igaz viszonyba kerülünk azzal a követelménnyel, hogy Krisztus másokért van, mégpedig úgy, hogy mi is egy ilyen másokért élő emberré válunk. Imádságban az ember mindig újból megbizonyosodik arról, hogy *Urával* jár egy úton.

(221) „Imádkozni és az emberek között az igazságosságot cselekedni” — ez csöndes keresztyénség. De szabad-e csöndesnek lennie? Mi lesz az egyház igehirdetői küldetéséből? Mi marad az egyházból, amelynek éppen ez a küldetés az élete? Nem azt kell-e jelentenie a „vallástalan keresztyénségnek”, hogy az egyház eltűnik a világban, világgá változik? Valóban, Bonhoeffer gondolatait nem kevesen így értelmezik. De nem szabad elfelednünk, hogy a keresztlőre írt levele az egyház kritikájából indul ki és számol azzal, hogy az egyház mélyreható tisztulási folyamatba fog sodródni. Munkájának az a vázlata, amelyben summázni akarta új gondolatait, ezzel a mondattal végződik: „Remélem, hogy mindezzel szolgálatot tehetek az egyház jövődjének” (WE 262).

(222) Az egyház jövődjéről gondoskodni csak abban állhat, hogy segítünk neki küldetését jobban betölteni. Egy vallástalanná vált világgal lesz dolga az egyháznak. Az lesz a feladata, hogy „világian beszéljen Istenről”, vagy Bonhoeffer gyakori nyilatkozata szerint: „a bibliai fogalmakat nem vallásosan kell interpretálnia”. Nyilvánvalóan nem szavak és fogalmak magyarázatára gondol egy teológiai szótár értelmében, hanem a hit nagy mondanivalóinak a továbbadására. Bonhoeffer felsorolja ebben a levélben: megengesztelődés, megváltás, újjászületés és Szentlélek, az ellenség szerete, Krisztus követése (WE 206). Ezeket a fogalmakat Bonhoeffer *tolmácsolni* akarja. Nem akarja őket fölülvizsgálni abból a szempontból, hogy mit lehet még közülni a modern embernek elfogadásra ajánlani. Nyilvánvalóan nem is csak a hermeneutika folyamatáról van szó, vagyis a nyelvi-intellektuális megértés és lefordítás folyamatáról. Őt az a kérdés érdekli, hogy mit jelent nekünk ma az a Krisztus, akinek a jelenlétének a bibliai tanúbizonyságok ezekkel a fogalmakkal írták körül.

(221) Ezért a „nem vallásos interpretáció” először is krisztologikus interpretáció. Erre különösen *Ebeling* mutatott rá (MW II, 19ff). Olyan magyarázatnak kell lennie, amely az Őrnak a kereszteni elhangzott szavát „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” nem leplezi el és nem teszi kedvesen ártalmatlanná, tehát a világ Istentől való elhagyottságát nem szünteti meg, hanem éppen leplezi. Az egyház igehirdetésének nem szabad arra törekednie, hogy ebben a nem vallásos világban egy vallásos oázist alkosson. Ellenkezőleg, arra kell hívogatnia, hogy megtanuljunk hinni, ez pedig Bonhoeffer szerint nem más, mint részvétel Isten szenvedéseiből ebben a világban.

Mi ez az „együttlenszervedés Istennel”? Bonhoeffer csak óvatosan beszél erről. Az ember egész valójával vegyen részt ennek a világnak a tanácstalanságaiban és reménységeiben, a kemény, felelősséggel megterhelt és sokszor oly kilátástalan munkában e világ jövődjéért, ami kívül hogy visszavonulhatna a vallásos öngazolás viharmentes szigetére.

Nem készíthet magának semmiféle ideológiát, hogy azzal a jelent megdicsőítse vagy túlszárnyalja. Akit az Isten megnyert a maga útjának, az abszolút józanságra és tárgyilagosságra van elítélve (lásd ehhez WE 244). De ez is velejár: Isten ebben a világban mindenütt szenved, ahol emberek az igazságtalanságtól szenvednek. Bonhoeffer „Christen und Heiden” (Keresztyének és pogányok) c. költeményében, amely talán jó szolgálatot tehet kulcsként a Bonhoeffer gondolataihoz, ez áll a második versszakban:

*Menschen gehen zu Gott in Seiner Not,
Finden ihn arm, geschmält, ohne Obdach und Brot,
Sehen ihn verschlungen von Sünde, Schwachheit und Tod,*

Christen stehen bei Gott in Seinen Leiden.

(Emberek mennek Istenhez szükségében, / szegénynek, meggyalázottnak, hajléktalannak és kenyértelennek találják, / látják, amint elnyeli bűn gyöngeség és halál. / Keresztyének állnak Istennél szenvedései közepe. — WE 247).

Krisztus szenved Vietnámban az emberek szétépett testében, India és Dél-Amerika éhezőiben, a négerekben, akiktől megtagadják emberi méltóságukat, minden megalázott és megsértett emberben. Kiállani e szenvedők mellett a részvétel Isten szenvedéseiben e világban.

(2222) Mert ilyen értelemben a krisztologikus interpretáció, a nem vallásos tolmácsolás egyben a tolmácsolónak a maga egzisztenciájában történő tolmácsolás, azaz az egyház és az egyén létében válik eseményé. Az egyház akár akarja, akár nem, a maga létével az Ige magyarázója. Ez nem annyira a struktúrája vagy az istentisztelete formájának a kérdése, mert ezek a dolgok mellékesek. Vannak olyan egyházi struktúrák, amelyek az egyház által hirdetett Igét már alig engedik érthetővé válni. De legfontosabb az, hogy amit az egyház mond, arra a léte legyen az aranyfödőzet és a magyarázat. Bonhoeffer krisztológiai föltevéséből nagyon világos következtetéseket von le az egyház létére nézve. Ennek egyes részletei fölött lehetne ugyan vitatkozni, de az alapgondolatát aligha lehet megcáfolni. Hallgassunk csak néhány sort „Entwurf einer Arbeit” című munkájából, amelyből már többször idéztünk: „Az egyház csak akkor egyház, ha másokért van. Kezdetül minden tulajdonát oda kell ajándékozni azoknak, akik szükségben szenvednek... Az egyháznak részt kell vennie az emberi közösségi élet világi feladataiból, nem szabad uralkodnia, hanem csak segítenie és szolgálnia. Meg kell mondania az embereknek minden hivatás területén, hogy micsoda ott az élet Krisztusban, hogy mit jelent „másokért kéznél lenni”. Ami pedig a *mi* egyházunkat illeti, annak különösképpen a hybrisz üdök vétke, az erő imádata, az irígység és az illuzionizmus ellen kell síkraszállnia, ami minden rossznak a gyökere. Mértékről valódiságról, bizalomról, hűségről, állhatatosságról, türelemről, fegyelemről, alázatosságról, kevéssel beérésről, szerénységről kell majd beszélnie. Nem szabad majd lebecsülnie az emberi „példakép” jelentőségét... az ige, amelyet hirdet, nem a fogalmaktól, hanem a példa révén kap súlyt és erőt” (WE 261ff).

Az egyház majd „egyház a világment” lesz, hogy napjaink ökumenikus szakkifejezését használjuk, olyan kortárs, amely ennek az időnek a nyomorúságaiban és örömeiben mindenestől résztvesz és nem a vallásosságnak a menedékhelye vagy köz-

társasága. A létét szolgálatnak fogja értelmezni, de nem úgy, hogy a szolgálat álarcat fölvéve egy új klerikalizmust vagy egy politikai érdekközösséget tenyészt ki. A Magyarországi Református Egyház Zsinatának a deklarációjában egészen Bonhoeffer értelmében áll ez: „Az egyház elutasítja magától azt a kísértést, hogy illegális politikai párttá legyen. Elhatárolja magát attól a ténylegesen meglévő veszélytől, hogy a... samaritánusi szolgálat leple alatt politikai kísérletek bújjanak meg az egyházban.”

Az egyház együtt fog munkálkodni a világgal, a nem keresztyénekekkel is, azokban a feladatokban, amelyeket ez a világ ad, mert szabad abban hinnie, hogy az a Krisztus, aki másokért van, olyan emberek által tevékeny, akik életüket ténylegesen másoknak a szolgálatába állították. Ismét helyeslőleg idézhetem a magyar zsinati tanítást: „A szolgáló Krisztus szolgáló gyülekezetének életformája kötelező számunkra. Ezért a keresztyén gyülekezeteknek türelmes, segítő, önzetlen odaadással kell a világ elé lépnie az élet minden területén... Alázzattal és tiszta szívvel valljuk meg, hogy a felebaráti szeretet gyakorlásában a nemkeresztyének sokszor a keresztyéneket megszegényítő példákat mutatnak. Hazánkban a nemkeresztyén elvek alapján berendezkedő társadalom többet tett a keresztyén szeretet terén, mint a keresztyén valláserkölcsei alapokra hivatkozó korábbi társadalmi rend.” Az egyház tudja, hogy azokkal az emberekkel együtt, akik még nem ismerik Krisztust, rászorul arra, hogy Krisztus mindannyiúnknak a bűnét megbocsátja. A „Christen und Heiden” című költemény utolsó versszakja így hangzik:

*Gott geht zu allen Menschen in ihrer Not.
Sättigt den Leib und die Seele mit Seinem Brot,
Stirbt für Christen und Heiden den Kreuzestod.
Und vergibt ihnen Beiden.*

(Isten minden embert meglátogat nyomorúságában, / megelégit testet, lelket kenyérével, / keresztyénekekért és pogányokért meghal a kereszten / és megbocsát mindkettőjüknek. — WE 247) Világos, hogy mindez csak föltétele lehet a bibliai üzenet tolmácsolásának, egy első kísérlet annak a körülírására, hogy kicsoda is tulajdonképpen Krisztus ma. Ennél többet nem hagyott Bonhoeffer örökségül. Minden olyan kezdeményezése, hogy a keresztyén üzenet nagy mondanivalóit egyenként is lefordítsa, megsemmisült a személyes sorsa szörnyűségeiben és az általános összeomlásban.

(23) Még nem jött el az ideje, ez Bonhoeffer meggyőződése, hogy a Krisztusról szóló üzenetet megint olyan egyértelműen és erőteljesen meg tudjuk szólaltatni, „hogy az emberek elszörnyülködjenek miatta és annak ereje mégis legyőzze őket” (WE 207). Addig pedig az egyház beszédének továbbra is közvetletnek kell lennie. Csak akkor tud majd teljhatalommal beszélni, ha kérdezik. Vigyázni kell igehirdetése nagy szavaira, amíg azokat vallásosan félreérthetik és ezzel megronthatják. Ez áll például a marxistákkal folytatott párbeszédre is. Az egyháznak még csak kevéssé sikerült hitelesen szétosztatnia azokat a régi szemrehányásokat, hogy a vallás a nép ópiuma.

Ezért a keresztyén egyháznak nem szabad hite

nagy mondanivalóit egyszerűen csak a piacra dobnia, hanem drága kincsként kell őriznie, amíg egyszer el nem jön az az idő, amikor majd úgy viheti az emberek közé, hogy nem lehet azokat félreérteni. Bonhoeffer számára kérdéses, hogy szabad-e még nagyméretű evangélizációs gyűléseket rendezni. Valóban úgy is látszik, hogy ezek ideje elmúlt. De a prédikáció ideje éppúgy nem múlt el, mint a sákramentumé, a bűnvallásé és a gyülekezet testvéri közösségéé. Mindez azonban egyre inkább a csöndességben fog megtörténni. Bonhoeffer ennél a kérdésnél figyelmeztet az egyház ama szokására, amellyel a hit kincseit a profanizálástól megakartta óvni, a disciplina arcani-ra (fegyelemmel őrzött hittitok mindaz, ami a sákramentumokkal, különösen az úrvacsorával az egyház istentiszteletében történt. — A fordító megjegyzése). Az úrvacsorát a hitvallással és az úrimádsággal együtt a megkeresztelték körében, nem a világ előtt ünnepelték. Egyházunknak is szüksége van a hittitkok eme fegyelmére, nem a beavatottak titkolózása végett, hanem az Ige becséért. Annak az egyháznak pedig, amely a világért van, szüksége van a testvérekből álló gyülekezetre, mert abból meríthet magának erőt és tanácsot ehhez a szolgálathoz. „A legbensőségesebb koncentráció a kívülállóknak szolgálatáért” (GSch II, 449), ez az értelme ünnepüknek az Úrnapján (vasárnap), vagy ahol és amikor egyébként összegyűltek.

Igy mindkettőnek megvan a maga megfelelője az egyház életében: az igazságosnak a megcselekvése az emberek között egy világért élő egyházban, az imádság a disciplina arcani alatt abban a gyülekezetben, amely készül szolgálatára a világban. Sok mindent, amit mondani akartam, megtalállok a debreceni zsinati tanításban is, amelynek összefoglalása így szól: „... mint a reformátorok korában, úgy a ma élő nemzedék életében is az Isten ígéjéhez való visszafordulás, a Biblia Krisztusának követése Isten népe számára az egyetlen lehetséges út és az áldások forrása. A ma élő egyházi nemzedék az egyház és az emberiség történetének olyan időszakában él, amelyben Krisztus egyházainak bizonyágtétele megerőtlenedett és az emberi nemzetiség nagy családjának gondjai megsokasodtak. Az atyák bizonyágtétele segíti a fiakat, hogy felismerjék az Úr hatalmas kezét, aki ma is az Írásban kijelentett Krisztushoz hívja vissza egyházait, hogy áldásul legyenek a világban és így szolgálják Isten dicsőségét... Urunk nemcsak atyáinkkal cselekedett hatalmasan, de jót cselekszik egyházunk ma élő nemzedékével is: megítéli egyházunkban és keresztyén életünkben mindazt, ami eltért és eltér az egyetlen zsinórmértéktől, Krisztustól, de irgalmas szeretettel úgy vezérli lépteinket, hogy Krisztus követésének útjára térjünk. Legyünk háládatosak azért, hogy az egyházunkban megújuló igehirdetés Krisztust állítja a gyülekezetek elé, „mint megfeszítettet, a zsidóknak ugyan botránkozást, a görögöknek pedig bolondságot; ámde magoknak a hivatalosoknak, úgy zsidóknak, mint görögöknek Krisztust, Istennek hatalmát és Istennek bölcsességét” (1 Kor 1:23).

D. dr. Albrecht Schönherr

Fordította

D. dr. Pákozdy László Márton

Zwingli reformációjától a mai reformációig

Amikor a zürichi Egyháztanács egy 1969 január 9-én tartott sajtótájékoztatón ismertette a „450 éves zürichi reformáció” ünnepség sorozatának tervét, akkor ez ellen a teológiai hallgatók képviselői és az evangéliumi diákszövetség tiltakozott. Ellenállásuk a reformáció ünnepség túlzott ünneplésére irányult, amely csak egy „kiválasztott társaság” csak papok és teológiai szakemberek részére készült. Az egyház így csak visszatekint és a hagyományok ápolásával törődik. Egy reformáció ünnepségnek viszont „lökést kell adnia a jelenlegi reformáció”-nak. A hallgatók tájékoztatták az újságírókat az általuk elgondolt hivatalos ünnepekről. Röplap osztás volt az ünnepség előtti vasárnapon az istentiszteletek előtt és után, viták az egyházi szinódussal és papokkal, ismeretterjesztő előadás tartása (Teach-in) az érdekeltek számára „A reformáció ma” tárgyköréből.

Az egyetem Nagy- és Kis Diáktanácsa, tehát a diákság parlamentje és végrehajtó szerve, egyhangúan támogatta a teológiai hallgatók ezen előterjesztését, amely „fontos hozzájárulás — úgymond — ahhoz az egész világon elterjedő mozgalomhoz, amely minden szervezetben és társadalmi rendben vitát indít az együttélés elavult hatalmi szervezete és tradicionális formája kérdéséről”.

Az Egyháztanács a diákság küldötteinek megadta a lehetőséget a sajtótájékoztatón, hogy véleményét kifejtse, és a jelenlevőket úgy tájékoztassa, hogy az egyházi hatóság is a jövőbe kíván tekinteni és e célra bizottságot létesített, amelynek feladata a zürichi egyház szerkezetének vizsgálata. Senki sem hitte komolyan, hogy a tervezett programot a diákság felszólalása bárhogy is érintette volna. Minden a tervezetnek megfelelően bonyolódott le.

Négy Zwingli-kutató megrajzolja a reformátor képét

A hivatalos reformáció ünnepségek 1969 január 20—22 között arra összpontosultak négy előadásban, hogy Zwingli Ulrich személyét és művét méltassák.

F. Büsser professzor a Nagy templomban, — ahol Zwingli 1519 január 1-től haláláig prédikált — a próféta Zwingli képét rajzolta fel, aki az Újszövetségből felismerte a bűnös embernek, Isten kegyelméből való megigazulását. Az a tudat, hogy minden cselekedetét Isten mint a Legfőbb Jó vezérli, nemcsak beszédre ösztönözte Zwinglit, hanem teljes személyi odaadásra is. De nemcsak a saját üdvösségét tartotta fontosnak, hanem a keresztyének erőfeszítését is a világ megváltoztatására. Büsser professzor fejtegetésének befejezéseként kiemelte Zwingli teológiájának adalékait a modern egyházfogalomhoz. A reformátor Krisztus működését nemcsak a hivatalos egyház keretén belül látta, hanem a rejtett egyházban is, ahol az emberek az együttélés új formáit keresik és nem elégednek meg olesó, pillanatnyi megoldásokkal. Büsser túlmutatott Zwingli teológiáján, amikor Zwingli szellemében bejelentette: „A mai forradalmároknak a holnapi reformátorok rejtőzhetnek”.

Leo von Muralt professzor előadása: „Zwingli reformációja a szövetségben” címmel, biográfiai

szükséges kiegészítés volt a próféta Zwingliről szóló előadáshoz. A reformátornak már korábban erős nemzeti öntudata volt. Működése nemcsak a református egyház számára volt jelentős, hanem a svájci köztársaság számára is. Minden alkalommal rámutatott; nemcsak glarusi, zürichi stb. polgárként kell érezni és gondolkodni, hanem a svájci szövetség, vagyis egy nagyobb közösség tagjaként is. Ezért volt számára fontos, hogy új felismerése a Szövetségi Köztársaság közkincsévé váljék. Nem elégedett meg azzal, hogy a zürichiek reformátusok lettek, hanem azt akarta, hogy valamennyi szövetségi kanton váljék azzá. Gondolatai még messzebbre mentek. Azt remélte, hogy egész Európa az új hithez tér; keservesen csalódott, amikor ez minden erőfeszítése ellenére sem következett be. Ezért érintette fájdalmasan, hogy a megegyezés az urvasora kérdésében Lutherrel nem sikerült. Zwingli működését illetően, más véleményektől eltérően, von Muralt hangsúlyozta, hogy a reformátor lelkipásztori hatáskörére szorítkozott, nem akart sem politikus, sem államférfi lenni. Különbözőképpen ítélték meg azok a politikai és katonai tanácsok, amelyeket Zürich vezető férfiainak adott.

G. Locher professzor az egyetemen tartott akadémiai ünnepség keretében „Zwingli és Erasmus” címmel tartott előadást. Alkalom volt ez a hála kifejezésére a Zwingli által alapított „Prophezei” nevű bibliaiskoláért, amelyből 1833-ban alakult a zürichi tudományegyetem. Az előadás tárgya alkalmat adott a máig aktuális téma, „a műveltség és a hit” elemzésére. A berni egyetem jelenlegi rektora nagyon pozitív képet rajzolt a zürichi reformátorról. Mint Isten szavának hívő hallgatója, a reformátor vallja, hogy a bűnös ember a maga erejéből nem találja meg Isten Kegyelméhez az útát és a bűnösnek Krisztus általi megváltása a református hit szíve. Hogy Locher felfogása Erasmus sokoldalú ténykedéséről helyes-e, kérdéses. Az előadó hangsúlyozta az ellentétet, Zwingli és a baseli humanista között. Erasmus föltételezi az emberekről a művelődés képességét, a belátást és az önmagunk megjavításának lehetőségét. Erasmus az egyházban azt a nagy nevelőintézetet látta, amely az emberek szellemi képességeit fejleszteni tudja. Zwinglinek Erasmus iránti egykori tisztelete ellenére, saját felismerése és a humanista tanítása viszonyában, csak a vagy-vagy volt lehetséges. — Éppen e pontról nem hangzott még el az utolsó szó. Az Egyházak Világtanácsának képviselője Dr. Lange, üdvözlő szavaiban az egyház és a humanizmus kritikus viszonyát ellenezte. Véleményem szerint egyik legfontosabb nyilatkozat volt, ami az ünnepség keretében elhangzott, amikor Lange beismerte: „Ma újból keressük a humanizmus és a keresztyénség közötti összefüggést, amelyet olyan szépen hirdetett az egyház”.

Zwingli egész működéséhez méltóan a reformáció ünnepségek hivatalos állami-egyházi ünnepéllal fejeződtek be a zürichi városában. Ennek középontjában állt A. Rich professzor előadása: „Zwingli mint szociálpolitikai gondolkodó”. Referátumában tükröződött a hit és a politika között megoldhatatlannak látszó dilemma. Zwinglit az Úsz. isteni igazságosság fogalma a földön uralkodó rend bírálatához vezette. A kamatkérdés és a magántulajdon váltak problémáivá. De amikor a reformáció radikális szárnya mind többet hallatott magáról,

Zwingli visszariadt a politikai és szociális követelések következményeitől. Hangsúlyozta a különbséget az isteni igazság — amely majd csak Isten országában teljesebbé válik — és a sokkal szerényebb emberi igazság között, amely most az állami- és társadalmi rendben kötelező. Zwingli azonban nem zárkózott el attól, hogy az isteni igazságosságtól vezérelve az emberi igazságosságot határozottan képviselje. Ezzel előfutárja annak a gondolatnak, hogy nem elég, ha Krisztus egyháza a belső kultikus vonalra korlátozza magát, hanem felelős az államért és a társadalomért, ahogyan azt ez idő szerint, elég lassan, keresztény korokban is követelik.

Diszkussziók Zwingli korában

A hivatalos reformációi ünnepségek világossá tették, hogy azoknak a teológiai haligatónak igazuk volt, akik követelték, hogy nem elég a többé-kevésbé történelmi ismertetésekre szorítkozni, hanem szélesebb körben alkalmat kell adni arra, hogy szabad vitában foglalkozni lehessen az egyház mai helyzetével és a szükséges reformokkal. Hogy ez nem volt az Egyháztanács programjában, ez azért figyelemre méltó, mert Zwingli idejében hét ízben tartottak Zürichben nyilvános vitát. Ez abban az időben sokkal szokatlanabb volt mint ma. A XVI. században minden „Teach-ins” lefolyása élénk és forró volt. A püspöki küldötteket nem kimélték meg a kellemetlen kérdésektől, így például amikor a neftenbachi pap azután tudakozódott, hogy a Hslibbachi papot miért tartóztatták le, kitudódott, hogy az a hivatalos katolikus egyháztól való elterése miatt ült börtönben.

Az 1523. január 29-én tartott vita, amelyen 600 személy vett részt, — a reformációnak a nép általi jóváhagyását eredményezte. A második hasonló alkalmat 1523. október 26-án a Városházán tartották. 350 pap és több száz személy volt jelen. A viták még hevesebbek voltak, mint első ízben. Három napig tartott az összejövetel; szó volt a miséről és a templomi képekről. Ez a vita is alátámasztást adott az állami szervek és a nép részéről további reformációs intézkedésekhez. Erdemes volt nyilvánosan véleményt és ellenvéleményt kinyilvánítani.

Diákok meghívása 1969-ben nem hivatalos vitákra

„Elég hosszú ideje halljuk az egyház bírálatát. Azok, akik e bírálatok lényegtelenességét bizonygatják, nem tudtak minket meggyőzni.” Ez volt olvasható azon a meghívón, amellyel a teológiai hallgatók vezetősége és az evangéliumi diákgyülekezet politikai csoportja meghívta a papságot és az egyházi tanácsot az első nem hivatalos vitára. Valamivel több mint száz személy tett eleget a meghívásnak. A diákok 11, írásban megfogalmazott tézist adtak át. A vita mindenekelőtt a papi hivatal jelenlegi formájának a bírálatával foglalkozott. Az egyszemélyi rendszert helyettesíteni kellene teológusok, pszichológusok, szociológusok, szociális munkások csoportmunkájával. Azok, akik az ifjúság és az idősebb papok között éles ellentétet vártak, csalódtak. Ma már széles körben elterjedt az a meggyőződés, hogy a pap mint „mindent tudó” az egyházi feladatoknak nem felel meg. További specialisták bevonása a pszichológiába, szociológiába, szociális munkába nemcsak az ifjúság kívánsága volt. Nyitott kérdés, hogy mindenki aki ezen a vélemé-

nyen volt, hajlandó-e a többi specialistát teljesen egyenrangú munkatársnak tekinteni, vagy azt reméli, hogy különleges, nehéz esetekre és a tehermentesítésre kap néhány alárendelt segítőerőt. Az egyházra vonatkozó bírálatnak nem szabad csak a papi hivatal formájára korlátozódnia. Erre vonatkozólag még további és alapos vita szükséges. Remélhetőleg a felelős szervek az idő parancsoló szavával szemben legalább annyi megértést mutatnak, amennyit azok, akik ezen a vitán jelen voltak.

A harmadik nap este egy másik témát tűztek ki: „Reformáció ma”. Három rövid referátum vezette be a vitát a túlzásfolt templomban. Dr. W. Hollerweger, az EVT küldötte röviden és pregnánsan az „Evangéliumi egyház, Ökumene és Harmadik Világ”-ról beszélt. Sürgős, időszerű problémákat fejegetett, amelyekben az egyháznak állást kellene foglalnia. Beszélt arról az ellentmondásról, hogy milyen óriási összegeket fordítanak egyházi épületek építésére és mekkora anyagi eszközök állnak az ember szolgálatának rendelkezésére. A továbbiakban a gazdasági rendszert bírálta, amely keveseknek gazdagságot, sokaknak szegénységet juttat.

A bécsi publicista Dr. G. Nanning, a „Forum” folyóirat szerkesztője, a „A kereszténység kihívása a marxizmus által” című témát vázolta, ahogyan azt ő, „mint katolikus és marxista” látja. Egyetlen egy világvallás sem termelt ki annyi ateistát mint a kereszténység. Nem azt mutatja ez, hogy ebben az egyházban valami hamis van?

R. Kübler professzor a zürichi egyházközség elnöke a „A zürichi egyházközség reformjának lehetőségéről”-ról beszélt. A mai egyház merevsége az oka, hogy a jelenkor fontos feladataival szemben az egyház felmondja a szolgálatot. Sajnos, a felelős egyházi hatóságok, a professzorok — kevés kivétellel — ellentétben Zwingli egykori magatartásával, nem hajlandók nyilatkozni. A vitában, amely késő éjjelig elhúzódott, „forró vasakhoz” is nyúltak, de a vita nem volt alapos. Több mint 1000 ember jelenlétében az nehéz is lett volna. A teljes nyugalomban lezajlott rendezvény kis port vert fel.

Zwingli megpróbálta a lelki kérdéseket erőszakkal megoldani

Kíváncsi lett volna Zwingli gondolataiból és működéséből két, a mi időnkben különösen aktuális problémát megvitatni, mégha — vagy éppen mert — Zwingli felismerésének határai is kiderültek volna. A hivatalos és nem hivatalos rendezvények egyike sem vette fel ezeket a témákat. A probléma: az erőszak alkalmazása lelki kérdések megoldásában. E problematikát Rotterdami Erasmusmal való kapcsolata révén ismerte meg először Zwingli. Mint fiatal glarusi pap meglátogatta a nagy humanistát Baselben. Egy levélből tudjuk, amit a látogatás után Zwingli Erasmushoz intézett, hogy milyen mély benyomást tett rá. A többi között ezt írta: „A jószívűség rendkívüli bizonyítéka volt, hogy te engem, jelentéktelen embert és ismeretlen féltudásút nem néztél le”. Mint ahogyan Zwingli életrajzírója fogalmazta: Erasmus „a feszültséget az evangélium békezsava és a világi erőszak szelleme között oly világosan látta, mint senki más az ő idejében”.

Csodálatos, hogy abban az időben milyen világosan látta Erasmus a háború problémáját: „Miből balgább, mint valamilyen okból háborút kezdeni,

amelyből mindkét félre több hátrány, mint előny származik” írja egy alkalommal; és „a háború állandóan újabb háborúkat szül... A papok feladata lett volna a háborús kedvet a nép szívéből kiirtani... El a kezekkel az úrvacsorától, ha megfélemlenek magatokról és háborút üzentek... Ha a teológusok nem tudnak békét elérni, akkor legalább ne hagyják jóvá a háborút, és ne vegyenek abban részt.”

Erasmusnak ez a gondolata és Zwingli személyes benyomásai, — amelyeket mint svájci zsoldosok tábori papja felsőolaszországi harcterekeken szerzett — indították a reformátort arra, hogy nemet mondott az akkori zsoldos rendszerre. Egyik írásában Zwingli így ír a schwyziakhoz: „Követniök kellene a zürichieket, mert a háborúskodás nem keresztény dolog, forgassák bárhogyan is”. Zwingli ezzel a magatartásával még Glarusban több befolyásos személy ellenségeskedését vonta magára. Minden, ami a katonasággal és honvédelemmel összefüggött, már akkor tabu volt. A zsoldosságot többek között azzal igazolták, hogy az ifjúság katonai képességének fokozását szolgálja. (Ez az érvelés pokoli módon hasonlít a svájci fegyverexport ellenzői könyörtelen ellenségeinek érveléséhez.) Zwingli minden elismerést megérdemelt, hogy ezzel az érveléssel nem volt befolyásolható.

Új helyzet állt elő akkor, amikor Zürichben a református oldalon a „Keresztelők” radikális szárnya megalakult, és a kamat és a magántulajdon megszüntetését követelte, Zwinglinek szemére hányta, hogy félmegoldásoknál megáll. A reformátor ezzel ellentétben azt gondolta, hogy egy olyan Istenországát megalkotni, amelyet a keresztelők kívántak nem lehetséges. Tudta, hogy ennek előfeltételei hiányoznak, és ha túl sokat akar, akkor mindent veszélyeztet. E szorongatásban Zwingli erőszakos eszközökhöz folyamodott. A szigorú erkölcsi megszorítások, amelyekkel a zürichieket istenfélő életre akarta kényszeríteni; az államilag előírt kötelező istentiszteleteken való részvétel és más hasonlók mutatják, hogy Zwingli már nem látta tisztán az erőszak kérdésségét. Magatartása tragikussá vált, amikor megengedte, hogy a „Keresztelők” ellenzékét erőszakkal elnyomják. A keresztelők vezetőjét, Hubmaiert kintpadra vonták, és Felix Manz-t, nyilvánosan a Limmatba fojtották.

Hasonló Zwingli vonalvezetése, amikor azt követeli, hogy katonailag járjanak el azokkal a katolikus helységekkel szemben, amelyek vonakodnak az evangéliumi hitet felvenni. Még akkor is kérdéses határozata, ha föltételezzük róla, hogy vérontás nélkül, egyedül a katonai demonstrációval célt ér el. Az első Kappeli háborúban 1529-ben nem folyt vér, de Zwingli célját nem érte el. A második Kappeli háborúban 1531-ben a véres katasztrófa bekövetkezett, amelyben Zwingli maga is szörnyű halált halt.

Aki ma helyesli is, hogy annak idején erőszakot és katonaságot vetettek be lelki kérdések megoldására, annak sincsen joga ma ilyen erőszakhoz fordulni a vélemények, vallások és világnézetek harcában. Erasmus akkor közelebb volt Krisztushoz, mint Zwingli, amikor rendíthetetlenül és komolyan a béke célját tartotta szem előtt, és az emberek, népek közötti összes problémát szellemi síkon, tehát

békés eszközökkel kívánta megoldani. Remélhető, hogy az egyházak Zwingli utját elhagyják és inkább a humanista Erasmusra hallgatnak

A pogányok is üdvözülhetnek

Ezzel függ össze egy másik problémakör. Zwinglinek szemrehányást tesz *Luther*, mert azt állítja, hogy a pogányok is felismerhetik az igazságot. *Pico della Mirandola* olasz filozófus írásaiból megtanulta Zwingli, hogy nemcsak a keresztények körében találhatók értékes emberek. Ennek belátásával Zwingli egyike volt azon keveseknek, akik az egyház kerítésén kívülrre is néztek. A „pogány” fogalma számára nem volt egyértelmű „a kisebb értékűvel”. Zwingli felismerte, hogy Isten sokféleképpen kijelentheti magát az embereknek, és nem hagyja magát csak az egyházhhoz kötni.

Későbbi éveiben is megmaradt a hit ilyen tág értelmezésénél. Rudolf Pfister írásában megemlíti: „A kiválasztott pogányok üdvössége Zwinglinél”, amit a reformátor 1528-ban Ambrosius Blarer-hoz írt: „A vallást nem lehet Palesztina határai közé szorítani, mert a mennyei Lélek nemcsak Palesztinát, hanem az egész világot teremtette”.

Zwingli a pogányokra nézve érvényesnek tartja a kettős predestináció tanítását. Szerinte voltak pogányok, akik a világ megalapozása előtt, mint Ézsau, a kárhozatra voltak predestinálva: „Ők az örök kárhozatra lépnek és osztoznak Ixion és Tantalus sorsában, a példázatbeli gazdag emberrel együtt.” Büsser professzor Zwingli felismerését „a kegyes pogányokról” adaléknak látja a modern egyházfoglalomhoz. Eppen ezeket a kérdéseket kell újból átgondolnunk. Nem kell-e a keresztény egyháznak sokkal komolyabban levonni annak a következményét, hogy Isten sokkal nagyobb, mint az egyház? Itt égető kérdések merülnek fel, amelyeket meg kell tárgyalni, ha 1969-ben az egyház reformációjáról beszélünk.

D. Dr. Heinrich Hellstern

Ford: ifj. Tarr Kálmán

KIRCHE UNF SYNAGOGE. *Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*. Darstellung in Quellen. I. kötet. Szerkesztette Karl Heinrich Rengstorf és Siegfried Kortzfleisch. 504 lap. Vk. 56,— DM. Ernst Klett Verlag, Stuttgart.

A zsidók és keresztények kétezer esztendő egymás mellett élésének viharos történetét dolgozza fel ez a nagy jelentőségű mű, az eredeti források bemutatásának módszerével. Kifejezett célja az, hogy közöttük a dialógust hiteles dokumentumok alapján alapozza meg. Egymás mellett élésük többnyire inkább egymással szemben való élésnek minősíthető tárgyszerűen; pedig ma egyre inkább felismerik mindkét oldalon, hogy sorsuk mennyire egymáshoz kötött és történelmileg is összefonódott folyamat volt mindvégig. Ezt akarja kiabrázolni a most megjelent kézikönyv is, amelyet öt országból való — közöttük magyar — protestáns, katolikus és zsidó tudósok közreműködésével készítettek el a neves szerkesztők. Dokumentumok szárai teszik nélkülözhetlenné ezt a művet minden érdeklődő számára. Részletes ismertetésére még visszatérünk.

A természetjog és Isten joga

A *Theológiai Szemle* 1969/3–4. száma tudósított a bensheimi Konfessionskundliches Institut 13. felekezettudományi konferenciájáról, amelynek központi témája a „Természetjog és megigazulástan” volt. E tudósítás csak a fő előadások ismertetésére szorítkozott, mert a konferencia zárt tudományos megbeszélés jellege többre nem adott módot; így viszont nem válhatott eléggé világossá a mi olvasóink előtt a téma mai ökumenikus és — bizonyos értelemben — politikai jelentősége. Ennek a hiánynak a pótlása az alábbi cikk célja.

A „természetjog” kérdése végigkíséri az egész egyház- és dogmatörténetet. A természetjog fogalmának az értelmezése nagyon sokféle.¹ Mindenekelőtt különbséget kell tennünk profán és keresztyén-egyházi természetjog-fogalom között. A profán vagy világi természetjog régebbi az egyházinál, jöllehet a különbségtétel újabbkeletű. A profán természetjogról már ott is szó van, ahol az ember szerelmi és erkölcsi autonómiájának a posztulátuma felől gondolkodnak, nemcsak ott, ahol racionálisan ill. tudományosan megalkotják a „természetjogot”. A profán és a „keresztyén” természetjog egymással feszültségbe és ellentétbe is kerülhet: a megalapozás, vagyis a teológiai illetve a filozófiai létértelmezés következtében, vagy amint a kettő közül valamelyik a kizárólagosság igényével lép föl. Ma a „teológiai” természetjog művelői egy „dialektikus” kiegészítési viszonyra törekednek. A „keresztyén természetjog” eredetét a lexikonok és a tárgyi kézikönyvek a keresztyénségnek az antik művelődéssel történt találkozásából és ötvöződéséből eredeztetik. Lényegében a stoikus természetjog asszimilálásáról volna tehát szó, amellyel bibliai elemek keveredtek össze: (a) az antik világ „természet” fogalma, amely a maga immanens rendjében az istenek világának a rendező akaratát tükrözi (kosmos=rend, „világ”); (b) a késői antik világ —anthropológiája, amelyben az ember eszes és társas lény volt, kiegészült az esett, de helyreállítható ember bibliai elemeivel (Isten teremtménye); (c) az Újszövetség világa felől szorongató kérdés: mi a tartalma az „új törvénynek” (Ján 13,34) s ezzel összefüggésben a stoikus és az evangéliumi erkölcsi gondolatok „arany szabály”-os keveredése; mindezeknek a Logos és a Gonviselés képzetével történt összefonódása. A gondolat sorok végén minden „keresztyén” természetjogban *teremtés-rendi ontológia* bukkan föl e gondolkodás alapjaként.

A „theológia naturalis” szorosan összefügg a „természetjogi gondolkodással”, ezért az újabbkori — Barth Károly írásai itt a határkö — protestáns teológia nagyon kritikusan nézi mindazokat a vállalkozásokat, amelyek a reformáció óta a protestáns teológiában is helyet kívántak adni a „természetjognak”. Összefügg vele az „általános kijelentés” bibliai s reformátori tanítása is, amelyet az említett irányzat óta a protestáns teológiában ugyan csak erősen — ha nem is biblikusan — megkérdőjeleztek. (Most ne foglalkozunk azzal, hogy ezt az utóbbit joggal-é vagy sem; a teológia naturalis és az általános kijelentés összekeverése onnan eredt, hogy a dialektikai teológia a kijelentéstörténetet punktuálisan értelmezte: egy pontra, a Jézus Krisztus eseményére sűrítette, és a szó bibliai értelmében véve nem tud igazában kijelentéstörténetről beszélni és nem tud kielégítő feleletet adni sem az

Ószövetség vallástörténetének, sem az általános vallástörténetnek ma egyre égetőbb kérdésére.)

A római katolikus teológiának érthető volt az a törekvése a legújabb időkben, hogy a római értelmezésű „ökumenizmus” szempontjából csökkentse a feszültséget a protestáns teológiával, másfelől egyre jobban megnyissa gondolkodását az egész emberiség felé. Ez a törekvés odáig eljutott, hogy a II. Vatikáni Zsinat irigykeztek elkerülni a protestáns teológiát irritáló „természetjog” kifejezést, habár magáról a dologról, sokkal finomabban, nagyon szokszor szó esik. (Ennek a részletezése a rendszeres és kontroverz teológia egy érdekes feladata lenne.) Közel 2000 éven át fundamentális kifejezés tudatos kerüléséről van szó! Vajon hogyan jött ez létre? A három vaskos kötetben megjelent zsinati határozatok¹ a szöveg alatt bőséges dogmatikai és kronológiai kommentárban részesültek. A III. kötet 251. kk. lapján értesülünk arról, hogy az Egyházak Világtanácsa részéről Lukás Vischer a Faith and Order rendezésénél hosszútávú levelet intézett az illetékes vatikáni személyekhez (1963. ápr. 18) e kifejezés ügyében (251. lap). A kommentár a Pasztorális Konstitúció szövege alatt „Ökumenikus együttműködés” címmel beszámol arról, hogy az EVT-nak 1956 óta folytatott tanulmányi munkája („Krisztus uralma az egyház és a világ fölött”) summáját hogyan adta elő ez a levél, hogyan kritizálta a „természetjog” fogalmát és miként fejezte ki azt a kívánságot, hogy jussanak együttműködésre gyakorlati kérdésekben. A kommentár dicséri a levelet, hogy „nem szűk apologetikai vagy felekezeti, hanem valóban ökumenikus szellemben” kívánja az együttműködést (252. lap). A levelet, „a Dokumentumot nagyon komolyan” vették, sokszorosították, és a levélnek hosszabb távra nagy hatása volt. „Ez az egészen világosan datálható tény (1963. 4. 18) olyan együttműködést vezetett be, amely a zárásig folyamatban maradt... az akkori szerkesztőbizottságban L. Vischer eme levele hatására tudatosult annak szükségessége, hogy Krisztus uralmáról beszéljen és ebből egy centrális gondolatot csináljon. Kétségtelenül más püspökök is szóltak erről, de ennek az uralomnak a jellegzetesen húsvéti vonatkozása és az a fáradozás, hogy ne keverjék össze „természetjogi” témákkal, ennek a befolyásnak köszönhető” (252. lap). L. Vischer továbbá komoly befolyásáról is említést tesz a kommentár (258 k. lap). A Pasztorális Konstitúció 2. alapszövege Zürichben készült. Ezen a találkozón L. Vischer hosszú beszélgetést folytatott a bizottság vezetőivel. „Azok a megjegyzések, amelyek ekkor elhangzottak, oly igen fontosak, hogy egészen természetesen, ha azokat itt összefoglaljuk. Először is hangsúlyozódott, hogy mielőtt az elszakadt testvérekre appellálnának, előbb el kell ismerni azt, amit eddig teljesítettek és még teljesítenek a nemzetközi igazságosságnak ezen területén, az asszonyok helyzete kérdésében, az analfabétizmus ellen folytatott küzdelemben. — Közelebről kifejeződött még az a kívánság, hogy ott, ahol [az egyházaknak] a világgal kell találkozniok, azt együttesen kell tenniök. Az elszakadt testvérekkel folytatott dialógus egy a világgal folytatott dialóguson belül történik. Egyebekben pedig ki kell tartani amellet, hogy a keresztyének és a világ között — e szónak kettős értelmében — több eltérés van, mint a keresztyének között. Ezen a területen az volt a véle-

mény, hogy föl kell adni a koncentrikus körök képét, amelyben a középpontot alkotó katolikus egyházat mind nagyobb távolságban veszik körül. A dolgot illetően a keresztyének valamennyien ugyanazon nehéz kérdésekkel állanak szemközt” (258. lap). Ebben a beszélgetésben a kommentár egy ún. „prospektív ökumenizmus” bizonyosságát látja olyan időben, amikor még azt sem tudták, lesz-e zsinati nyilatkozat a vallásszabadságról és egyéb fontos kérdésekről. „Előretételező ökumenizmuson” a kommentátor azt érti, „amely a világ állította sürgető problémákkal szemben minden keresztyény felekezetet összehoz” (uo.). Persze, emellett az ún. „retrospektív ökumenizmust” is fontosnak tartja, amely a keresztyének között a múltban és jelenben meglévő különbségek tanulmányozásával foglalkozik. Még arról is említés történik, hogy ezekben a beszélgetésekben „lélektan már az 1966 júliusában Genfben tartott »Egyház és Társadalom« világgonferencia nem egy eredménye előlegeződött”. Vischer megjegyzései közül még megemlítem azt a bírálatait, hogy a tárgyalt szövegtervezet nem számol eléggé a történelem drámai jellegével. „Van szó a bűnről és arról, hogy a természet megromlott, de az Úsz.-ben az Antikrisztus lép a színpadra. Ennek megfelelően mindaz, amit az egyház az idők rendjén cselekszik, jel, nem ama fáradozás révén, amelyben részt vesz, hanem azzal, hogy az egyháznak az »időben történő« cselekvése egy olyan világban, amelyet a Jónak és a Rossznak a küzdelme jellemez, a maga elhivatásának a jele. El kell tehát kerülni azt a benyomást, mintha programunk lenne. Amit az egyház tehet és tennie kell, az az, hogy bizonyosságot tegyen...” A zürichi megbeszélésről adott hosszú beszámolót így végzi a kommentátor: „Azért hangsúlyoztuk annyira a Zürichi Ülést, mert először is épp oly kevésbé ismert, mint a XVII. schéma többi tervezetei... Azután pedig az ott tárgyalt problémák fontossága miatt. Mindvégig ugyanazok maradtak és a stílus is lényegében ugyanaz maradt, típusként. Ebben az értelemben a zürichi első szöveg... nagyon jelentős” (259. lap).

A szöveg véglegessé alakulása során is érdekes felvilágosításokat kapunk a kommentárból: „A második részben arra törekedtek, hogy világosabb egyensúlyt teremtsenek az általános nyilatkozatok és a különleges alkalmazások között, a különleges keresztyén szemlélet és egy másik, a természet rendje felől kiinduló között, ama vélemények között, amelyek még nem kapták meg az egyháznak az általános helyeslését, és azok között, amelyek már benne vannak a kézikönyvekben, egy kézzelfogható és józan, meg egy prófétai kifejező stílusmód között. — Ehhez egy általános megjegyzés: Az első rész meg a második rész első két fejezete inkább az ember mint az Isten képe bibliai témáján alapul, az utolsó három fejezet az emberi méltóság ideáján alapszik. Ezért kimutatja az összefüggést eközött meg az embernek az Isten képére történt teremtése között, mert a schéma egyidejűleg bibliai és ökumenikus okból el akarta kerülni a „természetjog” fogalmait. Ez a pont, amelyet az 1966-ban tartott Genfi »Egyház és Társadalom« konferencián aláhúztak, egyre fontosabbnak fog bizonyulni” (274. lap; az idézetekben minden kurzíválás eredeti, csak az utolsó szakaszt emelte ki a cikkíró folyamatosan). A szó elkerülése és a téma óvatos kezelése még nem hozta magával azt, hogy a természet-teológia és ezzel a természetjog kimaradt a konstitúcióból. Ennek a bizonyítására is hosszabb elem-

zésre lenne szükség. De csak egy helyet lássunk, a 37. fejezet (*De justa rerum terrenarum autonomia*, amelyben a földi valóságok helyes autonómiájáról beszél, sajnálkozva emlékeztetve meg arról, hogy volt idő, amikor az egyház a társadalom és a tudomány területén nem ismerte el a különböző területek öntörvényűségét. Holott nem kellett volna félni a kutatástól, mert mindennek eredete Istenben van. „Igen, aki iparkodik szerényen és kitar-tóan kutatni a valóság titkait (abscondita rerum persecutari conatur), azt, még akkor is, ha maga ennek nincs tudatában, az az Isten vezeti, aki minden valóságnak a hordozója. Ezért bizonyos szellemi magatartások, amelyek egykor még keresztyének között is fölbukkantak a tudomány legitim autonómiájának elégtelen megértése miatt, sajnálandók.” (A kiemelés a cikkíró figyelmeztetése: íme, itt a „beszélő természet”, a teológiai naturalis a modern tudomány színe alatt.)

Érdekesek a Pasztorális Konstitúciónak a béke szorgalmazásáról és a népek nemzetközi közösségének a megvalósításáról szóló sorai is (Caput V.), amelyben meghatározzák a béke fogalmát, elítélik a háború embertelenségét és felszólítják a keresztyéneket, hogy munkálkodjanak együtt minden emberrel azért, hogy egymással igazságosságban, szeretetben és békében élhessenek. Az V. részben a 78. fejezet szól arról, hogy mi a béke (*De natura pacis*). Megnevezése nélkül *Augustinus (Pax omnium rerum tranquillitas ordinis* = az általános béke a rend nyugalma) meghatározásából indul ki: „A béke nem abból áll, hogy nincs háború”, nem is csak az erők egyensúlya, nem egy nagyobb hatalomnak a parancsa, hanem „az igazságosság munkájának az eredménye” (Ésaiás 32:17). Ama rendnek a gyümölcse, „amelyet az emberi társadalomba annak isteni alapítója beleszerkesztett”, s amelyet az embernek állandó törekvéssel egyre tökéletesebb igazságosságban kell megvalósítania. Ámbár az emberi nemzetség közjává alapvetően Istennek az örök törvénye határozza meg, de az kézzelfogható követelményében alá van vetve az idők hozta állandó változásnak; ezért a béke sohasem végérvényes birtok, hanem mindig újabb betöltendő feladat. A béke nem érhető el a személyi biztonság nélkül, ama szabadság nélkül, amellyel az emberek szellemük és szívük kincseit szabadon és bizalommal élvezhetik, sem anélkül, hogy a más emberek és népek méltóságukban megbecsülik és készségesek tevékeny testvériségre a béke érdekében.

Ahol azután a szöveg alatt a kommentár a békés koexistencia és a nemzetközi morál alapjait fejtegeti, mint amelyeknek etikai értékek normái alatt kell állniok, megállapítja, hogy ennek „a teológiai tanítás szerint két forrása van. Az első (!) a természetjog, vagyis ama erkölcsi és jogi rend követelményeinek az organikus szisztémája, amelyek magának az emberi természetnek a struktúrájából adódnak, miközben ez a természet egyszerre szemlélődik állandóságában és ontológiai történetében... Ezt az elméletet gyakran elutasítják, mert rosszul értelmezik. Ellenkezőleg: a legnagyobb jelentősége van, nemcsak belső tartalma folytán, hanem azért is, mert alapja a nem-keresztyénekkal való dialógusnak. Valójában impliciten nem az emberi jogok fundamentuma-e [a természetjog] az Egyesült Nemzetek Charta-jában és az emberi jogokról szóló általános nyilatkozatban? — ... A nemzetközi morálnak vagy a békének második forrása (a mi számunkra e két fogalom gyakorlatilag

egyét jelent, mint a „Pacem in terris”-ben és a „Gaudium et spes”-ben) maga az *evangélium*... (LThK Konzil, III. 545). A „második”-hoz sietve hozzátesszi: „Nekünk keresztyéneknek ez az első forrás, mert végérvényes és elutasíthatatlan normája az Isten igéje. A békéről szóló egyházi tan a béke teológiája. Az egyháznak Krisztus békéjét kell hirdetni a világnak. Ennek a Chartája a *Hegyibeszéd*, amelyet teológiailag a *Búcsúbeszéd* által kell megvilágítani” (III. 546). Amint látjuk: a természetjog nem küszöbölhető ki a mai római teológiai gondolkodásból, bár hiba lenne észre nem venni a zsinat verejtékes fogalmazásai mögött az említett ökumenikus diplomácia mellett a *bibliaiságra törekvés* őszinte igyekezetének bizonyosságait is. Az „örök” és a „változó” viszonyának a meghatározása akár a természetjog kereteiben, akár a természetjog és evangélium bipolaritásában a körnégyszögesítéséhez hasonlítható törekvés.

Az elmondottakból világos, hogy a „természetjog” egész kérdésköre az ökumenikus és világnézeti közeli párbeszédben jelentőségében növekedni fog. A természetjog — ahogyan azt az ismertetett előadások is megemlítették — mindig akkor válik népszerűvé, amikor meglevő társadalmi rend, jog és joggyakorlat mint a katasztrófák kísérőjelensége (és oka!)² válságba jut: a napóleoni háborúk után következő romantikus-restauratív-konzervatív világban, az első világháborúra következő népszövetés világban, a második háborút követő UNO-s világban és — napjainkban is. Ilyenkor konzervatív társadalmi és egyházi tényezők, erők — úgy vélik — csak fékezéssel tudnak hozzájárulni egy jobb világ kialakulásához. A *forradalmian változó*, az élet minden viszonylatában „eszkalációban” levő világban „örök” jogrend és jogelvek forrását keresik a valamilyen módon megragadott „természetjogban”. Érthető, hogy az ökumenikus teológiai diplomácia most olyan fogalmazásokat keres, amelyekben a reformátori kecske is jóllakik és a katolikus káposzta is megmarad, mármint a valamilyen módon (bezárójelezetten) megtartott természetjog.

A természetjog protestáns elutasításának az okairól szólva hadd említsem meg azt az általánosan ismertényt, hogy a történelem során a természetjog igen tágítható és szűkítható fogalom volt. Az egyház története is mutatja, hogy a változó társadalmi rendekkel összefonódó — a hatalomért olykor harcban álló — egyházi teológia az egyház illetve a világ társadalmi rendjének minden igazságtalanságát (rabszolgaság, az asszonyok jogfosztottsága, a bellum justum, a gyarmatosítás stb.) főleg természetjogi érveléssel alapozta meg. (A „természet” mindig azt mondotta „jognak” és a „teológiának”, amit éppen vártak tőle. Innen érthető, hogy a protestáns teológia ma elutasítja a teológia naturalist is, nem tekinti a keresztyén hit forrásának; igazságelemeivel az általános kijelentés tárgykörében foglalkozik; amelyet viszont nem tud jól tárgyalni a különös kijelentés ősz-i előkészítő és úsz-i-döntő szakaszának, meg a beteljesítő-eschatológiai szakasz váradalmának a figyelembevételével nélkül.)

Ökumenikus érdekeltségű protestáns teológusok is szorgalmazták a természetjog pozitív újraértékelésének a szükségességét. Ennek hatása régóta érzik az ún. ökumenikus teológiában. Az őszöntző hatások az angolszász népek neokálvinizmusából jöttek. Az újkálvinizmus Kálvin gondolatvilágát kibővítette a felvilágosodás kori természetjogi gondolkodás több elemével, így az individuálistussal,

az ún. emberi jogok eszméjével, a morális érzékként értelmezett emberi rációval. Mindez az anglikán államegyházi teológiában még a régebbi ontológiai tradíciókkal és a platonizmussal is kiegészült. De az ökumenikus teológiában egyben megjelent a természetjog kritikája is, amely kivált az aufklärer elemek és a keresztyén agapé-fogalomnak egy általánosan érvényes és teljesíthető társadalmi morállá történő átfarmálása ellen irányul. (Reinh. Niebuhr, P. Tillich). Mindebből kialakult egy eléggé hatékony és mozgékony általános keresztyén humanizmus. Ez reformista és haladáshitű követeléseivel (emberi jogok, személyes szabadságok, igazságosság, a szociális ellentétek kiegyenlítése, faji konfliktusok elhárítása stb.), *keresztyén-szocializmusával mintegy középen állt az antirevolucionális reakciós református (holland) neokálvinista konzervativizmus és a természetjog forradalmi értelmezése között, amelyet viszont az utópizmus jellemezte.*

A természetjog újra megvizsgálásának a szorgalmazói között ott találjuk pl. H. D. Wendland-ot, aki úgy véli, hogy a mai nemzedék világtörténelmi tapasztalatai a természetjog új ontológiai értelmezésére készítetnek. Ebben beletartozik a párbeszéd a római egyházzal, amelyet szerinte nem lehet elhárítani a természetjognak a hagyományos lutheri protestantizmusban szokásos tagadásával, természetjogellenességgel; annál is kevésbé, mivel lutheránus alapokból olyan „teremtési rend”-teológiát fejlesztettek ki,³ amely a másfajta fogalmi nyelvezetével különbözik ugyan a természetjogi teológiától, de egyéb tekintetben, főleg gyakorlati következményeiben, nagyon közel került a római természetjogi tanításhoz. Szerinte a feladat során a) folytatni kell a kritikát, b) vissza kell újból kapcsolódni Lutherhez, c) el kell végezni a modern társadalomnak azokra a tényekre irányuló radikális analízisét, amelyekkel a régi természetjogi fogalmak még nem találkoztak (nihilizmus, funkcionalizmus, újkollektívizmus, a szabadság megüresítése stb.)⁴

Így történt azután, hogy a bensheimi beszélgetésekben is polarizálódott egy konzervatívabb álláspont, amely a „megigazulástan”-ból nem tudott eljutni a modern társadalom robbanásszerű fejlődési jelenségeinek a keresztyén értelmezéséhez és gyakorlati következtetésekhez, hajlott a természetjog újraértékelése felé, másfelől egy másik álláspont, amely a megigazulástan „vertikális” igazságának a „horizontális értelmezésére” is nyíltan mutatkozott, nem konzervatív, „forradalmi” értelemben. Az előadók többsége ezek közül került ki. A hozzáértők észrevehetik ezt E. Wolf nagyon elvontnak tűnő előadásában éppen úgy, mint T. Rendtorff vagy S. Keil gyakorlatibb előadásában.

A természetjog egy nagyon jellemző újkori-modern értelmezésével és alkalmazásával is szeretném illusztrálni a protestáns teológia jogos óvásait és kritikáját a természetjogi gondolkodással szemben, amit senki sem értelmezhet úgy, hogy tagadnám e gondolat művelődéstörténeti jelentőségét oly századokban, amikor a keresztyén egyházak nem álltak az emberi fejlődés elővonalában.

Az északamerikai Egyesült Államok *Függetenségi Nyilatkozata* (1776) és *Alkotmánya* (1789) a természetjogi gondolkodásnak a produktuma. (Egy alkotmány természetesen sohasem gondolkodás produktuma csupán, hanem egész sor társadalmi, gazdasági politi-

kai, vallási vagy világnézeti tényezőnek az eredménye.) Legalább is az ideológiai szótárt e kor természetjogi gondolkodása kölcsönözte az alkotmány fogalmához. Egy modern amerikai politikai szótárban a „Természetjog” (*Natural Law*) címszó alatt a következőket olvashatjuk: [a természetjog] „Az a nézet, hogy az emberi viszonyulásokat a törvényeknek egy olyan változhatatlan summája irányítja, mint az univerzumot annak a fizikai törvényei, amelyeket föl lehet ismerni az emberi ésszel. Az elmélet a stoikusoktól ered, a XVIII. sz. természetjog-bölcselei fejlesztették ki és alkalmazták. — *Jelentősége*: A természetjog fogalma kihatott a jogi és politikai elméletek és intézmények, valamint az erkölcs, az erkölcsstan és a vallás fejlődésére. Ma különösen társult az igazságosság és az egyéni magaviselet normáival. A természetjog-bölcselet bázisát szolgáltatja, amely alapvetőleg hatott a kormányzás demokratikus rendszerének a kifejlődésére”.⁵

Ennek az alkotmánynak a része a *Bill of Right* vagy *Declarations of Right* (az emberi jogokról szóló nyilatkozat). — *Jelentősége*: A természetjog fogalma közöségeit jogait biztosítja az állammal szemben. Ez a szótár az alkotmányról a következőket írja: „Az Egyesült Államok Alkotmánya, a történelemben a legrégebbi és legsikeresebb írott alkotmány (!), megjegyzésre érdemesen kevés formális változtatásokkal szolgálta a nemzetet a gyors társadalmi változások időszakaszában. Ez annak tulajdonítható, hogy szerzői rövid és hajlékony eszközt írtak meg annak a liberális politikának, amely jellemezte a Legfelsőbb Törvényszék döntvényeit. Az alkotmány nemcsak a kormányzás hatékony eszközeként és az emberi jogok védelmezőjeként szolgált, hanem annak is tiszteletben álló szimbólumává lett, hogy különböző és nagy területen szétosztán élő szabad emberek együtt élhetnek egymással szabadon” (20. lap).

Ha már most azt kérdezzük, hogy az alkotmány születése idején mit értettek a szerkesztői emberi jogokon, az ember veleszületett, Istentől kapott méltóságán, szabadságon, a történelem néhány pillanat alatt fölvilágosít bennünket arról, hogy az egyéni szabadságnak az állami kormányzattal szemben történt hangsúlyozása akkor milyen ideológiai és gazdasági érdekekkel fonódott össze, hogy az „emberi jogok” keretében akkor nem fért el a rabszolgaként importált néger és az őslakó indián. A néger rabszolga „tulajdon” volt, mint a római jogban, tehát nem 100%-os ember, az indián pedig „vadember” volt, valami a majom és az ember között; nem tekintették őket embereknek. Ezt a természetjogi értelmezést az amerikai átlagember gondolkodása a mai napig sem tudta legyőzni! A négernek polgárjogi küzdelmének ezért vannak szinte leküzdhetetlen akadályai,⁶ „indián-kérdés” pedig azért nincs már, mert az amerikaiak azt a múlt században egyszerűen biológiai kiirtással, genocidiummal oldották meg, olyan mérsárlással, amely páriát ritkítja az emberiség történelmében. Mindez megérteti velünk, hogy miként lehet ma is egy amerikai szájból az emberi jogokról, minden ember emberi jogáról beszélni, és védelmezni az USA vietnami és egyéb háborús beavatkozását. Mindezt nem a „főlényes ítékezés” iratja velem csak, hanem a természetjog félrevezető és végzetes szerepére akartam közismert, meg nem cáfolható példát említeni. Tudom, hogy különösen az amerikai egyházak mily sokat tesznek mind a vietnami háború ellen, mind a néger-kérdés területén az igazi emberségesség és az egyetlen elfogadható megoldás érdekében.

*

Ha tehát elutasítjuk a természetjogot, mi lépjen a helyére? — Az elutasítás csak a keresztyén teológia mértéke és forrása szempontjából föltétlen. Ez viszont tud a szívek hústáblájára írt törvényről is (Róm 2:14 f), meg arról is, hogy e törvény mértékével mérve nincs mentsége az embernek Isten színe előtt (Róm 1—2). A cikkem címében — „A természetjog és Isten joga” — sejtetett válasz a

protestáns teológia útja. Nem mondhatni, hogy túl sokan járnak ezen az úton, mert rátalálni csak azok tudnak, akik nem a hagyományos dogmatikus vagy pietista „lokus-methodussal”, hanem a modern történeti kritikai módszerrel értelmezik és használják a Bibliát.

II

A Biblia Isten jogán — maradjunk meg egyelőre ennél a modern kifejezésnél — azt a „rendet” érti, amelyet Isten elevevégzésével, kiválasztásával, szövetségkötésével és kijelentésével szerzett maga és az ember között (vertikális koordináta), és ezzel egyben ember és ember között (horizontális koordináta); az istennépét, amelynek azt a mandátumot adta, hogy életével és engedelmességével ezt a rendet a világban demonstrálja, jelként felmutassa. A „rend” szón semmiképp se értsünk statikus rendet, hanem dinamikus folyamatot. A mi „rend” szavunkat legjobban megközelítő két ósz.-i fogalom, a *sálóm* 6/a és a *mispát* történetét, Isten akaratának dinamikus érvényesülését foglalja magában. A világban is, a népek életében is, az ember életében is szíve szerint való akarata a „békesség”, a „törvényes jogrend”. Ezt az akaratát szövetsége nyilatkozataiból, prófétaí kijelentésből lehet megismerni. Az „egészség”, ép-ség (*slm*) a fejlődő élet kibontakozásának ígéretét tartalmazza.

Egyetlen lexikonban sem találok a természetjog történetének olyan tárgyalásával, amely visszanyúlt volna a stoikus természetjog elé. Pedig a természetjog forrása a természetmítosz. Akkor válik a természet jogforrássá, törvényé, „kijelentéssé”, ha maga is valójában isteni, vagy éppen isten. A görög mitológia és későbbi vallásfilozófia sok mindent átvett az ókori keleti közös kultúrából.

Az ókori emberiség is vágyakozott a békességre és a jogrendre. Izrael környezetében, még mielőtt Izrael megjelent volna a történelemnek ezen a legviharosabb országútján, Kánaánban, a népek mitológiájában lecsapódtak békegondolataik is. Sumér-babiloni örökség e mitológiákban az az ősgondolat, hogy a békeállapot és a jogrend nem volt mindig, hanem istenek küzdelmének, chaosz-hatalmak legyőzésének az eredménye. Maga ez a látható világ is e küzdelem eredménye: a legyőzött chaosz-hatalmasságból teremtette a győztes istenség a mennyet és a földet; veres agyagból és egy chaosz-lénynek a véreből gyúrták az istenek az első embert a maguk képére és hasonlóságára, csak a halhatatlanságot nem adták meg neki. A mítosz nyelvén ez azt jelenti, hogy a világba is, az emberbe is bele van teremtve a rossz, az ember végzetesülően tesz rosszat és alapjában véve nem felelhet mindenért. Az istenek világa különben is azt tehet vele, amit akar.⁷ A békességnek és a rendnek a keze az istenek chaoszlegyőző és teremtő királya. Az istenek tanácsában azóta évenként megszabták a világ sorsát és féken tartják a chaosz erőit. Ennek a békének és rendnek a lényeges eleme a kényszerítő erőszak. A felső világnak megfelelő idelent az emberi világ, ahol az isteni békességhez és a rend keze a szakrális király, aki pap, „pontifex maximus” is. Benne tömörül a nép minden „áldása”, mint valami elektromos erőműben. A helyes kultusz végzésével személyén át árad az ég áldása az emberekre; a békesség és jogrend is. Uralma azért van, hogy a békességet biztosítsa. Ez a békesség befelé az oltalmazás és a kényszer bé-

kessége, amelynek megvan a *hierarchikus rendje*, statikus állapota a szakrális királytól le a rabszolgák tömegéig. E békesség kifelé a *fenyegetés, a terror és az erőszakos hódítás jogrendje*. Mind befelé, mind kifelé a *stabilitásra törekvés* jellemzi, amely szemben minden dinamika, ha egyáltalán érthető történelmükben, a *kezdeti stabilitás*, az örök rend és sors megszilárdítása érdekében áll. Ez az ún. *archaikus béke- vagy rendgondolat*. Kényszerjellegről fogva legbékésebb állapotán is megérezzük a *békétlenség ürme*. Az első ókori birodalom a mezopotámiai kultúrában megteremtette a maga *statusquo*-jának a mitológiai ideológiáját. *Kultusz és háború* a létfenntartó eszközei, *úr és rabszolga* társadalmi piramisának, struktúrájának fundamentuma és csúcsa. A fundamentuma: a csúcsa, a szakrális király — és ezért ingó a stabilitása, ezért van szükség a kényszerbekerendire. Ha történik is valami, igazában nem történik, csak esemény, mert marad utána minden, mi volt, legföljebb kisebb vagy nagyobb lesz a birodalom, vagy másik váltja föl (Dániel 7), de nem másfajta. Nem véletlen, hogy az örökké magába visszatérő kör, a természet körforgásának ellesett, ideologizált gondolata, a ciklikus-mitosz jellemzi az ókori közel-keleti kultúrát. *A rend világának a peremén örökké ott leselkedik a chaosz háborgó tengere* (46. Zsolt.) És mindig meg-megesisik, hogy oda a békesség...

A Biblia világa körül három művelődési körre vessünk nagyon röviden egy-egy pillantást, abban a reményben, hogy egy erről szóló németországi előadásomat egyszer még közzé tudom tenni 8.)

a) A *pax babylonica* fogalmával a föntiekben már szinte meg is ismerkedtünk. Marduq és Tiámat (Gen 1:2 *tehóm*) ösküzdelmét az évi kultusz jeleníti meg. *Babilon* városa azért fundálódott, hogy a chaoszt legyőző istenségnek illő lakozása és kultuszhelye legyen a földön. Ebben az ideológiában vetették alapját *Babilon világalma* igényeinek. A babiloni templomtorony, a Ziqqurratu csúcsa az ég és föld érintkezésének a helye. *Babilon* királya Marduq adott istenfia, „a négy világtáj ura”, az egész földé. Neki adták az istenek, mert hiszen „istenfiú”, a maguk bölcsességét, képességét, tőkélyét (*tukultu!*), hatalmát, hogy *hódító küzdelemben békét adjon* az emberiségnek és meggátolja harcukat egymás között, hódoltassa meg őket az igazi istenek tiszteletére. Ez a birodalom — a termelési viszonyok következtében — csak *rabszolgabirodalom* lehetett. A békesség felső rendje alatt emberezek meg számlálhatatlan dandárja robotolt, népek meneteltek, rabláncra fűzve *Babilon* felé. A Biblia néhány versben⁹ röntgen-szerűen átvilágítja ezt a struktúrát és az egész kijelentéstörténet ítéletet mond fölötte: e statikus rabszolgabörtönnel szembehegyezi előbb Ábrahám, majd a Mózes vezette népben „*az exodus népét*”, a vándorló istennépét, az Istene után vándorló sátoros nomádok. A babiloni archaikus békebirodalom abban végződött, amiben kezdődött: háborúban. A persa birodalom — amelynek dinamikus, élesen dualista-etikai-eschatologikus ideológiája volt — szükségszerűen fölébekerült *Babilonnak*. Az egykorú névtelen babiloni fogoly, izraeli próféta Kyrost a történelem igaz Istene „*fölkentjének*” nevezi, vagyis — sok százados csalódások után már nem egy izraeli fejedelmet tekint — a fogoly nép *messiásának* (Ésaiás 45:1 k).

b) A *pax graeca* — a görög *polis* békéje és jogrendje.¹⁰ A görögöknek nem volt olyan rendszeres szociokozmikus mitológiájuk, mint a mezopotámiai világnak. A legősibb kortól fogva megtaláljuk azonban azt a gondolatot, hogy a *háború elkerülhetetlenül szükséges, végzettségű*. Mítikus örökség, még akkor is, ha ezt a tételt később filozofusok mitológiátlantították és racionalizálták (*Hérakleitos*: »*Polemos pantón men patér esti, pantón de basileys*«=„A háború mindennek az atyja, mindennek a királya” — a folytatása pedig: „egyeseket istenné tesz, másokat emberekké, egyeseket

rabszolgákká, másokat szabadokká”).¹¹ A *Titánok küzdelme* tovább folyik a földön. A *kosmos* fenntartása itt is *polemos* segítségével történik. Ezzel a gondolattal azonban még két másik párosult. Az egyik az a tragikus eszme, hogy a *háború az emberi bűn büntetése*, az istenekkel szemben tanúsított *hybris*-é, és a halandók *elkerülhetetlen sorsa*. A másik az az adottság, hogy a görög művelődés a „város”-ból (*polis*) és a városok *amphiktyonia*-jából, azaz szövetségéből indult ki. A görög tudatban tehát megvolt az, hogy városait nem istenek építették, hanem eleik (pl. Theseys): *emberek*. Ők szabták meg a város rendjét: a *nomos*-t, a „törvényt”. E rend fölött ugyan ott voltak az örökösök, tanácsadó, jutalmazó, büntető istenek is; de már „*kezdetben*” ott volt az *emberek akaratformálása* a *synoikismos*=az „együttlakás” racionalizálása érdekében. Ez a racionalizálás az egyén és a közösség akaratának összehangolására törekedett; eszköze a *sóphrosyné*=a *józan és mértéktartó értelem* volt. Ez a városkultúra keveréke volt indulásában az arisztokratikusnak és a paterna-lizmusnak. De egyre inkább a *gazdag és a szegény el-lentétének* kibontakozása jellemzi. A *démós* az *eudaimonés ellen fordult, az istenáldotta kaloi*: a gazdagok, a tehetősek, az úri nép ellen. A Kr. e. évezred közepe után az *ekklésia* (a határozatot hozó nyilvános népgyűlés) vált harci jelszóvá a *démós* ajkán. A felfordulás idején aggódó filozófus, *Platón* — elődök nyomában — szenvedélyesen bírálta ezt a gondolatot, mégpedig a *béke és jogrend szeretetéből* kiindulva. A szofista filozófia forradalmi szabadság gondolatával (*eleytheria*) a *philia*=a *barátságos megértés* eszméjét szegezett szembe és klasszikus formálójává vált a görög politikai teológiának. Közben a görög gondolkodásban egy teológiai forradalom is végbemenőben volt: már *Xenophanes* (570—475) elvetette a homérosi politeizmust, amely a nemesi rend életformáját szentesítette és stabilizálta, és az *Egy* mozdíthatatlan istenséget, a tiszta és változhatatlan *Ész* (*nús*) tette a helyére, aki az örök rendbe betekintést enged. Ennek segítségével lehet formálni a *polis* életét. Demitológizálást hajtott végre, *de megörizte a mítosz statikus rend-magvát*: a *nús* a polgár politikai döntéseit szabályozó *ész*. A *kosmos* változhatatlan rendje — amelynek képe a csillagvilág — a kritikai principium. Ennek felett meg eszes lelkelés az *autonóm ember* (*sóma aytarkés*). Ez a gondolkodás azonban foglya volt a statikus-ciklikus létértelmezésnek és időszemléletnek, nem értette meg a továbbfolyó idő változásait és történéseit, nem volt olyan történetfogalma, mint már évszázadok óta Izrael népének. A görög *polis* tragédiája: az autonómira törekvő, de a történelem valóságos erőlt nem értő, a tényezőket a természet tükrében szemlélt „örök” törvényekből értelmező *nús*. Az igazság és a jogosság önmagában való, „örök” és „változhatatlan” volt számára, mint maga az isteni *Kosmos*, az *Egy*. Ennek a Nus-Kosmosnak az igazsága és igazságossága *katholú*=általánosan és totálisan uralkodott (*kata*+genitivus *holú*=*felülről lefelé, tetőtől-talpig*, mindenestül, általános és változhatatlan érvénnyel). Ez a merev stabilitásnak a gondolata, a „*katholicitás*”-é¹²: a görög politikai teológia tragikuma, egyben *békés jogrend* ügyéé is, mert amin nem szabad és nem lehet változtatni, mégha szükséges volna is, ami nem mozog; az széthull, meghal. A *mítikus stabilitás* itt is érvényben maradt. A platóni béke- és igazságrend is totalitárius, katolikus kényszer- és hatalmi béke, archaikus békerend. A népszerű-explózió kérdéseivel, a szegény-gazdag kérdéssel ez nem tudott megbirkózni. *Aristotelés* is ebben a *katolicitás-képzetben* maradt. Az alexandriai birodalom széthullása után a görög világ belesodródott — hogy bibliai kifejezéssel éljünk — „a nagy fenevadak” korszakába és a politikai béke és rend fogalma is széthullott az ősi *polis*-szal egy kettős béke- és rend-értelmezésbe: egy naturalista-technokratába és egy egyéni-vallásosba. Az igazságosság egyfelől a technokrata bürokrácia könyörtelen, embertelen adminisztratív nyúlásának volt, másfelől a befelé fordult, istenfélemben politikátlantított existencialista kegyessége. Aki igazán igaz és kegyes és szent (*hosios*) akart lenni, az csak a világ megtagadása és az érte való felelősség elvetése árán lehetett az.

Az ember természettől fogva *logos*-hordozó, istengyermek, az ész birtokosa, megtalálja tehát a világ és a lét törvényszerűségeit is. A bölcs belenyugszik a test és lélek kettősségébe és a bölcs ember a lélek szerint él. A stoikus bölcsnek ez az eszménye azóta is mindig fölbukkan. Amint egy-egy „polgári” társadalom fölött meghúzzák a lélekharangot, azon nyomban menekül „az örök” dolgokhoz és léthez, így a *természetjoghoz* is. A valóságnak ez a megkettőzése, kettéválása két birodalomba, „a szükségszerűségek birodalmába” és „a szabadság birodalmába” (Kant kifejezését használjuk: Reich der Notwendigkeit és Reich der Freiheit) magyarázó képlete lehet még az egyháztörténet „hivó”, de „polgári” hőseinek és gondolkodóinak is.

c) A *pax romana* jogrendje az eddigiek után nem lehet ismeretlen számunkra. Az isteni imperátor üdvhordozó közbenjáró a makro- és a mikrokosmos között, egy mini-Zeus, egy mikro-Jupiter, akit *divus*-nak tisztelnek. Róma politikai-vallásos ideológiája antik mitológiai schémák felélesztése volt. Jobban hasonlított a pax babilonicára, mint a polis ősi rendjére: *imperialista kizsákmányolás* rendszere volt. Nem hiába származik a *pax a pangere*—megkötözni, meghatározni, beültetni stb.-ből. A *perdomare* (=teljes megszelídítés) és *debellare* (=háborúval történt leterítés) után „adták” (*pacem dare*) a meghódítottaknak. Békeharosnák akkor zendültek, ha Róma újabb területeket „békített” bele a birodalma hatókörébe. *Pax*, *Mars* és *Victoria* istensége volt a szentháromsága Rómának, amelyben *Pax* = *Mars Pacifer*. *Bellum iustum* nem a gyarmatosítókkal szemben szabadságukat védő népek kétségbeesett *szabadságharca* volt, hanem csak az a háború, amelyet a római Birodalom *rendes katonasága* folytatott a Birodalom érdekében. (Milyen siralmas, hogy a keresztyén etika, a római jog- és teológiából táplálkozva, évszázadokon át édes gyermekének tekintette a *bellum iustum*-ot; legalább az egyik birodalmában helyt adott neki, sőt szabad kezét.) *Ennek az ideológiának is legfontosabb munkaeszköze volt a természetteológia és a természetjog*. Az erősebbnek, az ökölnék a joga. A római *ara pacis*—„a béke oltára”, amelyet a polgárháborúk után állítottak, egyhamar az imperializmus szimbólumává vált. A Jelenések Könyve ezért nevezi Rómát, az ókori Keleti imperializmus klasszikus reinkarnációját „Babilon”-nak. És ezért tiltotta meg Jézus tanítványainak a leghatározottabban, hogy közösségükben (az egyházban) ezt a statikus-hierarchikus uralmi struktúrát utánazzák; Máté 20:25—28, Márk 10:42—45, Lukács 22:25—27 ideológiai hadüzenet „Babilonnak” és „katholicitásának”.

De ez a legtokéletebb antik birodalom is abban ment tönkre, amiben elődei; *a változásra képtelen statusquo-strukturája miatt*: nem voltak meg az ideológiai feltételei a társadalmi viszonyok békés fejlődés útján történő gyökeres megváltoztatására. Rómának voltak isteni uralkodói, — később keresztyének is! —, rabszolgahadai, légiói, kenetes pontifex maximusai és róka és farkas politikusai, de nem voltak *profétái*, mint a kijelentés népének — már századokkal Róma alapítása előtt („ab Urbe condita”).

III

Ez után az ókori körütekintés után forduljunk a *Bibliához és a proféták népéhez*. Főntebb említettem, hogy a *békesség és jogrend* bibliai fogalmai nem statikusak, hanem dinamikusak, nem állapotot, hanem eseményt, életes történést fejeznek ki. (A Biblia leggyakoribb fordulata a *wajhi*—*kai egeneto*—„és történt . . .” A Genézis első fejezeteiben az ókor legnagyobb szellemi vállalkozása áll előtünk. A *profétái lélek historizálja az ókori mítoszt*. Az időtlen körforgás mítikus körét fölpattantja. A mítoszt, irodalmi formáját, sőt egyes elemeit is fölhasználva, „*demitologizálja*”; *megfosztja isteni jellegétől a természetet és a természetjogot!* A sem-

miből teremtés képzetével az időtlen és örök Chaosz-Kozmoszt az egy igaz Isten és az ember története eseményeként világítja meg; a sziderikus istenségeket világítótestekké fokozza le; a csak „természetes” világot az ember uralma és munkája alá adja (Gen 1—2). A *rossz* lényegét végzetből az ember *felelős szabad akarati* döntésének minősíti (Gen 3). Ítéletet mond az áldás *kultusszal*, sőt embervér árán is megszerezni akaró emberi kísérletre (Gen 4). Azokra is, akik istenszerű hatalmukat igazságszolgáltatás helyett önző erőszakoskodásra használják (Gen 6), és ítéletet tart azokon, akik elásztják a földet erőszakossággal (Gen. 6 kk). De békessége „*szövetsége*” (Gen 8:21 kk — 9:1 kk) részesévé teszi nemcsak az embert, hanem az egész állatvilágot és élő természetet, megtiltva ezzel, az embernek minden visszaélést a szövetség „*részestársaival*” szemben. Rámutat az ókori keleti nagy birodalmak születésére a példázatos „Babilon” (Bábel) eredetének ábrázolásában: „Kús nemzetette Nimródót: ez kezdett el hatalmaskodni a földön. Hatalmas embervadász (*gibbór cajjid*) lett az Ūr akarata ellenére (szószereint: bele az Ūr arcába . . .) Uralkodásának kezdete volt Bábel . . .” stb. — sorolja föl Gen 10:8 k. a mezopotámiai birodalmak fészkeit. A 11. fejezet pedig a birodalom öncélúságát rajzolja meg: a rabszolgasorsba összevadászott foglyoknak várost és templomtornyot kell építeniök a) a vallás- és istenkérdés emberi megoldásául, b) maguk nevének (lényegének) a megszabása céljából, c) el nem széledés, azaz erőfőtömörítés végett; e kollektív önzésből szükségszerűen következett az egyéni, d) a nyelvek összevadásása és az egymásnak meg nem értése. Az emberiség nemcsak természetes szétágazással, hanem hatalmi törekvések következtében is megoszlik. Az új lázadásban Istent már köti a „*szövetség*” (Gen 8:21—22 és 9:9 kk), tehát a szövetség útján halad tovább és Ábráhámmal megköti az egész emberiségre irányuló *újabb szövetségét*: „Megáldalak téged . . . és tebenned szerezhetnek maguknak áldást a föld minden népei” (Gen 12:1 kk). Ezen a helyen van az első 11 fejezet mítikus történetteológiájának és a történelemnek a varrata. Ennek és a rákövetkező szövetségmegújításoknak a története a Biblia.

A *bibliai jogrend fogalmát a szövetség fogalmi koordinátájában érthetjük csak meg*. Ez nem új tétel. Azt azonban tudnunk kell, hogy a modern történeti kritikai exegézis módszerének az alkalmazása nélkül a biblia nevű könyvvel *mindent* igazolni lehet! Miért? Azért, mert a *Biblia nem törvényködex*, sem az ó- sem az újszövetségi felében nem az. Lapjain egy évszázadokat átfogó küzdelem dokumentálódott a sajátosan izraeli-zsidó-keresztyén: a „bibliai” és az általános ókori keleti vallás- és művelődéstörténet eszmevilága, társadalmi felfogása sa stb. között. Ebben az anyagban, ahol az egyik „vers” az egyiket, a másik „vers” a másikat tükrözi egymás tőzsomszédságában, ebben a gondolatrengetegben csak a légszélésebben értelmezett összehasonlító vallástörténeti módszernek a tárgyhoz szabott speciális alkalmazásával lehet eligazodni és a Biblia sajátos hangját, üzenetét megállapítani. Enélkül — minden bizonyítható vele. Így pl. az USA déli államaiban a faji diszkrimináció, vagy Délafrikában az apartheidpolitika — a református teológiai tudomány nagy gyalázatára. A biblia békesség és jogrend nem valami praestabilita status quo valami mítikus küzdelemben földreeresztett szakrális-hierarchikus-feudális rend, hanem a pró-

fétai lélek vezette küzdelem az igazságért: a gyé-
gőbbek, elesettebbek, özvegyek, árvák jogáért; az
igazságosságért, szemben — az ókori keleti kanaáni
statikus béke- és jogrendszerrel. A minta: a rab-
szolgaszabadító Isten, a szövetségestárs.

A szövetségben az istennépe „alkotmányt” kapott
és vállalt — a bibliai bizonyágtétel szerint — Is-
tentől. Ebben mindkét fél elköteleződött a másik
számára.¹³ A „békeség”, a „jogrend” kölcsönös
megállapodás következménye; egy folyton mozgó
processzusban mindig megvalósulóban van. Erre Is-
ten tesz pontot az eschatonban. A szövetséges nép-
nek az a rendeltetése, hogy az emberiség áldásává
váljék, a szövetséget és a világosságot közvetítse az
egész emberiségnek (És 49:1 kk, idézi Csel. 13:47).
Ebben a gondolatban gyökerezik az emberiség tör-
ténelmének, a világtörténelemnek az első fogalma;
ez a „történelem” Isten processzusa és processzió-
ja választott népével és az emberiséggel az escha-
ton felé. A processzus itt egyformán jelent pört
és előrehaladást. Isten az út Istene („Én vagyok
az út, az igazság és az élet”). A szövetségbe lépésé-
vel Isten elhagyta „természeti” szféráját és belépett
a szerződés, az egyezményes jogrend szférájába,
magára vállalva egy egyezmény kötelekeit, az emb-
ert is felelős: Istennek és az embertársaiért és emb-
ertársainak felelős lénygé installálta. A prófétai
tradíció egybehangzó értékítéletében nem a kultusz
ebben a viszonyban a döntő, hanem a kölcsönös
igazságosság, méltányosság, szolidaritás — a jog-
rend. A föld, a természet elveszíti isteni természetét
és az ember munkája helyévé válik. A föld-tisztelő
Kain (‘óbed’ adámáh = cultor agris, Gen 4:1) helyébe
Noé lép, akiben a föld emberére akad (‘is-háadá-
máh), föld-művelővé válik (Gen 9:20). A szövetség-
történet során elhangzik egyszer a döntő szó e leg-
fontosabb termelőeszköz fölött is: a föld nem kor-
látlan magántulajdon, hanem „enyém a föld, ti csak
jövevények és zsellérek vagytok nálam” (Lev 25:
55), csak így szolgálhatja a föld — az ország az
Egyiptomból kiszabadított istennépét, az Úr szolgál-
ját (25:55). A föld a szövetségi szolidaritás és igaz-
ságosság demonstráló eszköze; nemcsak az Isten
hűségéé, hanem szövetségestársaié is. Ezért oly éles
a prófétai szó az egyéni földszerszék kanaáni feudá-
lis szokásával szemben, mégha a koronabirtok gya-
rapításáról van is szó (1 Kir 21). Elég néhány pró-
fétai mondásra utalnom, mennyivel fontosabb volt
Izrael hitében, a próféták szerint, az igazságos-
ságnak, a békeségnek, a jogrendnek a követelmé-
nye a vallásos kultuszénál, a liturgiánál.

„Gyűlölöm, megvetem a ti ünnepeiteket... áldozat-
aitokat nem kedvelem! Hanem folyjék a törvényes
jogrend (mispát) mint a vízár, és az igazságosság (ce-
dáqáh) mint az állandó folyó” (Ámos 5:21 kk).

„... szövetségi hűséget kívántam tőletek, nem véres-
áldozatot, Isten elismerését, nem égőáldozatokat. — De
ők az emberi oldalon áthágták a szövetséget... Rette-
tentes dolgokat láttam az Izrael házában...” (Hóseás
6:6 k). „Kedvét leli-é az Úr ezernyi kosban...? Megje-
lentette neked, óh ember, hogy mi a jó és mit keres
rajtad az Úr: Csak azt, hogy cselekedj a törvényes jog-
rend szerint, szeressed a szövetségi hűséget és maga-
don uralkodva jársz Istennel” (Hós 6:6 kk).

„... amikor majd kiárad ránk lélek a magasságból,
olyanná válik (Juda) (Pusztája) mint a Kármel és a
Kármelt erdő fedi ismét. Beköltözünk majd a Pusztá-
ba a törvényes rend, a Kármelen pedig megtelepül az
igazságosság. Akkor majd az igazságosság cselekvése
békeséget, az igazságosság istentisztelete (abódáh) pe-
dig biztonságos békét hoz...” (Ésaías 32:15 kk).

Mi a jelentős az emberi jogtörténet szempontjá-
ból a bibliai szövetség-struktúrából — amelynek

további fejtegetéséről itt le kell mondanunk? Az
embert érvényszerűleg kiemelte a kultusz és a sta-
bil társadalmi rend rabszolgaságából. („A szolgál-
latnak házából”; a „szabadítás” a szövetség isteni
jogalapja!) Felelős partnerré teszi egy egyezményes
szövetségben.¹⁴ Ezzel fölébe állítja a természetnek
és minden archaikus társadalmi képződménynek. A
bibliai Izrael egész története egyfelől szakadatlan
hitvallásos rekapitulációja mindannak, amit Isten
vele szabadítás terén tett, másfelől annak az igye-
kezetének, hogy az ősi szövetségi szerződés sokszor
megszegett alapvető követelményeit új szabadítás
alapján, a megváltozott viszonyok között hogyan
értelmezze újra, hogyan újítsa meg, hogyan juttassa
érvényesüléshez. Ebből adódtak az ósz.-i jog- és
kultusz történet egymásra rakódó rétegei. (Ebből
adódik az egész bibliai irodalom antagonikus jelle-
ge is. Egyugyanazon a lapon találkozunk eredeti
prófétai (kijelentésen alapuló) vallásos képzetekkel
és nemzeti vagy papi köntösbe öltözött ókori kel-
ti-kánaáni képzetekkel. Eligazodni csak „a belső
kánon” megtalálásával lehet; és ez nem megy más-
ként, mint az összehasonlító vallástörténeti és bib-
liai teológiai módszer céltudatos alkalmazásával.)
A próféták „törvényes rend”-jének az eszménye a
bilincstörés, a rabszolgaszabadítás, a felebaráti szoli-
daritás (És 58:6—12)¹⁵. E gondolatok univerzális-
sá terebélyesedését sem követhetjük most. Elég, ha
azokra a látomásokra utalok, amelyekben nép népre
fegyvert többé nem emel, hanem a pusztító fegy-
verekből a békés termelő munka szerszámait ková-
csolják (És 2, Mik 4). Nem foglalkozhatunk a gon-
dolatok krisztológiai elmélyítésével sem. Jézus „jog-
gi” következményű kijelentései a prófétai tradíció-
nak ezen a vonalán haladnak; kegyes kortársaitól
mennyiségben oly sokkal több, hogy minőségben
egészen más „igazságosságot” kért számon (Mt
5:20). Az inkarnáció (testetöltés): az Új Szövetség
formája és eseménye, tartalmában az egyetemes
emberi szolidaritás üzenetét és etikai elkötelezését
hordozza magában. Nem gumitermészetű „termé-
szetjog” ez. Modern alakulásában természetjog helyett
a természet valóságát és törvényeit veszi fi-
gyelembe, hogy szakszerűen tudja „munkálni és
őrizni” mandátumát (gen. 2:15). Hite engedelmessé-
ge értelmes és békeszerző, a felebaráti hűséget és
szeretetet valóraváltó tettek ké csak így válhatnak.
Ma a bibliai szolidaritás e fogalmából folyik elkö-
telezettségünk az együttműködésre (Fil 4:8)
minden igazságos és tisztességes vállalkozásban —
egy világot átfogó társadalmi, technikai és szelle-
mi forradalom folyamatában.

D. Dr Pákozdy László Márton

Jegyzetek:

1. A fogalom meghatározásának és történetének
kérdéseire vö. a megfelelő teológiai lexikonokat: Erik
Wolf, „Profanes Naturrecht”, RGG³ IV. 1353 kk, Ernst
Wolf, „Christliches Naturrecht”, RGG³ IV, 1359 kk,
Hans-Horst Schrey, „Naturrecht”, Weltkirchenlexikon
997 kk, H.—D. Wendland, „Naturrecht, EKL II. 1518
11, F. Böckle — K. Rahner — A. Hollerbach, Natur-
recht, Naturgesetz, natürliches Sittengesetz”, Lexikon f.
Theologie u. Kirche² (=LThK, róm. kath.) VII. 821 kk.
— A római egyház zsinat utáni „hivatalos” tanításai és
kommentárjai megtalálhatók a LThK zsinati pótköte-
teiben a Register motívumszavai alapján: Das Zwei-
te Vatikanische Konzil (a Reg. a III. k. végén):
„Natur” III. 345. 453, „Naturgesetz” III. 333, „Na-

türliches Gotteserkenntnis" II. 506. 515. „Natürliche Theologie" II. 224. „Naturrecht" III. 224. 249. kk. 274. 349. 380. 385. 425. 445. 545. 550. A komoly tájékozódáshoz a szövegben jelzett okok miatt az egész zsinati anyagra szükség van. A kérdés szorosan összefügg egyfelől a „kijelentés", másfelől a „világ" kérdéseivel. — Heinz-Horst Schrey, „Naturrecht", „Neues Evang. Soziallexikon", 4, 911 kk.

2. Megjegyzés az „és oka" kifejezéshez: Hitler ideológiája és célkitűzése is „természetjogi" jellegű érveléseken alapult. Ellenfelei közül a nyugati világ ugyan csak messzemenően „természetjogi" alapokon gondolkodott és cselekedett. Erről alább lesz még szó.

3. Ehhez vö. a „teremtésrendteológia" végzetes szerepét a német protestantizmus életében a náciizmus idején. Egyébként lásd H. D. Wendland, EKL II. 1518 kk, E. Wolf, RGG³ IV. 1353 kk.

4. Wendland i. h. 1522 k.

5. J. C. Plano & M. Greenberg, The American Political Dictionary. The Vocabulary of Government Institutions, Practices, Traditions, Federal, State, Local. New York etc. 1962, 11. lap.

6. Haladó szellemű keresztyén összefoglalást ad D. Ritschl *Nur Menschen*. Zur Negerfrage in den Südstaaten, Berlin 1962 (*Unterwegs*, 18), 111 lap.

6.a) Nyomdatechnikai nehézségek folytán a görög és sémi szavak átírása csak megközelítő; a hozzáértők megértik, miről van szó.

7. A sumér-babiloni művelődés- és vallástörténet idevágó adatai megtalálhatók a nagy Varga Zsigmond ókori keleti és bibliai vallástörténeti munkáiban, közelebbről eligazít *Bibliai vallástörténet* c. munkája

8. „Schalom (Friede) im Alten Testament" — elhangzott Cottbusban és Frankfurtban (0.) tartományi egy-

házi lelkészi konferencián és Granzowban ökumenikus tanulmányi konferencián, 1968. december 9—11.

9. Erről alább a bibliai szakaszban lesz szó.

10. Irodalmi tájékozásul lásd az *eleytheros* (és rokonszavai) címszó alatt a *Kittel* féle Theol. Wörterbuch z. N. T.-ben, II. 484 kk, felsorolt irodalmat.

11. Idézve *Diels, Fragmente d. Vorsokratiker*. 1903, 74. lap, fr. 53, *Büchmann, Geflügelte Worte*²⁴ Berlin 1910, 362. lap után.

12. Érdekes és fontos ökumenikai teológiai feladat lenne a „katholiké", „katholicitás" eredeti politikai-jogi tartalmát, történetét és az egyházi nyelvbe történt behozatalát tisztázni. Az Újszövetségben még *nem* használják! A jánosi „egység" kiváló alkalmat adott volna használatára, ha összeférne a bibliai egyház-egység-gondolattal.

13. A „szövetség" kérdésével több tanulmányomban foglalkoztam, megengedhetem magamnak a rövidséget. Vö. „Hogyan találhatjuk meg a Biblia szociális-ethikai üzenetét? Az ökumenikus mozgalom hermeneutikai problémája. *Az Egyház a világban*. A Magyarországi Ökumenikus Egyházak Bizonyoságtétele az Amsterdami Világzsínat alkalmából, Bp. 1948, 51—79. lap.

14. A szövetség struktúrájában természetes a párbeszéd, a kérdés és a felelet — mindkét irányban. Ezért ha istennépe vagy az egyes ember Istenhez kiált, az „felel". Jézus is „felelt", ha megkérdették. Ezért bizar ötlet volt Jézus szájából kivenni a „felel" igét, azon a címen, hogy Jézus nem „felelős" (lásd az újszövetségi² próbafordítás előszavának érvelését).

15. E hely magyarázatához 1. meditációm, „7. Sonntag nach Trinitatis/Mt 6:16—18, *Göttinger Predigtmeditationen*, 1960/61, kelet-németországi kiadás 191—198 lap, nyugat-német kiadás 213—220. lap.

DEBRECENI ISTVÁN:

ARANY JÁNOS HÉTKÖZNAPJAI

Gondolat Kiadó,

1909. november 27-én egy Debreceni István nevű IV. é. teológus a Kollégium főiskolai ifjúságának Magyar Irodalmi Társaságában a *Nyugat* kevéssel előbb lezajlott debreceni matinéjával kapcsolatban előadást tartott a modern magyar irodalomról. Az előadás, mely az akkori híradás szerint „nagy vitát provokált", kevéssel utóbb meg is jelent a *Debreceni Főiskolai Lapok*-ban (1910. jan. 20.). A jó felkészültségű, gondos munkáról, elfogulatlanságról tanúskodó kis tanulmány szinte egy jó orvosi diagnózis pontosságával rögzíti az Ady-kérdés akkori állását, s ebből a szempontból ma is érdekes olvasmány. Itt, ez alatt a cikk alatt találkoztam először Debreceni István nevével. Aztán baráti tájékoztatásból megtudtam, hogy később temesvári lelkész lett, most pedig nyugdíjasként él Berettyóújfaluban.

Úgy látszik azonban, hogy a „régiszereselem" az idős embertől sem pártolt el, mert Debreceni István nemrégiben egy igen érdekes könyvvel juttatta kifejezésre az irodalomhoz való vonzódását és hozzáértését. Arany János hétköznapijairól tett közzé egy igen érdekes, gazdagon, többnyire feltáratlan anyaggal dokumentált tanulmányt nagy költőnknek egy olyan oldaláról, amelyről inkább csak sejtéseink voltak, mint pontos, részletes tudomásunk.

A könyvecske elsősorban *Arany János* vagyonáról,

vagyonszerzési, megtartási módjairól tudósít részletesen. Itt egy rendkívül gondos, előrelátó, a maga és családja jövőjét szilárdan megalapozni kívánó ember képe áll előttünk, s azé a magyar emberé, akiben bármily magasra emelkedett is, olthatatlanul élt a föld szeretete, aki számára a föld a biztonság, a nyugalom. Kőrösi tanár korában pl. az akkori iskolai állapotokról, némesítő törekvésekről panaszkodva, így sóhajt fel: „Bizonny, bizony jobb szeretnék a Debreceni János uram házában pipázgatni, kertjében kapálgatni" (Debreceni Jánostól vette a szalontai házát.) Mintha csak az Epilógus költőjét hallanánk: „...hogy megint ültessek, oltsak."

Az adatokat olvasva viszont óhatatlanul felébred bennünk az érzés: nem fordított-e a költő túl sok figyelmet, túl sok gondot ezekre a „prózai" dolgokra? Nem emésztettek-e el ezek túl sok energiát az amúgy is betegeskedő költő életéből, s időt, amelyet nagyobb dolgokra is fordíthatott volna?

Érdekes képet kapunk még a könyvben Arany életmódjáról, mint pl. étkezéséről, ruházkodásáról, hivatali munkájáról, szórakozásairól, betegségeiről stb. S ezek révén sikerül az írónak a költőt a lángelme csillagtávoltságából emberközelbe hozni. Nem hiába Debreceni István is szalontai származású, könyve bizonyos tekintetben emlékeztet a Csonkatorony Arany-múzeumára: az általa bemutatott adatok szinte szemléletesen állítják eléink Aranyt, az embert a maga mindennapi valóságában.

Tóth Béla

A III. Keresztyén Békevilággyűlés a nemzetközi sajtóban

Már több mint egy év telt el a III. Keresztyén Béke-Világgyűlés (KBVGY) óta, bőven volt tehát idő ez ökumenikus esemény jelentőségének és hatásának felmérésére. A keresztyén világsajtó valóban megszakítás nélkül foglalkozott ezalatt a világgyűléssel, sőt többen felvetették a mozgalom jövőjének kérdését is. Az alábbi összeállítás megkísérli elemezni a világgyűléssel kapcsolatos teológiai véleményeket. A cikk a mozgalom Munkabizottságának varsói ülésére készült (1969. február 17—20), a Békekonferencia (BK) vezetőségének tájékoztatására.

I. Általános szempontok

A III. KBVGY-ről, amelyre 1968. március 30—április 5-ig, Prágában került sor, pontos és hű képet adni a nemzetközi sajtóban megjelent cikkek alapján, sok nehézségbe ütköző vállalkozás. Az első nehézséget tulajdonképpen egy örvendetes körülmény támasztja: olyan nagy méretű és sokrétű a visszhang, továbbá annyira különbözőek a Békevilággyűléssel foglalkozó írások, hogy lehetetlen egységes szempontot alkalmazni valamennyi megnyilatkozásra. Elengedhetetlen a válogatás és az anyagnak olyan általános szempontok szerinti rendezése, amely segíti a feladat körülhatárolását és a kitűzött cél megközelítését.

1. A KB III. KBVGY-e sokáig és igen széleskörben foglalkoztatta a tömeghírközlést: a sajtó, a rádió és a televízió eszközeit. A közleményeknek, híreknek és ismertetéseknek egész tömege előzte meg és kísérte a világgyűlést. Ezek az állásfoglalások igen széles skálán helyezkednek el. Minden műfaj megtalálható: az egyszerű, néhány soros híradástól elkezdve, a BVGY tévéről, programjáról, előadásairól, határozatairól szóló beszámolókon keresztül, az értékelő és a KBK jövőjével foglalkozó cikkekig. Ebből viszont azt a következtetést lehet levonni, hogy a KB mozgalma a nemzetközi sajtó figyelmének ekkora arányú megnyilvánulása szerint, *vitathatatlanul elfogadott nemzetközi mozgalommá lett.*

2. A III. KBVGY-re olyan időpontban került sor, amikor több nemzetközi esemény magas fokra hevítette a közvéleménynek és így a tömeg-kommunikációs eszközöknek a figyelmét is. Ezáltal a III. KBVGY eseményének megítélése, illetve a vele való foglalkozás több oldalról sajátos jelleget, különleges színeződést kapott. Mutassunk rá a három legfontosabb eseményre: a) *Johnson* amerikai elnök 1968. március 31-én tett nyilatkozata a vietnami háborúval kapcsolatban; b) *Martin Luther King* tragikus halála; c) A csehszlovákiai események, az 1968-as év januárjában megindult csehszlovák belpolitikai folyamat.

Különösen ez utóbbi határozta meg döntő módon a Prágában megjelent külföldi sajtó-képviselők, tudósítók magatartását. Valóban igaz, amit egy nyugatnémet cikkíró megállapít, hogy „ez alkalommal mindenki különös várakozásokkal utazott Prágába” (Evangélische Kommentare, Stuttgart, 1968. május). Ez a különös érdeklődés tükröződik természetesen a III. VGY-ről írt cikkekben is. A tudósítók figyelme ugyanis megoszlott és csak részben fordult a III. BVGY-en lezajlott események felé, érdeklődésük nagyobb részét a csehszlovákiai belső események kötötték le. Egy londoni folyóirat munkatársa ezen az alapon írta, hogy „április első napjaiban a világ legizgalmasabb városa lett Prága”;

a cikk szerzője — a többi sajtótudósítóhoz hasonlóan — „megosztotta idejét Prága és a világgyűlés között” (Frontier 1968. Summer). Természetesen ebben a rövid összefoglalásban mi csak azokkal a tudósításokkal foglalkozunk, amelyek szorosan véve a III. KBVGY-re vonatkoznak.

3. Megállapítható, hogy bizonyos fokú változást lehet tapasztalni az érdeklődés tekintetében, a megelőző két nagygyűléshez képest. Míg 1961-ben és 1964-ben a sajtó figyelmét főleg az NSZK-ban kötötte le nagy mértékben a KBVGY, addig most, 1968-ban a nyugatnémet sajtó bizonyos tartózkodást tanúsított a prágai gyűlés iránt. E tekintetben helytálló a RIAS nyugatnémet rádió stúdiójának a megjegyzése, amely szerint („az itteni hírek határozottan szűkszavúak voltak”) (1968. április 6-án, 12.50-kor.)

Úgy látszik, indokolt a *Neue Zeit* kommentárjának a véleménye, amely szerint: „A mai napig még egy jegyzetet sem szenteltek annak a ténynek, hogy a világ minden részéből való keresztyének egy héten át korunk égető emberi kérdései felett tanácskoztak” (Neue Zeit, Berlin, 1968. április 9). Ezzel szemben viszont más nyugateurópai országok egyházi és világi sajtójának érdeklődése a korábbiakhoz képest nagymértékben megerősödött. Ezek közé tartozik Olaszország és Nagybritannia. Különösen a brit sajtó hangsúlyozta a III. KBVGY-en résztvevő nagy delegáció reprezentatív jellegét (Methodist Recorder, 1968. április 25, „Balance of power has shifted”).

4. Nem hiányoznak a Békevilággyűlés sajtóvisszhangjából az ellenséges, hidegháborús hangok sem. Különösen négy megnyilatkozást kell ebben a kategóriában számontartani: a) A *Neue Zürcher Zeitung* cikkét „A III. Keresztyén Békevilággyűlés Prágában” (1968. április 18); b) A *Basler Nachrichten* cikkét 1968. évi 142. számában: „Keresztyének a marxizmus irányítása alatt”; c) *Evangelische Soziale Warte* 1968. április 17; d) *Hamburger Abendblatt* április 17: („Isten baloldali partizánjai”).

5. Ezzel kapcsolatban azonban új mozzanatként kell feljegyezni — mert ma már sokkal leszűkítettebb a keresztyének között folytatott ellenséges, hidegháborús propaganda —, hogy a KB hívei a sajtóban is vitába szálltak a hidegháborús véleményekkel. Így a *Basler Nachrichten* fenti cikkére a *Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz* április 25-i számában adott választ. Sőt az egyik nem-egyházi lap tudósítója prágai beszámolójában igen kemény szavakkal ítéli el a fenti cikkíró szemléletmódját, a szintén Baselen megjelent tudósításában. Szó szerint ezeket írja: „E differenciálatlan dolgozat szegényessége — írja a támadó jellegű cikkről, amely egyébként a KBVGY előtt íródott — valóban példátlan, és visszaesést jelent a hidegháború legsötétebb napjaiba. Aki írta, bebizonyította, hogy sem korunk problematikáját, sem a KBK-t nem érti. Vétke, hogy félrevezeti a közvéleményt. Ez nyilvánvaló abból is, hogy közvetlenül e rosszakarató írás alatt, nagy címmel olvasható az a tárgyalás megállapítás, amely szerint az amerikai légierők eddig százezer tonna napalm-bombát dobtak le Vietnamba. És erről a tényről hallgassanak a keresztyének?” (Nationalzeitung, Basel, 1968. április 14. Heinrich Kuhn: „Keresztyének keresik a békét”).

II. A KBK tíz éves működése a mérlegen

1. A III. KBVGY-sel foglalkozó értékelések nem hagyják figyelmen kívül a KB mozgalmának 10 éves tevékenységét. Megállapítható, hogy a mérlegük feltünteti a keresztyén egyházaknak a KBK ügye iránti egyre fokozódó nemzetközi megértését. Ezt jól mutatja a következő lapvélemény: „Mert a nyugati egyházak korábbi ellenségeskedése és támadó, hidegháborús gyanúsításai ellenére, kevés keresztyén kételkedhet ma már abban, hogy egy évtizeddel ezelőtt, amikor a bratislavai lutheránus fakultás és a prágai Comenius Fakultás tagjai a háború és béke kérdésének tárgyalására konferenciát hívtak össze, majd hívásukat nemzetközivé tették, a Szentlélek ösztönözte az egyházat egy új, nagyon nehéz, de végső soron nagyon hasznos úton való járásra. A KB-nek átfogó és igen nagy részben még el nem ismert hatása van a háború és béke és általában véve a világ kérdéseivel kapcsolatos keresztyén gondolkodás alakulására” (The British Weekly, London, 1968. április 11. „Peace Priorities at Prague”).

2. Sokkal mélyebb és reálisabb a KB szolgáltatásának és a mozgalom célkitűzéseinek megragadása, mint korábban volt. A mozgalom munkáját értékelő megállapítások mindenekelőtt figyelembe veszik azt a fejlődést, melyen a KBK keresztyült. Így tematikájának és érdeklődési körének a kibővülésére hívják fel elsősorban a figyelmet. Tíz évvel ezelőtt a keresztyének, akik a békekonferenciába tömörültek a közös szolgálatra, a legfőbb veszélyt Kelet és Nyugat számára egyaránt az ideológiai gettóba-zárkózásban és a fegyverkezési versenyben látták (Protestante, Genf, 1968. április 12). Időközben a KBK életében hatalmas arányú fejlődés következett be. Erről tesz említést egy indiai beszámoló, amely szerint a korábbi években a KBK főleg a német-kérdéssel és a nukleáris problémával foglalkozott, „de hála az olyan vezetőknek, mint *Thamby, Castro* és *Andriamanjato*, — a legutóbbi néhány évben a KBK nagymértékben foglalkozott az afrikai, ázsiai és latin-amerikai országok szociális és politikai életének jelenségeivel” (The Guardian, Madras, 1968. május 9).

3. Figyelemre méltó, hogy egyes tudósítók a mozgalom tíz éves mérlegének meghúzása alkalmával még mélyebbre mennek és rámutatnak a KBK ekkleziológiai és teológiai jelentőségére. Erről a következő megállapítást teszi *Heinrich Kuhn*: „A KBK résztvevői olyan egyház tagjai, amely a kavargó világesemények nyomán mozgásba jött, kezd kitörni az önigazság gettójából, és a katolikus egyházhoz hasonlóan nem elégszik már meg azzal, hogy Isten Igéjét és Krisztus tanítását eszkatológiailag a túlvilágra és az öröklétre vonatkoztassa, hanem földi életünk jelenének és jövőjének tökéletlen realitásaira is alkalmazza.” A teológiai forradalmat abban véli felfedezni, hogy a teológusok elemzik a társadalmi forradalom okait és konstruktív módon igyekeznek beleilleszkedni a 20. sz. második felének hatalmas szociális erjedési folyamatába. Ezt a cikk szerzője — joggal — a gondolkodás átalakulásának nevezi, amelynek során a keresztyénségnek a marxizmussal való találkozása olyan pozitív eredményekre vezetett, amelyek főleg a keresztyén egyházak társadalmi felelősségének fokozottabb felismerésében és gyakorlásában jelentkeznek. Ennek a folyamatnak a további jellemzői, hogy a teológusok napjainkban nemcsak a forradalom fogalmát vitatják és kísérlik meg újonnan

értelmezni, hanem „a közgazdaságot és a politikát egyenes összefüggésbe hozzák Isten igazságosságával” (Nationalzeitung, Basel, április 14).

A KBK célkitűzéseinek mélyebb megértését is kifejezésre juttatja ez a szerző, amikor így ír: „El kell ismernünk azt a bone fide szándékot, hogy felrúzzák a keresztyénséget érzéketlenségéből és visszatartsák attól, hogy felelőtlen kényelmességbe meneküljön; megmutatják a hatásos béketeológia módozatait... Nem szabad azt az elszármított következtetést levonni, hogy az egész munkából hiányzik a lényeg. Kétségtelen, hogy komoly, és a világbeke alakulására nézve értékes törekvés képezi a KBK tevékenységének az alapját” (Nationalzeitung i. sz.)

4. A III. KBVGY számos résztvevője véleményének ad hangot — meggyőződésem szerint — az olasz *L'Eco* című protestáns lap hasábjain közölt beszámoló, melynek már a címe is jellemző: „Hála Istennek megmaradt mozgalomnak.” A beszámoló írója, *Franco Giampiccoli*, az *Agape* nevű olasz ökumenikus központ igazgatója nagy gyakorlati érzéssel és józanul értékeli a KBK munkáját, mondván: „A fejlődést a KBK-ban az tudja csupán nyomon követni, aki kezdettől fogva résztvevett benne. Természetesen aki nem látta a KBK első lépéseit, s csak a mostani, utolsó lépéseknél kapcsolódott be a mozgalomba, képtelen kellő benyomást szerezni erről a nagy előrehaladásról az összehasonlítás híján” (*L'Eco*, Torre Pellice, 1968. április 26).

Nagyon tanulságos az a kísérlet is, amely párhuzamot von a KBK és a többi nemzetközi egyházi szervezetek működése között. „Szinte lehetetlennek tűnik azt remélni — írja —, hogy a jelenkor keresztyén egyházainak uniformizált alapjairól valami élenkebb dolog származnék. Ha afelett akarunk eszmefuttatásokat végezni, ami van, és nem afelett, amiről csak gondoljuk, hogy lennie kellene, akkor számos ponton előnyösnek tűnhet előttünk a KBVGY — főképpen, ha összehasonlítjuk más hasonló nagygyűlésekkel, sőt a hivatalosabbakkal is, mint pl. az Egyházak Világtanácsa, vagy az Európai Egyházak Konferenciája”. Majd felteszi a kérdést: „Vajon elindultunk-e a hivatalos gyűlések csökkentése és az olyan találkozások szaporítása felé, amelyek megőriznek még valamit mozgalmi jellegükből — mint amilyen a KBVGY is.

5. Szinte teljesen eltűnt a nemzetközi sajtóvisszhangokból az a korábban gyakran felvetődött gondolat, mintha a KBK az EVT valamiféle riválisa lenne. Kockázat nélkül mondhatjuk, hogy a nemzetközi keresztyén közvélemény felismerte, hogy az *EVT* és a *KBK munkája között nincs átfedés*. A KBK mozgalma egy legitim ökumenikus feladatot végez. Ebben az értelemben kell felfogni a már idézett cikk következő megállapítását: „Ez az érdekes, bár hiányos kísérlet, hogy ökumenikus szinten, az ideológiai határokon felülemelkedő, gyümölcsöző párbeszédben és az igazi békés együttélés értelmében foglalkozzék egy beteg világ problémáival, az ember lelki válságával, és megvitassa a béke gyakorlati alapjait, — nemcsak figyelmet érdemel, hanem az egész keresztyénség aktív támogatását is. A KBK-ra úgy tekinthetünk, mint az EVT-nak Kelet és a harmadik világ felé meghosszabbított karjára, hogy munkáját kiegészíthesse. Mi mind, keresztyének és nem-keresztyének, érezzük a felelősséget azért, hogy a technikai világ egy humanizált világgá váljék, hogy a jövőben ne a fegyverek győzelméért, hanem a béke győzelméért imádkozunk.

Ezért veti be magát minden erejével és reményteljes odaadásával a KBK (Nationalzeitung, Basel i. sz.)

Ebben az értelemben fogja fel a Keresztyén Békekonferencia mozgalmát M. M. Thomas is, amikor így nyilatkozik: „India egyházainak üdvözölniök kell ezt a mozgalmat, mint szükséges korrekciót és ösztönzést a szélesebb körű ökumenikus mozgalomban” (The Guardian, Madras, 1968. május 9).

Némelyek meglátták a KBK sajátos szolgálatát, amelyet az EVT mellett végezhet: „A KBK nagy előnye az EVT-vel szemben mindig az volt, hogy a prágai mozgalom bázisa a szocialista országok tömbjén belül működik, és ilyen módon érzékenyebb a valódi európai helyzet iránt. Ha most bevonja a római katolikusokat is és a harmadik világot, és teológiája nem marad egyoldalúan protestáns, hanem sokkal teljesebben ökumenikus lesz, akkor sokkal nagyobb jövő előtt áll, és sokkal komolyabb részvételt érdemel” (The Methodist Recorder 1968. április 25, „The balance of power has shifted”).

6. Ezzel szemben némely sajtótudósítóknál nem tűnt el az a hosszú éveken át hangoztatott gond, amelyet az okoz, hogy a KBK mozgalmában résztvevők jellege nem egyértelmű; hivatalos egyházak is, csoportok is, magánszemélyek is csatlakozhatnak hozzá. Ezt fejezi ki újólag az Evangelische Kommentare cikke: „A résztvevők listájának további értékelése rávilágít egy dilemmára, melyben a KBK kezdetől fogva van, ez az egyházak munkaközössége és a szabad mozgalom közötti választás dilemmája” (Ev. Kommentare, 1968. május). Nem tartja viszont ezt a kérdést tragikusnak a szintén Nyugatnémetországban megjelentő Kirche und Mann című lap tudósítója, aki azt a véleményét juttatja kifejezésre, hogy a KBK-nak ez a kettős jellege, illetve az a szabadsága, hogy minden irányban nyitott, csak előnyére szolgál a mozgalomnak. „A KBK strukturális gyengéje egyúttal az erőssége is; benne magánszemélyek, csoportok és egyházak egyenjogú tagok” (Kirche und Mann 1968. május Ottmar Schulz: „Prágai benyomások”).

Legtalálható azonban Dr. Heinz Kloppenburg egyik meghatározása, amely feloldja a dilemmát. Rámutat: a KBK egyedülálló karizmája az, hogy olyan találkozóhely, ahol a legkülönbözőbb jellegű egyházi személyek, keresztyének, egyenjogú partnereként találkozhatnak és beszélhetnek egymással. „A prágai gyűlés képét az határozta meg, hogy a világ minden részéből emberek jöttek össze, hogy megkérdézzék egymástól: mit lehetne tenni a béke megmentéséért. Nem előkelőségek gyülekezete, nem szakértők vagy diplomaták konferenciája, hanem emberek gyülekezete, akik az egész keresztyénség emberei, egyház-fejedelmek és egyszerű gyülekezeti tagok, magas és felelős pozíciójú férfiak és asszonyok, fiatal és idős emberek, akik semmi mást nem hoztak, mint aggodalmukat a békéért, amely hajtotta őket. Nem ismerek még egy ökumenikus, vagy más nemzetközi gyűlést, amelynek sikerülne ilyen együttlétet létrehoznia különböző rétegű és más-más tradíciókkal rendelkező emberekből. Ez a KBK munkájának a karizmája” (Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz, 1968. április 25).

A KBK különleges szolgálatát fedezte fel M. M. Thomas is, amikor rámutatott arra a sajátos munkára, amelyet a KBK a szocialista országokban élő egyházak irányában végzett. „Ez a mozgalom a keleteurópai egyházaknak lehetőséget adott arra,

hogy egyfelől szellemi függetlenségük megőrzése mellett részt vegyenek a társadalom életében, másfelől pedig dialógust kezdjenek a marxistákkal” (The Guardian, Madras, 1968. május 9).

III. A KBVGY DOKUMENTUMAI

1. Általános vélemény, hogy a III. KBVGY dokumentumai: az Üzenet, a határozatok, jók. Ezzel kapcsolatban idézzük Dr. G. Bassarak megállapítását: „A III. KBVGY nagyszerű siker... Nem kétséges, hogy az Üzenet, a két határozat és az Afrikával kapcsolatos nyilatkozat a mozgalom történetének legjobb dokumentumai közé tartozik. Az Üzenet és a határozat a csoportokban végzett munka világos eredményei.” (Handschrift: Bemerkungen zur III. ACFV).

2. Az Egyházak Világtanácsa sajtószolgálatja is nagy helyet biztosított a III. VGY dokumentumainak. Részletes beszámolók formájában közölt bő részleteket a vietnami határozatból, az afrikai nyilatkozattal kapcsolatban a faji kérdésről, az európai biztonságra vonatkozó határozatból. Az Üzenet némely gondolatát is átvette, mindenekelőtt a forradalommal kapcsolatos kérdésekre vonatkozó kijelentéseket. Szintén közölte Ondra főtitkárnak a Nyugatnémet Televízió részére adott interjúja néhány részletét (Ökumenischer Pressedienst, Genf 1968. április 11).

Igaz ugyan, hogy az ÖPD következő, április 25-i száma bőven ismertette a KBK-val, illetve a KBVGY-vel kapcsolatos kritikai hangokat is. Ezek sorában mindenekelőtt Erwin Wilkens cikkét, amelyet a Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt április 14-i számában tett közzé, majd Karl Immer nyilatkozatát és Dr. Heinz Kloppenburgnak, továbbá Dr. Charles Westnek a vietnami határozattal és az európai biztonság kérdésével kapcsolatos határozat irányában tett elhatároló megnyilatkozásait.

Külön is foglalkoznunk kell itt Karl Immer kritikájával (Reformierte Kirchenzeitung, 1968. május 1), — amit önmagában véve ellentmondó nyilatkozatnak kell tartanunk. Egyrészt kijelenti ugyanis, hogy „a Kelet és Nyugat ellentéte következtében Prágában nem volt lehetséges foglalkozni az afrikaiak, ázsiaiak és délamerikaiak problémájával. Megmaradtak azoknál a témáknál, amelyekről már évek óta részletesen elbeszélgettek egymással” — másrészt arról panaszkodik, hogy „a harmadik világból jött küldöttek olyan tömegesen és agresszíven léptek fel saját problémáikkal, hogy a Keletről és Nyugatról jövő feleletek nem nyújthattak megoldást” (Weekbulletin, den Haag, 1968. április 26, „Súlyos nyugatnémet bíráló a Prágai Békekonferenciával szemben”).

A Nouvi Tempi cikke, amely a prágai dokumentumok ismertetésére vállalkozik, egyben kísérletet tesz a határozatok értékelésére. Igaz ugyan, bevezetőben megállapítja, hogy „a III. KBVGY-ről a végső dokumentumok csak egy külsődleges képet adnak”. A teológiai jellegű dokumentumokkal kapcsolatban az a véleménye, hogy ezek következtelenek, vagy általánosak, és „azt a veszélyt rejtik magukban, hogy egy keresztyének által inspirált humanizmust keressünk”. Azonnal hozzáteszi azonban, hogy ezek a dokumentumok mindennek ellenére nagyon érdekesek, „mint buzdítások a keresztyének felé abból a célból, hogy politikai elkötelezettségük a békéért minél meggyőzőbbé és alapo-

sabbá válják” (Nouvi Tempi, Róma, 1968. április 14; „Kevés a teológia a végső dokumentumokban”). A BVGY eredményeire nézve, közvetlenül a dokumentumokat tekintve, pozitív véleményt tükröz a következő megállapítás is: „Reméljük, hogy a konferencián elfogadott határozatok, a vietnami háború, az afrikai helyzet és az európai biztonság kérdéseiben, a keresztyéneket a világeseemények jobb megértéséhez fogják vezetni” (La Vie Protestante, Genf, 1968. április 12). A Keresztyén Békevilágyűlés határozataira nézve ezt állapítja meg a Junge Kirche cikkírója is: „A III. KBVGY ismét igen sok segítséget jelentett mindenki számára, aki résztvett rajta” (Junge Kirche, 1968. május, Hans Jürgen Benedikt: „A III. Keresztyén Békevilágyűlés).

IV. Előrelépés a fogalmi tisztázódás terén

A nemzetközi sajtó megállapításai szerint a III. Keresztyén Béke-világyűlés egyik nagy eredményének tekinthető, hogy előrelépett néhány nagyjelentőségű fogalom teológiai tisztázása terén. Különösképpen három nagy horderejű kérdésben nyújtott segítséget a keresztyén egyházaknak. Ezek a következők: 1. A békés egymás mellett élés értelmezése; 2. A békestratégia kialakítása; 3. a forradalom teológiai, egyházi értékelése.

„Ondra főtitkár hangsúlyozta, hogy a békés együttélést nyilvánvalóan úgy kell értenünk, mint egy dinamikus folyamatnak arányos mértékben való kifejeződését, nem pedig a status quonak a jóváhagyását. Kifejtette továbbá, hogy szükséges pontosan meghatározni a béke stratégiáját, amely szemben áll az imperializmus háborús stratégiájával. Ugyancsak különbséget kell tenni a között a lázadás között, amely az elszigetelődéshez vezet, és a forradalom között, amely nem merül ki a pillanatnyi protestálásban, hanem egy pozitív program tiszta látásához vezet el” (Sette Giorni, Roma 1968. április 21, „A Béke stratégiája”).

A béke stratégiájának a szükségességére mutat rá egy francia katolikus folyóirat elemző beszámolója is „A béke stratégiája: ez az, ami leginkább hiányzik nekünk; ez az a hiány, amire a KBK gyűlése ráirányította a figyelmet. Nincs békestratégiánk, csak szándékok, vágyak, jóakaratok, félelmek vannak és naiv szektarizmus is” (Terre Entière, Paris, 1968. szeptember-október, „A prágai konferencia múltja, jelene és jövője”) A forradalom teológiája tekintetében pedig a KBK korábbi munkálatai a III. VGY teológiai bizottságának az eredményeivel együtt az egyik legjelentősebb hozzájárulás, amit a prágai mozgalom az ökumenikus tevékenységhez nyújtott.

V. Kiemelkedő kérdések

1. Vietnam

A III. KBVGY általánosan elismert, különleges jelentőséget kapott azáltal, hogy a *Délvietnami Nemzeti Felszabadítási Front* hivatalos küldöttsége megjelent Prágában és résztvett a vitában. A III. KBVGY volt az első nemzetközi keresztyén összejövetel, ahol a Délvietnami Nemzeti Felszabadítási Front küldöttsége, mégpedig egy keresztyén, katolikus személyiség megjelent. A vietnami küldöttség igen nagy hatást gyakorolt, és komoly befolyással volt a viták kimenetelére. „Az idős vietnami kato-

likus delegátus... bibliai utalásokban találta meg azt az erőt, amellyel az országa elleni amerikai háborús beavatkozást leleplezte. Ugyanakkor megin- dultan köszönte meg a hívők és az amerikai nép háború-ellenes magatartását, emlékeztetve arra, hogy nem léteznek tartós akadályai a békének, mert ha egyszer a katonai erőket visszahívják, a béke helyreáll, és létrejön a vietnami néppel való barátság is” (Sette Giorni, Roma, 1968. április 21.) Különösen a harmadik világ képviselői értékelték igen magasra a délvietnami hazafiak küldöttségének jelenlétét: „A Nemzeti Felszabadítási Front küldöttsége nagyon reálissá tette a vitákat” (The Guardian, Madras, 1968. május 9).

2. Harmadik világ

A III. KBVGY kiemelkedő eseménye, messze előremutató jelentősége abban van, hogy a harmadik világ egyházainak képviselői fokozódó erővel vesznek részt a KBK munkájában. Ezt értékeli a nemzetközi sajtóvisszhang, és ebben az összefüggésben megállapítást nyert az is, hogy a III. KBVGY maga a harmadik világra vonatkozó sok tekintetben előbbrevitte az 1966-os Egyház- és Társadalom konferencia eredményeit (La Vie Protestante, Genf, 1968. április 12).

Még a legtartózkodóbb és legkritikusabb elemzések is értékeli és elismerik a III. KBVGY-nek a harmadik világ társadalmá és e társadalmakban a keresztyének szolgálata tekintetében végzett fontos munkáját. Az egyik legfontosabb eredménynek ama munkacsoport jelentését tekintik, amely a harmadik világ kérdéseit tárgyalta. Erre vonatkozóan a következő fontos megállapítást olvashatjuk: „A III. KBVGY-nek ez a része a harmadik világ új társadalmának felépítése kérdéseiről folyó vitákkal világossá tette, hogy a szegény országokban az egyházak nem utolsósorban rendelkeznek olyan kiemelkedő szakértőkkel, akik önálló ítéletalkotásra és konstruktív közreműködésre képesek az országaikat érdeklő valamennyi társadalmi és gazdasági kérdésben”. A szerző, Erwin Wilkens — ebben véli felfedezhetni a III. KBVGY tulajdonképpeni „egyetlen pozitív teljesítményét” (Evangelische Kommentare, 1968. május).

Általános az a vélemény is, hogy a *harmadik világ képviselői közül kerültek ki azok az előadók, akik a legérdekesebb referátumokat tartották*. Ezek között is kiemelkedő helyet biztosít a sajtóvisszhang *Santa Ana* előadásának: „Ritkán mutattak rá ilyen világosan a jelenlegi fejlesztési segély politikai zsakutájára. Ritkán indokolták ilyen meggyőzően a forradalmi változások szükségességét... A nyugati egyházak feladatai ezzel világosan adva vannak, azonban minden valószínűség szerint éppoly kevésbé lesznek készek forradalmi akciókra, mint Latin-Amerika katolikus egyházai, melyek hiányoztak erről a konferenciáról” (Junge Kirche, 1968. május).

3. Az ifjúság

A nemzetközi sajtóvisszhangban nagy helyet foglalt el az ifjúság kérdésével való foglalkozás. A különben is divatos generációs feszültségről a III. KBVGY kapcsán is sokat írtak. Ez egyike volt a sajtó kedvenc témáinak (Evangelischer Presse-dienst 1968. április 3, Nuovi Tempi, 1968. április 14, stb.). Az Ifjúsági bizottság munkájáról, igényeiről, az ifjúsági képviselőknek az idősebb vezetőkkel szembeni magatartásáról szenzációs híreket rööpített

világgá a sajtó. Különösen nagy figyelmet ébresztett — bár nem egyértelmű figyelmet, mert néme-lyek kifogásolták szereplését — Rudi *Dutschke* megjelenése.

Erdekes azonban, hogy az ifjúsági résztvevők és a konferencia vezetőségének viszonyáról pozitív megnyilatkozások is olvashatók. Sőt, az egyik beszámoló odáig elmegy, hogy kijelenti: A III. KBVGY egyike volt azoknak a nemzetközi konferenciáknak, ahol az idősebbek figyelmesen hallgat- tak a fiatalok követeléseire, „igyekeztek átvenni az életet jelentő kovászt, amit a fiatalok hoztak, de nem feledkeztek meg hangoztatni a Békekonferen- cia elveinek és akció-programjának összefüggéseit sem” (Sette Giorni, Roma, 1968. április 21).

4. Római katolicizmus

A III. KBVGY után jelentkezett római katolikus körökben olyan komoly kísérlet, amely politikai előítéletektől mentesen, teológiai és egyház-érte- lmezési szempontból igyekszik felmérni a KBK mozgalmának jelentőségét. Érdekes olvasni azt a megállapítást, amely érzékelteti a KBK és a többi ökumenikus szervezetek közötti lényeges különbö- zősegeket a római katolikus kérdés megközelítése terén. A KBK-ban realisabb, nyugodtabb és gyar- korlatiasabb az együttműködésre való készség, mentes a többi nemzetközi egyházi szervezetet any- nyira jellemző lelkendezéstől és romantikától. „Prágában nem olyan megszállottjai a résztvevők a katolicizmussal való párbeszédnek, mint már né- hány év óta az Egyházak Világtanácsában.” Ugyan- ez a cikk mondja ki azt is, hogy a katolikusok köz- reműködésének nagyobb perspektívái vannak a KBK-ban, mivel ennek gyűlésein megjelenő római katolikusok nem hivatalos egyházi minőségben vannak jelen. Ez lehetővé teszi a lényeges kérdé- sekre való figyelmet, és kiküszöböli az intézményes, és egyházi-diplomáciai kérdések által felvetett ne- hézségeket” (L'Eco, Roma, 1967. április 26).

Igen alapos elemzésnek veti alá a mozgalmat a római katolikus hívők közreműködése szempontjáb- ól egy tekintélyes francia folyóirat, amely többek között ezeket írja: „A KBK sohasem utasította el a katolikusokat. De hazudnánk, ha azt írnánk, hogy kezdettől fogva kívánta jelenlétüket... 1958 körül a keletieknek voltak okaik arra a feltevésre, hogy a katolikusok egy követ fújnak egy bizonyos nyugati politikával, és semmiféle találkozás, semmiféle párbeszéd nem teszi lehetővé a keleti és nyugati keresztényeknek, hogy kölcsönös megítélésüket re- lativizálják.” Ezután ismerteti azt az atmoszféra- változást, amely XXIII. János tevékenysége nyomán következett be és megállapítja: „A KBK ke- resztyénei nem kételkedtek abban, hogy a római katolikusok keresztyének. De abban kételkedtek, hogy ezek elfogadják az ő szocializmusukat”. A KBK protestáns és ortodox résztvevői csupán egyetlen gesztust várnak a római katolikusoktól, nevezetesen, hogy „a római katolikusok elismerjék őket beszélgető társnak, és annak tekintsék őket, amik valóban és amik lenni akarnak, vagyis: a szoc- ialista országok polgárainak, akik elfogadják a szociális forradalmat.” Igaz ugyan, hogy a cikkíró minden további nélkül figyelmen kívül hagyja azt a körülményt, hogy a KBK-ban nemcsak szocialista országokban élő keresztények vannak jelen, mégis jelentős a fenti eszmefuttatás (La Terre Entiere, 1968. szeptember-október). A cikk sürgeti a katoli- kus béke-erők minél nagyobb arányú csatlakozását

is a KBK mozgalmához: „Reméljük, — írja — hogy a békeszerető katolikusok kapcsolatba fognak lépni a KBK-val”.

VI. A Keresztyén Békekonferencia jövője

Sokan felteszik a III. KBVGY eseményeinek ér- tékelése közben azt a kérdést, hogy milyen pers- pektívája, jövője van a KBK-nak. Némelyek szerint önkritika nélkül dolgozik a mozgalom távlati pers- pektíváin, és jövője attól függ, hogy *meg tudja-e újítani önértelmezését és munkamódszereit*. Ezt a kritikai megjegyzést nagyon komolyan kell ven- nünk akkor is, ha az a szerző, akitől származik, a III. KBVGY-ről adott terjedelmes értékelésében nem tudja elrejtteni érthetetlen megvetését a KBK iránt, s annak több esetben, feltűnő módon kifeje- zést ad (Evangelische Kommentare, 1968 május, Ervin Wilkens cikke).

Ezzel szemben áll más tudósítók véleménye, akik a KBK-val szembeni kritikával ugyan, de mégis el- ismerik a szervezett keresztyén békemunka szüksé- gességét. Az ő kérdéseiket fogalmazta meg az egyik cikkíró így: „Lehet-e véglegesen mondani erről a gyűlésről?... Gyakran lehetett hallani azt a mon- datot, hogy a KBK-nak nincs jövője, ha ebben a stílusban dolgozik tovább. Ez azonban nagyon saj- nálatos volna, mivel mindazoknak, akik a világ bé- kéjéért munkálkodnak, szükségük van egy jó szer- vezet segítségére” (Kirche und Mann, 1968. május, Ottokar Schultz: „Prágai benyomások”).

A III. KBVGY széles körű sajtóvisszhangja, a nagy érdeklődés és az eredmények tárgyilagos el- ismerése, továbbá a komoly, építő kritikák kifejté- sei mind arra mutatnak, hogy a *Keresztyén Béke- konferencia, minden hiányosságával együtt is, igen nagy nélkülözhetetlen szolgálatot végez a világke- resztyénség körében*. A döntő lépést, amely előtt áll, az egyik beszámoló így fogalmazza meg: „Arra van szükség, hogy a prágai konferencia ne hagyja magát összezúzatni a hidegháború örökségétől, és ragadja meg két kézzel az újat” (Terre Entiere, Pa- ris, 1968. szeptember-október, Robert de Montva- lon: „A Prágai Konferencia múltja, jelene és jö- vője”).

VII. Sajtóvisszhang a szocialista országokban

Szükséges külön is szólni a szocialista országok- ban megjelent cikkekről és tanulmányokról, me- lyek a III. KBVGY-vel foglalkoznak. Általában megállapítható, hogy a szocialista országok világi sajtója is nagy figyelmet szentelt az eseményeknek. Rendszeresen jelentek meg róla tudósítások a leg- nagyobb politikai lapokban. Az *egyházi sajtó* pedig terjedelmes, bő beszámolókat hozott. Ez jellemző valamennyi szocialista országra.

Külön is ki kell emelni azonban a Német Demok- ratikus Köztársaságban megjelenő Neue Zeit-et, amely minden nap rendszeres tudósítást közölt, úgyszintén a Glaube und Gewissen, valamint a Be- gegnung c. római katolikus folyóirata. A koráb- biakhoz képest hangsúlyozni kell, hogy a lengyel társadalom most elsősorban kapott sokoldalú tájé- koztatást a prágai tanácskozásokról. A protestáns sajtó-organumokon kívül e tekintetben igen nagy szolgálatot végzett a lengyel Pax szervezet napi- lapja, a Slowo Powszechnie. A megnövekedett sajtó- érdeklődés nagyrészt a Lengyel Ökumenikus Ta-

nács munkájának az érdeme, amely gondoskodott arról, hogy a KBK a sajtó közvetítésével minél szélesebb körben újabb követőket szerezzen, és a lengyel társadalom egyre jobban megismerje a KBK célkitűzéseit.

VIII. Néhány zárómegjegyzés

Rá kell mutatnunk ennek az összefoglalásnak a hiányosságaira. Sajnos nagyon kevés és hiányos sajtóvisszhang érkezett el hozzánk az Egyesült Államokból és a harmadik világ országaiból. Japánból semmit sem hallottunk, Afrikából egyetlen tudósításról sem vettünk hírt. Dél-Amerikából egyetlen rövid híradás jutott el hozzánk, a Rio de la Plata-i evangéliumi valdens egyház lapjából, Mensajero Valdense, — Correos del Uruguay (1968. július 30-i száma). Ebben a cikkben Emilio Castro találóan foglalja össze a KBK lényegét: „A KBK azoknak a keresztyéneknek a találkozó helye, akik a közös hitben testvéreknek ismerik fel egymást, és ugyanakkor tudatában vannak a politikai és társadalmi kérdésekben meglévő különbözőségeiknek... A dialógus és a kölcsönös korrekció fokozza a keresztyéneknek azt a képességét, hogy az igazságosságért és a békéért harcoljanak.”

Dr. Tóth Károly

MARXISTA SZERZŐK A PÁRBESZÉDRŐL*

1. ALKOTÁS ÉS SZABADSÁG EGY HUMÁNUS TÁRSADALOMBAN. A marxisták és keresztyének Marianské Laznéi dialógusának (1967. ápr. 26—30.) referátumai. = Világosság. 1967. 7/8. sz. melléklete. 3—27. l.
A referátumok szerzői:
GARAUDY, Roger: Alkotás és szabadság. 3—6. l.
KALIVODA, Robert: A keresztyénység az emberi emancipáció folyamatában. 7—10. l.
PRUCHA, Milan: Embernek lenni. 10—15. l.
MACHOVEC, Milan: Megtalálni az élet értelmét. 15—18. l.
GRUPPI, Luciano: Közös felelőség a jövőért. 18—21. l.
AZCARTE, Manuel: A dialógus előrehaladása és az emberi szabadság. 21—26. l.
GARDAVSKY, Vitezslav: A politikum és a humánnum. 26—28. l.
2. AZCARTE, Manuel: A dialógus előrehaladása és az emberi szabadság. = Világosság. 1967. évf. 7/8. sz. L.: 1. tételt.
3. Cselekvés és párbeszéd. A dialógus hazai lehetőségei. = Világosság. 1966. 11. sz. 648. l. (Szerkesztői cikk.)
4. Dialógus Erlangenben. Szubjektív vélemények egy nyugat-németországi útról. Ism. Tordai Zádor. = Világosság. 1966. 4. sz. 250—251. l.
5. A dialógus értelméről. Vita Salzburgban marxisták és katolikusok között. = Világosság. 1965. 7/8. sz. 409—414. l.
6. A dialógus kérdései a „Neues Forum” hasábjain. Ism.: VK. FT. = Világosság. 1968. 6. sz. 371—375. l.
7. FARNER, Konrad: A dialógus marxista szemmel. = Világosság. 1968. 5. sz. 314—318. l.
8. GARAUDY, Roger: Alkotás és szabadság. = Világosság. 1967. 7/8. sz. L.: 1. tétel.
9. GARAUDY, Roger: Kultúra és vallás. Gondolatok a párbeszédhez. = Világosság. 1964. 12. sz. 713—717. l.
10. GARDAVSKY, Vitezslav: A politikum és a humánnum. = Világosság. 1967. 7/8. sz. L.: 1. tételt.
11. GRUPPI, Luciano: Közös felelőség a jövőért. = Világosság. 1967. évf. 7—8. sz. L.: 1. tételt.

* Rendszeres teológiai szaktanfolyamra készített összeállítás.

12. Ideológiáról, kultúráról. A Francia Kommunista Párt K. B. vitájának anyaga. Bp. 1966. Kossuth. 457. l. (Korunk világnézeti kérdései.)
13. KALIVODA, Robert: A keresztyénység az emberi emancipáció folyamatában. = Világosság. 1967. 7/8. sz. L.: 1. tételt.
14. KORUNK ÉS AZ ERKÖLCS. Etikai vita a Gramsci Intézetben. Ford.: Rozsnyai Ervin. Bev.: Huszár Tibor. Bp. 1967. Kossuth. 202. l. (Korunk világnézeti kérdései.)
15. LUDASI Mária: Ember versus történelem? Hozzászólás a Marianské Laznéi dialógus egyes hozzászólásaihoz. = Világosság. 1967. 10. sz. 624—626. l.
16. LUKÁCS József: Dialógus Chiemsse-ben. = Világosság. 1966. 7/8. sz. 394—401. l.
17. LUKÁCS György: — levele a marxizmus és a keresztyénység viszonyáról. = Világosság. 1968. 7/8. sz. 546—547. l.
18. LUKÁCS József: A dialógus igazi pólusai. Hozzászólás a keresztyén humanizmus és marxista humanizmus vitájához. = Világosság. 1966. 7/8. sz. 326—329. l.
19. LUKÁCS József: A párbeszéd nem öncél. Marxisták és keresztyének genfi dialógusáról. = Világosság. 1968. 7. sz. 385—391. l.
20. LUKÁCS József: Történelem és felelőség. (1967. ápr. 27—30. között Marianské Laznéi dialógus ism.) = Világosság. 1967. 6. sz. 331—336. l.
21. LUKÁCS József: Újabb lépés a párbeszéd útján. A marxisták és a keresztyének Marianske Laznei dialógusáról. = Világosság. 1967. 7/8. sz. 385—393.
22. MACHOVEC, Milan: Megtalálni az emberi élet értelmét. = Világosság. 1967. 7/8. sz. L.: 1. tételt.
23. MARXISTÁK ÉS KATOLIKUSOK DIALÓGUSA BÉCSBEN. (1965. máj. 21—22.) Ism.: OK. = Világosság. 1965. 9. sz. 571—573. l.
24. NÉMEDI Dénes: A dialógus problémái. A disputation Zwischen Christen und Marxisten c. kötet kapcsán. = Alföld. 1968. 7. sz. 45—50. l.
25. A PÁRBESZÉD ÉS A PÁPA ELSŐ ENCIKLIKÁJA. = Világosság. 1964. 9. sz. 513—516. l.
26. A PÁRBESZÉD ITÁLIÁBAN. Problémák, eredmények, nehézségek. = Világosság. 1967. 9. sz. 433—437. l.
27. PÁRBESZÉD FRANCIA KATOLIKUSOK ÉS MARXISTÁK KÖZÖTT. Ism.: Tordai Zádor. = Világosság. 1965. 6. sz. 378—379. l.
28. PRUCHA, Milan: Embernek lenni. = Világosság. 1967. 7/8. sz. L.: 1. tételt.
29. SIPOS János: A dialógus lehetőségei és korlátai. „A kiátkozástól a párbeszédig.” Vita Franciaországban Garaudy könyve körül I. = Világosság. 1967. 1. sz. 10—17. l.
30. SIPOS János: A dialógus elvi problémái. „A kiátkozástól a párbeszédig.” Vita Franciaországban Garaudy könyve körül II. = Világosság. 1967. 2. sz. 89—97. l.
31. SZIGETI József: Marxista politika és kommunista humanizmus. = Világosság. 1966. 6. sz. 321—325. l.
32. TOGLIATTI, Palmiro: Az ember sorsa. Kommunista és katolikusok a világ békéjéért folytatott harcban. = Világosság. 1963. 7/8. sz. 411—414. l.
33. TORDAI Zádor: Az alkotás problémái — teilhardista és marxista szemmel. = Világosság. 1967. 11. sz. 692—693. l.
34. TORDAI Zádor: A dialógus gyakorlatából. Teilhard de Chardin tanulmányi hete. Vézelay, 1966. = Világosság. 1966. 11. sz. 669—673. l.
35. TORDAI Zádor: A konvencia jövője: elidegenedés vagy szabadság. = Világosság. 1967. 4. sz. 201—203. l.
36. VARGA Iván: A dialógus lehetőségei. = Világosság. 1965. 2. sz. 65—69. l.
37. VARGA Iván: Szocializáció és emberi cselekvés. = Világosság. 1967. 4. sz. 199—201. l.

Összeállította:
Peleskey György

A zsinat és az új katolikus teológia

Rádióelőadás G. C. Berkouwer professzor könyvéről

Az alábbi előadásban Dr. Erwin *Fahlbusch*, a bensheimi Felekezettudományi Intézet vezető teológiai munkatársa ismertette 1969. márc. 3-án a *Deutschlandfunk*-ban az ismert holland professzornak, a zsinat református megfigyelőjének német nyelven nemrég megjelent könyvét.

A német katolikus püspökök fuldai tanácskozá-sáról kiadott pásztorlevél panaszolta a hívők „növekvő nyugtalanságát a hit és az egyházi élet” fölött. Nyugtalanságról, sőt válságról valóban lehet beszélni a római egyházban, amint néhány hete az *Osservatore Romano* is jellemezte a helyzetet. Kéményen egymásnak ütköznek „az egyház demokratizálásáról”, a papi „hivatal” és a laikusok viszonyáról, az egyház társadalmi-politikai felelősségéről szóló nézetek. Komoly ellentétek jelentkeznek a papság és a cölibátus kérdésében; az istentiszteleti rendről, általában az egyházi élet stílusáról folyó vitákban. Nyíltan kérdésessé teszik a pápai tekintélyt is, amint a születésszabályozásról kiadott enciklika vitája mutatja. Sokan úgy vélik, hogy az egyházi válság nem szorítkozik az egyházi struktúra kérdéseire, az egyház szavahihetősége forog kockán. Aggódba kérdeik: hogyan leszünk úrrá a hit válságán?

A német püspökök a hívők nyugtalanságát „az egyháznak a zsinat által kiváltott megújulási lendületével” hozzák összefüggésbe. Üdvözlük „a széles körű, eleven párbeszédet az egyházon belül”, de egyúttal kötelelességüknek tartják megmondani, „hol fenyegetik a teológiai eszmecserék felbomlás-sal az egyház hitét. Elismerik, hogy „a teológiának nem csekély része volt az egyház zsinati megújulásában”. Félnék azonban az egyház és a teológia közti feszültségtől, mert a mai teológiai megnyilatkozások túlnyúlnak az egyházi tannilatkozatokon. Fenntartások jelentkeznek az egyházi „tantekintélyekkel” szemben és ezek nem maradnak mint elméledési kísérletek a dolgozószobákban, hanem széles nyilvános visszhangot keresnek és találnak is. A püspökök nyilván aggódnak a római katolikus teológia szellemének megváltozása miatt, amely egy nemzedék óta utat tör és kiváltotta a II. Vatikáni Zsinat haladó irányzatait.

Gerrit Cornelis *Berkouwer* könyvének tárgya a római katolikus teológiának ez a változása és viszonya az egyházhoz. Ezt segít megvilágítani és megérteni. A szerző hazáján kívül is tekintélyes dogmatikusa a holland református egyháznak. Műve a zsinaton láthatóvá vált problémák és feszültségek elemzésére szorítkozik ugyan, mégis időszerű könyv. A zsinaton naponta vitatott kérdések ugyanis továbbra is nyugtalanítják a római katolikus egyházat és uralják az eszmecserét. *Berkouwer* írja:

„Könyvem, mint címe is mutatja, a zsinati esemény egészen sajátos körével foglalkozik. Módomban állt a katolikus egyház sok belső problémájával érintkezés-be jutni, nemcsak bizonyos közlemények által, hanem irányadó és vezető személyiségekkel való érintkezés útján is; így egyre inkább meggyőződhettem a mesz-

szemenő kapcsolatról a katolikus egyház és korunk teológiai áramlatai között. Az összefüggés közöttük oly nyilvánvaló, hogy senki sem tagadhatja, az evangéliumi egyházakban sem... Megpróbáltam ezt az összefüggést és a benne rejlő feszültséget abban az időpontban megvilágítani, amikor a zsinat még javában folyt, és döntésekről még alig volt szó. A zsinat befejezése után sem volt okom elemzéseim felülvizsgálására. Sőt a későbbi fejlődés azt mutatja, hogy ezek a problémák feszülnek a zsinati döntésekben és a jelenlegi időszakban egyaránt.”

Egy bevezető fejezet után, amely *XXIII. János* személyiségét, eszmélődésére és bűnbánatra irányuló felhívását méltatja, leírja a szerző a római katolikus egyházban legújabbban megfigyelhető légkört. Beszél a „nyílt katolicizmusról”, amely a világhoz és annak kérdéseire fordult. Kilépett az elszigeteltségből és a védekezésből. A triumfalizmus szel-leme elmúlt. Párbeszédet keresnek mindenkivel. Az egyház azon gondolkodik, hogy „mit jelent az új időkben az egyház tanítása, bizonyosságtétele ön-maga és a kívülállók számára”.

„Nem kell csodálkoznunk — írja —, hogy egy nyílt katolicizmusnak ez a megváltozott magatartása bizonyos következményekkel járt. Ha nem az a cél, hogy „a másikat” visszaverjük, vagy előle elzárkózzunk, akkor terünk nyílik önmagunk kiigazítására és minden torzkép félretételére is. Főként ez tűnik fel abban a változásban, amely mindnyájunk szeme láttára a reformáció katolikus megítélésében végbement. Amit e ponton most meg kell állapítanunk, az korábban el-képzelhetetlen volt.”

Berkouwer bemutatja, hogy milyen erőteljes mértékben vizsgálta felül és ragadta meg a teológia a reformáció római katolikus szemléletét és indítékait. Értékeli *Luthert*, és a megigazulás taná-ban többé nem látunk lényegbevágó nézeteltérést; ma lehetségesnek ítélik a találkozást Róma és a reformáció között. Ilyen változást *Berkouwer* szerint a történelmi kutatás okozott, amely jobb betekintést hozott a forrásokba és aktákba, nemkülönben a római katolikus teológiának az a fáradozása, hogy túl a hagyományos polémiákon, megértsék a reformatori tanításokat és újraértelmezzék a tridentini zsinat határozatait, meg az eddig elfoglalt álláspontokat. E teológiai munka láttára a római egyház elé kerül dogmái változhatatlanságának kérdése — ez a kérdés belső feszültségeket vált ki és sok nyugtalanságot kelt. Lehet-e kijavítani a korábbi tannilatkozatokat?

„A római egyház új értelmezésének szakaszáról beszélhetnénk. A most feltörekvő problémák mind egy új értelmezésre irányuló tudatos fáradozással függenek össze. Ezzel azonban további nehéz kérdés elé kerülünk, mert értelmezni különböző módon lehet. Van olyan értelmezés, amely egy új időben tudatosan megőrzi a múlttal való folyamatos és hűségese kapcsolatot. De van olyan értelmezés is, amely az értelmezett dolog jelentős „átértékelésére” vezet. Mondhatni, hogy a katolikus egyház belső feszültségei alapján ebben a két lehetőségben jelennek. De a katolikus egyházon kívül is vannak egyesek, akik az új teológiai gondolkodásban inkább egy „átértékelést” látnak, semmint való-dí értelmezést.”

A dogma változhatatlanságának és változhatóság-

gának problémáját, amelyet Berkouwer a történelmi változás ma oly erős tudatával összefüggésben lát, a könyv joggal fejt ki részletesen. Hiszen ez a jelenség nemcsak a római katolikus teológiát foglalkoztatja. A protestantizmus is eljutott arra a belátásra, hogy a hitnyilatkozatok is kötve vannak korukhoz, a legszorosabban összefüggnek keletkezési idejük szellemi és társadalmi feltételeivel és alá vannak vetve a történelmi változásoknak. Berkouwer elbeszéli a dogmafejlődés problémájának katolikus vitáját, amely *Newman* bíborosnak a katolikus vallásra való áttérése óta éleződött ki, a századforduló idején a modernizmus körüli harcban háttérbe szorult, a zsinaton ismét jelentős szerepet játszott és továbbra is megoldatlan. De a szerző nemcsak beszámol, hanem maga is élénken állást foglal. Őt az foglalkoztatja, hogy miképpen lehet a változásokat az egyház beszédében és tetteiben szemléletessé tenni, anélkül hogy feláldoznánk azt a hitet, hogy az egyházat a Lélek vezérli és minden igazságra el fogja vezetni.

„Teljesen világos, hogy nemkatolikus oldalról semmi ok sincs lenézni azt a zsinatot és azt a teológiát, amely oly sok problémával vívódik és ezt nem tudja és nem is akarja titkolni. Mert a zsinattal kapcsolatban láthatóvá lett kérdések — legalább jelentős részükben — mindnyájunk kérdései. Ha ezt felismerjük, akkor személhetjük e kérdések jelentőségét az egyházak egymáshoz való viszonyában és komolyságukat „a másik” fél számára. És ebben szó sincs valami relativizmusról, hanem annak a tudatáról van szó, hogy az evangéliumhoz való hűség mindnyájunk ügye a forgandó időben, mindazzal a változékonysággal, amely most majdnem mindnyájunkat oly elevenen foglalkoztat.”

Könyve további fejezetében a szerző olyan zsinati tárgyat ragad meg, amely az egyházak között a klasszikus kontroverztémák közé tartozik: a Szentírás és a hagyomány kérdését. Itt is bemutatja az új teológiai gondolkodás erős hatását, amely korábbi tannilatkozatokat másképpen értelmezve tagadja a kijelentés két egymás mellett álló forrásának létezését, nevezetesen a Szentírás mellett a hagyomány szentségét. Persze a zsinati konstitúció nem felelt meg egészen a teológia előretörésének. Az új teológia csak annyiban érvényesült, hogy a zsinat értékelte a modern tudományos bibliakutatást és ezzel erősebb érdeklődést tanúsított a Biblia iránt. Egyelőre nyitva maradt a bibliatudomány és a tantekintély viszonya. Berkouwer a római katolikus bibliai exegézis történetének háttérben rámutat a kérdés központi jelentőségére.

„Mindenek előtt az ún. „formatörténeti” módszer került a katolikus bibliatudomány érdeklődésének középpontjába. Világos a jelentősége annak, hogy a katolikus egyháztan az újszövetségi kijelentésen kíván nyugodni és azzal összhangban akar lenni, amint többek között a primátusnak és Péter és utódai csalatkozhatatlanságának bibliai indokolásából kitűnik. Az evangéliumokat illető egyes újabb megfontolásokból kifolyólag felmerül a kérdés, vajon ezek az eredmények összeegyeztethetők-e az evangéliumok korábbi értelmezésével, amelyre az egyháztan bibliai megalapozását építették. A katolikus bibliatudomány *exisztenciális* problémájáról beszélhetünk.”

Berkouwer a zsinati eseményeket mindig az egyházak hagyományos vitapontjaira való tekintettel nézi. Nem utolsó sorban ide tartozik a primátus és a pápai csalatkozhatatlanság kérdése. Lépésről lépésre követi a szerző a belső katolikus vitát, kezdve az első vatikáni zsinattól, amely kötelezőleg megfogalmazta a pápai csalatkozhatatlanságot. Is-

merteti a protestáns teológusok érveit, kritikailag továbbviszi és szembeviszi a primátus és az episcopátus viszonyára vonatkozó újabb katolikus eszmélkedéssel, továbbá az egyházi hivatalra és az egyházi struktúrára vonatkozó megváltozott szemlélettel. Kiemeli, hogy a II. Vatikáni Zsinaton az ekkleziológiai kérdésekben eltolódott a hangsúly: a klasszikus római ekkleziológia jogi elemeivel szemben az egyháznak, mint Isten vándorló népének értelmezése nyomatékosabban érvényesült. Ez az új római katolikus teológia gyümölcse, amely nemcsak a saját területén jár következményekkel.

„Magától értetődik, hogy az egyháznak mint Isten népének a látása „*másokra*” nézve is jelentőséggel bír és következményekkel jár. Ez már abból a tényből is következik, hogy a triumfálistussal való szembefordulás sokkal kevésbé apologetikus és polemikus. Egy evilági önérzet széttörése után a „*másokra*” tekintő régi kategóriák nem használhatók már olyan könnyedén, mint azelőtt, amikor minden problémátlanok látszottak: egyik oldalon az Egyház, másikon a zsidók, pogányok, eretnekek, szakadárok. A „*többiek*” nem lehet többé a korábban használatos fekete-fehér sémával egyszerűsítve leírni.”

A belső egyházi eszmecserében a szerző félre nem ismerhető változást állapít meg a régi katolikus alapelvvel szemben, amely szerint „az egyházon kívül nincs üdvösség”. Árnyaltabban ítélik meg ma azokat, akik kívül állnak a római egyházon. Megvizsgálja a különböző okokat, amelyek ennek az elvnek új értelmezését előidézték és bemutatja, hogy milyen nehéz probléma előtt áll itt a római katolikus egyház. Nem adhatja fel azt az igényét, hogy az üdvösség teljessége csak őbenne található meg; de azt sem tagadhatja, hogy igazi Krisztushívők és üdvjavak vannak az ő falain kívül is, sőt csoportok, amelyek joggal nevezik magukat egyháznak. El kell továbbá ismernie, hogy Isten kegyelme és üdve minden ember felé irányul, a teológiában már „anonym kereszténységről” beszélnek a vallásokban. A szerző utánanyomozódik annak a komoly teológiai fáradozásnak és a szavahihetőségért folyó küzdelemnek, amely ezekben a nehéz kérdésekben láthatóvá lett; ez őt is megragadja és protestáns teológusként példát ad az őszinte eszmecserére.

„Senki sem jogosult a katolikus egyházra nézve olyan következtetések levonására, amelyeket ő maga még nem vont le és nem is óhajt levonni. De a szavahihetőség bibliai-kritikai motívumában dinamikus és leleplező erő van. Erről az erőről lehet a kontroverziában beszélni, anélkül, hogy egyfajta protestáns *triumfálistusba* esnénk.”

Könyve utolsó fejezetében a szerző a mariológiával foglalkozik. A minimalisták és maximalisták között folyó zsinati birkózásban, vajon tovább szélesítsék-e a Mária-dogmákat, a szerző ismét rámutat, hogy a zsinaton a keresztyén hit alapkérdéseit: a kinyilatkoztatás, az inkarnáció, az istennépe, a megváltás, az ember üdvössége kérdéseit vitatták.

Elemzései után Berkouwer azt a mérleget vonja meg, hogy benyomása szerint a jövő nyitva maradt és nem lehet megmondani, hogy milyen irányba fog vezetni a világban a római egyház útja. Rendkívül nagy jelentőséget tulajdonít az egyház és a teológia viszonyának. A zsinaton különböző oldalokról aggodalmaskodó és kritikusan hangok szóltak meg, amelyek az egyházi tanításoknak az új teológia részéről történő értelmezéseitől és a történeti gondolkodás erősödő hatásától fenyegetve látják az egyház és a dogmák folytonosságát. Kon-

zervatív és haladó erők állanak szemben egymással.

„A konzervatívok és haladók ellentétében mi a történetiség folyamatának méltánylását, a történeti gondolkodás hatását látjuk az egyház életében. Világos, hogy ez az ellentét nem függ össze az idősebb s fiatalabb nemzedékek különbségeivel. Nem lehet lokalizálni és éppen ebben mutatkozik sürgőssége és jelentősége. A katolikus egyház számára nagy kérdés az, hogy melyik szárny kerekedik felül és hogy világosan megértik-e a dilemma hátterét. Majd minden kérdés szerepet játszik ebben: az egyházi mint vándor istennépe, nagykorúsága, engedelmsége és szabadsága, tekintélyének neve (főleg a pápáé), a laikusok, a karizmák, az egyházi hivatal, mint szolgálat, a tudomány, eredményei és korlátai, a történetkritikai íráskutatás, a fejlődés, az erkölcs, a hivatás a világban, a „másokhoz” való viszony.”

Berkouwer megmagyarázta és érthetővé tette könyvében a zsinaton megnyilvánult feszültségeket, amelyek a zsinat utáni helyzetben még fokozottabb mértékben érzékelhetők. Egzisztenciális jelentőséget tulajdonít nekik, mert valóban bizonyos veszélyekkel járnak és meghatározzák az egyház útját. A zsinat nem felelt egyértelműen a tárgyalt kérdésekre, inkább egy átfogó sokféleséget tett felismerhetővé, ahogyan Berkouwer utószava kifejti.

„A belső problémák következménye, hogy a zsinat után a feszültségek megmaradtak és hogy különböző irányú értelmezések és különböző hangsúlyok lehetségesek továbbra is, aszerint, hogy ökumenikus vagy hagyományos szempontból látjuk-e a zsinatot. Nem sza-

bad ebben tisztességtelen vagy önkényes magatartást látni, csak a rokonszenv változatait... A katolikus ügy lényegével összefüggésben azonban nagy jelentősége van, hogy tudjuk: az egyes megoldatlan kérdések közepe magá a pápa miképpen vezeti egyházát a mindenki által óhajtott egység útján és miképp juttatja kifejezésre az egyházak „önértelmezését”... Tény, hogy a pápa mindig nyomatékosan óvott a túl messze menő változásoktól... Bár állandóan beszél a katolikus ökumenizmus nagy gyümölcseiről... és a „dialógus szimfóniájáról”..., de ez nem zárja ki, hogy tudatában van: a nehézségek még megoldatlanok...”

Befejezésül Berkouwer leszögezi, hogy az egyház és a teológia viszonya és ennek minden bonyolultsága nemcsak a római katolikus egyház kérdése. Úgy véli, hogy Róma és a reformáció között növekvőben van egy közös felismerés: az egyháznak szembe kell néznie az új kérdésekkel. Ezekben a problémákban a mi korunk összpontosul, az emberi élet történetisége és változékonysága, de folyamatosága is minden változásban. Senki sem maradhat itt pusztán nézője egy teoretikusan érdekes jelenségnek. A protestáns teológia éppúgy hivatott itt, mint a római katolikus az evangélium közös szolgálatára. „Az agyagedényekben levő kincsre” eszmélve, az egész egyház szavahihetősége forog szóban.

Berkouwer jó és tanulságos könyvet írt. Tájékoztató és serkent: elemzéseim gondolkodva ahhoz is segíthet, hogy korunk teológiai és egyházi kérdéseiben megtaláljuk a mértéket és irányt.

Dr. Erwin Fahlbusch

Az új holland katolikus katekizmusról

Mit tanít az új, holland katolikus katekizmus az ember eredetéről, jövőjéről? Hogyan mérlegeli a Szentírást? Mit mond az Egyházzól és hivataláról? Hogyan értékeli a reformációt, inkvizíciót, szektákat és az ökumenikus mozgalmat? Miben látja a katolikus és protestáns embertípus közötti különbséget? Hogyan vélekedik a hitről, tudományról és művészetről?

Csak egyes részeket kívánok ebből a vallástani műzseumnak nevezhető könyvből megszólaltatni. Csak keveset mutatok be, de azt elég részletesen, hogy annak szinte még a levegőjét is beszippant-hassuk. HOZZÁSZÓLÁS címen fűzöm hozzá megjegyzéseimet.

1. AZ EMBER EREDETE. A félmillió év előtt élt australopithecus, majomszerű lény maradványai arra engednek következtetni, hogy az inkább hasonlított az emberhez, mint a mai majmok és talán ebből fejlődött ki az ember. Ez nem lenne méltatlan, hiszen a Biblia szerint még kevesebbet érőből, agyagból lett. A Biblia mellett is meg lehet barátkozni ezzel a gondolattal, mert ez nem természettudományi könyv, hanem inkább elbeszélés, mely isteni fényt kíván vetni a meglévő világra. A kiinduló pont még sötétségbe burkolódik. Ezért hangsúlyozni kell, hogy az ember eredetére vonatkozó elméletek, időszámítások, az egyes fázisok közötti összefüggések mind bizonytalanok. Ki tudja megmondani, hogy az australopithecus vagy valami más emberfajta valóban más embernek nevezhető-e? Igaz, sok minden az ember irányába mutat, de ez még nem világos válasz. Nem szabad elfelejteni, hogy az ember és az állat között mély

szakadék tátong. Az ember eredete örök homályba borult. Még nagyobb köd üli meg azt a kérdést, hogyan állt elő az élettelen anyag.

HOZZÁSZÓLÁS. 1935-ben *Abrahám Ambrus* még nem igen tudott a fejlődésemélettel megbarátkozni; a származástant csak filozófiai szempontból tartotta megengedhetőnek mint hipotézist. — *Szentiványi Róbert* már többet mond: „*Ádám látomása*... nem mondja, hogy a szervetlen anyag alakult-e isteni parancsra emberi testté, vagy egy magasabb emlős testét használta-e anyagnak a Teremtő.” *Gál Ferenc* már lehetségesnek tartja, hogy az állat testéből fejlődött ki a testünk. — *Görgényi* professzor *XII. Pius* pápa nyilatkozatára hivatkozik, melynek lényege így hangzik: a fejlődésemélet még nem egészen bebizonyított, de nincs ellentétben a Kinyilatkoztatással, ha elfogadjuk, hogy a lélek Istentől teremtett. — Ebben a kérdésben én tartózkodó vagyok. — Ha az australopithecus értelmesebb volt, mint a mai majom, miért halt ki és félmillió év miért nem volt elegendő ahhoz, hogy a mai majom ezt a lemaradást behozza? A fejlődés nem mindig felfelé ível; az emberi történelem nem tud felmutatni valóban felsőbbrendű embert.

2. AZ EMBERISÉG JÖVŐJE. Az emberi történelem nagy fejlődésről, előrehaladásról tesz bizonyosságot. Több gyógyíthatatlannak tartott betegséget legyőzött. A közösségi élet áldásai növekednek: kevesebbet dolgozunk, nagyobb kényelmet élvezünk. Hosszabbodik földi életünk időtartama. — Valóban boldogabb jövőnek nézünk elébe? Sajnos a legnagyobb ellenséget, a halált nem tudjuk legyőzni, és a boldogtalanságot és a szeretetlenséget sem tudjuk kigyomlálni. Azt is meg kell vallanunk, hogy

földünk éppen legkulturáltabb részein olyan borzasztó tömegmészárlások is előfordultak, melyekhez hasonló a múlt egyáltalán nem ismert. Amikor a tudomány szédületes vívmányaival, a rakétákkal már a bolygókat is tapogatjuk, ugyanakkor olyan szerkezeteket is gyártunk, melyekkel magát a földet is meg lehetne semmisíteni. Bizonytalan a jövőnk.

HOZZÁSZÓLÁS. Tárgyilag megállapítás. Nem említi meg, hogy a nagy kényelemszeretet puhít, erősít, és az erkölcsi élet rosszabb lett, az önzés nagyobb.

3. A SZENTÍRÁS. Az első feljegyzések Krisztus előtt kb. 1000 körüli időből származnak. A könyvek sem egyszerre íródtak. Az Exodusban a Dávid előtti és a fogság utáni törvények egymásba fonódnak, szinte a néppel együtt nőttek. A Zsoltárok könyvére is vonatkozik ez; a legidősebb és a legfiatalabbak között 800 év van. A Szentírás hajtórugója Isten mentő hatalma a nép és világ felé. — *Keletkezése:* I. fázis a jahvista és előhista (J és E) 1000—750 körüli időből. (2. Sám. 9 — 1 Kir. 2.). Nagyon régiek: A Tízparancsolat, a 29. zsoltár, Debora éneke, Genesis 2—3, a paradicsomi történet. A Pentateuchus alapja ebből az időből való. — II. fázis a 750—500 körüli idő. (A következőket kihagyom.) — 450 körül lehetett a Pentateuchus kanonizált. 300 körül pedig a prófétai könyvek, Józsué, Királyok könyvei kanonizálódtak. Tóbiás, Judit, Eszter, Makkabeus könyvek, Bölcsesség, Ecclesiasticus, Báruk, Dániel egyes részei is ebből az időből származnak.

Az irodalmi műfaj. Mennyiben lehet a Szentírás könyveit szó szerint venni? Mindegyiknek megvan a maga sajátossága azzal, hogy mire fekteti a hangsúlyt. A tér és idő is rányomja bélyegét. — A teremteni elbeszélés (hat-napos) költemény és nem beszámoló. Csak azt akarja mondani, hogy minden Isten kezéből származott. Az Ádám és Eváról szóló elbeszélés szintén nem beszámoló, a nevek, a részletek nem történetiek. Ezt mondhatjuk a Genesis 2—11 részéről is. A Genesis 12. részétől előrehaladást látunk a történelemben, de ezt is a maga módján mondja el. Meghúzza az irányító-mozgató vonalakat: Isten teremtő szövétségét, az emberi hűtlenséget és az Isteni helyreállítást domborítja ki. Amint az úszó jéghegyek 9/10 része a víz alatt van és csak 1/10 része a víz felett, úgy az itteni eseményeknek 9/10 része is a belső tapasztaláshoz tartozik. Rendkívül nagy esemény volt a szorongatott zsidó nép előtt a Vörös-tenger egyik ágán való átkelés. Ennél se keressük a belső élmény lélektani leírását, mint ahogyan megszoktuk ezt a mai regényeknél. Ezt a műfajt akkor még nem ismerték. Jahveh segítségét akkor csak „nagy elbeszéléssel” tudták érzékeltetni, vagyis nagyítással. Ez volt az akkori műfaj. — 2 Móz 17:8—13 az amálekíták elleni harcot kívánja megörökíteni. Azt kívánja kifejezni, hogy Mózes harc közben is mellettük volt és imádságával segítette őket. — 2. Móz 14:21 szerint keleti szél szárazszította ki az átkelőhelyet. Ezt a zsoltárirók és más elbeszélők már másképpen adták vissza, és pedig úgy, hogy jobbról és balról a vizek kőfal gyanánt álltak.

Ne csodálkozzunk ezen a merészségen, mert akkor ez volt a korabeli műfaj, eljárás. — A királyok idejében élt szerző is kora képével fejezte ki népe hűtlenségét a pusztában: aranyborjú körül táncoló

emberekkel. Az akkori műfaj sajátosságának kell tekinteni, hogy a belső élményeket külső történettel ábrázolja. Erre példa az ifjú Sámuel elhivatása. Ezen való töprengését ábrázolja a jól ismert elbeszélés. Modern író ezt belső élményként írta meg. Ha mindezeket nem fontolnánk meg, akkor azt gondolhatnánk, hogy Isten emberi szavakkal szólt az emberekhez (Abrahámhoz, Mózeshez.) Nem. Isten nincs szavakhoz kötve. Hogy Isten szólt ezekhez, ezzel csak azt kívánja kifejezni, hogy a lelkükben felhangzó isteni szó egészen megbízható. Ezzel egyáltalán nem kisebbítjük Isten bizonyosságtételét. A csodás elbeszélésekkel kapcsolatban is megjegyeztük már, hogy ezek kívülről nézve sokkal megszokottabbak voltak, mint ahogyan ábrázolták. — A legnagyobb csoda Izráel története, hogy ez egészen más volt, mint a többi népeké, ti., hogy ebben mindenütt Jahveh vezetését láthatjuk. A megmentésről szóló elbeszélések és csodák csak aprópénekek voltak Izráel történetéhez képest. Az a nagy csoda, hogy ezen a kis népen keresztül Isten szava elhatott az egész emberiséghez. — Isten első sorban a történeteken keresztül szól hozzánk. Még a Genesis 1—11 része is azt célozza, bár nem meghatározott történetet közöl, hogy az emberiség előrehalad, maga is részt vesz története készítésében.

Mennyiben mondhatjuk, hogy az elbeszélések betű szerint megtörténtek? Összefoglalóan három válasszal felelhetünk meg erre. 1. Az ósatyák történetében a személyek történetiek; sok-sok vonás valóban arra az időre vonatkozik. A kivonulásban a vezető vonal és sok részlet a történet idejére mutat. A többi történetekben is az elbeszélés fő iránya valóságos történeteket ad vissza. — 2. A tudományos munkák a betűszerintiségnek különböző fokozatairól beszélnek, de ezt pontosan megállapítani nem lehet. Az irodalmi műfajokat sem lehet pontosan meghatározni. Elgondolható, hogy régebben több szokatlan dolog történt, mint mostanában. Azt is el kell ismernünk, hogy mostanában jobban kételkedünk, mint ötven évvel ezelőtt. Az is lehetséges, hogy Isten akkoriban nemcsak belső, hanem külsőleges (hallható) hangot is hallatott, mint kijelentést, és így sok elbeszélést betű szerint kell értelmezni. — 3. Nem nagyon jelentős, hogy a betű szerintiségnek fokozatait meg tudjuk-e állapítani. Hiszünk abban, hogy a történetek valóságának 9/10 részét kapjuk. Mit változtat a tulajdonképpeni üzeneten az, hogyan magyarázom Istennek Abrahámhoz való szólását? Nem döntő az, hogy emberi hangon szólt-e hozzá vagy sem. — A bibliai irodalmi műfajba bele tudjuk magunkat élni. A régi bibliai történetek olyan dolgokat helyeznek előtérbe, amelyek most is érvényesek: Isten munkálkodásának módját, ennek főbb vonásait. Ezekben szinte önmagát láthatja a modern ember is. A Biblia kifejezései, szimbólumai annyira megszokottak, annyira emberiek, hogy sohasem avulnak el.

Nem mondhatjuk, hogy a Biblia mindegyik része építő. Ne utánozzuk Abrahám erkölcsét, hanem csak hűségét. Az Ószövetség a maga korának erkölcsi, kulturális életét tükrözi. Maga sem helyesli Lót leányainak, Sodomának bűnét. Jézus sem helyesli Mózes elváló levelét. Meg kell azonban jegyezni, hogy egyes legyőzött pogány népek kiirtása nem volt kegyetlenebb, mint az indiánoké Amerikában. — Növekvő erkölcsi, lelki finomodást láthatunk az Ósz-ben. Minden jel arra mutat, hogy jön a szabadtárs, az Úr napja. Az Úr Lelke megtisztítja majd a népet. — Kezdetben a Lélekkel való át-

ítás extatikus jelenségekkel járt, később ez elmaradt. A Lélek teljessége Jézusban jött el. Pünkösdkor is az Ő Lelke munkálkodott. Isten Lelke hatotta át a Szentírás íróit, de közben megmaradt egyéniségük, stílusuk, korabeli látásuk is. A Biblia egészében emberi mű, de ugyanakkor Isten Lelke munkája. Az ősz-i elbeszélések az üdvöt szimbolizálják, előképei Krisztusnak. Mikor Józsúé harcait olvassuk, tudjuk, hogy ez is Krisztus harcára utal, melyet a gonosz ellen vívott. Együttal azt is érezzük, hogy nekünk is harcolnunk kell a békéért, szeretetért, örömért.

A hívő élet nívóiról is beszélhetünk. Kezdetben úgy ismerték Istent, mint a földi javak adóját. A próféták idejében az Istenhez való hűség állt a középpontban és a könyörülő embertársi szeretet nemcsak a zsidók iránt. A fogság után az egyetemes szeretet domborodik ki, és a Megváltó utáni vágy. Ez a három fázis a mi keresztény életünkben is megtalálható.

HOZZÁSZÓLÁS. Bámulatos, hogy a Szentírás egyes könyveinek kormeghatározásában milyen nagy eltérések mutatkoznak. A tudós *Szentiványi* Róbert 1946-ban kiadott könyvében azt írja, hogy a Pentateuchus szerzője Mózes volt. „A teremtésről szóló nagy kijelentés ellen a természettudománynak nem lehet szava.” (411). Ugyancsak ezen az oldalon azt írta: „Hozzászól azonban a természettudomány a hexaemeron, a hat napi teremtéstörténet leírásához, mely látszólag ellentétben áll a modern csillagászat és geológia elméleteivel, s ha valótlannak bizonyulna, veszélyeztethetné a Szentírás sugalmazott voltába vetett hitünket.” A 435. oldalán idézi a Commissio pont. de re biblica 1906. évi döntvényét: „A mózesi szerzőség nem zárja ki a sugalmazott szerzők későbbi pótlásait, glosszáit; lehet, hogy régies kifejezéseket újjal helyettesítettek és lehet, hogy másolási hibák csúsztak be a kéziratokba. Az utolsó szót azonban e tárgyban magának tartja fenn az Egyház tanító hivatala”. Az 1957-ben kiadott *Bijbels Wordenboek* a Genesis 1–11 részével kapcsolatban idézi a pápai bibliabizottság 1948. évi döntvényét, mely azt mondja, hogy itt nem modern értelemben vett történettel van dolgunk, de óvakodni kell attól, hogy minden objektív értéket megtagadjunk tőle.

Különös, hogy a kanonikus és az apokrif könyvek közötti különbséget a katekizmus sem látja, amit már *Hieronimus* is meglátott.

Ha a *Divino afflante Spiritu* enciklika a *sensus literalis* primátusát őszintén elismerte, hogyan lehet ezt az „irodalmi műfaj” módszerének szabadságával összeegyeztetni? — Sajnos, ezzel nem lehet mindent megmagyarázni. — Ezzel kapcsolatban nagyon tiszteltreméltónak tartom a tanítóhivatal szerénységét, mely azt mondja, hogy nem minden kérdésben tud a Szentlélek segítségével garantált nyelvészeti és történeti tudományt nyújtani. (*Coppensre* hivatkozom.) — Azt is mondja később a katekizmus, hogy a Szentírás képezi bázisát, ez az ő bírása, mérőszinóra, Isten szavát látja benne, melytől egy milliméterre sem szabad eltérni. — Ismétlem, hogy ezt a két elvet végtelemül nehéz egybehangolni.

Az a meghatározás, hogy a Biblia egészében emberi mű, de ugyanakkor Isten Lelkének munkája, nem mond eleget. — Miért nem lehet a kánon és Kijelentés, Isten Szava és a Szentírás körül felvetődött kérdéseket újra formulálni, mint *Van Unnik* professzor is kívánja?

Nem szívesen halljuk ezt a kitétel, hogy „nem építő könyv”. Egyébként ezzel a jelzővel illeti *Van Ruler* is, mikor azt mondja, hogy a Biblia a maga nyers formájában nem építő könyv, hogy *Kempis* könyve építőbb. — Szeretném másoktól is megkérdezni, hánször olvasták el nagy lelki épüléssel Mózes III. és IV. könyvét és az Énekek énekét?

4. AZ EGYHÁZ ÉS HIVATALA. Arra a kérdésre, hogy ki tartozik Isten népéhez, az Egyházhhoz,

így felel: azok, akik az élő lelkiismeretet ébresztető katolikus Egyházban Krisztust megtalálták. Még azokat is idesorolja, akik ugyan elszakadtak a katolikus Egyháztól vagy tévelygésben élnek, de Krisztust megtalálták. Tágabb értelemben még azokat is ideöleli, akik ugyan nem vallják magukat keresztényeknek, de mégis krisztusi levegőt árasztanak, jóságban, szeretetben élnek üzenetének hatása alatt. Még nagyobb táglelkűséggel azok is ide-tömöríthetők, akik lelkiismeretükben, törvényükben meghallották Isten szavát, de üzenetét nem. Isten Lelke még ezekben is felfedezi a megvilágosodás utáni vágyat.

A tanító és teljes tekintéllyel rendelkező egyházi közösség, felsőbbtség nagy utánajárással állapította meg, hogy mely íráskok tolmácsolják leghűbben a legmegbízhatóbb hagyományokat. Közben szem előtt tartották a gyülekezetekben kijegecesedett állásfoglalásokat és az íráskoknak önmagukból származó, meggyőző apostoli jellegét. A döntő bizonyosságot az egyházi felsőbbtség szolgáltatja abban a hitben, hogy Jézus Krisztus Lelke ilyen jelentős döntéseiben nem hagyja el. Ha az Egyház a conciliumokon Péter utódával az élén vagy ez az utód egyedül (sohasem úgy, hogy a többi püspökkel kapcsolatban ne állana) kimondottan hivatalosan nyilatkozik, akkor hisszük, hogy Isten Lelke nem vezet félre.

A Szentírás az Egyház „családi könyve”. Ha elvlasztjuk az egyházi felsőbbtségtől, akkor nagy nehézségekkel találkozunk. A reformáció tragédiája abban keresendő, hogy a feltétlen tekintélyű — Isten Lelke teszi megbízhatóvá — írásmagyarázó fórumot szükségtelennek tartja. A reformáció különböző közösségei azért alakultak ki, mert mindegyik a maga módján értelmezte a Szentírást. Ezzel magyarázható szétszakadozottsága.

HOZZÁSZÓLÁS. Sokan mások is ébresztetik a lelkiismeretet. A legtöbb ismertető jegy tehát Krisztus megtalálása és követése. A fent elmondottakból az is következik, hogy az egyedül üdvözítő Jézus Krisztus és nem az Egyház? A testvériség, egyenrangúság elvéből az is kihámozható, hogy reverzálist kérjenek az egyházak egymástól?

Mondhatjuk azt jó lelkiismerettel, hogy a Szentlélek csak egy testületet ruház fel olyan éles ítélőképeséggel? Abból a megállapításból, hogy a Szentírástól egy milliméterre sem szabad eltérni, hogyan lehet azt kifejteni, hogy a legfelsőbb fórum mégis felette áll? — Az erre vonatkozó hivatalos válasz így hangzik: 1. Az Írás többször homályos, kétértelmű, sőt a maga egészében sem világos és magyarázat nélkül nem elégséges arra, hogy hitünknek szabálya legyen. — 2. Az Írás az egyházi hithagyományoknak köszönheti keletkezését stb. (Ezt mondja *Coppens* a perikópák magyarázati jogáról.) Valóban a protestáns berkekben való egységre is annyira szükségünk van, mint az egybekapaszkodó morzsákra, a kenyérré. De az is bizonyos, hogy az egység nem tabu és nem mindenféle egység biztosít erőt, áldást. Mi, protestánsok, hitvallásainkkal védekezünk az egyénieskedés ellen. — A legnagyobb elismeréssel húzzuk alá *XXIII. János* pápa bölcs megállapításait, hogy az index és anathéma a gondolkodó emberek megnyerésére nem elegendő. — Sajnos, hogy a protestáns lelki szántóföldön az eltérő vélemények sokkal erőteljesebben burjánznak. Ez részben azzal magyarázható, hogy a protestáns ember valamivel többször forgatja a Bibliát. Másrészt pedig azzal is, hogy a katolikus ember mélyebben meghajlik vezetői előtt, mert azok távolabb vannak tőle, mert felsőbbrendűséget biztosít nekik a bűnből való feloldozás hatalma és önmagát megtagadó képessége, készsége, nőtlensége.

5. REFORMÁCIÓ. A XVI. sz.-ban újabb katasztrofára érte az Egyházat, mely megint megoszlászhoz vezetett. — Az akkori életet illetőleg a katolikus közösség legkevésbé dicsekedhetett tiszta kezekkel. Az egyházi vezetők közül sokan nem tudtak megszabadulni a gazdagságtól, érzékiségtől, uralomvágytól; Krisztus Egyházát rosszul őrizték meg. — Luther prófétai szavú, mélyen vallásos lelkületű volt. Kálvin Isten abszolút dicsőségétől volt telítve.

6. INKVIZÍCIÓ. Meglepő, hogy annakidején Aquinói Tamás is helyeselte. Hogyan történhetett meg, hogy ebben a keresztények éppen úgy léptek fel a másképpen gondolkodókkal szemben, mint egykor a római birodalom a keresztények ellen? Az erről szóló beszámolókat az egyháztörténet fekete lapjainak lehet minősíteni. — A világi és egyházi élet összeszövődése ebben az ügyben sem volt hasznos.

7. SZEKTÁK. Azok a keresztény csoportok, melyek az egyházi közösségekben nem érezték magukat igazán otthon. Főbb jellemvonásaik: a Bibliát túlzottan szó szerint magyarázzák, egyes részeket kiragadnak belőle a többi rovására. Sokszor rajongó módon várják Krisztus közeli, feltűnést keltő visszajövetelét. Tagjaikat inkább egyszerű hívőkből toborozzák. Kisebb csoportokat képeznek és laikus vezetőket választanak. Némelyik szekta, mint a Jehova tanúi, a társadalom és az egyházi közösségek ellen fordul. A pünkösdistákat nem lehet mindig ezzel a jelzővel illetni. Többször találkozunk közöttük egyházszerű csoportokkal, melyeknek legfőbb tevékenysége az evangélizációra, hitébresztésre irányul.

Létrejövetelük, munkájuk figyelmeztetés, hogy ezek az emberek azért váltak ki sorainkból, mert nem találták meg azt, amit kerestek: a helyi közösséget, nem vehették ki részüket a munkából, nem találták meg a kellő buzgóságot és áldozatkészséget. Találónak mondta egyszer valaki, hogy az egyházi közösségek az általuk ki nem egyenlített számlájukat kapják vissza a szektákban.

8. AZ ÖKUMENIKUS MOZGALOM. A II. Vatikáni zsinat szükségesnek tartja, hogy a katolikusok elismerjék az „elszakadt testvéreknél” található valódi keresztény értékeket, és ezeket sokra becsülik, hiszen ezek közül többen vérük ontásával tetet bizonyosságot Krisztusba vetett hitükről.

A katolikus és protestáns embertípus közötti különbségek. A két egyház közötti különbségeket mindkét fél túlozza. Hiszen mindkét csoport ugyanazt a Bibliát fogadja el, valamint a hitnek 12 cikkelyét, és helyeslik az ökumenikus mozgalmat is. Különösen abban nyilvánul meg a különbség, hogy a katolikus kereszténység erősebben hiszi, hogy az üdv a legmegszokottabb dolgokban is le van fektetve: kenyér az oltáron, a Rómában levő gyűlésnek hangja, a megbocsátás szava. Ennyire lesz Isten ember a mai egyházban is. Ami az Isten ajánlatát illeti, bizonyos az ember abban, hogy a kenyér Krisztus teste, az egyetemes Egyház szava igazság és a feloldozás megbocsátás. — A reformációban az üdv szellemibb. Kezdetől fogva az a meggyőződése, hogy Isten nem annyira kitapintható a sákramentumokban és egyháza tekintélyes szavában. A földi dolgok nem olyanok, hogy azok az üdvöt ennyire fel tudnák magukba szívni. Istennel való érintkező pontnak, összeköttetésnek különösképpen a Szentírást tartják és az első nagy zsinatok hitvallásait. Emellett különleges, nagy figyelmet szentelnek a személyes, belső tapasztalatnak. Ezt a következővel lehet megvilágítani: A bűnök

bocsánatára vonatkozólag a katolikus ember előtt a gyónás Isten részéről érzékelhető biztosíték abban az esetben is, ha a gyóntató mélyre süllyedt volna. — A protestáns ember ezzel szemben bűnei megbocsátásának bizonyosságát Istennek valami belső jelében keresi. — Mégis az a csodálatos, hogy a katolikus ember a belső békességet, nyugalmat sokszor nagyobb mértékben élvezzi, mint a protestáns. Ugyanakkor azt is el kell ismerni, hogy az Isten jele után sóvárgó lelkület mélyebben szántó.

Mindez más embertípust hoz létre. A reformáció az ő embereit figyelmesebbé, személyibbé, egyénibbé és sokszor nyugtalanabbá tette. A katolikus emberben a békesség egészen emberi, magától értetődő, de ez azzal a veszéllyel jár, hogy túl kényelmesen intézi el lelki ügyeit mind Istennel, mind az emberekkel és a dolgokkal szemben is. Nem szabad elhagatni, hogy a katolikus ember is ismer, tapasztal isteni jeleket és pedig Isten közelségének áldott ajándékait: szeretetet, békességet, örömet. Mégis le kell szegezni, hogy könnyedén nem is tudja az ember felmérni, hogy a reformációban mennyi jó és szent nő az egész kereszténység számára. A katolikus egyház a reformációt nem nélkülözheti. A reformáció olyan kérdésekkel foglalkozik, melyek az embert lelki gyökereinél ragadják és változtatják meg: milyen legyen a magatartásunk, viszonyulásunk a bűnnel szemben, a világhoz, Krisztushoz.

HOZZÁSZÓLÁS. Ha komolyan mondja, hogy a reformációban sok jó és szent nő a kereszténység számára, miért beszél akkor katasztrófáról és miért nem mondja, hogy Keresztelő János lelkülete lobbant fel benne?

Az inkvizícionál mondott mérlegelése alázatos, bűnbánó beismerés.

Csak említi, de nem sorolja fel a túlzásokat. Magam részéről az elválasztó különbségeket nemcsak tompítani, hanem egészen eltüntetni is szeretném, hiszen Jézus Krisztus arra tanított, hogy arról ismerhetnek meg bennünket, mint tanítványait, ha egymást az ő szeretetével szeretjük. Az említett három katolikus bizonyosság — sajnos — Kínai falat képez. A mi lelkünkben erősebben csengenek Salamon szavai: „Vajon gondolható-e, hogy lakozhatnék az Isten a földön? Imé az ég és az egeknek egei be nem foghatnak Téged; mennyivel kevésbé e ház, amelyet én építettem.” (1Kir 8:27). — A lélek az, ami megelevenít, a test nem használ semmit: a beszédek, amelyeket Én szólok néktek, lélek és élet (Ján 6:63). — „Ezenképpen ti is, ha mindazokat megcselekedtetek, amik néktek parancsoltattak, mondjátok, hogy: Haszontalan szolgálak vagyok, mert amit kötelesek voltunk cselekedni, azt cselekedtük.” (Luk 17:10). — Egyik katolikus ismerősöm mondotta, hogy ő ugyan nem hiszi el, hogy a pap megbocsátja az ő bűneit, de mégis boldogan megy haza a gyónásról. Sokszor azért kell könyörögnünk, hogy az önelégültség helyett lelki éberség, vigyázás ébredjen fel testvéreink szívében. „Eredj el és többé ne vétkezzél!” (Ján 8:11).

A jelenre is érvényes az, hogy a reformációt nem nélkülözheti?

Amit a szektákról ír, mi is elfogadhatjuk.

Az elismerő szavak mellett miben nyilvánult meg az ökumenikus mozgalom felkarolása? Én csak azt tudom, amit Coppens mondott és pedig azt, hogy a zsinat szándéka valóra vált Franciaországban a Római levél ökumenikus fordításával (1967). Örömmel könyveljük el, hogy Hollandiában is megkezdődött az ilyen fajta munkásság.

9. A HIT ÉS A TUDOMÁNY ÉS A MŰVÉSZET. A hit a Lélek ajándéka, melynek birtokában egész lényünket Istennek adjuk át, aki mérhetetlenül nagyobb, mint mi, akinek az üzenetére igennel vála-

szolunk. A hit szemével nézni annyit jelent, mint Isten szemével nézni. Sokszor úgy tűnik fel, mint-ha sötétbe való ugrás lenne. A hit bizalom Isten hűségében, hogy ő sohasem hagy magunkra, hogy ő irányítja életünket, és szeretetéből csodát is művel életünkben. — Tipikus katolikus meglátás, hogy az értelem és a hit érintkezésben vannak egymással. A hithez vezető úton az értelemnek nem kell teljesen elhallgatnia. A reformáció ezt nem fogadja el, a hit másféleségét hangsúlyozza.

A hit és a tudomány viszonyát illetően látszólagos problémák merültek fel, mivel tévesen határozták meg hatáskörüket. Ezekre a kérdésekre: hogyan fejlődött a világ, hogyan futnak a csillagok? — a kinyilatkoztatásból nem kapunk kijelentést. Mi a mi életünknek legmélye és honnan állott elő a világ? — ezekre pedig a tudomány nem tud megfelelni. Összetűzések esetében bizonyos területeken a tudományt illeti meg az elsőbbség, ha a bizonyosság mércéjével lép fel és nem csupán feltételezésekkel. Bizony a hívők többször adtak okot az összetűzésre. Többek közt akkor, amikor a teremtési elbeszélésből, mely csupán költői leírása az ember előállításának, azt a következtetést vonták le, hogy az evolúció gondolata képtelenség. Az elbeszélés üzenete nem ez. — Melyik biztosabb: a hit vagy a tudomány? Más természetűek. A hit bizonyossága bensőnk mélyére hatol le, legbensőbb képességekünkhöz csatlakozik. Ami valóban igaz a tudomány szerint, az nem ellenkezik a hittel.

A tudomány és művészet. Önmagukban Isten tükröződései. Az igazi művészet, mely a valódi szépet és igazat kívánja ábrázolni, nem lehet rossz. A művészeti alkotás inkább függ az egyéntől, mint a tudomány. Ezért olyan nehéz az elbírálása. Némiképpen a papság szerepével lehetne összehasonlítani. A pap akkor is az üdvöt közvetíti, ha az egyéni élete egyébként kifogásolható. Eppen így a művész még akkor is, mikor a hazug, erkölcstelen dolgot ábrázolja, a valóságot festi meg, de ugyanakkor sok-sok esetben benne van egyéni életének a szennye is. Az idősebb, műveltebb emberek általában már annyira érettek, hogy az igaz és hamis között különbséget tudnak tenni. Sajnos, a fiatal-

ság legtöbb esetben még nem rendelkezik ilyen tisztánlátással, ezért a szépség levegőjével együtt szennyes vizet is szív magába. A jólkedésnek nagy jelentősége van, mert az az első benyomásoknak irányító hatásuk van a későbbiekre is. Csupán eltiltásokkal nem megyünk sokra. Ezért nagy jelentőségű, hogy fiataljainkat már egészen korán megtanítsuk a jól-olvasásra és jól-látásra.

Jézus és a kultúra. Jézus Krisztus nem foglalkozott a tudomány és művészet kérdéseivel. Még az útszéli virágban is mindenkinél jobban meglátta azt a szépséget, mely messze felülmúlja Salamon király ruháinak művészetét. Egyszerű, találó, örök-szép hasonlataiban a legnagyobb beszédművésznek bizonyul. Minden gondolatát a világ békességszerző kovásza uralja, és ez Isten Urasága. Istennek a kicsinyek iránt megmutatkozó szeretete és áldozatkészsége annyira lenyűgözte, hogy egész életét kész volt ezért feláldozni. Előtte ez volt a legnagyobb szépség és igazság.

HOZZÁSZÓLÁS. Nagyon szép a hit megrajzolása. — Nem tudom, mire gondol a szerző, mikor azt állítja, hogy a reformációban a hithez vezető úton az értelem nem játszik olyan nagy szerepet. Még *Berkouwer* is azt mondja, hogy a hit, az Igének való engedelmség nem jelentheti értelmünk feláldozását, vagyis a vakhitet. Ezt a Szentírásból sem lehet levezetni. Elegendő, ha a szerző a misét és az úrvacsorát méri össze, hogy más belátásra jusson.

Csak helyeselhetjük azt, amit a hit és tudomány viszonyáról mond. Amit az evolúcióról mond, az még nem bebizonyított dolog. A múltat nem lehet reprodukálni, újra lejátszani; itt nem lehet ellenpróbáról beszélni. A következtetés a tudomány területén nem sarkigazság.

Szintén nagyon jó az is, amit a művészetről mond. Ezt még szeretném valamivel kiegészíteni. A művészeti alkotás nagy mértékben nemcsak az egyéntől függ, hanem a korától, a divattól is. Sokan jobb meggyőződésük ellenére inkább kívánnak alkalmazkodni, saját hasznukat, népszerűségüket tartják szemük előtt. A művészek ízlésén is ott ékeskedik a bölcs ember szép bélyege: mindenkit meg lehet és kell is érteni.

Tóth Ernő

A cölibátus vita állása

A római katolikus egyházban napjainkban a leghevesebb vitákat a cölibátus ügye váltja ki. Viharos tiltakozások, kompromisszumra hajló megnyilatkozások egyaránt hallhatók. Eközben már olyan jelenségek is mutatkoznak, amelyek túlmennek a vitatkozásokon és radikálisan új irányt akarnak szabni a dolgok menetének. Gyülekezetek, papi és püspöki konferenciák a legalapvetőbb tények vizsgálatára kényszerülnek. A cölibátus vita felszíne alatt olyan mélységek tárulnak fel, mint a „charizmatikus” és az „institutionális” egyház képlete, az „istenti” és az „egyházi” jog szembeállítás, egészen az ecclesiológia, a gyülekezeti struktúra megváltoztatásáig. A világi sajtó is mindenfelé napról napra foglalkozik a kérdéssel. Nálunk a Népszabadság foglalkozott vele komoly, összegező írásban.

A téma fontosságára és ökömenikus aspektusára tekintve kívánatos minél tágabb horizonton látni a tényeket, de ezúttal csak az ügy történéseinek néhány fő mozzanatára szeretnénk emlékeztetni.

A tridenti zsinat alkotta meg a cölibátus egyházi-jogi-dogmatikai újraalapozását: „Ki van közösítve, aki azt állítja, hogy a házasság állapotot fölébe kell helyezni a szűzi állapotnak, vagy a cölibátusnak, és hogy nem jobb és boldogabb dolog szüzességben vagy cölibátusban maradni, mint házasságra lépni (Trid. 4 c. 10. Denz 981). Magyar katolikus egyházjogász szerint: „jelenleg a majoristáknak (a „magasabb papi szentelmények” birtokosainak) nőtlenségnek kell lenniök — 132. § 1. — az általuk kötött házasság érvénytelen (C. 1072) és szentségtörésnek (sacrilegiumnak) minősül. A minoriták nősíülhetnek, de ezzel eo ipso elvesztik rendi jogukat, tehát laikus állapotba esnek vissza s egyúttal a beneficiumoktól is megfosztatnak (132. § 2.)”

Különben a papi nőtlenségre vonatkozó szabály iure humano van előírva s ezért alóla a pápa felmentést adhat; sőt egyáltalán a cölibátus kötelezettségét is megszüntetheti. (Katolikus Egyházjog. Dr. Kérészy Zoltán II. 425 lap. Pécs, 1927.)

A II. Vatikáni Zsinathoz sok reformjavaslat érkezett, 1965-ben tárgyalta is a kérdést. Óriási szellemi birkózás után eljutottak odáig, hogy évszázadok óta a „Presbiterium Ordinis” c. zsinati dekretum mondja ki először: *a cölibátus nem tartozik a papság lényegéhez*. Szerinte a cölibátus „jele és ösztönzője a lelkipásztori szeretetnek és a világban jelentős forrása a lelki termékenységnek. *Nem természetéből fakadó követelménye ez a papi mivolt-nak.*” (Határozat a papi szolgálatról és életről. 16. § 30. Szt. István Társ.)

A vita ezzel nem zárult le. A cölibátus ellenzői túl kevésnek tartották, igenlői viszont elégségesnek újabb változtatások megindítására. A pápa ezért úgy rendelkezett, hogy saját döntési körébe vonta a kérdést. Eléggé hosszas várakozás után 1967-ben adta ki „*Sacerdotalis Coelibatus*” c. enciklikáját. Ez semmi változtatást a cölibátus kérdésében nem lát időszerűnek, mindenben a régi állásponchoz ragaszkodik. Bár ez az enciklika kevésbé közismert, sikertelenségében és kedvezőtlen fogadtatásában a Humanae Vitae-hez hasonlítható.

A cölibátus teológiai tartalmát hatalmas patrisztikai anyag fejtegeti. A tomizmus és a mai hivatalos teológia elsőrendben azzal érvel, hogy a cölibátusban élő pap „nem osztja meg erőit Isten és a teremtmények között”, hanem csorbítatlanul Istennek szánja oda. Szociológiai aspektusában így fel szabadul a nagy ügyek és feladatok számára. Ki kell emelnünk az anyagi javak egy-kézben tartásának érvét is. Végül nyomon követhető, hogy az „ecclesia militans” eltorzított gondolatából miként származik a cölibátus gyakorlata s a benne élő teljesen engedelmes, regulában élő pap „katonás” képze.

A világhatóságok különböző területein a cölibátus kérdésében rendkívül változatos álláspontok jelentkeznek. Strukturális változások kísérletei mutatkoznak Hollandiában.

Kompromisszumos kísérlet Hollandiában

„A papok nötlenségének kérdése Hollandiában drámai fordulatot vett” — ezekkel a szavakkal tudósít az Informations Catholiques Internationales 329. száma. Még 1968. novemberében két jezsuita egyetemi lelkész, *J. Vrijburg* és *J. Gooskens* bejelentette, hogy házasságot kíván kötni, papi szolgálatának teljes értékű fenntartása mellett.”

Szándékuk bejelentése azért vált drámaivá, mert lelkészársaik egyöntetűen kiálltak mellettük, gyülekezeteikkel együtt. Haarlem és Rotterdam egyházmegyéinek 72 lelkésze küldött nyílt levelet a püspököknek, amelyben sürgős megoldást kértek. Számos katolikus nap egyidejűleg nyilatkozott házassági szándékáról.

Alfrink bíboros és a püspöki kar először elutasítólag nyilatkozott. Erre az amszterdami „egyetemi narókiák” lelkészei bejelentették, hogy márc. 1-től felfüggesztik szolgálatukat. (Ezek az egyetemi gyülekezetek eszenként három ezer lelket számlálnak, intenzív, bibliás hitéletet élnek. Gyülekezeti mintaképük az „Isten népe” bibliai fogalma. Hasonlítvazzák a Szent Lélek inspiratív erejét és iránvítást a gyülekezet és annak tagjai életében, az eszvéni felelőssévvállalást, a hívők aktív, személvves részvételét a liturgiában, a gyülekezeti munka minden ágában.

Évv indult meg az egyetemi lelkészek, a püspökök, ill. nevükben *Mgr. Zwartkruis* püspök között

a dialógus. A dialógus eredménye egy „szeretetre méltó minimum”. Bevezették „az Ige kultuszát” (la culte de Parole) s ezen a nős lelkészek fognak szolgálni. *Alfrink* és a püspöki kar „tudatta, hogy levelet küldtek a pápának, sürgösen kérve, hogy vegye fel az egyházi cölibátus problémáját az egész Anyaszentegyház diszkussziójába” (Inf. Cath. Intern. 331. szám, 12. old.).

A kompromisszum értelmében tehát a megnövsült papok csak az ún. prédikációs istentiszteleteken fognak szolgálni, tehát nem szolgáltattják ki az eucharistia szentségét, minden katolikus istentisztelet csúcs-aktusát. Nyilvánvaló, hogy ez csak rövid időre szóló, ideiglenes elrendezésnek tekinthető.

A vitába belépett a Pásztorokodástani Intézet és több más tudományos intézmény is. A felmérések kimutatták (ezeket a vizsgálatokat *E. Schillebeeckx* vezette és értékelte), hogy a holland katolikus papok 68%-a a cölibátusnak erős ellenzője; számosan megnövsülnének, ha erre lehetőséget kapnának.

Goodijn atya, az Intézet igazgatója az események pillanatnyi nyugvópontján értékelte a történeteket (Inf. Cath. Intern. 332. szám, 4—7). Ő a cölibátus elleni lázadást nem önmagáért valónak tartja, „lényegében az institucionális meg a charismatikus egyház, az Evangélium forradalmi ereje és törvényeskedő szellem közötti harcról” van szó. Az amszterdami lelkészek a Lélek inspirációját és az Evangélium erejét választották.

A papi nötlenségről szólva azt mondja: „Meg vagyok gyöződve arról, hogy eminens egyházi személyiségek tudatában vannak az e kérdéshez szükséges „nagyobb szabadság” követelményének. Ami Amszterdamban történt, készülöben van a világ számos más pontján is és előbb-utóbb bekövetkezik. Ez a fejlődés olyan erejű, amit már nem lehet megfordítani. Az uniformizált egység ideje végképp elmúlt... Az bizonyos, hogy ha elfogadjuk a pluralizmust, ha lehetővé tesszük az egyes katolikus egyházaknak, hogy sajátos összefüggéseikben éljenek, a centralizáció gesztusa egyre nehezebbé válik.”

A hollandiai lelkészek ellen a római teológia az egység és a kollegialitás megtörésének vádját hozta fel. A fiatal lelkészek szószólója „a dialógus” során így jellemezte a megváltozott elveket és fogalmakat: „Az egység mágikus szavá lett. Róma azonban bizonyos adminisztratív egységet ért ezen. Számunkra az egység kritériuma nem valamelyik egyházhöz való tartozást jelenti. Ez még senkit sem akadályozott meg abban, hogy az ellen az Evangélium ellen cselekedjék, amiből az egyház született. Az egység kritériuma az a ténykérdés, hogy miként élhetjük meg ma az Evangéliumot.”

A helyzet az európai katolikus országokban

A cölibátus-vita állását a világ különböző részeiben vizsgálják a Concilium c. nemzetközi katolikus folyóirat márciusi számának cikkei. Bevezetést a nagyon mértéktartó *Rahner* professzor írt a tanulmányok elé. Megindokolja, hogy miért nem egy összefoglaló tanulmány formáját választották a téma feldolgozására. Tárgyilagos és objektív képet akartak nyerni a valóságról és nem csupán elméleteket sorakoztatni egymás mellé. Az „objektivitás”-nak komoly tanulságai voltak: „Azok a nehézségek, amelyekre célunk, s az akadályok, melyek meneteközben váltak láthatókká, két dolgot világítanak meg. Először is: az egyháznak még sok tanulnivalója van a viták lebonyolításához: Fair play

a saját tagjaival szemben az objektív és szabad vitához, a különböző álláspontok kölcsönös és komoly figyelembevételéhez. Másodsor: a dialógushoz való jog magában az egyházban ma még nem létezik másként, csak a hétköznapi gyakorlatot gúzsba-kötő tényezők hálójában.”

A tanulmányok sorában az első az európai katolikus országok, Olaszország, Spanyolország és Portugália katolikus papjainak helyzetét ismerteti.

Itt a cölibátus elleni lavinát külső hatások indították meg. Ez „nagy részben francia specialistáktól indult ki, kisebb részében a német teológusoktól. Nem utolsó renden a hollandiai viták és E. Schillebeekx írásai váltottak ki élénk visszhangot. A Tanító Hivatal döntéseit „tiszteltteljes figyelemmel” kísérik, quasi passzívák a hierarchia irányvonala iránt. A legtöbb esetben kritika nélkül fűznek hozzá magyarázatot.

A „Sacerdotalis coelibatus” enciklika kiadása után még az ún. *katolikus államokban* megjelenő félhivatalos folyóiratok is csalódottan nyilatkoztak. Ezekben az országokban különben 1960-tól fedezhető fel az egyre világosabb különbségtétel a cölibátus és a papi hivatás szentsége között. Már ezt megelőzően is (1959) a domonkosrendi F. Spiazzi a kérdést így vetette fel: „Hogyan tehetnénk lehetővé a házasság számára a diakonátusban, hanem a teljes értékű papi szolgálatban való részvételét?” A kérdés felvetését a paphiány és a „napjainkban oly nehezen megélhető szűzies élet” együttes problémája indokolta. Spiazzi gyakorlatilag a következő megoldást javasolta: „Három orientációt alakítsunk ki a klérusban. Házasság a kultusz rendszeres ellátására; cölibátusban élő papság a püspöki szolgálatra; végül egy harmadik kategória, akik a pápa rendelkezésére állnak, átfogóbb, különleges feladatok megoldására.”

Gonzales-Ruiz foglalja össze legutóbbiban ezt a problematikát: „A szüzességnek és az önmegtartóztatásnak *önmagában* nincs értelme, csak olyan összefüggéseiben, amelyek az egyház kebelén belüli „vallásos foglalkozás” (profession religieuse) vagy „katonasági akció” (action militante) tényekben mutatkoznak meg. Ilyen szemszögből az egyházi cölibátus nem az isteni jog problémája, hanem sokkal inkább az egyház kizárólagossági igényénél bukkan fel, amelynek azonban számot kell vetnie — minden egyes esetben — a meghatározott, egzisztenciális helyzet sajátos követelményeivel. Világosabban az következik ebből, hogy aki védi a jelenlegi gyakorlatot, többé-kevésbé kiteszi magát annak a kockázatnak, hogy a cölibátusból magáért való („in se”) ügyet csinál. Ezzel alá is becslüli azt a konkrét helyzetet, amelyben él s amely az ellenvélemény feszültségeinek meghatározója.”

De Rosa atya szerint „a pap Isten embere, aki Krisztus szerelmének szenteli magát”. Pontosan ebben a kérdésben születik a legélesebb vita, mert ez a szempont közös dimenzió az összes többi keresztényekkel, mint olyanokkal. A különbség csak ennek megélésében van, akár cölibátusban, akár házasságban. S „az ember nem tudja belátni, hogy miért kell a papnak szükségszerűen cölibátusban élni?”

A cölibátus jelenlegi helyzete az USA-ban

A St. Louis Review hosszú cikksorozatban arra vállalkozott, hogy olvasóival beszélgetést folytat a vallás alapvető tételeiről. Az egyház megújítandó

struktúrájáról dr. John Coglei ismert amerikai teológus írt. Kijelenti: „A papok cölibátusáról folyó vita olyan pontra érkezett el, ahonnan nincs visszatérés.”

Mi indokolhatja ezt a kijelentést? Olyan objektív felmérések, melyek alapján nem csupán vitákról, hanem már a megváltozott gyakorlatról beszélhetünk. Az egyháznak a valósághoz kell igazodnia. A megváltozott valósághoz. „Az a tény, hogy nőspapokból álló klérust kell kiépíteni, igen komoly változást követel az egyházmegyék és a parókiák szervezeti felépítésében, de ezek a változások bizonyosan bekövetkeznek. Máris nyilvánvaló, hogy az egyháznak nincs más választása, mint igazodni azokhoz az új szempontokhoz, amelyeknek változása az egyes gyülekezetekben már megtörtént.”

Az út az ilyen megállapításokig nem volt könnyű. 1964 novemberében az USA püspökei összejöttek Washingtonban és olyan deklarációt hoztak nyilvánosságra, mely után úgy látszott, semmi remény nincs a hivatalos diszkussziókra. „Felelőtlenség lenne — írták a püspökök —, ha élni hagynánk azt a reményt, mely szerint ez a tanítás módosítható. Semmilyen alap nincs ilyen váradalmakra.”

Ez után a deklaráció után alakult meg „Az egyházi cölibátussal foglalkozó Nemzeti Bizottság”, amely a Notre-Dame Egyetemen tartott ülésének zárónyilatkozatában ezt írta: „Támogatjuk azt a javaslatot, mely szerint a latin rítusú parókus papok is felhatalmazást nyerhessenek arra, hogy aktív egyházi gyakorlatuk ideje alatt választhassanak a házasság és a cölibátus között.” Az ülést előkészítő dokumentumok és viták anyaga, valamint a tárgyat érintő további tanulmányok egy kötetbe gyűjtve is megjelentek és erőteljesen formálták a közvéleményt (Celibacy: The Necessary Option, Herder and Herder 1968).

Még nagyobb hatású volt az olvasók millióira — J. Kavanaugh atya írása (ezt különben álnév alatt írta a Saturday Evening Post-ban): „Pap vagyok és szeretnék megőszülni.” Ezt a cikket egy bestsellerré vált könyv követte: „Egy modern pap időszzerűtlen egyházára néz” címen. Ezekben az írásokban „olyan véleményt fejezett ki, amiről eddig csak álmodozni mertek, de nyilvánosan még sohasem mondtak ki. Támadja mindazt, ami szimpla legalizmusnak, érzéketlen törvényeskedésnek látszik. Kijelenti, hogy a papok olyan életmódot fogadnak el, amivel nem értenek egyet, szorosan követik az egyház törvényeit, mert megfosztották őket attól a batorságtól, ami emberi szintre emelné őket.”

Világosan szembesíthető tehát az USA-beli püspökök nyilatkozata az ettől élesen elütő, „alulról jövő” véleményekkel. Amerikában mágikus hatalma van a közvéleménykutatásnak, a felméréseknek. Az ún. „Fichter vizsgálat” élénk visszhangot váltott ki. („American's Forgotten Priests — What they are saying” Amerika elfelejtett papjai — Mit mondanak ők. Herper and Row 1968). A megkérdezett 3000 pap 62%-a ellenzi a cölibátust; 5%-uk házasságba megy azonnal, ha szabadon választhatna.

Ezek után alkották meg a „Nemzeti Bizottság a Pásztorok Megújulásáért” című szervezetet, melyet a püspökök és a papok egyaránt támogattak. Ez a társaság kibővítette a szociológiai vizsgálatokat s megállapította, hogy *Amerika papjai döntő többségükben a változás mellett vannak.*

A cölibátus vita eddigi eredménye az ún. „fakultatív cölibátus” elképzelése. Tehát a cölibátus szabad választása, elfogadása vagy elutasítása. Ez az a

„sajátos összefüggés”, amit pl. „A Papi Bizottságok Nemzeti Szövetsége” kívánatos perspektívának tart. (Ebbe a szervezetbe Amerika 60 000 papja közül 48 000 tartozik!) Az amerikai katolikus hierarchia hozzájárulását adja és finanszírozza a papi élet egyre mélyebb, tudományosabb vizsgálatát, s ebben eminens helyet foglal el a cölibátus kérdése.

A St. Louis Review 1968. ápr.-i vezércikke ezt írja: „A püspökök közvetlen hozzáállása a pásztorális kérdésekhez a papok szolgálatát és életét folyamatosan kísérő tanulmányokban látható. Olyan téma ez, ami szüntelenül foglalkoztatja az egyházat. A püspökök az ország legjobb szakértőit hívták segítségül... s maga az a tény, hogy az egyházi cölibátus kérdése szerves részét képezi a tanulmányi munkának, azt az őszinte vágyat mutatja, hogy nem akarnak megfutamodni a tüskés problémák elől, melyek most a keresztyénség életét jellemzik.”

Úgy gondolják, hogy ezek a vizsgálatok három évig tartanak. „Talán ezalatt a laicizációval és az új struktúrákkal kapcsolatos problémák egy pluri-formista klérus (clérgé pluriforme) kiépítésére megoldást fognak találni.”

A cölibátus Latin-Amerikában

Manuel Edwards összefoglalója szerint a kérdérről még nem folyik nyilvános vita. A papi nőtlenségről szóló vélekedéseket VI. Pál enciklikája előtt és után néhány jelentős írásban fejtették ki.

Először azokat az erőfeszítéseket kell említeni, amelyek a cölibátus értelmét keresik. Ezen a vonalon helyezhető el Enricque F. Fabri cikkei: „Cölibátus és szexualitás” valamint „A cölibátus és az Eg Királynője”. Hasonló jellegű Manuel Ossa S. J. tanulmánya: „Szerelem és cölibátus”, amely számot vet a papi hivatás helyzetével és igen világosan tárgyalja ezt a témát. Urbano Zilles rajong a cölibátus értékeiért: „A szüzesség látható jele annak, hogy a keresztyén ember miként képes mindenről lemondani. Az egyháznak szabadsága van arra, hogy meghatározza papjai számára azt az életformát, amely leghasznosabbnak tűnik az emberek üdvösségének szolgálatában.”

Nagyon érdekes Carlos Manuel De Caspedes cikke: „Papi hivatás és helyzet Kubában.” Ő a következőket írja: „A mi körülményeink között a máshol vjtatott és vitatható cölibátus követelmény-nyé lett. A papi nőtlenség nagymértékben mutatja az abszolút disponibilitás tanúságtételét, olyan ékesszólással, amit a mi népünk is csodál és megért. Jóllehet azt gondolom, hogy revideálni kellene a kanonikus jogalkotást, és úgy vélem, hogy a keleti gyakorlat evangéliumibb, mégis szeretném hangsúlyozni: soha olyan értékesnek nem éreztem a cölibátust, mint most, Kubában eltöltött három évem után.”

Átfogóbbak és mélyebbek azok a tanulmányok, amelyek a sajátos latin-amerikai helyzetben vitatják a cölibátus jogosultságát. Ezek közül legjellemzőbb Dr. Paulo E. Andrea Ponte „Papi nőtlenség és a cölibátus törvénye” c. cikke.

„Amit számos jelentős és komoly katolikus óhajt, az nem a papok cölibátusának megszüntetése, hanem a papokat cölibátusba kényszerítő törvény eltörlése. Az a keresztyén cölibátus, amit a törvény erejével biztosítanak, ellentmondásos fogalom: Isten ajándékát nem lehet a törvény erejével végrehajtani és biztosítani. Az a folyamatos cölibátus,

amit törvény tesz kötelezővé a papjelölteknek, nem lehet helyes akkor, amikor a papi elhivatottságot nem lehet törvény által megadni. A cölibátusban csak azok élhetnek, akik szabadon választják — a papi hivatással együtt — a cölibátus charismáját. A cölibátus kánonjogi törvénye ahelyett, hogy „megerősítene” a charismát, kétértelművé teszi azt. Maga a cölibátus intézménye az, ami a jelenlegi törvénykezés negatívumait a legjobban megszenvedti.”

„Csupán a törvény megváltoztatásának reménye az, ami a szeretetet és az erőt fokozza bennem — írja Dr. Ponte —, ami cölibátusomnak biztonságot és boldogságot ad. Az a szándék, hogy változatlanul fenntartsuk a cölibátus törvényét, nem azt a féltelmet árulja-e el, hogy számottevően csökkenne a nőtlen papok száma ott, ahol ezt a törvényt eltörlnék? Nem lenne-e jobb az Úrnak átadni annak gondját, hogy elhivatást adjon a papi szolgálathoz és esetleg azzal együtt a cölibátushoz, anélkül, hogy akár az egyik, akár a másik esetben jogi eljárásokhoz nyúlnánk?”

Latin-Amerika katolikus egyházainak égető problémái motiválják maguknak a püspököknek hozzáállását a cölibátus kérdéséhez. Nyilatkozataik elgondolkodtatóak.

Lins püspöke Mgr. Pedro Paulo Coop (Brazília) a zsinaton is a cölibátus ellen érvelt, de eredménytelenül. Most ezeket mondja: „A püspökök ne éljenek illúziókban; Latin-Amerika sorsa a tét. Sürgősnek látszik az a választás, hogy megszorozzuk a nős emberek közül választott papok számát, vagy csupán asszisztálhatunk az egyház szomorú összeomlásánál Latin-Amerikában.”

Mgr. Andreas, a Buenos-Aires-i melkíták exarchája így nyilatkozik: „Jelenleg kettős jogrendben élünk; az egyik az isteni rend, a másik az egyházi. Az első az a jog, amely lehetővé teszi az üdvösség érdekében adott szolgálatot; a másik az egyházi jog, amely követelményeivel akadályozza, hogy biztosítsuk ennek az isteni jognak az érvényét. Nem arról van szó, hogy eltörljünk egy törvényt, amely lényegében nem haladja meg annak az embernek a morális erőit, aki természetfeletti eszközökkel élhet. Sokkal inkább arról van szó, hogy gyakorlati kiutat találjunk abból a kínzó problémából, amely e megoldás nélkül napról napra súlyosbodik.”

A Santiago-i egyház pásztori zsinata kijelentette: „... szükségesnek látja a diakonátusra és a papi tisztségre is felszentelni azokat a nőtlen és házasság nélküli embereket egyaránt, akiket a Lélek a mi közösségeinkben elhív.”

A Concilium tanulmányának írója nem állíthatja bizonyosan, milyen sorsa lesz ennek a gondolatnak pro és contra. „Az biztos, hogy a kontinens minden országában gondolkodnak erről a témáról, ha keveset is írhatnak róla... A házasság nélküli emberek ordinációját feltétlenül szükségesnek tartják a komolyabb bázissal rendelkező gyülekezetek szolgálatához. mert idegen lelkészekkel nem oldható meg a probléma. A cölibátus charizmájának értékei új megvilágítást követelnek. Az nem kétséges, hogy a pásztori aspektus a döntő Latin-Amerikában, mert ez a papokban legszegényebb egyház a világon.”

Afrikai kérdések Európához a cölibátus-vita kapcsán

Daniel Pasu Pasu a tanulmány írója elsősorban azt mutatja ki, hogy az afrikai katolicizmus nagy-

mértékben szinkronizált az európaival. Írásának első felében a kérdés jelenlegi állapotát vizsgálva kifejti, hogy a papi nőtlenség vitájában azokat az érveket, amelyek a „harmadik világ” szükségleteire, valamint a paphiányra utalnak, nem tartja őszintéknek.

Mint európai képzettségű teológus, vizsgálódásait elméleti síkon vezeti. A szociál-pszichológia területén kutatva a következőket írja: „A dolgokat kivülről nézve arra gondolhatunk, hogy a promiszkuitás és a modern meztelenkedés általánosítása sokkal kínosabb teszi a mai fiatalság helyzetét, mint a valóságos szexualitás problematikája.” Szerinte Afrika kultúrája számos építőkövet szolgáltat a cölibátus gondolatához. Színes példákkal ecseteli állítását. Pl. az afrikai törzsek háborúskodásuk alkalmával teljes önmegtartóztatásban élnek, ugyanez a helyzet a nagy halászatok és vadászatok idején is. Aki ezt megtöri, halálbüntetéssel sújtják. Sok afrikai vallás áldozópapjai az áldozat bemutatása előtt és a sacralis teendők végzésekor időszakos önmegtartóztatásban élnek. — De vajon lehet-

éppen a házasság kérdésében a nőtlenséget tenni meg a pap állandó és változhatatlan életformájának, amikor az élet egyéb területein a folyamatos változás lett az alapelv?

Szorosabban a tárgyára térve: „Az afrikai klérus a katolikus világszervezet egyik fogaskereke. Problémái az egyházi cölibátus kérdésében nem sajátosak, hanem közősek az egész keresztény világgal. Mert az a világ, amelynek egzisztenciális elvei és tételei állandótlanak és változók, nem helyezkedhet többé el az erkölcsi törvények és tradíciók változhatatlan kultúrájában. Ezen a téren is anakronizmussá vált a „változhatatlanság.”

A cölibátus-vitának vannak tehát világszerte közös és vannak földrészenként, sőt országokként eltérő vonásai. Ügyszólván mindenütt megkérdezzük: miért nem szabad a latin szertartású papok részére az, amit az ortodox katolikus papság számára megengednek? A kérdés még nem jutott el forrponjtárra, de már közeledik ahhoz.

Simon János Attila

ÚJABB HÍREK A RÓMAI KATOLIKUS VILÁGBÓL

Spanyolország: Több jelét láthatjuk, hogy a spanyolországi embertelenségeket, a fasiszta diktatúrát, a „kivételes állapotot”, a sok letartóztatást már sokalja a katolikus klérus, sőt a hierarchia is.

Mgr. *Morcillo*, Madrid érseke, a püspöki konferencia elnöke lemondott a politikai életben betöltött magas funkcióiról. *Franco* bizalmából a Korteáz képviselője, királyi tanácsos és a Kormányzó Tanács tagja volt. Lemondását elfogadták. Egyházi részről azonban hozzáfűzték, hogy a lemondás „bizonyos változások kívánalmának a jele.” „Radikális változást kívánnak létrehozni az egyház és állam kapcsolatában.”

A legutóbbi „kivételes állapot” Spanyolországban éles egyházi kritikát váltott ki. (A belügyminiszter hivatalos jelentése szerint 700 személyt vettek őrizetbe, 300-at előzetes letartóztatásba helyeztek. Mindkét csoportban több egyházi személy neve is szerepel.) Öt-száz baszk katolikus lelkész tiltakozó levelet küldött magasabb egyházi és világi fórumokhoz, így a pápának, és U Thantnak is. Ebben tiltakoznak „a baszk népre nehezedő szisztematikusan elnyomás” ellen, ami 1936 óta tart. Kritizálják „a püspöki kar hallgatását és csendjét” a politikai hatalom túlkapásaival szemben. Sok embert megzavar és megbotráncóztat, hogy a spanyol katolikus egyház úgy látszik fél zavarni a politikai hatalmat a tények leleplezésével.”

Mgr. *Tarancon*, Toledo újonnan kinevezett érsek-prímása, tisztségének elfoglalása után nyilatkozott: „Nem igazolható annak igénye, hogy politikai tényezők felhatalmazzák magukat az egyház védelmére... Az egyház és az állam hagyományos kapcsolata ma terheli a nemzeti tudatot.” (Inf. Cath. Intern. 333,334 szám).

Dominikai köztársaság: Mgr. *Pepen*, Higüey püspöke, pásztori levélben kárhóztatta „a földbirtokok igazságtalan uralmi rendszerének hatásait és okait, gaztetet az országban.”

Erre *Balaguer* köztársasági elnök újságírók előtt naivitásnak nevezte, ahogy a püspök a parasztok helyzetét megítéli. A „Tiempo” c. napilap pedig a kommunizmus vádjával kívánta megbélyegezni a püspököt és a vele egységben dolgozó és tiltakozó papokat. *Pepen* egyházmegyéjének papjai ezután „bátorították a parasztoakat, hogy együttesen keressenek méltóbb életet, jobb élelmzési, higéniai, oktatási lehetőségeket, emberhez méltóbb lakásokat. Elemi joguk van arra a földre, amit megművelnek.” Hasonló nyilatkozatok sorozata következett az ország több egyházmegyéjéből. Santiago de los Caballeros püspöke és 53 papja protes-

tál „az emberi jogok állandó megsértése ellen, az országban. A halálos fenyegetések ellen, amikkel el akarják hallgattatni azokat a vidéki vezetőket, akik az ország parasztságának jobb életéért küzdenek, meg akarják félemlíteni azokat, akik felemelik szavukat az igazságért.” (Inf. Cath. Intern. 330; 334 sz.).

VI. Pál az „egyház és a pápa szenvedéseiről”

A Szent-szerdai általános audiencián VI. Pál a keresztéről szóló elmélkedésre hívta híveit. Krisztus szenvedő élete — mondotta a pápa — örökké fennmarad az egyházban.

„Az egyház a világ számos országában szenved a törvényes igazság nyomasztó hiányától. Szenved a katolikusok hűtlenségétől... Különösen szenved a nyugtalanító, engedetlen és romboló kritikától, annál is inkább, mivel ez különösen saját gyermekei között terjedt el: papok, nevelők, az élő Krisztus élő egyházában tanúságtételre és szolgálatra szánt laikusok között. Az egyházban nélkülözhetetlen közösség, a szervezeti életvitel, a kánoni jog, a hagyomány, a belső összetartás, szenved attól, ahogyan gyermekei a pápai tekintélyhez, az egység, a felebaráti szeretet pótolhatatlan alapelvéhez viszonyulnak. Az egyház megszenvedi magartásukat magának az áldozatnak és a szentségnek követelményei iránt; szenved bizonyos egyházi személyek botrányos megnyilatkozásaitól, hűtlen szellemi magartásától, akik ma megfeszítik az egyházat.”

Másnap a Szent-csüörtöki misén, miután 12 kisgyermek lábát megmosta, VI. Pál az egyház egységét pillanatnyilag fenyegető veszélyekről beszélt:

„Hogyan lehet az egyház egységes nép, ha gyakorlatilag skizmatikus kovász megosztja és olyan csoportokra bontja, amelyek önző autonómiát követelnek 'keresztény pluralizmus' és 'a lelkiismereti szabadság' palástja alatt?” (Inf. Cath. Intern. 334 szám).

A pápa az egyházjog feladatáról

Január 27-én VI. Pál beszédet intézet a vatikáni bíróság tagjaihoz. Kiemelte: a jurisdictio hatalma az egyházban „magától Istentől származik és nem a hívek közösségétől.” Persze „a kánonjog külső és formalista felfogása is megtagadná az Evangélium szellemét”, de

a zsinat a kánonjogot... mind a vallási élet és keresztényen tökéletesség, mind az igazi szabadság jogi védőjévé kívánja tenni."

Tíz nappal később egy általános audencián, VI. Pál újból panaszkodott az egyházi autoritás és a községek között éleződő ellentét miatt. „Miért lehet — kérdezik a pápától — annyi fegyelmetlenség, a kánoni normákat sértő tett, a szekularizáció oly erős kísérese, az eszmék vakmerősége, amelyek az egyházi struktúrák átalakítását célozzák? Tudjuk azonban — felelte a pápa — hogy „elhatárolt jelenségekről van szó, amelyek mégis reálisak s egyáltalán nem hanyagolhatók el. Tudjuk azt is, hogy az egyház a maga egészében ma bizonyosságát adja rendkívüli vitalitásának, amely történelmének legtermékenyebb korszakát jelzi. Semmi kétség, hogy ebben a kívülről oly vitatott és belülről oly háborgó egyházban a szeretet és a jóakarát hatalmas készlete van felhalmozva.”

MÓDOSÍJTÁK A LATERÁNI SZERZŐDÉST?

Most negyven éve írta alá a „makacs öreg” XI. Pius pápa és Mussolini a római katolikus egyház és a fasiszta olasz állam közötti szerződést. E szerződés a régi pápai államot a vatikáni városrészre korlátozta, de Olaszország hivatalos vallásává a katolikus vallást nyilvánította és számos privilégiumot biztosított neki.

A Vatikáni Rádió és az Osservatore Romano az évfordulón ünnepelte „a függetlenséget, amelyet a Szent-szék élvezett ebben az országban, a szilárd szabadságot, amely lehetővé tett három konklávé; jelentőségében előzmények nélküli zsinatot. Mindez megerősíti a szerződések értékét.”

Ugyanezen a napon katolikus fiatalok tiltakoztak a milánói érseki palota előtt az egyház kivételes jogai ellen Olaszországban (a kötelező valláskövetés, a válás tiltása stb.). Hasonló tüntetések zaja szűrődött Rómában is a pápai palota termeiben is. Ugyanekkor „az olasz püspöki konferencia elfogadta a szerződés revíziójának tervét, mivel Olaszország politikai helyzete erre már kedvezőbb, a mélyebb elmélkedés és a kölcsönös tisztelet légkörében.” (I. C. I. 331. sz.).

A SPANYOL „PROTESTÁNS STATUTUM”

Ismeretes, hogy a spanyol parlament 1967 júliusában egy esztendőn át tartó hosszú vita után törvényerőre emelte az ún. „protestáns statútumot”, amely „Liberdad religiosa” címmel az egész új spanyol törvényhozás vallási törvényeinek egyik fejezete. A köztársasági törvényhozás 1933-ban eltörölte az 1851-es konkordátumban a katolikus vallás részére biztosított kizárólagossági privilégiumokat; 1939-ben az ellenforradalmi kormány visszaállította a konkordátumban kikötött egyeduralmat a katolikus egyház számára. A Franco rendszer tudvalevőleg főként az USA részéről kapott anyagi támogatásnak köszönheti fennmaradását; főként amerikai protestánsok követelték, hogy kormányuk igényelje a vallásszabadságot a spanyol protestantizmus számára. Így jött létre az ún. spanyol protestáns statútum. A statútum kibocsátása a hozzáfűzött nagy várakozások ellenére keserű csalódást okozott a spanyol protestánsok, sőt egyes katolikusok számára is. Wolfgang Otto hamburgi evangélikus lelkész a Lutherische Monatshefte 1968 októberi számában részletesen elemzi és bírálja a törvény létrejöttének előzményeit, rendelkezéseit és várható hatását. Érdekes megállapításait röviden összefoglalva az alábbiakban ismertetjük.

Az 1936—39-i spanyol polgárháború után Franco

Legújabb a cölibátus körül

Az elmúlt hónapok folyamán Cicognani bíboros, vatikáni államtitkár, minden püspöki konferencia elnökéhez levelet írt a pápa nevében a cölibátus kérdéséről. Erveket és kérdéseket sorakoztat fel a cölibátus ellenzőivel szemben. Legjellemzőbb a levél befejező része: „Ha nem tesszük meg mindazt, ami hatalmunkban áll, hogy végét vessük a papi cölibátus ellenzésének, bűnösök leszünk azokért a végzetes következményekért Isten előtt, amit ez a vita maga után vonhat. Az episzkopátus feladata — szoros közösségben Péter utódjával — bevetni minden erejét a papi szolgálat szerintünk kívánatos megújulása érdekében.”

Szinte a levél közzététele pillanatában Coire püspöke (Svájc) közölte az európai katolikus püspökök július 7—10-c között tervezett konferenciájának napirendjét. Ebben az egyházmegyében jönnek össze Európa püspökei, hogy megvitassák „A pap a mai világban és a mai egyházban” című témát. A cölibátus problémája előreláthatólag szerepel a témák között.

Harmincöt új bíboros

VI. Pál uralkodásának harmadik bíborosi „süteméről” beszélhetünk. (1965-ben 22 új bíboros; 1967-ben 24; 1969-ben 35). Ténylegesen csak harminchárom új bíboros neve ismert. Kettő még „in pectore” van, nevét egyelőre nem közlik a nyilvánossággal, egyikük állítólag magyar. Az újonnan kinevezett bíborosok nagyrésze gyakorlati és pásztori munkát végzett, kisebb részük adminisztratív teendőket látott el. Néhány ismeretebb nevet idézünk: Mgr. Jan Willebrands, Bea bíboros utóda az egység titkárság élén, John Wright Pittsburg püspöke, aki számos teológiai dokumentum ki munkálását vezette és készíti elő jelenleg is Rómában. Erdemes megemlíteni Jean Daniélou jezsuita teológus kinevezését, akinek Barth Károllyal az Egyházak Világtanácsa megalakulása után folyt jelentős vitájáról nemrég is írtunk (ThSz 1968. sz. 131 k), aki az utóbbi időben — sokak meglepetésére — tüzes vitát folytatott az Osservatore Romano hasábjain a zsinat utáni teológiai „progresszizmus” ellen. (Inf. Cath. Intern. 334 sz.)

diktatúrája a 16. századbeli inkvizíció óta a legnehezebb időszakot hozta el a spanyol protestánsok életében. A nemkatolikus egyházak iskoláit, templomait és egyéb épületeit szinte kivétel nélkül bezárták, kisajátították, vagy egyes esetekben a felizgatott tömegek ostromolták meg és rombolták le. Az 1945 július 17-én kihirdetett alkotmány 6. cikkelye a nemrómai egyházakat teljesen kiszorította a közéletből, csupán egyesületi létet engedélyezett számukra. Istentiszteletet csak a nyilvánosság teljes kizárásával tarthatnak. Ennek ellenére sem sikerült elfojtani a maroknyi, bár sajnálatosan sok felekezetre oszló protestantizmust. Az utóbbi években, különösen a II. Vatikáni Zsinat nyomán fellépett haladó erők nagy mozgást idéztek elő és a protestánsok irányában liberálisabb magatartásra ösztönöztek. Ez annyiban könnyített a protestáns gyülekezetek helyzetén, hogy legalább a szűk törvényes keretek között zavartalanul élhették életüket s csak kivételes esetekben fordult elő erőszakos beavatkozás a csöcselék részéről. Időszerűvé vált az 1945-i alkotmány reformja is. Így került sor a protestáns statútumot is magában foglaló „Ley organica” néven ismert demokratikusabb törvénykönyv előkészítésére és kidolgozására.

A statútum vitái során azonban a reakciós erők annyi kiegészítő módosítást hajtottak végre az ere-

deti, sokkal liberálisabb törvényjavaslaton, hogy jelenlegi szövegezésében végeredményben csak a régi jogi helyzetet erősíti meg. Lássuk az egyes rendelkezéseit.

Az első fejezet (1—2. szakasz) a vallásszabadság alapvető polgári jogával foglalkozik. Kimondja: „A spanyol állam elismeri a vallásszabadság jogát, amelynek alapja az emberi személyiség méltósága”. Ezt a pozitív kijelentést egy kiegészítő mondat korlátozza: az állam a vallásszabadságot csak akkor biztosítja, ha ezt a jogot törvényes módon gyakorolják. Kérdéses, hogy mit értenek a törvényes módon. A 2. § szerint az állam biztosítja minden vallás magán- és nyilvános gyakorlását, de ennek korlátozása a 2. cikkelyben következik, amely „a törvények, a közérkölc és a közrend tiszteletbentartásán” kívül hangsúlyozza a katolikus hitnek, mint államvallásnak a tiszteletét is. Kifejezetten az államvallás megsértésének, tehát tilosnak nyilvání minden olyan tevékenységet, amely bármilyen formában is e vallás elhagyására kíván rábírtani valakit.

A második fejezet (3—12. törvénycikk) egyes személyi jogokról szól. Ezek között a 4. cikkely kimondja, hogy „minden spanyol embernek vallási hovatartozandóságától függetlenül joga van bármilyen munka vállalására”, de hozzáteszi, hogy kivételt képeznek az alaptörvényekben és az egyezményi normákban lefektetett korlátozások. Ezzel tehát újból megerősíti az 1945-i alkotmány és a római egyházzal kötött egyezmény súlyos rendelkezéseit. Hasonlóképpen korlátozzák a kiegészítések a többi jogokat is. A katonai szolgálatot teljesítők esetében pl. kimondja a törvény, hogy azok, akik bevonulásukkor igazolták másvallású voltukat, mentesülnek a katolikus szertartásokon való részvétel kötelezettsége alól, „kivéve a hivatalos szolgálati alkalmakat”. Azt azonban már nem tisztázza, hogy mi tekintendő hivatalos szolgálati alkalmnak a katonaságnál. Ugyanígy számos kibúvót enged az új statutum a gyakorlatban a nemkatolikusok számára elvileg biztosított polgári házasságkötés jogának, valamint a protestáns gyermekek saját vallásukban való neveltetési szabadságának korlátozására. Bár a 7. törvénycikk 3. §-a kimondja, hogy a gyermekeket nem szabad a felekezetiükétől eltérő hitoktatásra kényszeríteni, a 4. § szerint mégis „az állami iskolákban folyó oktatásnak alkalmazkodnia kell a katolikus egyház dogmái és erkölcsi alapelveihez.”

Ez a módszer érvényesül végig a statutum mind a hat fejezetén, illetve 41 törvényszakaszaiban. A vallási közösségek jogaival foglalkozó harmadik fejezet továbbra is köteletségévé teszi a nemkatoli-

kus közösségeknek, hogy az igazságügyminiszteriumnál regisztráltassák magukat, mivel csak így válhatnak jogi személyekké. A nemkatolikus felekezeteket tehát ez a törvény sem ismeri el egyháznak. Csupán egyesületekként működhetnek, s a nyilvántartásbavétel kötelezettsége személyi és pénzügyi tekintetben is pontos felügyeletet van maga után. Katolikus lelkészek áttérését és más felekezet lelképásztoraként való működését akadályozza meg a törvénynek az a rendelkezése, amely megtiltja olyan lelkész nyilvántartásba való vételét, akit valamilyen más egyházban már felszenteltek, vagy aki a katolikus egyházban szerzetesi fogadalmat tett. A protestáns lelkészutánpótlást korlátozza az a törvénycikk, amely a nemkatolikus tanintézetek létesítésének engedélyezését a területen lakó protestánsok létszámához köti. Különösen pontatlan a 33. törvénycikk fogalmazása: „Magától értetődik, hogy egyetlen áttérés sem változtat a korábban vállalt vallási kötelezettségeken”. Ez a pontatlanság lehetővé teszi az államnak, hogy alig leküzdhető akadályokat gördítsen a római egyházból való kitérés elé, vagy éppenséggel lehetetlenné tegye azt.

Mindeme rendelkezések és korlátozások azt mutatják, hogy a protestáns statutum alig változtatott valamit az eddig is érvényes jogi helyzeten s még mindig annak az időszaknak a terméke, amely a római katolikus egyház kizárólagosságát hangsúlyozta Spanyolországban. Ennek ellenére láthatók már egy új korszak jelei is. Erre vallanak — a statutumnak a múlt év tavaszán kiadott végrehajtási utasításán kívül, amely némileg enyhíti egyes rendelkezéseit — azok az új áramlatok, amelyek az utóbbi években tapasztalhatók a spanyolországi katolicizmus körében. Ez áramlatok képviselői olyan katolikus papok és szerzetesek, akik üldözött diákoknak adtak menedéket kolostoraikban. A II. Vatikáni Zsinat friss szélként fújt végig a római katolicizmuson Spanyolországban és számos teológus gondolkodásában állította a középpontba a Bibliát, mint Isten Igéjét. A legbefolyásosabb pozíciókat ugyan még mindig azok a katolikusok foglalják el, akik éppen ezzel a statutummal akartak utolsó bástyát emelni az új áramlatokkal szemben. De vannak már olyan katolikusok is Spanyolországban — s nem is csak elvétel —, akik erre a statutumra nem tudnak ígert mondani. A vele szemben gyakorolt protestáns és katolikus kritika már egy új korszak hajnalát jelzi, s könnyen meglehet, hogy e törvény hatása egészen más lesz, mint amelyet megalkotói reméltek tőle.

Fükő Dezső

HIBAIGAZÍTÁS. Olvasóink szíves elnézését kérjük, hogy legutóbbi számunk címlapján az évszám tévesen jelent meg: 1969 helyett 1968 szerepel. Kérjük ezt a nyomdahibát kiigazítani.

Emlékezés Móricz Zsigmondra kilencvenedik születésnapján

Még él a vele egy esztendőben születettek közül nem egy kortárs, de ő, jóllehet 27 éve halott, élőbb és nagyobb hatású mint volt valaha is. Ady Endre már az első világháború előtt világosan látta jelentőségét, amikor még a Nyugat köré csoportosuló fiatal írógenerációt nem sokra becsülte a hivatalos magyar kulturális politika. Ahogy a forradalmár barát vallotta „a Mában élt a Jövőért” Móricz Zsigmond s „az Újnak tett hitet” ez a generáció. Ady szerint Móricz „ezer kimondatlan magyar bánat, titok, szépség” kimondója s írói művei felérnek egy „forradalmi szabadcsapattal”:

Nyugatba tört magyar s duzzadt bizodalom.
Papnak indult lélek, de szabad, pacsirtás,
Szentírásos ember, kinek szent az írás.
Ma te vagy a magyar s rendkívüli követ,
Ma benned sarjadnak az ő magyar tövek,
S ha a Lehetetlent nem tudtuk leírni:
Volt egy szent szándékunk: gyönyörűket írni.

Levélféle Móricz Zsigmondhoz

Ma tudjuk igazán értékelni Ady sorait, amikor gyermekeink, unokáink s dédunokáink iskolába kerülésük kezdetétől azt tanulják Móricz Zsigmond-ról, hogy ő a magyar realista prózairodalom legnagyobb mestere s irodalmunk egyik legnagyobb büszkesége; tehetsége segítségével hazaszeretete és emberszeretete tett képessé, hogy mindig az irodalmi és társadalmi haladást szolgálja; hitt a nép elpusztíthatatlan erejében és mellette tett hitet egész munkásságával; nem volt ugyan forradalmár, de művei forradalmi lángra lobbantották és lobbantják olvasóit; páratlan megjelenítő képességével, emberábrázoló készségével, típusalkotó zsenialitásával a XX. századi magyar élet alakjainak számtalan remekét teremtette meg. A műveiben ábrázolt magyar élet népünk legmélyebb problémáit foglalja magába. Legjellemzőbb rá a valóságban gyökerező bíráló hang. Ő alakította ki és tükrözte vissza a felszabadulás előtti Magyarország legteljesebb képét; írásaiban elmélyedni fájó és komoly munka, mert az élet nehéz és gyötrő kérdéseivel foglalkozott, s reá akarta terelni a figyelmet, nem pedig hamis illúziókba ringatni. Az 1918-as forradalmat előkészítő Ady Endre harcoss társa volt, és a XX. század első négy évtizedének legnagyobb magyar szépprózáírója lett.

Móricz már gyermekkorában tanító, nevelő akart lenni s az lett művei által, amelyek halhatatlanná tették. A *Légy jó mindhalálig* Nyilas Misije tükrözi legjobban ennek a nagy feladatnak a kérdéseit, a „jó” emberré válás szent hivatását, amiről más helyen azt vallotta: „ha pedig író nem lehetek, akkor teljesen mindegy volt, hogy mi leszek.” Ezért vállalt el annyiféle munkakört, mert „az emberiségnek egész szellemi képességére reflektált.” „Volt valami titkos érzés benne, amely mintha a lelke mélyéről hatott volna felfelé, hogy összes erőit az emberiség javára kell kiadnia, homályosan keblére ölelte az egész világot, az összes embereket, az egész emberi fajt.” (*Jó szerencsét*)

Szent meggyőződése volt, hogy „az író az egész emberiség munkása, és az író minden szava nemcsak a saját népének szól, hanem a világ minden

népének. S nem szabad leírni és kimondani egy szót sem, ami nem az egész emberiségre vonatkozik.” Pedig ezeket a gondolatokat korában vagy megmosolyogták, vagy fantasztikus forradalmárnak tartották megvallóját. Móricz kimondta a nagy fogadalmat: „igenis, míg egy csepp vére lesz, mindig azt fogja hirdetni és azt fogja szolgálni, hogy a szegények is emberek. Éppen annyit joguk van az életre, mint a gazdagoknak.” (*Forr a bor*) S „ha ez forradalom, akkor a forradalom az egyetlen jó és hasznos dolog a világon. Megváltoztatni az emberek gondolkozását. Új eszméket találni és az új eszmékre lelkesíteni az embereket. Lehet-e ennél szebb és jobb?”

A reformátorok, prédikátorok hitével indult neki a XX. századi magyar élet meghódításának. Teológus korában filozófiai elmélyedéssel tanulmányozta *A Biblia* világát, s tanulmányát (mintegy 40 oldalas cikkét) az Akadémia filozófiai folyóirata, az *Atheneum* közölte le s azóta is alig ismerten rejtőzködik a folyóirat lapjain. Ennek a tanulmányának egyes részleteit közkinccsé tette *A fáklya* című regényében, mert Matolcsy Miklós tiszteletes úr teljes egészében az ő lelkét hordozza, s a lírikus őszinteségével vallja prózában: „Bizonytalán fáklyája akarok lenni az én nyájamnak. Tudom, nem rózsaszirmokon való heverés, hanem tüskebozótba való lobogás lesz a sorsom; tudom, nem szende örömeiben való édelgés, nem a gyönyörökben való buborékolás, hanem küzdelem a kultúráért, az igazságért, az emberiségért lesz a rendeltetésem... Fáklyája legyen hát ama nagy és szent igazságoknak, amelyek lelket betöltik, s inkább gályára vitessenem, mint a mi eleink, mintsem valaha eltántorodjak azoktól... nekem jövőd pályám jelszava: *fáklya!* Fáklya leszek tehát, amely nem hagyja abba az isteni világosságot, miglen maga el nem ég, avagy erőszak el nem oltja, — (*A fáklya* 13–14.).

A biblia és a tudomány az ő fegyvere a harcban egész életében s ezt a vallomással gazdag regényét az olvasók, sőt a legérdekeltebb református papok többsége visszatetszéssel fogadta pedig „megkellett volna benne találni a szeretetet, hitvallást és a kétségbeesett bánatba mártott lelkesedést is”, amint ezt ő maga elpanaszolja.

Leleke szent hitével támasztja fel a holt betűk rengetegéből *Bethlen* Gábor erdélyi fejedelem hitelen megrajzolt alakját, aki mint ő „boldog volt, mert úgy érezte: az Isten különös kegyelme sugárzik felé, s úgy érezte, hogy az egész ország a boldog béke biztonságos ölébe kerül, s gazdagnak érezte a szívét, erősnek a karjait, s okosnak a fejét, s arra gondolt, hogy talán megadja neki az Isten, hogy békére és egészséges végre jusson, vágyait, terveit megcsinálhassa.”

Nem lehet ezen csodálkozni, mert egész életműve csodálatos gazdagsággal tárja elénk az ember, a kereső, kutató és örökké nyugtalan teremtő művész boldogságkeresését. Testvéröccse, *Móricz* Miklós adott hírt arról, hogy „legszebb leányfalusi vasárnapjai közé tartozott, ha akadt valaki a családjában, aki kész volt vele átkelni a Dunán, ladikon, és véle imádkozni, énekelni a Hörömpő tiszteletes kis pócsmegyeri templomában. Ő ott áhitatba merült,

a prédikációt hallgatta. Nem vitatkozott vele, s utána felderült lélekkel lépett ki a templom ajtaján. „Ezért tud olyan hiteles varázssal szólni a bibliaolvasásról: „Ó, a biblia csodálatos könyv, isteni hangok valóban: ha megfájdult szívű ember felüti bármely fokán, közvetlen és egyenes üzenetet kap az égből. Nem lehet azt a rémülettel teljes elragadtatást kimondani, amely a szavaknak hallatára előnti az ember szívét.” Ezért tudja az éneklés lélekemelő hatását költői szárnyalással kifejezni, mert a maga élményét ajándékozza Bethlen Gábornak: „A fejedelem valami véghetetlen kellemetességet és boldogságot érzett. Ezt az éneket ő is tudta, most először érezte ennyire szívében, hogy mely igen jó az Űristent dicsérni . . . Csak hallgatta, hallgatta az énekszót. Nekidőlt egy nagy mohos fa törzsének és lehajtott fejjel engedte, hogy az éneklés, mint a lány esti szellő verje és lombozza a lelkét. Úgy borult rá az alkonyat, mint valami édes és szelíd sátor, ahol az Istennek illatát és enyhületét érzi az ember szíve.”

Hiszen a fejedelem harcos katonái a dalok mellett zsoldárokat és dicséreteket énekelnek az *Erdély* című trilógiában. „Az ének végtelen volt s ezek a fiatalok egymással versenyeztek. Nézte a fiatal, kipirolt és áhitatos arcokat. Egészen megszépültek és olyan igen buzgók lettek, hogy a fejedelem megengedi, hogy az ő felséges színe előtt az Istent dicsérhessék, hogy öneki magának szinte könny jött a szemébe”. Jól tudja Bethlen Gábor Móricz Zsigmond élménye alapján, hogy mit jelent a felzaklatott és szenvedő bűnös ember számára a templom csendje: „Nagyon jó az anyaszentegyház boldogságában megnyugodni. Eddig is erős volt abban, hogy ő az anyaszentegyháznak a feje, és jó az, hogy az ember hisz és bízik az Űristenben, de most itt ebben a csodálatosságban, ahogy szeme előtt megnyílt a távolság, amit lassan beborított a szelíd alkonyodás rózsaszínű fátyola, így még nem érezte magát soha. Szinte úgy érezte, hogy csoda történt vele, mint Pál apostollal: találkozott az egy igaz Istennel és az anyaszentegyházzal, az embereknek evvel a lelki épületével, amely befogadta és erősségébe vette őt is.” (*Erdély* 798. o.)

Református lelkész, lévita és oskolamester ősei-nek hite és hitvallása így él benne újra. A reformáció századának forradalmi megújulását költői szavakkal fogalmazta meg: „Megjelenik a refomáció s a gótikus ablakok kinyílnak, a levegő betódul, a napfény berohan, az élet lüktet és átalakítja a gondolkodást, Luther véres, vad, tomboló stílusa felforgatja a nyelvet. Kálvin éles életlogikája összetöri a megmerevedett formákat. A reformáció első napjától kezdve újjászületik az irodalom szelleme. Még egy ilyen elhagyott távol keleten is, mint a mi magyar világunk, egész váratlanul robogó és mennydörgő élet fakad fel. A köveknek is nyelve lesz.”

A reformáció szelleme úr lett a lelkeken és felzabodította őket a mély nyomás alól, s az írókat, hogy az élet nyers és szabad hangjait hallassák, s anyanyelvükön szólhassanak minden élő testvérukhoz. A nemzeti nyelv, a nép nyelve irodalmi magaslatra emelkedik s ezt a kifinomodó és állandóan differenciáltan fejlődő nyelvet az iskolák, a tanult papok és diákok terjesztik szerte a hazában. Ezt a népi nyelvet tanulja meg ő gyermekkorában s különösen „édes nagyanyjának”, Nyilas Katalinnak hálás, hogy a szép magyar nyelvet kapta örök-

ségbe. Mikor Bornemissza Péter Elektra-fordítását felfedezi, kiadja és színpadra alkalmazza s tanulmányt ír hozzá, abban vallja: „Eszembe jut nagyanyám, aki református papné volt s oly gyönyörűen beszélt magyarul, hogy érettségiző koromban azt mondtam neki, hogy az ő nyelve kristálytisza az én kortársaim nyelvéhez képest. Erre ő azt mondta, hogy ő már nem beszél olyan szépen, mint az ő nagyanyja.”

Mindez nem gátolta abban, hogy kritikus szemmel ne vizsgálja a korabeli papok elzárkozó magatartását és kegyetlen ítéletet ne mondjon a papképzésről. Egy öreg tiszteletesről eleven képet rajzol: „Az öreg tiszteletes végtelen távolságban élt a falujától. Mintha nem is egy levegőn éltek volna. Volt valami fennköltség ebben a mai életből való elmene-külésben. Nem volt ez gőg, s nem volt a valóság lenézése: életforma volt. Ez az öreg pap nem tudott más hangnemben énekelni s nem bírt más anyagban gondolkodni, csak a maga kollégiumi deák-kultúrájában. Igen, közben keresztelt, esketett és temetett és a vasárnapi prédikációt sohasem mulasztotta el. Volt fogalma Kálvin gondolatairól és a teológiai enciklopédia a kisujjában volt. De a parasztoktól oly távol volt, bár a tőle telhető legmelegebb barátsággal fogott velük kezét és hallgatta meg őket, ha az időre panaszkodtak, vagy egymásra, vagy az adóra, a bíraskodásra s a kereskedőkre.”

A debreceni teológiára beiratkozott Móriczot ezek a paptípusok rettentették el a pályától s ezt tragikus konfliktusnak érezte. Neki más volt a hivatása, de megértő lelkével mégis közelférközött a lelkészi pályát folytató emberek világához, magának nem is egy lelkész barátja volt: „A legrózaibb és legcsökönyösebb társában is, még aban is, aki látszólag az egész életét a vagyonszerzésre szánta oda, még abban is azonnal megérezte az ősi alapot, az élet ősi kiindulását: a független szegénység áhitatos vágyását s a Krisztust. Ezek az emberek, ha bármilyen parányit, ha bármilyen feloldódva is, de mindnyájan ott őrizték magukban a Megváltó lelki csiráját, ezek az emberek mind Krisztusok voltak: mind valaha, valahol azt a hivatást érezték magukban: embertársaiknak javára lenni a bűnök leírhatatlan harcaiban . . . Azért hittek, mert láttak, azért beszéltek, mert hittek. Vették a Szentlelket, bármennyire távolról is, de vették: megkapták.”

Azt vallotta, hogy „a vallásosság általában lelki közösséget teremt, de a kálvinistáknál talán még inkább, mint más felekezeteknél.” 1916-ból való s *Ravasz* Lászlóhoz írt levelében ez áll: „A személyes élmény híjján, szinte elméleti úton verekszem a hit megértéséért, mert hogy kell lenni hitnek, vannak erős nyomok, amik arra kényszerítenek, hogy higgyem, hogy kell lenni. Csodálatosképpen szenvedélyes kálvinista vagyok.” *Czine* Mihály írja róla monográfiája első kötetében: „Móricz Zsigmond protestáns maradt a szó igazi értelmében. Puritán erkölcsű, józan derűs magyar, aki nem tűr elítéletet, szabad, bátor tekintettel és lelkiismereti szabadsággal nézi a kérdéseket. Mindenben belső törvényeinek engedelmeskedik, az egyszer megtalált igazságtól nem tántorodik el. Egy útat ismer mindig: előre. Íróilag sem becsülhető le a biblikus-protestáns örökség; a biblia holtáig kedves olvasmánya volt s a biblia és zsoldárok és a régi prédikációk nélkül még nyelve sem lenne ilyen szárnyalóan telt és protestáns zengésű.”

Móricz Zsigmond körülbelül ötven zsoltárt újra fordított s a Nyugat és a Vasárnapi Újság között is belőle néhányat (az 1. 23. 30. 90. 93. 120. 126. 129. 130. 131. 133. és 137. zsoltárt) 1910 és 1911-ben.

A puritánságnak haláláig szószólója volt; amikor 1936-ban a debreceni Kossuth utcai református templomot freskókkal díszítette *Haranghy Jenő*, nagyon helytelenítette a puritán hagyományokkal való szakítást. *Kardossné Magoss Olgának* így írt: „Az egész templomügyben nem én vagyok megsérülve, hanem az a tügyi kiskálvinista, aki ott egy fehérfalú kis templomban tanultam a zsoltárokat, s minden intelligencia-zavar mellett is itt lakik bennem az a kisfiú, akinek az egész kálvinizmus a fehér fal és a fekete zsoltár.”

A *Légy jó mindhalálig* című regényének bátor és merész társadalom-ábrázolásáért egyes debreceniek megsértődtek. Igazságtalannak érezte a kritikát s bizalmas levélben vallotta meg a mű keletkezésének fájdalmas élményét *Magoss Olgának*: „A Nyilas Misi tragédiájában nem a debreceni kollégium szenvedéseit írtam meg, hanem a kommün s utána elszenvedett dolgokat. Ezt, tudja, még senkinek ki nem vallottam. Én akkor egy rettenetes vihar áldozata voltam. Valami olyan naív és gyermekes szenvedésen mentem át, hogy csak a gyermeki szív rejtelmei közt tudtam megmutatni azt, amit éreztem, s lám az egész világ elfogadta, s a gyermek sorsát látta benne. Az ember örök gyermek... nekem a debreceni tanárokkal sose volt ilyen bajom, tapasztalatom. A *Beöthy Zsoltókkal*, *Bársony Istvánokkal* és más névtelen kegyetlenekkel volt bajom, akkor, mikor a legtöbb segítségre lett volna szükségem. A legkevesebb megértést találtam épp azokban, akiknek hivatása lett volna, hogy az író megértsék: ezeket az érzéseket vetítettem ki a tanári kar figuráiban... Ilyen furcsán alakul át az írásban az élet. Voltaképpen minden írás líra: a szenvedő szív gyötrelme idegen alakok burkában egyénítve.” Hiszen „az ember örök gyermek, s gyermek marad, ha a feje deres is. Talán az az egy szép dolog van az életben s ez az egy vigasztaló. Talán lesz majd egy másik élet, amely fölemel s megvizsgál, ha majd anyaggá válunk és nem lesz érzésünk, vagy ha a lélek él és nem lesz anyagi fájdalom.” Hiszen „a boldogság semmi egyéb, csak jó közérzés. A jó közérzés. Az az érzés, hogy érdemes élni.”

Egész életművét önvallomásnak lehet tekinteni, még akkor is, amikor a legreálisab tárgyilagossággal ábrázol embereket, társadalmi osztályokat s az élet bármely problémáját. „A szenvedő szív gyötrelme” számára az írás, de ugyanakkor felemelő érzés a boldogság vágya és megtalálása. Ötvenegy éves korában (1930), születésnapján írta gyermekeinek: „Ötvenegy éves vagyok, reggel ötkor keltem, gyönyörű péter-páli reggel van, kint szólnak a madarak, bent az írógép. Fent, lent, körül még alszík mindenki, ti is alusztok s reátok gondolok és szeretnék belelátni a jövőtökbe, szeretném, ha legalább annyi örömtök volna az életben, amennyi nekem jutott. Az öröm, az áldás, Isten adománya, éppen olyan, mint az egészség; független az akaratától, független a vagyoni viszonyoktól, a sikertől, bár ez mind hozzájárul s fokozza. Az öröm abból ered, hogy valaki meg tudja látni azt, ami szép és jó az életben.”

Gazdag egyházi kapcsolatai, hitének bizonságai közül néhányat érdemes a mostani évfordulón is emlékezetünkbe idézni.

A kisújszállási református gimnáziumban tett

érettségi után felvették az Eötvös Kollégiumba, de közben másképpen határozott s 1899 őszén beiratkozott a debreceni teológiai fakultásra, részt vett az elekción s karácsonykor Tiszaroffra ment legátusnak. Ennek élményei a *Kivilágos kivilirradtig* című regényébe kerültek bele.

Kiábrándult a teológusokból s 1900-ban jogász lett a debreceni főiskolán, de ezt is abbahagyta, mert Budapestre költözött s gyakornok lett a kultuszminisztériumban, közben pedig a bölcsészeti kar előadásaira bejárta, de a jogi fakultáson volt beiratkozott hallgató. 1902-ben nagybátyja *Pallagi Gyula* igazgatósága idején Kisújszálláson óraadó tanárként is működött, majd 1902 őszén a Statisztikai Hivatal díjnoka lett. *Pallagi Gyula* segítségével a Kiszfaludy Társaság megbizta Szatmár megye népköltési hagyományainak összegyűjtésével. Erről a fontos megbízatásról 1933-ban így vallott: „Gyűjtő területül szülőföldemet választottam. Szatmár megye síkját, ahova ezentúl minden nyáron elmentem, néha télen, tavasszal s az a négy-öt esztendő (1903—1906) míg e vidéket jártam az lett az én egyetemem, legfelső életiskolám, írói propedeutikai tanfolyamom, Kodállal elgondolom, hogy vajon belőlem mi lett volna, ha nem találkozom a néppel?”

Házasemberként még egyszer megpróbálkozott a pesti teológiával s 1906 őszén 27 éves korában újra beiratkozott, de nem szívesen látogatta az előadásokat. A félévi vizsgálatot nem tette le, s amiatt 1907 február 13-án „az akadémiai törvények értelmében kilépettnek tekintette” az igazgatóságot.

Ekkor már Az Újság szerkesztőségében dolgozott s 1908-ban aratta első sikerét a Nyugatban, a *Hét krajcár* című elbeszéléssel.

Ettől kezdve csak irodalommal foglalkozott s írásaiban mindig szívesen választotta hősül a református egyházi embereket. Néhány érdekes témájára rá kell mutatnunk: nagybányai látogatásai és ott-tartózkodása alatt találkozott *Bartók József* harangozóval, aki *Márkus* című elbeszéléseinek lett a hőse.

Mindig, mindenütt az életet, az embereket figyelte, s hogy hiteles is legyen, amit ír, források alapján kutatta fel hozzá a hiteles adalékokat. *Soltész Elemér* följegyzéseiből tudjuk, hogy a *Csipkés Komárominé* című novellába szőtt prédikáció töredéket *Erdős Károly* debreceni teológiai professzornak az Igehirdető 1908. évfolyamában megjelent pünkösdi beszédéből vette. A *fáklya* című regényébe pedig részint szó szerint, részint átstilizáltan *Soltész Elemér*: *Ünnepnapok* című prédikációs kötetéből merített.

Lelkész barátai és ismerősei közül is említhetünk néhányat: *Hörömpő Ferenc*, *Sátor Dávid*, *Sipos József* milotai lelkész és esperes, akinek felesége, egy törvényszéki bíró leánya ihlette a *Galamb papné* című regényét. Erről *Móricz* így nyilatkozott: „Éppen most halt meg (1933) a *Galamb Papné* mintaképe, egy végtelenül édes, bájos kicsi asszony, egy kis falu nagy jellemű papnéja, akinek házához sodort a sors és a nagyapai barátság a családok között, szomszéd falubeli papok voltak nagyapámmal, dédapámmal s mintha hazamentem volna, úgy fogadtak... Ez a ház volt életem igazi nevelő iskolája, élmény és mély, s forró indulat lobbant fel bennem, ami későbbi műveimben mind ott van. Az *Árvalányok*, a *Fáklya*, számtalan novella és regényeimnek minden része, ahol a falu kálvinista papi világa jelenik meg, mind a mai napig, ezeknek a nyári tartózkodásoknak s e végtelen kedves

családnak körében s velük tett kirándulások emléke.”

Ács Lajos előbb rápolti, majd szatmárcsekei lelkes házát is otthonának nevezte, s a most élő lelkes felesége szeretettel őrzi a családnak írt levelezőlapjait.

Orosz Kálmán tiszacsécsei lelkipásztor az *Életem regénye* című önéletrajzi nagy művéhez anyakönyvi adatok gyűjtésével segítette hozzá. Görömbei Péter nagykállói esperesnek sokszor volt vendége s az ő baráti társaságában ment végbe az a nagy *Ebéd*, amely a hasonló című remek novella témájává vált.

Boldog ember című, unokaöccséről írt regényében így vallott: „Én csak az igazságra vagyok kíváncsi. Én még eddig soha hazugságot nem írtam”. Ez volt életelve s igaz, hogy az *Árvalányokban* irgalmatlan képet rajzol a papokról, de az emberekhez irgalmas és mélységesen humánus. Kegyetlenül állapítja meg, hogy „a pap se más, mint a töb-

biek”, „a pap is ember”, mondja emberségének teljes melegével.

Egyháztörténeti szempontból is érdemes volna műveit tanulmányozni s ehhez a legnagyobb segítséget a *Csanak* Dóra által sajtó alá rendezett kétkötetes *Levelezés* nagyon sok újat is adna.

Élete, egyénisége s hallatlanul gazdag írói munkássága mindig új és új meglepetéssel örvendezteté meg a tudományos kutatót. Móricz Zsigmond az emberben az istenfiát csodálta s eszménynek tekintette az életét és tehetségét a közösségért áldozó férfit. Bethlen Gábor szájába adta ezeket a szavakat: „A fejedelem nem magáért van, hanem az orszáágért, mért küldte volna különben az Isten az ország élére a semmiből, ha nem azért, hogy éljen és tegyen az ország javára s az emberekért. Úgy kell cselekednie, ahogy az Isten teremte és dolgozna, ha itt volna köztünk, fejedelem képében.” (Erdély 890. o.)

Molnár József

Kulturális Krónika

Zsoltár zongorákra

Azt mondhatnánk, hogy az emberiség történelme az elmulasztott lehetőségek fősorolása. Mindenestre így is lehet, így is kell néznünk a múltra: *tanulmányokat keresve*. Ezt tette Johannes Bobrowski is, ez a töprengő, elmélázó, derűs kedélyű berlini költő, író és lektor, zengő szavakat fűzve egymáshoz, szülőföldjének, a Memel-vidéknek emlékeit idézve.

Rövid élete utolsó regényében is ezt teszi. A Zsoltár zongorákra alig több, mint egy hétvége története, elrontott évszázadok története. Bobrowski pilanatoknál időz el, leírásai bizonyos értelemben *Juhász* Ferenc költészetére emlékeztetnek, a részleteket jellemző jelző-rengeteggel, egy gondolatot, egy táj-részletet bekezdéseken át ír le, egyetlen pillanatnál elidőzik — de ebbe a pillanatba évszázadokat sűrít bele.

Bobrowski nem könnyű olvasmány. Regényeinek csekély a cselekménye, legalábbis a megszokotthoz képest. Mintha népi eposz zendülne föl betűiben, igazságot keres, a párbeszéd kevés, a lélekbén végbemenő, szinte titkos folyamatokat írja le inkább. Egy operáról van szó, amelynek hőse lenne Donekaitis tisztelendő, litván ember, német műveltséggel, felvilágosult, tisztánlátó, szépszavú; költeményeket hagyott örökül. De lehet-e hős belőle, ha egyszer litván volt? Mert a történet alapvető időpontja a harmincas évek dereka, a Birodalomban már *Hitler* ül a kormánynál, s miközben a birodalmi német Voigt professzor operáról ábrándozik, a német művelődési egyesület embereket tüntet el, verekedéseket provokál, litvánt gyilkol vagy juttat börtönbe. Bobrowski, a szép szó nagy művésze, a látszat mögött megbúvó pokolra figyel, és a lehetőségekre, amelyek a jelenben még láthatatlanok, a múltban pedig — oly fájdalmasan gyakran — már csak tanulmányok.

Litvánia határvidékén játszódik a Zsoltár zongorákra, ahol egykor a Német Lovagrend uralkodott, s amerre vonult Napoleon Borogyino felé; Bobrowski tudja, hogy a németek nem okultak a történelemből, dalol tehát, hátha végre fölfigyelnek rá. Annál inkább, mert hiszen efféle nemcsak a Memel vidékén eshet meg; ugyanez a módszere a

fekete-gyűlölőknek, így gyilkolnak halomra mindig, mindenütt embereket, akik a szabadságra, a tisztességre, az éneklés derűjére vágyakoznak, ugyanígy: alattomosan, provokálva, a felelősséget másra hárítva.

Tiltott terület

Leégett egy gyár, bennégett egy ember. Senki nem kereste, senki nem emlékezett rá. Előkerült a teste, s nem ismerték föl.

Valahogyan így történt ez valójában is; megírták az újságok. Hát ennyire nem törődünk egymással?

Egy új magyar film, a fiatal *Gábor* Pálé, a *Tiltott terület*, figyelmeztet arra, hogy elhanyagoljuk egymást. Gépiessé válunk. Miért — erre keres feleletet.

A felszínen, a film cselekményében, hasonló nyomozás folyik: a tűz felelősét keresik. A tűz egy gépben lobbant föl, amikor megtorlódott az anyag. Öngyulladás következett be, talán gondatlanságból. A nyomozás lassacskán földéri az eset hátterét. Hajtani kell — gondolták a gép kezelői, és inkább gyorsan, semmint gondosan dolgoztak. Egy ember, aki automatát volt hivatva pótolni, mert így olcsóbb, becsukott egy szellőzőnyílást, amikor elment vacsorázni, mert itt volt az ideje; a zárt ajtó mögött lobbant lángra az anyag.

A gép kezelőjét azonban nem az érdekli, hogyan támadt a tűz. Őt az érdekli, nincs-e emberáldozat is. Emlékeiből homályos arcokat idéz föl, s ő ezek után nyomoz. Valahogyan téved; nem tudni pontosan, hogyan és miért; mást keres, nem azt, aki valóban eltűnt. Talán azért, mert órá nem is emlékszik igazán? Vagy azért, mert más valaki — abban a hitben, hogy hazalógott az illető — aláírta helyette a bérlistát?

Mindegy. A filmnek gyöngéje ugyan, hogy ezt a második nyomozást nem tudja, az elsővel egyenlő jogi, erkölcsi és művészi szintre emelni, mégis megrázóan tanúsítja, megrázóan hirdeti: nem ismerjük egymást, emberek. Törődünk egymással emberek!

A művészet erénye, hogy az egésztest képes érzékelteni a kicsinyben. A fontosat a mellékesben. Kovács András dokumentumfilmje, az Extázis héttől tízig mai fiatalokról szól, és a beat-örületről. Kovács elemez, nem adja át magát semmiféle előítéletnek, nem ragad meg az első ítékezésnél, a kézenfekvőnél, a közhelynél.

Mennyivel egyszerűbb azt mondani: „Ilyenek a mai fiatalok!”, semmint elgondolkozni azon, hogy miért ilyenek? „Legalább a dobot be kellene tiltani” — sirja valaki a filmen, szava belesimul a fejcsóválók hangorkánjába: micsoda elviselhetetlen zajt csapnak ezek a beatlesek! Igazuk van, elviselhetetlen az üvöltés, a táskarádiók, az elektromos gitárok fölerősített hangja. Csakhogy a panaszkodók talán elmennek szombat este a kocsmába, cigányzene húzza a műdalokat és nótákat, szót nem lehet érteni, ordítva kell a bort is rendelni, aztán megjön a szavuk, a bátorságuk, dalolni kezdenek, messze környéket fölveri a nótaszó. Másnap kissé fájó fejjel ébrednek, s ha elmegy ablakuk előtt egy táskarádió, szidják a mai ifjúságot, mert olyan elviselhetetlen zajt csapnak.

Mennyivel nehezebb végiggondolni, miért is üvölt a beat? Kovács megkísérli megtudni. Persze, sokan csak azért keresik az extázist, mert mások is ezt teszik, mert divat, mert... Fogalmuk sincsen róla, miért. Kovács mégsem elégszik meg ezzel, s érdemes tovább kutatnia, tovább gondolkoznia. Rádöbben arra, hogy — ha torzan is — az embernek az a törekvése jelentkezik ebben a furcsa örületben, az extázisban, a beat — rajongásban, az üvöltésben, hogy kifejezze, *megvalósítsa önmagát*.

A beat persze, magában véve, semmit sem segít e téren, csak megnyugtat, a látszatot kelti. A beat éppen ezért a társadalom manipulálásának eszköze is lehet. Láttam egy érdekes angol filmet, *A kiváltás*ot, amely éppen erről szólt: hogyan vezetik le az emberek indulatait a beat-koncerteken. Mégis csak jobb, ha a terem berendezését török össze, mintha barikádot emelnek az utcán.

Kovács András filmje arra figyelmeztet, hogy a jelenség mögött keressük meg a lényegét. A beat az ember belső problémáiról vall, ha minálunk másképpen is, mint a világ más részén. Kovács következtetése az, hogy az ember hivatása a munka, az értelmes és hasznos cselekvés. Ennek örömét kell felismerni, ezt kell megkeresni életünkben.

Szokrénybe zárt szerelem

E egyenlő? — kérdezi Király Oli, a csábító, faggatójától, Vilmoskától. Hirtelen szerepet cserélnek, sőt fotelt is; e perctől kezdve Vilmoska feje fölött lóg a nehéz és gyilkos gömb, Damoklesz golyója, amely eddig két völegényt segített át megválaszolatlan kérdések keltette zavarukon, és járult hozzá, hogy kérőből szokrénybe zárt szerelem, nylonba csomagolt, s hűtőszokrénybe helyezett emlék legyen. Azok a kérdések ugyan sokkal könnyebbek voltak, mint Einstein egyenérték-egyenlete, az energia és a tömeg összefüggését kifejező $E = mc^2$, amelyben c a fény terjedési sebessége. Önekik aféle kérdésekre kellett felelniök, hogy *eb ura?* — s valamelyiken csődött mondott mégis a tudományuk. De most Király Oli hirtelen helyet cserélt Vilmoskával, ezzel az alamuszi faggatóval, a szüntelen hajtás törvényében élő — élő? —, már-már

gógysis önkéntes hóhérral, helyet cserélt vele, megkérdezte tőle, hogy *E egyenlő?* — ám amikor a szomszéd szobából a titokzatos Mamm kioldotta damoklesz-golyóját, mert a kérdés válasz nélkül maradt, hamar rávágta ő maga a feleletet, s közben tenyerével fölfogta a golyót.

Ez a jelenet felvonásvég *Szabó György* remek játékában, amelyet a Pesti Színház mutatott be, s amelyet élénk polémia fogadott. A polémia már a nézőtérben megkezdődött. Néma csöndben ültük végig az első felvonást, s csak amikor a függöny összezsapódott, tudtam meg, hogy Vilmoska ült a hátam mögött is, egy Vilmoska vagy egy Apcika, s ebben a pillantban szerzőt kiáltott, de azonnal hozátette — nehogy velejűlt családtagjai és barátai félreértve úgy véljék, tetszik neki a darab —, tüstént hozátette: ekkora marhaságot még nem látott. Vilmoska ugyanis mindíg magabiztos; ez a bizonyára nem véletlenül poroszos hangzású név jogosan illeti, s számomra most már egyszersmindenkorra jelképezi a magabiztosan, sőt agresszívan buta embert, aki rendíthetetlen bizottsággal kiröhögi a relativitás elméletét éppen úgy, amint marhaságnak bélyegez bármely műalkotást, tudományos tételt, vagy akár egyszerűen csak gondolatot, ha nem érti, mert egyetlen pillanatra sem jut eszébe, hogy talán ő a tudatlan s más a bölcs, hiszen ő olyan pontosan tudja, hogy eb ura minden esetben fakó.

Szabó György kitűnő drámája is marhaságnak tűnik mindaddig, amíg a színház közhelyei közé szorulunk, s ott, mert jól érezzük magunkat, megragadunk. A színpad még úgy-ahogy elfogadható, mert az utóbi években már megtört a hiányzó negyedik fal helyén a közönséggel lezárt szobaimitáció egyeduralma színpadainkon, és itt-ott jelzések, körfüggöny, felirat pótolta a teljes díszletet (néhány néző megbotránkozására, mert ő megfizette a jegyét, rajta ne takarékoskodjanak, még a díszletekkel se). A páncélszekerre és frizsiderre egyaránt emlékeztető nagy kettős szekrény fölött ott lóg ugyan egy ajkra tett mutatóujj, kuszt intve valakinek, az alatta szerepet játszóknak, vagy a nézőknek, s a másik szekrény-ajtó fölött ott lóg egy óriási zsebóra, a tizenkettőn megbénult mutatókkal, talán azt jelképezve, hogy itt a tizenkettedik óra — de ezek magasán vannak, kiesnek az átlagos néző látóteréből, nem kell okvetlenül odafigyelni.

Amikor azonban megkezdődik a dráma, hamarosan kiderül, hogy itt *minden egészen más*, mint a drámai, a színházi világban és a hétköznapi, a környezetre korlátozott életben megszokott. Az előtérben egy masinéria áll, pontosabban egy régi-régi mechanizmus. Sietve döngik körül a szereplők, Vilmoska és Apcika, ez a korlátolt és sunyi kölyök, meg az apja, félnótás maga is, de legalább jobbindulatú, mert csekélyke szabálytalanságot hajlandó eltussolni életük szilárd törvényrendszerének sérelme nélkül. Körüldöngik a gépezetet, aztán — Apcika engedékenysége miatt — hozzáfognak hajtani kettlen, bár szabály szerint csak hárman hajthatnak. Hajtanak, hajtanak, a gép forog, a zsák szűszog, passzírozzák, csomagolják a semmit. Fura gép ez, öncélú.

Abszurdum — mondja a néző, s erről talán eszébe jut, hogy ez alighanem abszurd dráma, amit ő maga magától amúgyis marhaságnak tart, de olvasta is számtalan gúnyiratban; ez eszébe jut, meg talán az is, hogy mennyivel jobb — s főleg szebb —, ha az életet mutatják be a színpadon, például

azt, hogyan talál egymásra egy egyszerű kis orfeuménekesnő meg a főherceg, és így tovább. Ez mind az eszébe jut, de az nem, hogy *E* mivel egyenlő, mert ezt még nem hallotta, s ha hallotta is, elviccelte a dolgot, hiszen régóta tudja, mi a relativitás: egy hajszál a levesben sok, a fejbőrön kevés. Így hát az sem juthat eszébe, hogy a világ megváltozott, nem elég hajtani, sőt egyáltalán nem is kell hajtani, hanem tudni kell, sok mindent tudni, s akkor a gépre — a semmit-csomagoló gépre legalább is — semmi szükség nincs többé, a szekrényből ki lehet venni a wurlitzert, a televíziót, a frizsidert, és megdolgoztatni ezeket mind, hiszen a tudás arra való, hogy általa az ember leigázza, igájába hajtsa, megdolgoztassa a világot, a természetet.

A csökönyösség és a hajlíthatatlanság, a gőgös butaság, az egymás életére törő agresszivitás — ez az *abszurdum*, s nem az, ha ezt gúnyosan ábrázolják a színpadon. Van abban valami abszurd, hogy oly sokan abszurdnak tartják az élet abszurditásainak bemutatását és hitelesnek, élethűnek fogadják el az illúziót, a hazugságot. Az is fura, hogy Szabó György dráma művének műfaji megjelölése ugyancsak kihívó: játéknak mondja művét, s a néző szeretné komolyan venni, éppolyan halálos-komolyan, amint ezt teszi, ha operettet élvez. Csakhogy az ilyesmit másképpen kell komolyan venni, úgy ahogyan a világon a legkomolyabb dolog a játék; ezért kell humorosan előadni, hiszen ha valamiben nem ismerhetünk tréfát, az a vidámság. A furát furamód kell ábrázolni, furamód kell tükröztetni, mert eredeti furaságát annyira megszoktuk, hogy nem érezzük furának; egy-az-egyhez ábrázolva komolyan vennők, tehát a fénysugarat meg kell törni, a tükröt meggörbíteni, hogy a fura valóban furának látsszék; úgy kell mutatnunk, mintha nem volna fura. Ez a groteszk látásmód leplezi le a visszás visszásságát, noha természetesen szoktuk meg; a közhelyet például komolyan kell venni, halálos komolyan, hogy megérezzük végre, micsoda olcsó közhely az, hogy eb ura fakó; versikét kell írni arról, hogy a hőmérőnek minálunk semmi mása nincsen, csak higanyszála, hátha akkor rádöbbenünk, micsoda szürke, álmosító, butító, üres frázis ez, ráadásul teljesen értelmetlen is.

A *Szekrénybe zárt szerelem* a szó közvetlen értelmében halálos komolyan veszi a közhelyet, ezért ülteti a csábítót, majd a faggatóját a damokleszgömbje alá; csak hogy ez nem csupán az ábrázolás görbetükre, hanem annak is jelképes ábrázolata, hogy az ember történelme folyamán mennyi csip-csup dologért rántott már kardot vagy guillotint, s lenne hajlandó talán még atombombát is rántani.

Ezt a darabot íme így kell értelmeznünk, a köznap érteleme fölé emelkedve, a szavak egyszerű hangzásának felhangjait hallva meg, tartozzanak bár közülük sokan az ultrahangok közé. Ehhez meg kell keresnünk és meg kell találnunk benne a *gondolatot*.

A modern művészet gyakran alkalmaz szegényes öltözetet, hogy arra késztesse: kétszeresen figyeljünk a belé rejtett gondolatra. A művészet mindig is gondolat kifejezésére vállalkozott; az viszont tagadhatatlan, hogy az emberiség gondolata — tudása — az idő folyamán egyre inkább elmélyült, egyre bonyolultabb, egyre gondolatibb gondolat lett. A drámai ábrázolásnak is lépést kell tartania a fejlődéssel; a külső megjelenítés egyre csupaszabb gondolatot takar — pontosabban: *egyre kevésbé takarja a csupasz gondolatot*. Filozófiai sztriptíz

tapasztalható a ma művészetében: egyre leplezetlenebbül látható maga a gondolat.

Beérhetjük, persze, a csomagolással is. Ha Szabó György drámáját figyeljük, külső mázként is jelképet találunk; talán egyszerűbb jelképet, s az első részben be is érhetjük akár ennyivel. Ez a külső, ez a felszínes jelkép elvezet az anyagi javak túlértékeléséig, miközben a szellem gyermeteg marad. Valahonnan a háttérből egy Mamm — lehet akár a hagyomány, vagy az anyagiasság, mintegy a Mammon — irányíthatja így az életet, amely élvezeti cikkeket híjján — mert szekrénybe zárták őket — csak hajtás, merő hajtás folyton-folyvást. Ha ezt a burkot föltépjük, alóla egy maradi magatartás bontakozik ki, oly gazdag gondolatársítási lehetőséggel, amekkora csak telik tőlünk. Hiszen Vilmoska, Apcika és Herminke furcsa életében példázva láthatjuk a vak engedelmisséget, az értelmetlen, gépies munkavégzést, a tudatlanságot, pontosabban a félműveltséget és a tudálékosságot, a hazug érzelmeket, a polgári világot elsősorban, de ugyancsak mindazt belőle, ami változatlanul tovább lappang bennünk.

A játék második részében azonban újabb dőfést kap maradiságunk. A szünetben esetleg megbarátkozhatunk az első rész játékos, groteszk, abszurd mozzanataival; úgy véljük: akad kulcs, ami megmagyarázhatja nekünk az egészet, ha nem is tudjuk pontosan, hogy *E* mivel egyenlő. Nem tudjuk pontosan, de belenyugszunk, hogy *E* egyenlő valamivel; elfogadjuk például, hogy ostobaság erőnek erejével hajtani egy régi mechanizmust, amikor ésszel is hajthatjuk. Ugyanis: többet ésszel, mint erővel. Hát eb ura?

Helyben vagyunk. Akinek eb ura fakó, joggal várhatja, hogy a második részben a frizsiderből előkerüljön frizsiderből előkerülnek végre az élvezeti cikkeik és... És? Mi lehet akkor? Semmi. *Ha a lényeg nem változik meg*, akkor teljesen mindegy, hogy frizsiderben tartjuk-e a tejet, vagy pincében, vagy leeresztve a kútba. Szabó György a második részben ezt a gondolatot viszi tovább. Ha a frizsider fölment bennünket a pincejárás fáradtsága, vagy a kúthúzás gondja alól, s a tejet nem kell többé levinni a pincébe, mi legyen a pincével, ha a tejet nem kell többé leeresztetni a kútba, mi legyen ezentúl a kúttal? Vízet sem onnét nyerünk. Folyik a csapból. Tehát magunk ereszkedünk a kútba. Szabó György szeme előtt az a szörnyű veszedelem öltik föl, hogy az ember, ha tudása már eléri a jelent, nem tud vele mit kezdeni, és saját tudása elől a bunkerbe menekül (ahelyett, hogy leigázná tudásával a természetet, a világot).

Ilyés Gyula is *Az éden elvesztése* című víziójában azt látja az emberiség igazi veszedelmének, hogy elveszíti önmagát. „*S mi már most a nagyobb veszély — kérdezi —: kipusztulni, vagy újra és újra állattá válni?*” „*Az emberiséget... nem is az öngyilkosság fenyegeti. Hanem az emberietlenedés.*” „... az utolsó tétel ez: összefügg-e vajon az emberiség ily elválaszthatatlanul az emberiséggel?”

A menekülésnek egy másik formáját, másik típusát is érzékelteti Szabó György drámái játéka. Ezt Herminke eleveníti meg. Őt már eleve úgy ismerjük meg, mint aki kirí a környezetéből. Öneki emberszabású érzelmei vannak; ő az időt is éli, hiszen elkésik; és azért késik el, mert Király Olival csavarog. El is szokne hazulról, ha Vilmoska hagyná; Apcika talán elengedné, nem gondolva a következőkkel; de Vilmoska, ez az önkéntes hóhér, buzgalmában a hűgát is kinyírná, ha sor kerülne

rá. De nem kerül rá sor, mert Oli betoppan, és megállja a próbát is, amelyre a szó szoros értelmében *ráfázott* az előző két udvarló, s bekerült a frizsiderbe. Oli megállja a próbát, miközben Herminke fölváltva aggódik érte és segítkeznek a kivégzés-számba menő faggatásban. Persze, később kiderül, hogy a maga módján Oli sem különb, amikor átveszi a kócerájt, voltaképpen elfeledi, hogy *E* egyenlő-e valamivel, és a maradiság béklyói helyett az önkéntes tudatlanság, a meddő tudás béklyóit veszi magára és aggatja rá készségesen kínáló új családtagjaira. Megint Herminke, most már azonban Hermina az, aki kiút ebből az önkéntes fogolycsapatból, kikívánczozik önkiszolgáló fegyintézetükből; napsütötte virányra vágyik, s ezért néhányszor összeszedi a motyóját, hogy megszökjék. De nem szökik meg; az ő szökésvágya nem igazi törekvés. A kispolgári, érzelmes és nem tudatos szabadságvágyát jelképezi ebben az értelemben, s így az eleve kudarcra ítélt, mert kudarcát magában hordozó „haladó” szándékot. Meghunyászkodik ő is, bár meghunyászkodását szerellemnek tünteti föl, elsősorban önmaga előtt; vagy életöszöntnek, nehogy most már ő kerüljön a frizsiderbe. Hidegre tenni azonban csak azt lehet, aki önként megy a hidegre.

Szabó György drámai játékában is sejtődik ez a vég, érződik valami az emberiség atomfélelmeiből, hiszen a második részben Király Oli, a csabítóból lett családfő, az $E = mc^2$ tudója, bűvőhelyet rendez be a föld mélyén, a sötétség mélyén, bunkert épít a tudásával, és a korszerű technikát csak arra használja, hogy kvarclámpával helyettesítse a napot. A drámai játék vitájában sokan értetlenül állnak a második rész előtt, és mindenképpen megfejtést keresnek, a legjobb esetben is ugyanazt a kulcsot forgatva kezükben, amely az első rész egyik, mondhatni időszerű értelmezését segítette elő. Csakhogy az első részt sem szabad így, egy-egy arányban megfejtetni; vajon az okatlan és tudatlan hajtás, a szolgálalkúság, az értelmetlen értékhalmozás, mindez csak egyszer érthető? Csak egyetlen megfejtése lehet ennek a példá-

zatnak? Nem; sőt egyik részlet inkább ezt, másik azt az értelmezést segíti. Ugyanaz a magatartás, ugyanaz a gondolat, vagy éppen a gondolat hiánya lehet, sokféle öltözetben találkozhatunk vele. A megfejtés akkor jó, ha sokféle; minél több gondolat ötlük eszünkbe közben.

Nem könnyű feladat megfejtetni a rejtélyeket, amelyeket élénk tár Szabó György drámai játéka. Nem könnyű, kiváltképpen, ha megszoktuk, hogy a hasonlat minden részlete jelent valamit, s a hasonlatot és a hasonlítottat mindig állandó arány fejezi ki, állandó viszony jellemzi. Ha egy ásitó inast ábrázol a kép, ez azt jelenti, hogy az inas álmos; a legjobb esetben hozzágondolhatjuk, hogy azért álmos, mert éjt napallá téve kell dolgoznia. Ma nem kell inast ábrázolnunk ahhoz, hogy az álmostól kifejezzük, elég magát az ásitást, s hogy a meddő gőzű fáradságot is érzékeltessük, az ásitó ajkát egy forgó kerékre is elhelyezhetjük, vagy egy mutató nélküli óra lapjára. Más léptékben kell aztán megfejtünk egyiket is, másikat is. És előfordul, hogy a példázatban olyasmi akad, amit egyáltalán nem kell megfejtünk, mert csak köztösvet.

Mindenesetre a *Szekevénybe zárt szerelem* világos beszéd is lehet a számunkra, ha megkíséreljük a gondolatot ábrázolva látni, s szabadjára engedjük képzeletünket is, hogy az ábrázolatban megtámaszkodva, világunk problémái felé rugaszkodjék. Korunk alapkérdése az, hogy *van-e tudásunk, s mit ér a tudásunk*.

Az élet értelme az értelmes élet s a cselekvő is, amely értelmes cselekvést tételez föl. Király Oli idáig nem jutott el. Tudásából csak bunkerra telt, és újabb erőszakra, ha nem is fizikai, vagy nem is annyira fizikai, mint inkább szellemi erőszakra. S hát van-e különbség valójában a tudat elmaradottsága és a tudatosan nem hasznosított, nem használt tudat között? Az eredmény, a következmény ugyanaz. Van-e különbség a tudatlanság és a használatlan tudás között? Nincsen. A kérdés nem csupán az, hogy tudjuk-e, mivel egyenlő *E*. A kérdés az, hogy *ha tudjuk is, tudunk-e élni vele*.

Zay László

TÁRSADALOMTUDOMÁNYI ÉS IRODALMI FOLYÓIRATAINK MAI ÉLETKÉRDÉSEINKRŐL

Arany János műveiből rekonstruálni lehetne Magyarországot, ha eltűnne egyszer a föld színéről — vélekedett a régi kritikus. Nem mondhatjuk el ugyanezt azokról a folyóirat-cikkekről, amelyeket itt ismertetni kívánunk. Mentségül szolgáljon, hogy sem folyóiratainknak, sem ennek a beszámolóknak nincs ilyen teljesség-igénye. Csupán azok között az írások között tallózunk, amelyek valamilyen formában jellemzik hazánk mai társadalmi és társadalomtudományi életét. Tehát: hogyan, s mit írnak a folyóiratok a mai magyar valóságról?

József Attila azon kesereg egy versében, hogy túl magasra hágott s azért zuhant nagyot. Fordítsuk meg a gondolatot: induljunk mélyről, hogy magasabbra juthassunk. Kezdjük a vizsgálódást „az ország legmélyebb pontján”.

1 Csöregh Éva írása a „Világosság” februári számában „Veszélyes felnőttek — veszélyezett gyerekek” címet viseli. Egy meg nem nevezett lakótelep életéből villant fel képeket, amint írja: „A fonák oldaláról böngészek át néhány meghökentető lapot, olyanokat választva, amelyek legfel-

szólítóbb hangon sürgetnek beavatkozásra, változtatásra. Egyébként nem egy titkos dossziét nyitottam fel. Tud ezekről a Tanács, hisz VB beszámolójában közölte, hogy 600 büntetett előéletű, illetve jelenleg is szabadságvesztés alatt álló lakója van a telepnek. Tud ezekről az iskolai gyermekvédelmi hálózat, amely a veszélyeztetett gyerekek lapjainak drámai színpompájával rendre rögzíti és figyelemmel kíséri sorsalakulásukat”. Amint az írásból kiviláglik, talán nem is lehetne alkalmasabb helyet találni, ahol a sors helyébe színönimáként tehetnének a jóval komorabb hangzású végzetet. Lehetséges itt ez a behelyettesítés, mert a szóban forgó gyermekeket szinte a „végzet” lengi körül. Azok, akik a leginkább felelősek lennének értük: szüleik és családjuk, szinte megváltoztathatatlanul tragikus életpálya kiindulópontját teremtik meg nekik, s termelik napról napra újra. Az írásnak felhívó jellege van és szinte kikényszeríti az olvasóból a kérdést: Mit lehetne tenni? A választ tőlünk is várják. A felhíváson túl tanulsága is van a cikknek, s ez szemléletéből következik. Megállapítja ugyanis, hogy „rossz szülő” akad számos, a legkü-

lönbözőbb társadalmi és gazdasági helyzetben élő emberek között. Bármilyen sokat tett a társadalom azért, hogy megszüntesse a lelki és fizikai rendelkezések keletkezésének okait, maguk a jelenségek nem szűntek meg. Nem pesszimizmus tehát, hanem realis számítás, hogy a nevelésre még igen sok munka, rengeteg akadály leküzdése vár, amíg a mentálisan egészséges, egyénileg boldog és társadalmilag hasznos egyedekből álló nemzet igazolja *Gorkijt*, hogy büszkén hangzik ez a szó: ember. Ezeknek az egészséges lelkületű embereknek a felneveléséhez nemcsak a gazdasági bajok orvoslása szükséges. A tudat, különösen az erkölcsi tudat kiformálódása nemcsak a gazdasági körülmények függvénye.

2 Csőregh Éva társadalmi térképének mélypontjáról lépünk át az ország földrajzilag legmélyebb pontjára. („Az ország legmélyebb pontján” Kortárs 1969. 2. ez a címe *Moldova* György szociográfiai riportjának. A cím földrajzi meghatározásként értendő, az ország legmélyebb pontja Kisköre, ahol a Tisza II. elnevezésű vízilépcső épül.) *Moldova* riportja talán arra is alkalmas lenne, hogy gerincéül szolgáljon egy, csaknem az egész jelenlegi magyar társadalmi valóságot felmérő tanulmánynak. Azok a szálak ugyanis, amelyek ezen az országos jelentőségű építkezésen összefutnak, nagyon sok irányból jönnek s nagyon messziről. Más hasonlattal élve: mint egy prizma, megcsillogtatják és vegyítik a fényeket, amelyek az „ingázó” munkások családi tűzhelyéből csak pislákolva érnek idáig, egészen az új gazdaságirányítás vitái nyomán keletkező minisztériumi ívfények szenvedélyes hőségéig. Ez a változatosság nagy lehetőségeket ad a jószemű írónak, riportnernek. *Moldova* él is a lehetőséggel. Nem tudományos igénnyel, nem is teljességre törekedve vizsgálja a köskörei „kis világot”, de amit ott lehet találni, az nem kerüli el a figyelmét. Nem akarja sem a „színéről”, sem a „fonákjáról” vizsgálni az ottani életet és embereket, csupán regisztrál. Így aztán „felfedez” olyan jelenségeket is, amelyek a valóságban ismertek, csak a sajtó és az irodalom igen kevéssé érzékelteti meglétüket, s ami nagyobb hiány: hatásukat is. Gondolok itt az írásnak arra a részére, amelyben a *kiskörei jehovistákról* van szó. A faluban hozzávetőlegesen háromszáz jehovista él. A lakosság háromezredhatszáz lélek s így minden tizenkettedik ember a szekta tagja. A katolikusok, a papjuk szerint, nem vallásosak, a templomlátogatás gyér és egyre csökken. Sőt nemcsak a templomlátogatás, vagy az egyházfenntartói járulék elmaradása mutat közönyt, hanem ellenszenv-megnyilvánulásokkal is találkozunk. Riasztó jelenségről számol be az író. A katolikus pap elmeséli, hogy a misére igyekezve kerékpározó emberrel találkozik, aki előtt a vázon három-négy éves forma gyerek ül. Amikor az apa meglátja a papot, arra biztatja a gyereket, hogy a mi kacskaringós magyar nyelvünkön is ritka közönségesen káromkodják a papra. (Azt hiszem, a biciklis ember nem is olyan távoli rokona a Csőregh Éva által leírt telep „családfőnek”. S a „Világosság” cikkét támasztja alá ez az eset is, a nevelés tudatformáló hatásáról.) A szekták nem az ilyen emberek közül toborozzák tagjaikat Kiskörén. A jehovisták vezetője, akivel szintén beszélt az író, éppen házépítéssel dolgozik, emeletes háza lesz, elsőként a faluban, családi segítséggel.

A termelészövetkezetről a legilletékesebbel, az elnökkel beszélget *Moldova* György Poroszlón. Ez a

falú is beletartozik a vízmű építésének hatósugarába. Részlet a beszélgetésből: „— Ha az árteret feltöltik, háromezer holdat veszítünk el a tsz területéből. Hatszáz tagunk van, a korlátlag meghaladja az ötven évet. Az emberek idehozták a földjüket, itt akarnak megélni. Nem lehet azt mondani nekik: a fele földünket elvették, a fele tagság elmehet — Milyen földek ezek?

— Elvesznek 1037 hold rétet, 1400 hold szántót, erdőt, gyümölcsöst. Itt az árterén adtuk ki a háztáji földeket is, a rendes tagokét felerészben, a 3000 nyugdíjasnak pedig egészben.

Felrémlik előttem egy korszerű átok lehetősége: legyél te tsz nyugdíjas Poroszlón és kapd ki a te háztáji földedet az árterben.”

3 A poroszlói tsz elnökének különleges helyzetben és különleges feltételek között kell megoldást találni és választ adni az ott jelentkező kérdésekre. Magasabb szinten és átfogóan, a termelészövetkezetek társadalmi kérdéseiről ír *Erdei Ferenc* vitázó tanulmányában (Valóság, 1969. II). A folyóirat az elmúlt évben több cikket jelentetett meg a témáról, s *Erdei Ferenc* három kérdéskört dolgoz fel. „E tanulmányban a termelészövetkezetek következő társadalmi kérdéseit szeretném megvilágítani: 1. Az indulás és a tényleges történelmi fejlődés, más szóval a termelészövetkezetek működésében felismerhető tendenciák. 2. Társadalmi összetétel és rétegződés alakulása a szövetkezeti tagság körében. 3. A termelészövetkezeti vezetés társadalmi bázisai.”

Erdei Ferenc tanulmányának felosztására szeretném felhívni a figyelmet. A szociográfiai, szociológiai és politikai elemek fonódnak össze benne. Miért fontos ez? Azért, mert a tanulmány tematikája tulajdonképpen modellje annak, amivel általában a társadalomelméleti viták foglalkoznak. A termelészövetkezetekről folyó eszmecsere menete a következő: Magyarország gazdaságilag és társadalmilag alapvető jelentőségű osztálya a parasztság. A termelészövetkezetekkel kapcsolatos problémák, mivel a parasztság problémái, döntő hatással vannak az egész ország gazdasági és társadalmi életére. Az ebben a szférában végzett kutatás szükségszerűen terjeszkedik ki mind a gazdasági, mind a politikai élet elemzésére. Az elemzés feladata a jelenlegi helyzet felmérése, melynek alapján meg lehet határozni a követendő utat. A kutatás eredményének magába kell foglalnia az eddigi tapasztalatokat. Az események és a tendenciák értékelése, a lezajló folyamatok pontos feltárása pedig nem kinyilatkoztatás útján történik. A párbeszéd, a részeredmények összehasonlítása, az elképzelések szembesítése a haladás záloga. Ezért a társadalomtudományokkal foglalkozó cikkek, s az ezzel kapcsolatos szerkesztői munka módszertanilag a vitákat állítja előtérbe. Vita itt, vita ott, vita mindenütt.

Erdei Ferenc tanulmánya hozzászólás egy hosszú párbeszédhez. Az ő cikkével óhajtott lezárni a szerkesztőség a termelészövetkezetekről kialakult eszmecserét. A „Valóság” szerkesztőjének cikke, a tanulmányhoz kapcsolódva, „Vitákról egy vita ürügyén” címmel körvonalazza azt az eszmei hozzáállást, amely szerint a folyóirat e vita számára „egy esztendőn át megnyitotta hasábjait”. A szerkesztő szerint alapvető követelmény, hogy ezek a hasábjak „nem az egyik álláspont, nézőpont fórumai, hanem nyílt fórumok, ahol a különböző álláspontok megütköznek s ennek eredményeként kerülünk közelebb a szóbanforgó probléma tisztázásához” *Erde-*

mes ehhez a megállapításhoz hozzátenni azt a Gramsci-idézetet, amelyek a „Társadalmi Szemle” „Eszmecsere” rovatában jellemzik a vitákat. „Történelmi-kritikai problémák felvetésekor a tudományos vitát nem úgy kell értelmezni, mint egy igazságügyi peres eljárást, amelyben adva van egy vádlott és adva van egy ügyész, akinek hivatali kötelességénél fogva azt kell bebizonyítania, hogy a vádlott megérett rá, hogy kivonják a forgalomból. A tudományos vitákban, feltételezve, hogy az igazság keresése és a tudomány haladása a cél, az bizonyul ‚haladottabb’ szemléletűnek, aki szerint az ellenfél is kifejezhet olyan igényt, amelyet ha alárendelt mozzanatként is, de bele kell foglalnunk saját konstrukciónkba. Az ellenfél álláspontját, érveit is megérteni és realizztikusan értékelni (és néhanapján az ellenfél maga az egész múltbeli gondolkodás) annyi, mint megszabadulni az ideológiák börtönéből (az ideológia szót rossz értelembbe véve, mint vak ideológiai fanatizmust), vagyis kritikai álláspontra helyezkedni, és ez az egyedül célra vezető a tudományos kutatásban.”

4 Az élet dialektikája folytán az események maguk is napvilágra hoznak és későbbi korok elé tárnak eszméket. A valóságnak ezt a másik oldalát vizsgálja a „Társadalmi Szemle” (1969. 3.) a Tanácsköztársaság 50. évfordulójára készített interjú-sorozatával. „Nyilatkozatok a Magyar Tanácsköztársaságról és hagyományainak felhasználásáról” címmel gyűjti csokorba a tudományos és közélet hat ismert képviselőjének véleményét.

Az *Andics* Erzsébethez intézett kérdés így hangzik: „Miben tudná összegezni a Magyar Tanácsköztársaság történelmi jelentőségét?” A válasz két szempontra irányítja figyelmünket: az egyik a Tanácsköztársaságnak, mint egyszeri történelmi eseménynek az értékelése, a másik pedig a Tanácsköztársaságnak a történelemben elfoglalt helye. Az eseményekkel kapcsolatban, azok újszerű és előre-mutató vonásait hangsúlyozza: „1919-es forradalmunk — erényeivel és hibáival együtt — hatalmas szerepet játszott azoknak a hazai és nemzetközi erőknek a megérlelésében, amelyek az emberi történelem eddig legválságosabb szakaszában, a fasiszmus elleni világháború idején azt nemcsak legyőzni voltak képesek, hanem az emberiségnek új történelmi utat is tudtak és tudnak mutatni a jövő felé.” A második szempont, arra a belső logikára vet fényt, amely a magyar történelem eseményeinek egymásra következését meghatározza. „A magyar népnek az a lendülete, amellyel 1919-ben bekapcsolódott az európai haladás fő sodrába — forradalom volt Oroszországban, Németországban, Ausztriában és még egész sor más országban — *Ady* Endre szavait juttatja eszünkbe; ő az 1848/49-es, nem egy tekintetben hasonló szereplésünket, a magyar forradalmat és szabadságharcot, ‚szíken nőtt csodarózsának’ nevezte. (Valami hasonló volt, történetileg ugyancsak egészen más tartalommal, a Dózsa-felkelés, sőt bizonyos tekintetben a Bocskai, a Bethlen, a Rákóczi vezette politikai és vallási szabadságmozgalom is a maga idején.) Nem először történt tehát, hogy nemzeti létünk kritikus szakaszában a kortárs Európa haladó eszmeáramlatai mellett való felzárkózás útján igyekeztünk sorsdöntő problémáinkra feleletet kapni. És ha ezek a kísérletek nem is jártak közvetlen nagy sikerrel, esetleg pillanatnyilag vereséget szenvedtek is, mégis kitörölhetetlen nyomot hagytak az ország életé-

ben, népünk tudatában; *történelmünk e mozzanatainak köszönhetjük nem utolsósorban, hogy élünk és vagyunk.*”

5 A Tanácsköztársaság időtálló történelmi tanulságai, gyakorlati-politikai hatásai mellett minősített helyet foglalnak el a kultúra és a kultúrpolitika vívmányai. Ezekről *Lukács* György beszélt a következő kérdés alapján: „Miben látja Ön, *Lukács* elvtárs, aki a Tanácsköztársaság népbiztosa volt, a Tanácsköztársaság kultúrpolitikájának maradandó értékeit?” A nyilatkozat a *Lukács* Györgytől megszokott világossággal és lényegretapintással fogalmazódott. Érdekesen jellemzi az akkori kulturális közállapotokat, és azt az eszmei légkört, amelyben a Tanácsköztársaság vezetői dolgoztak. A századelő magyar kulturális életét jellemezve azt mondja, hogy „a kultúra területén abban a nagyon kedvező helyzetben voltunk, hogy — szocialista vagy nem szocialista módon — az egész magyar kulturális élet fel volt kavarva. Ez megindult már a Nyugattal és a Huszadik Századdal, a háború és az októberi forradalom pedig még jobban elmélyítették ezt a forrongást.” Ez volt az új kultúrpolitika kialakításának egyik objektív feltétele. A másik, magának *Lukács* Györgynek és a Tanácsköztársaság más vezetőinek az az elképzelése, hogy mélyreható változásokat és maradandó eredményeket csak az egész nemzet összefogásával lehet biztosítani. A kultúrpolitikában ez a felfogás, amelyet ma „népfront politikának” neveznénk, úgy jelentkezett, hogy nem fogadtak el „hivatalos művészetet”, hanem, az akkori magyar haladó kultúráramlatokra támaszkodó, szocialista szellemű, demokratikus irányzat” képviselőit elismerték a maguk változatosságában, sokszínűségében. „Ami a legpozitívabb volt a diktatúrában — mondja *Lukács* György —, abban igen nagy része volt annak, hogy ösztönösen felhasználtuk az országban levő összes haladó erőknek a könyvtárkérdéstől a muzsikáig s a Közoktatásügyi Népbiztosság reformterve körül Bartóktól Kernstokig mindenki mobilizálva volt, aki a magyar kultúra életében haladó értelemben részt akart venni. — Amennyiben a proletárdiktatúrának a kultúra területén hatása és tradíciója van, amit folytatni lehet, az éppen ez a széles népi alap. Népi alatt azt értem, hogy az ország legjobb és leghaladóbb erőit fogta össze, mégpedig úgy, hogy kísérletet tett arra, hogy egyrészt megőrizze a legszigorúbb és legmagasabbrendű szakszerűséget ha az ember Bartókra és más kiváló emberekre hivatkozik, akkor ez látnivaló —, másrészt elkerüljön mindent, ami a kultúra bürokratikus igazgatása felé vezet.”

6 Mint a filmekben, egy hirtelen vágással, ötven esztendőttől ugorhatunk az időben: a Tanácsköztársaságtól napjainkig. A színhely, a személy, a tárgy nem változott, csupán az idői összetevő. *Lukács* György nyilatkozik *napjaink* kulturális életéről. *Simon* István, a Kortárs főszerkesztője és *Fehér* Ferenc kritikus beszélget vele. A téma: „Az új gazdasági irányítás és a szocialista kultúra” (Kortárs, 1969. 4.). Az izgalmas beszélgetés célja, hogy *Lukács* György „járuljon hozzá először a problémák világos megfogalmazásához és mondja el véleményét a szerinte helyes megoldás lehetőségeiről”. A kiindulás természetesen a marxista felfogásnak megfelelő módon a gazdasági alapról történik. Az új gazdaságirányítási rendszer tág teret

biztosít a piacnak. A gazdasági alap megváltozásával változik a felépítmény is, és már most a reform első éve után felbukkant az a szemlélet, amely a kultúra termékeit is árunak tekintti. Először tehát ezt az elképzelést veszi szemügyre Lukács György: „Egy dologra hivatkozom, ami a mi kulturális életünk számára is fontos kérdés. Arra, hogy *Marx* nagyon világosan megmondotta: a *kultúra értékei nem áruk*. Ő beszél arról egyszer egy helyen, hogy vannak olyan társadalmi jelenségek, amelyeknek értékük közgazdasági értelemben nincs, vagyis nem létezik az a meghatározható társadalmilag szükséges munka, amely létrehozásukhoz szükséges”. Ebből következik aztán, hogy elvileg ellenzi azokat az intézkedéseket, amelyek a kultúrcikkek árának emelésével gazdaságilag kifizetődővé akarják tenni kulturális intézmények munkáját. Véleménye szerint ma Magyarországon „az osztályok gazdasági alapjainak a megsemmisítése után még kulturálisan egy bizonyos társadalmi különbség fennáll, és ezt neveléses volna pedagógiailag tagadni. Éppoly neveléses volna azt mondani, hogy ezt rendeletekkel meg lehet szüntetni. Ellenben a könyv, a hangverseny, a múzeum és mások olcsósága mind nagyobb és nagyobb munkás- és paraszttömegeket vonhat be a kultúrába, ami azt jelenti, hogy évtizedek leforgása alatt a társadalmi különbségeknek ezek a maradványai lecsökkennek, vagy megszűnnek, és a mi kultúrához való álláspontunktól függ, hogy ez a csökkenési tempo mi-

lyen nagy lesz. Űgy, hogy pusztán ezzel a ténnyel, hogy olcsóvá tesszük a kultúrát, a társadalmi különbségek felszámolásában nagyon fontos lépést tehetünk előre vagy hátra a szerint, hogy a kulturális kérdést hogyan rendezzük.” A társadalmi nivellálódás természetesen nem öncélú folyamat; lényege szerint arra irányul, hogy „minden ember maga tudjon tájékozódni a maga életében, és a saját eszével tudja megmondani egy kérdésben — megfelel-e ez vagy az az ő életvitelének vagy nem. Hogy ezt az emberek a kultúra segítségével nélkül meg tudnák tenni, ki van zárva.”

A Lukács György által megfogalmazott cél, és a kultúra ilyen értelmű meghatározása a legszélesebb körben elfogadásra találhat. Most már „csupán” a leghatásosabb módszereket kellene megtalálni a megvalósításhoz. Örvedetes jelenség, hogy a tények feltárása folyik, mint azt Csóregyh Éva és Moldova munkái is bizonyítják. Nem kevésbé fontos az elméleti munka sem, akár az időtálló igazságokból indul el, mint Lukács György, akár új utakat, lehetőségeket keres, mint a most alakuló szociológia. Mindezek a munkálatok az ember érdekében folynak, s érte kellett bejárni az utat a testi-lelki nyomorúság mélységeitől az elvi viták magasáig. A körkép jellemzésére véleményem szerint a legalkalmasabb az ismert idézet illetően módosítása: „érted vitázom, nem ellened”. S itt a legfontosabb az, hogy »éretted«.

Gonda Béla

STILISZTIKAI JEGYZETEK

Nyelvi divatok

Nemcsak az öltözködésben, hajviseletben vannak divatok, hanem a nyelvhasználatban is. Ahogyan vannak divatos slágerek, vannak divatos szavak, kifejezések is. Néha a divat oly mohó, oly erőszakos, hogy inkább járványról kellene beszélni. Így terjedt el és árasztotta el köznyelvünket a döntő, a pozitív és negatív, a konkrét, az igenlés és társaik. A sok használatból elköptak, tölteléksszavakká váltak, nem jelentenek semmit (néhányek pedig már eleve halva születtek).

Ma már minden döntő, az FTC—Újpest labdarúgó mérkőzés is, a probléma is. Van „*döntő kérdés*”, s azt olvassuk: „*a döntő az, hogy* szolgálat legyen az együttműködés”. Itt egyszerűen azt akarja mondani a szerző, hogy az a fontos, az a lényeges. Majd azt is megállapítják, hogy „a reformáció alaptanításai *döntően befolyásolják* a magyar teológia fejlődését”. Semmi értelme nincs ebben az esetben a döntően határozónak, nyugodtan el lehetne hagyni.

S íme itt egy divatos germanizmus: a befolyásol. Az inkriminált mondat helyesen valahogyan így hangzana: a reformáció alaptanításai meghatározzák a magyar teológia fejlődését. A döntően határozó használata pleonazmus. Másutt arról tudósítanak, hogy „a ma embere fellázadt az ellen, hogy a vallás befolyása alatt álljon”. Először is: szerencsésebb volna így fogalmazni: fellázadt a vallás befolyása ellen, vagy fellázadt azért, hogy ne álljon többé a vallás befolyása alatt (ha már annyira ragaszkodunk a befolyáshoz). A befolyás kiszorított néhány jó magyar szót, mely meghatározta volna pontosan, árnyalataiban is a cselekvés célját: a vallás hatása, gyámkodása, vezetése, uralkodása ellen lázadt fel a ma embere. De az író által használt tükröző szó nem tudja ezt a gazdagságot tükrözni. Pontosabban lehetne kifejezni gondolatainkat, ha nem *befolyásolná* stílusunkat ez a germanizmus.

A „pozitív” és „negatív” szó oly gyakori folyóiratunkban, mintha nem teológiai szövegeket, hanem

elektromosságtani cikkeket olvasnánk. Lassan a legfőbb értékelő jelzővé válik: nem lesz jó vagy rossz, haladó vagy reakciós, csak pozitív és negatív. Elsősorban nem idegenségük miatt helytelenítjük, hanem azért, mert szürkítik, egyhangúvá teszik nyelvünket. Egy kis gyűjtemény: a tájékozódás pozitív jellege, a hit pozitív magatartása, negatív helyzet, pozitív előjelű ateizmus, az enciklika negatívuma, pozitívan viszonyul, pozitívan értékeli, negatív jelenség, pozitív és negatív lehetőség, pozitívan értelmezve, negatív vonatkozásban, pozitív formában, pozitív értelemben, pozitívan értelmezett, negatívan tekintve, a szekularizáció negatív értelemben fellépve is pozitív eredményekhez vezethet (ezeket nem egészen egy hasábon találtuk)! A példák önmagukért beszélnek. Ne engedjük, hogy restségünk következtében a pozitív és negatív szó kiszoríthassa nyelvünkben a megfelelő rokonértelmű szavak gazdag és kifejező választékát. Mert egyszer odajutunk, hogy a szeretlek, a nagyon tetszel kifejezés helyett a pozitívan értékellek, netán a pozitív előjellel viszonyulok hozzád kifejezést használjuk a vallomásban. S valószínűleg akkor is negatív fogadtatásban részesülünk majd.

A konkrét is jellegzetes tölteléksszó, alkalmazása legtöbbször felesleges. Pl. tarthat-e bűnbánatot az egyház konkrét, konkrét emberi egzisztencia, személyes imánkba az életünket egészen konkrétan beleágyazzuk, a felsorolt konkrét javaslatokkal egyetértünk. Mi viszont nem érthetünk egyet az ilyen fogalmazással, mert ez szófecsérlés, pleonazmus.

Manapság sűrűn használják a rossz, múmodern igenlés szót is. Eredete a Bejahren des Daseins kifejezés, melyet életigenlésnek szoktak fordítani. A bejahren gyöke a ja (igen) szó, és átvéve a német nyelv főnévesítő szokását, szorgalmasan mondjuk az igenlést esetleg a változatosság kedvéért igenlünk vagy igent mondunk. Pl. a világ lehetőségeinek igenlése, az Isten-tisztelet Istent igenli. Ne használjuk, csúf germanizmus.

Sokat használjuk az *él* főnévből (vminek az éle) kép-

zett alakokat, pl. élen jár, kiélezetten jelentkezik a kiegyensúlyozatlanság, az enciklika lényeges része az, aminek az éle különösen a világ felé irányul. Ezekben a példákban már nemcsak divatos szavakkal való visszaélésekről van szó, hanem képzavarokról is. Elképzelhető-e, hogy a kiegyensúlyozatlanság kiéleződik egyszer, vagy az enciklikának, illetve lényeges részének éle van, amely irányul valahova? Nem, képtelen képek ezek, azaz képtelenségek, nyelvicimok.

Jegyezzük meg (s ez nemcsak a nyelvre vonatkozik), hogy nem minden jó, ami divatos.

„Exponálja a kérdés aspektusát”

Három okból is fontos, hogy aki ír, helyesen fejezze ki magát; először azért, mert a tökéletlen stílus tökéletlen gondolatról tanúskodik, másodsor azért, mert ez az író udvariassága az olvasó iránt, harmadsor pedig azért, mert senkinek sincs joga ahhoz, hogy rontsa a nyelvet, rosszra tanítsa a másik embert.

Egyházi íróink stílusát vizsgálva több általános és gyakori hibát észlelhetünk, de most csak kettőt emelünk ki ezek közül. Az egyik az idegen szavak sűrű és indokolatlan használata, a másik az idegenes mondat szerkesztés, illetve a vonzatok idegenes alkalmazása. Az elsőre példa mindjárt a cím. Nem vagyunk puristák, nem akarunk kiséprűzni minden idegen szót nyelvünkéből, de vannak olyanok, amelyek fölöslegesek és károsak. Fölöslegesek, mert magyar szóval is ki tudjuk fejezni azt, amit az idegen szó jelent; károsak, mert nem illeszkednek bele nyelvünk rendszerébe, megsértik hangrendi törvényeinket, és ép magyar szavakat szorítanak ki a köznyelvből. Lássunk néhányat, mellyel gyakran találkozunk folyóiratunk utóbbi számaiban: pozitív, negatív, plénum, plenáris, konkrét, referátum, grénium, konstatálás, ignorálni, bázis, dialógus, szekció, teoretikus, platform, deklaráció, partikuláris, aspektus, kontinuitás, diszkontinuitás, kreatív, diszkrepancia, releváns, mentalitás, intenció, direktíva, direkt. Természetesen a gyűjteményt a teljesség igénye nélkül készítettük. Amint látható, nem a tudományos terminológia, a terminus technikuskok használata ellen van kifogásunk, hanem a tényleg felesleges szavak ellen. Lehet, hogy a filozófiai interpretációt valaki tudományosabbnak érzi, mint a filozófiai magyarázatot, de téved. Vigyázzon, nehogy Bessenyeit idézzék fejére: „Némely tudósnak... szokása homályosan írni és beszélni, azon okból, hogy nem érthetvén, annál inkább csudáltassék”. Bár azt hiszem, ma már nem sznobizmusból használnak sokszor idegen szavakat, hanem kényelemszeretetből, lustaságból. A deklaráció nem kifejezőbb, mint a nyilatkozat; a szekció: bizottság, munkacsoport; a platform: álláspont, a dialógus: párbeszéd stb. Egy kis fáradsággal megtalálhatjuk a felesleges idegen szavaknak a jó magyar megfelelőit. Ennyivel tartozunk anyanyelvünknek és az olvasóknak is.

Idegenes, németes, ha valaki egy szóval kifejezhető fogalom helyett szólást, állandó szókapcsolatot használ. Pl. vizsgálat tárgyává teszi (= megvizsgál), megállapítást nyert (= megállapították) stb. Különösen a gyakorol, a kerül, a képez szavakkal csinálnak gyakran ilyen kapcsolatokat. (Hatást gyakorol, eladásra kerül, biztosítékot képez stb.). Az ilyen körülíró kifejezések a stílus elszemélytelenedést okozzák (ezért a bürokrácia kedveli és tenyészt). Ha ismerjük az alanyt, akkor az állítmánnal fejezzük ki ezt: „a megállapítást nyert” helyett mondjuk bátran, hogy megállapítottuk, megállapították vagy X. Y. megállapította.

Egy nagyon gyakori szerkezetet említünk még: „fel kell figyelni arra”. Erre valóban jó lesz felfigyelni, mert sokan sajátosan erdélyies, tehát ősi, romlatlan magyar szerkezetnek gondolják. Igaz, hogy Erdélyből terjedt el, de nem ősi magyaros szerkezet, hanem a román nyelvből került át hozzánk.

Végül Kodály Zoltán figyelmeztetését említjük meg: ne használjuk a kultúr-összetételeket: kultúrvilág, kultúrterület. Kultúr szavunk nincs, ez német szó. Ahogyan nincs partitúrolvasás, éppennyúgy nincsen kultúrvilág sem. Az ilyen írásmód nem méltó művelt kulturált emberhez.

Terjeszkedő ragok és névutók

Ismert jelenség, hogy bizonyos szavak, nyelvi szerkezetek egyeduralomra törnek, és megzavarva a nyelvszokást, ki akarják szorítani a használatból az elfogadott, helyes szerkezeteket. Most a népszerű -nál, -nél határozórag és a felé névutó terjeszkedését említjük meg.

Jellegetes és mindennapos hiba beszédünkben és írásunkban a felé névutó helytelen használata. A felé kezdi kiszorítani a többi ragot és névutót. Eredetileg helyhatározói jelentésű, de lehet képes helyhatározó, ritkábban időhatározó kifejezésére is használni. Fontos tulajdonsága, hogy sohasem jelöli meg pontosan sem a helyét, sem az időt, csak irányt jelöl, a cél elérésének fogalmát már nem tartalmazza. Egy friss példát idézünk: „az ember a felebarátnak való szolgálata közben Urával is találkozhat, *aki felé* a hitközösség imádságban fordul; hisszük, hogy ez a közösség *a zavarban lévők felé* nyitva áll.” Ne bolygassuk ennek a nehézkes mondatnak a szerkezetét, csak névutónkat töröljük. Tehát: *a zavarban lévők részére* áll nyitva a közösség, és nem aki felé, hanem *akihez* (ti. az Úrhoz) imádkozunk. A mohamedánok köztudomásúan Mekka felé fordulva imádkoznak, de a keresztyének nem bizonyos irány, *hely felé* imádkoznak, hanem *Istenhez*. — Másik példa: „a keresztyén politikai felelősség kérdését többször felvetik a szocialista államokban élő egyházak felé”, pedig ebben az esetben sem a felé a helyénvaló. Sokkal egyszerűbb volna a mondat, ha átfogalmaznánk: a szocialista államokban élő egyházakat többször megkérdézik a keresztyén politikai felelősség dolgában. Ugyanazt mondtuk, de magyarul. Ha ragaszkodunk az eredeti szerkezethez, akkor részeshatározó ragot kell alkalmazni.

Mértéktelenül terjed a felé névutó mellett a -nál, -nél rag más rag és névutó rovására. Használatának kiszélesedését a német bei segítette elő nyilván. A -nál, -nél, raggal főleg külső helyviszonyt szoktunk kifejezni, s azt a helyet jelöljük vele, amelyek közelében, környezetben az állítmány kifejezte cselekvés történik. Különösen arra kell vigyázni, hogy a -nál, -nél ragot nem használjuk a- ban, -ben; -n, -on, -en, -ön, helyett (főképp valóságos helyviszony jelölésére ne, de kerüljük képes helyhatározói értelemben való használatát is). Pl. „a kritika helye és ideje és politikai összefüggései különösen a hidegháború időszakában súlyos politikai demonstrációként jelentkeztek, melynek motívumainál az evangéliumellenes, pusztán politikai motívumok nehezen választhatók el az evangéliumi bírálattól.” Először talán azt érdemes megjegyezni, hogy kár ilyen hosszú, bonyolult összetett mondatot gyártani (nem az egészét idéztük!), akkor nem lennének egyzetési problémák, így szinte alig lehet az értelmét kibogozni. Valami olyasmit akar mondani, hogy a kritika (ti. az állam iránti kritika) *motívumainál* nehezen lehet szétválasztani a politikai motívumokat az evangéliumi bírálattól. Természetesen a motívumainál helyett motívumaibant kell használni. De miért nem lehet ezt egyszerűen kifejezni?! A fogalmazás alapvető követelménye a világosság, az érthetőség.

A felé és a -nál, -nél erőszakos és jogtalan terjeszkedése veszélyezteti a nyelv pontosságát, határozatlan-ná, bizonytalan-ná teszi a mondanivalót, zavart okoz a gondolatközlésben. Vigyázzunk használatukra, éljünk helyesen velük.

Tamás Bertalan

MEGEMLEKEZÉS JÁNOSI ZOLTÁNROL

A Magyar Tanácsköztársaság megalakulásának ötvenéves évfordulója alkalmából rendezett emlékünnepek sorozatában Komoróczy György, Hajdú-Bihar megye és Debrecen város Levéltárának igazgatója „Hősök útítársai” címmel tartott előadásában emlékezett meg azokról a kimagasló személyekről, akik az 1919-es Tanácsköztársaság idején Debrecenben és Hajdú-megye területén a szocializmus megszilárdításáért munkálkodtak. A Déri-Múzeum dísztermében rendezett emlékünnepek előtt a Kossuth Lajos Tudományegyetem gyakorlóiskolájának történelemszakkörös tanuló megkoszorúzták János Zoltán, Juhász Nagy Sándor, Legányi Gyula és Oláh Gábor sírját.

Komoróczy György Jánosi Zoltánról az alábbiakban emlékezett meg:

„Jánosi Zoltán egyike volt azoknak a haladó polgári gondolkodóknak, akik a Tanácsköztársaság előtt már egészen fiatalon — részben mint a szellemi élet képviselői, részben mint az előre néző politikai törekvések hordozói — világosan látták a kapitalizmushoz ágyazódó feudális társadalmi viszonyok tarthatatlanságát. Ilyen értelemben tűnt fel már egész fiatalon; és mint 26 éves férfi, ilyen szellemben vett részt a Kossuth holttestének hazaszállításával megbízott küldöttség munkájában és ennek a szellemnek előremutató fáklyája világitotta meg azt az elhatározását is, hogy — mint kollégiumi segédtanár — az amerikai meghívást visszautasítsa.

Az 1900-as évek forradalmi megmozdulásaival együttérzésével és rokonszenvével tüntet; és mint debreceni lelkész — bátran hirdette azt a tőle származó és jelszökeként is hangzó nagyszerű gondolatot, hogy a templomi ének sem harsoghatja túl az élet jelszavát. Így üdvözölte az 1905-évi orosz forradalmat. Ennek a

gondolata irányította munkásságát akkor is, amikor 1918-ban állami megbízatást vállalt, majd részt vett haladó útítársként a Tanácsköztársaság forradalmi mozgalmaiban.

Ezek a polgári gondolkodók segítettek a polgári radikális tartalmának felismerésével utat nyitni a forradalom eszméinek és hozzájárultak a tömegek megmozdításának, felvilágosításának célkitűzéseikhez.”

Az emlékünnepek második részében a Dienes László Gimnázium és Szakközépiskola tanulóinak irodalmi szakköre „dokumentációs műsor” keretében szóltatta meg a „hősök útítársaként” említett haladó gondolkodók alkotásait.

„Debrecen társadalma régóta adós Jánosi Zoltánnak” — jelentette az összekötő szöveg bemondója. — „A Csokonai Színház 1919-ben műsorra tűzte a drámaköltéssel is foglalkozó lelképásztorok „Absólón” c. tragédiáját. A színmű bemutatását azonban megakadályozta az ellenforradalom. Ebből az adósságból kívánunk valamit leróni a mai emlékünnepek keretében...”

Az irodalmi szakkör Balázs Sándor tanár előkészítésével egy részletet mutatott be a tragédia III. felvonásából. A bibliai tárgyú színmű bemutatott részlete világosan, határozottan érzékeltette a választott nép sorsát végzetesen befolyásoló társadalmi okokat, melyek azután — néhány nemzedékkel később — végső fokon az ország kettészakadását eredményezték.

Az emlékünnepek napján a Déri Múzeum előcsarnokában elhelyezett tárlókban kiállították a „hősök útítársainak” irodalmi alkotásait. Kiállításra került egy kéziratos predikáció is, melyet Jánosi Zoltán „székfoglalóul” mondott el, amikor a debreceni lelképásztori állásából elmozdították, és a füzesgyarmati egyházközség egyhangúlag lelképásztorává választotta.

Nagy József

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

KOCH, KLAUS: WAS IST FORMGESCHICHTE? NEUE WEGE DER BIBELEXEGESE. 2 durchgängig überarbeitete Auflage. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins. Neukirche-Vluyn 1967. (Gazdag irodalmi mutató az ósz. formatörténeti munkához, a tárgyalt bibliai műfajokhoz és bibliai szakaszokhoz), 287 lap.

A szerző az első kiadáshoz írt előszavában maga fogalmazza meg azt a kérdést, amelyet az olvasó tesz fel a könyv alcímét látva: „A Biblia exegézisének új útjai? Mivégre? Az utolsó évszázad irodalomkritikájának pontos, vagy az építő, „pozitív” irányzat útjai nem elegendők?” De mindjárt a választ is megadja: „Az a jelenlegi fáradozás, amely a bibliai textusok formatörténetének megértésére törekszik, nem újtásvágyból fakad. Sokkal inkább abból a felismerésből, hogy ez a szemlélet a régi szövegek mélyebb megértésére tanít és a velük való találkozás a mi időnkre nézve termékennyé válik. Nézetem szerint mindenekelőtt azért, mert a formatörténet az irodalom és az élet, a bibliai szöveg és az isten népe történetének kapcsolatát eddig nem sejtett módon tárja föl” (XIII. lap).

A szerző a könyvet a teológiai hallgatók kezébe adandó studiumnak szánja, hogy számukra az Ósz. tanulmányozásához (a szemináriumi munkában) alkalmas segítő eszköz legyen. A könyv anyagát is úgy osztotta be, hogy azok akár egymástól függetlenül is olvashatók, használhatók legyenek. Könyvében nemcsak az anyag beosztásával, a magyarázat egyszerűségével, a felhozott példákkal, hanem szinte egész légkörével a teológiai hallgatókra gondolt, mintha valaki ott ülne mellette, akinek mindezeket elmagyarázza. Egyik megjegyzése kifejezetten is a hallgatókra mutat: „A teológiai hallgatóknak tapasztalás szerint sokk-ot okoz, ami-

kor első ízben hallja, hogy a tízparancsolat nem Mózes-től ered; nem inog meg ezáltal a Szentírás igazsága?” (24. lap. 8. j.) Valóban, ki nem emlékeznék arra az időre, amikor az ó- és úsz.-i Bevezetésben először hallott a szerzői kérdésekről! Sokak életében vált mindaz, amit akkor hallottak, meg nem emésztett (vagy egyenesen megemészthetetlen) gombóccá, ami még ma is megüli „gyomrukat”. Aki pedig hallott a Németországban támadt hitvallásos mozgalomról („Hitvallásos egyház — Hitetlen teológiai tudomány?” *Pákozdy* László Márton cikke, Th. Sz. 1966. IX. 7—8. 233), az sejtetheti, milyen nagy és még mindig mennyire el nem intézett kérdés ez lelkészek, egyháztalálók körében. E kérdés egy részletével kapcsolatban a szerző is kifejti, hogy e dologban súlyos mulasztás terheli az egyházi igehirdetést, „amely mindmáig nem vette magának azí a fáradságot, hogy a gyülekezetek előtt világossá tegye hol vannak (a Bibliában) mondák és azok mit jelentenek” (191. lap).

Koch az olvasó érdeklődését mindvégig ébren tartja. Ezt pedig már az első oldalon megkezdi, amikor miután néhány szóval megemlítette, hogy a „formatörténet” kifejezés *M. Dibeltustól* ered — már ti. a Bibliára nézve —, e kutatási irány tulajdonképpeni atyja pedig *H. Gunkel*, azonnal egy mindennapi példával világítja meg a műfaj és a forma viszonyát. Egy reklámlevél szövegét idézi és abból kiindulva magyarázza, mi az irodalmi műfaj, a forma és a formula (=szókapcsolatok, többnyire egy mondatból állnak: jó napot, hogy van?, viszontlátásra stb.), és mik ezek sajátos ismeretető jelei. Így derül ki, hogy az eddig egyenrangúak egymás mellett álló bibliai „verseket” másképpen kell értékelni. Így találhatók a Bibliában elbeszélések — tőről metszett eredeti az egyik, udvari stílusban íródott a másik —, prófétai beszédek, bölcsességmondások, kul-

tuszi énekek, hosszú levelek, apokaliptikus látomások. Szóhasználatban, stílusban, felépítésben mindegyik más szabályt követ. Ha az exegéta ezeket figyelembe veszi, mielőtt egy textus magyarázatát adná, akkor ez a munka: formatörténeti kutatás („Dann treibt er Formgeschichte” 7 lap). Ezután két bibliai példát hoz: az Ósz.-ből a Tízparancsolatot, az Úsz.-ből a Boldogmondásokat. A stílus, a szóhasználat és a forma azonban nemcsak az egyes műfajokra nézve kötött, hanem kor szerint is az. A bibliai írók saját koruk irodalmi műfaját, formáját használták. Ezen belül áll egyéni stílusuk. A kutatás nyomán az is kiderült, hogy egyes műfajok vándoroltak időben és térben is. Vannak, amelyek az idők folyamán megváltoztak. Egyesek csak egy meghatározott nép körén belül, mások több népnél is fellelhetők. Egészen sajátos pl. az izráeli történetírás, melyhez hasonló az ókori keleten nem található, vagy az, ahogyan a történetírás a korábban önálló, egymástól független és önmagukban zárt egységeket összekapcsolta és egy nagyobb keretbe beleépítette. Így került bele pl. a Dekalógus a Sínai-hegyi szövetségkötés kerettörténetébe, ill. a Boldogmondások a Hegyi Beszédbe.

A műfaji hovatartozás meghatározása után tovább kell kérdezni a „Sitz im Leben”-re nézve, arra, hogy eredetileg hol volt a helye. Itt ismét gyakorlati példát találunk: a reklámlevél helye az üzleti élet, az ígéhirdetése az istentisztelet. Ugyanis minden műfaj sajátos *sociológiai hátteret* is ábrázol. Vigyázni kell azonban, mert a kérdés nem is olyan egyszerű, „hogy egy *Sitz im Leben*-nek időnként csak egy műfaj felel meg” (35. lap). Hiszen a mai üzleti élethez a reklám-levél mellett a plakátok és a hirdetések is hozzátartoznak, az istentisztelet pedig nemcsak ígéhirdetésből áll. Ahoz, hogy egy textus *Sitz im Leben*-ét megtaláljuk, exegézis közben ilyen kérdéseket kell feltennünk: „Ki az, aki beszél? Kik a hallgatók? Mi az uralkodó hangulat? Milyen hatást akar elérni?” (41. lap). Csak akkor vesszük azonban teológiaiilag komolyan a nyelv és a külső története, illetve a műfaj és a *Sitz im Leben* közötti összefüggés formatörténeti felismerését, ha nemcsak a különbségeket, de a szomszéd népekkel és vallásokkal való gondolati és intézményes pozitív kapcsolatot is kiemeljük (vö. 43. lap). A műfajok vándorlása, megszűnése, vagy éppen fennmaradása úgy, hogy más környezetbe kerülnek, az utánpótlás és a keverék-műfajok mind azt mutatják, hogy „a Szentírás egyes darabjai nem a levegőben lógnak, nem az ég és a föld között lebegnek, hanem elválaszthatatlanul hozzátartoznak a „szent” történethez...” (46. lap). Amikor egy műfaj önmagában zárt, kerek egész darabjának (ezt nevezik röviden „hagyomány”-nak) sajátos történetét és annak különös *Sitz im Leben*-jét kutatjuk, akkor az már *hagyománytörténeti* kutatás. Erre a visszafelé irányuló kutatásra azért van szükség, mert minél messzebb tudom követni visszafelé egy hagyomány történetét, „annál jobban megértem a végső alakot (die Endgestalt), amelyet magyaráznom kell” (65. lap). Mivel az exegéta az elbeszélések történetisége (Historizität) után kérdez, előbb azt kell kérdeznie: ki tudósít? — és csak aztán: miről tudósít?

A hagyománytörténettel szorosan összefügg az is, hogy az eredeti hagyományból *mi lett*. Ez az előbbivel ellenkező irányba halad és azt vizsgálja, hogyan kerültek egymás mellé az eredetileg önálló hagyományok. Itt már a *redakciótörténethez* érkezzünk. A redaktorok munkája a be- és kivezetésekben, a könyv sajátos felépítésében és rendezési elvében válik láthatóvá. (Máté ev. pl. az első versekkel — 1:1 és kk. — az Ósz. történeti könyveinek stílusához közeledik — Gen. 5:1 skk., 1. Krón. 1—9 —, míg az utolsó versekben — 28:18—20 — az eschatológiára utal.) A redakciótörténet azt jelenti, hogy „egy nyelvi egység alakulását követjük az írásbafoglaláson és az utána következő redakción keresztül el egészen irodalmi végső alakjáig” (80. lap).

A második fejezet a formatörténet környezetével foglalkozik Legközelebb áll hozzá az *irodalomkritika*. A régebbi kommentárokból „csaknem semmi, vagy csak nagyon kevés olvasható a műfajról és *Sitz im Leben*-ről, annál több forrásról, szerkesztői munkáról és

glosszáról...” (84. lap). Az irodalomkritika a bibliai könyvek analizisével az egyes szerzők és redaktorok szerepét, a keletkezés helyét és idejét határozza meg. Csakhogy az irodalmi eredetiség, valamint az alkotó személyiség az ó- és úsz.-i iratoknál nem játszott olyan szerepet mint ma. Közben az is kiderült, hogy számtalan bibliai adat a formatörténet számára sokkal régebbi, mint ahogyan azt az irodalomkritika vallotta. A magyarázatra nézve pedig hatással volt az a felismerés, hogy számtalan elbeszélés eredetileg is bizonygató volt (kérygmatis jellegű), Isten tetteit hirdette, hogy általa hitre hívjon. Így vált világossá az egyes elbeszélő fonalak szándéka, hogy a kultuszban gyökeröző *Credo*-t követve, azt megmagyarázzák és szemléltessék tegyék.

Ezek után, alapos, példákkal illusztrált ismertetés olvasható arról, milyen erős alapon állt a száj- és írás-hagyomány az Ó- és Úsz.-ben, valamint az őskereszténység környezetében. Részletesen elemzi az ósz.-i költészetet és szerepét a hagyományban, majd a kánon, a bibliai irodalom- és nyelvtörténetet veszi sorra. Az első részt a következőkkel zárja a szerző: „Az Ó- és Úsz. azt igényli, hogy az egyetlen Isten kijelentésének tekintsük, akinek szava és tette az igaz emberi életre nézve alapvető. A keresztény teológia két évezred óta ezt az igényt mindig újra magyarázta, megvizsgálta és igaznak találta. A formatörténet annak eszköze, hogy általa ez a magyarázat és vizsgálat még szakszerűbb legyen, mint eddig” (132. lap). Így kell döntőnk ez igény kérdésében most már nem az egyes textusok felől, hanem egyedül annak *össztörténete* (*Gesamtgeschichte*) felől nézve. Így válik világossá, miért látta az ősgyülekezet Jézusban a Krisztust.

Mindez pedig nem azt jelenti, hogy a Biblia iratait mi szegényebb fényben látjuk, mint atyáink látták, hanem sokkal világosabban, mert az *most már történetileg tagolódnia jelenik meg és lép elénk*. Az imént mondottak megvilágításához idézem Fosdick egy hasonlatát: „... a tudás, amint lépésről-lépésre halad a mindentudás felé, mindig azon van, hogy egybefolyó tömegeket különálló egyedekre bontson és mindegyikkel külön foglalkozzék. Ha egy tudatlan analfabéta belép egy könyvtárba, nem lát ott mást, mint könyvek hosszú sorát, melyekben észrevétlenül elvesznek az egyes könyvek. De ha megjön a könyvtáros, a könyvek ismerője és barátja, ő mindegyiket egyenként ismeri” (*Fosdick: Az imádság értelme*, Budapest 1921,² 54 lap). Itt ugyan Fosdick Isten mindentudásáról beszél, de ez az igazság az Írás magyarázatával foglalkozó exegéta és lelkipásztor munkájára nézve is igaz: csak akkor ismeri jól, csak úgy ismeri meg egyre jobban az Írást, ha így is, részleteiben is jól ismeri. S ehhez a megismeréshez ad segítséget a forma- és műfajkutatás.

A könyv második részében válogatott példákon mutatja be a szerző az alapvetésben vázoltak alkalmazását. A Biblia anyagából elbeszéléseket, énekeket, prófétai részeket emel ki. A könyv és magyarázott példák olvasása közben támadt kérdéseimet az elbeszélő részek ismertetéséhez kapcsolom.

Az Ósz. történeti (elbeszélő) könyveiből a szerző két példát emel ki. A Geneziszből az ősanákat fenyegető veszély hármassá párhuzamát (Ábrahám Egyiptomban, Gárárban és Izsák Gárárban), Sámuel könyvéből pedig Dávid és Saul kétszeri találkozását a pusztában.

Amikor a mikroszkóppal végzett vizsgálatoknál először alkalmaztak olyan új megvilágítási módot, melynek eredményeként a vizsgált anyag plasztikusan kidomborodva, árnyékot vetve látható, az jelenthetett olyan élményt a vizsgáló számára, mint az olvasónak e könyv példatára. Sokkal plasztikusabbá, szinte kézzelfoghatóvá válnak a régóta ismert történetek. Mégis maradt bennem valami hiányérzet: vajon jelent-e *többet* az ilyen vizsgálat az ígéhirdetés számára? Tud-e választ adni arra, hogy ha ez az eredetileg egy történet háromfelé ágazott el, akkor miért vették fel a Bibliába mégis mind a hármát? Vajon a redaktorok, akik hozzánk képest időben és térben sokkal közelebb voltak a három változat keletkezési idejéhez és körülményeihez, vajon miért nem látták ők, hogy itt ismétléssel van dolguk? Ugyanez a helyzet a másik párhuz-

zamnál. Ha pedig látták a párhuzamot, az ismétlődést (amire a Gen 26:1 még utal is), akkor az új anyag felvétele mi más, mi újat akartak mondani? Vajon eleve kizártnak kell vennünk azt, hogy valami ismétlődhetett is? Azt az okfejtést, amit a szerző ad (149. lap), — hogy ti. Ábrahám nem eshetett kétszer ugyanabba a hibába, Izsáknak pedig ismernie kellett apja tévedését, hogy elkerülje a veszélyes helyzetet —, nem tartom kielégítőnek. (Amikor a visszaeső bűnözőket elfogják és megkérdezik tőlük, ha egyszer már megjárták, miért kezdtek újra, általában kétféle indoklást adnak: nem is tudom hogyan, de valami kényszerített, hogy újra tegyem; vagy: arra gondoltam, hátha most sikerül.) Akár eredetileg ez volt az ismétlődés oka, akár a szerző akar erre figyelmeztetni az ismétléssel, meg kell keresni minden párhuzamnál a választ erre a kérdésre is: *mit akart mondani az ismétléssel?* Mire akarja felhívni az olvasó figyelmét? Amikor pedig a szerző a Sitz im Leben után kutat, úgy használ egy szót, amint az irodalomkritikusok az ollót használták (ezt a szót nem magyarosan, de találékosan így lehet visszaadni: „passzol”). Vajon mekkora szerepe van itt a kutató egyéni véleményének? Itt kellene nagyon óvatosságnak lennünk, mert még erősen belejátszhat az ítéletbe a több, vagy kevesebb ismeretlel támaszkodó fantázia. Ha pedig Ex 31:2—3-ban arról olvasunk (a papi író anyaga), hogy Isten a szent sátor készítéséhez névszerint hívott el embereket, akiket Lelkével töltött el, vajon nem kellene-e sokkal inkább gondolnunk Isten Lelkének vezetésére az Írás szerkesztői munkájánál? Nem az inspiráció-tanra gondolok, hanem arra, hogy olyan helyeken, ahol a leggyorsabb kutatás és vizsgálat ellenére is maradnak homályos pontok, ott keressünk kell: mit akart *éppen* azzal mondani Isten. Vagy meg kell vallanunk becsületesen: nem tudom, nem értem.

Összefoglalom: a könyv hasznos, érdekes olvasmány. A benne közlőket többé sem elhanyagolni, sem elkerülni nem lehet. Csak igyekeznünk kell, hogy eljussunk az érett férfikor bölcsességére, hogy operáló késszünkkel, rendszerező elménkel elhamarkodottan ne ítéljünk. Mert mint a mozaikjáték kockáinál, aminek pillanatnyilag nem találjuk helyét, vagy ha valamelyik kocka a vizsgált helyre nem illik, az nem jelenti, hogy *sehová* sem illik.

Úgy vélem, hogy a Biblia exegézise a formatörténettel nem annyira új, mint inkább jobb utakon jár.

Tegesz Lajos

RÜEGGER: DIE EVANGELISCH TAUFGESINNTEN²
Biel 1962.

A kis egyházakról szóló irodalmunk hazai, sőt világviszonylatban is elég csekély. Ha a felekezetek életét figyelemmel akarjuk kísérni, szem előtt kell tartanunk az idevonatkozó legújabb irodalmat.

A legrégebb magyarországi szekta az 1840-ben kezdődő Krisztusban hívó gyülekezet¹. Talán ez az egyetlen kis egyház, melyről elég korán jelennek meg irodalmi termékek hazánkban². A nazarénus *Hencsey* Lajos is szükségét látta, hogy könyvet írjon a hitelvekről, de hogy kéziratát Svájcban nyomdába került-e vagy sem, arról még a nazarénusok sem tudnak. Magát a kéziratot is csak *Eötvös* könyvéből ismerik³, holott azt annak idején sokan leírták⁴. Ez irodalmi termékek a nazarénusok „hőskorából” valók. Mivel azóta nem jelentek meg tanulmányok, ezért főleg a szájhagyományra, vagy a fent említett munkákra támaszkodnak, ha a múltjuk és hitük után érdeklődőknek választ kell adniuk⁵. Újabbban *Bányai* Jenő foglalkozik e kérdéssel, s remélhetőleg eredményeiről hamarosan számot adhat.

Svájcban a 2. világháború után Rüeffer Hermann többek kívánságának tett eleget, amikor az egyház keletkezését, kifejlődését lejegyezte a korabeli feljegyzések, S. H. *Fröhlich* naplója, valamint az egyházi jegyzőkönyvek alapján⁶. Könyve nem tudományos érteke-

zés. „Emlékeztetni kívánja a testvéreket, barátokat mely szenvedésben és küzdelemben volt része a hitösöknek Krisztus hű megvallása miatt.” Az emlékeztetés célja kettős: történelmi visszapillantást adni és a hitelveket lejegyezni. Rüeffer négy fejezetre osztja könyvét: 1. A keresztlők történetének rövid áttekintése a reformációig. 2. A Krisztusban hívó gyülekezet keletkezése. 3. Az egyes egyházközösségek kialakulásának története. 4. Hitelvek és közösségi élet.

Bennünket a történelmi részből a 3. fejezetben⁶ található, Magyarországra vonatkozó adatok és a 4. fejezetben leírt hitelvek érdekelnek.

A történelmi adatok közlésében nem kapunk újat, hanem csak az Eötvös Károly pápai református jogakadémiai prof. munkájának kivonatos lejegyzését *Andreas Schenk* zürichi testvér fordítása nyomán. Erdeklődésünk így csak a Hitelvekre szorítkozik, melyet alábbiakban teljes egészében adunk közre⁷. A közösségi életre vonatkozó részeket pedig csak kivonatosan ismertetjük.

*Hitelvek*⁸. Más fundamentumot senki sem vehet azonban, mely vettett, mely a Jézus Krisztus. I. Kor. 3:11.

A Biblia, Isten szava, mely a népek és emberek életét és sorsát örök igazságban kinyilatkoztatja, a teljes való hitélet alapja. Különösen az Újtestamentum, azaz Jézus Krisztus evangéliuma, az ő példamutatása, az általa és az apostolok által adott tanítás és útmutatás a mi zsinórmértékünk és hitalapunk.

A mindenható Istent a látható és láthatatlan teremtményű világmindenség alkotójának és fenntartójának valljuk.

Valljuk, hogy Jézus Krisztus, Isten és ember Fia, aki Isten örök tanácsából, az Atya dicsőségéből a földre jött, a tévelygésben és bűnben elveszett emberiségnek Isten szeretetét újból kinyilatkoztatta és ezt a keresztfán való átadásáig gyakorolta az ember megváltásáért. Drága engesztelő vére megtisztít minden bűntől (1 Ján 1:7). Krisztus vérén Krisztus megváltói munkáját értjük, amit a Golgotha keresztfán vitt véghez.

Valljuk az igazságot, szeretetet, engedelmséget és józanságot szent Lelkét, mely Ján 14:16. 26, valamint Apc 2:1—5 szerint az első Pünkösdi napján töltetett ki és még ma is kiárad oly emberek szívébe, akik a megigazult megtérés, bűnbánat, hit, kegyelem és keresztség által megújult életre és Istennel való békességre jutottak. Krisztus így tanítja Nikodémust: Ján 3:5.

Hisszük, hogy minden ember születésétől fogva bűnös: Rom 3:12 és hogy a bűn szoldja a halál Róm 6:23. Hisszük, Isten az ő szavával minden embernek lehetőséget nyújt, hogy a bűnös, elveszett állapotból megváltást nyerjen. Ezék 18:23. Ezt a lehetőséget igazolja Jézus szava a keresztfán: „Elvégeztetett”.

Krisztus áldozati halálában való hit a megváltás alapja, és a hozzá kapcsolódó írás szerinti keresztség, mellyel kapcsolódik a Szentlélek ajándéka, az istenfiúság pecsétje.

A gyermekkeresztség tudatos hit nélkül Biblia-ellenes, mert az Úsz. ezt sehol sem indokolja; ez tévedés és az embert hamis biztonságérzetben ringatja. Ez az egyetlen, de bibliaiilag nem megalapozott bizonyosság, hogy keresztyén, holott saját keresztségéről semmit sem tud. „Az ember az üdvösség szavait fülével tudomásul veszi, értelmével felfogja, szívével elhiszi, és szájával megvallja mielőtt eme hitére megkeresztelkedik és Krisztus gyülekezetének testébe beépíttetik.” (Fröhlich).

A gyülekezet Jézus Krisztus teste. — A gyülekezet feje Krisztus. A védtelenséget valljuk a Hegyibeszéd szerint és Krisztus parancsára visszautasítjuk az esküt Mát 5:21.34—37.

Hisszük Isten országának eljövételét, mely az emberek szíveiben kezdődik és az Úr megjelenésében találja csodálatos teljesedését, amikor Ő eljön Atyja és a szent angyalok dicsőségében Márk 8:38. Hisszük a fel-támadást és az örök életet. A *megtérés* részben taglalja az egyes fázisokat, melyeket a megtérő bűnösnek meg kell tennie: bűnbánat, hit, felismerés, kegyelem,

keresztység és kézirátévés; azután következnek a hitélet, életszentség, feltámadás Zsid 6:1—2.

A *hitkeresztység* az Isten és ember közötti szövetség külső jele. Itt részletesen taglalja a hitkeresztység mikéntjét (Róm 6:3—4) és fontosságát.

A *Szentlélek ajándékát* az újonnan megkereszteltre kézirátévessel kéri a vén. A Lélek gyümölcse: Gal 5:22.

A *gyülekezeti felvétel*. A keresztelkedő a kereszttség előtt Róm 10:10 alapján hitet tesz, majd a kereszttség után kézirátévessel és imával (Apcs 19:5—6, 1 Tim 4:14 és Zsid 6:2) felvételt nyer a közösségbe, melynek most már teljes jogú tagja.

Az *Úrvacsora* emlékeztető az Úr halálára. A benne való részvétel komoly lelkiismereti kérdés. Az Úrvacsora által ápoljuk a szeretetet és közösséget és általa nyerünk erőt a további hitharchoz.

A *gyülekezeti rend és közösségápolás* alapját szolgáló igék: Apcs 15:20 és Fil 2:1—2.

A *házasság* fejezetben feljegyzi azokat a nehézségeket, melyeket a polgári házasságkötés hiánya miatt szenvedtek 1854-ig. Ajánlja, hogy a házasulandók ne legyenek felemás igában.

A *gyermeknevelés* igen fontos, hiszen ettől függően épülnek be a gyülekezeti közösségbe. A közösség ezért vasárnaponként bibliórákban részesíti a gyermekeket.

A *katonai szolgálatra* vonatkozólag Mát 26:52 és Luk 3:14 szavait követik; ma Svájcban a nazarénusok — saját kérésükre — az egészségügyi alakulatoknál szolgálnak.

A *jótékonyági* intézmények közül az öregotthonokat kell megemlíteni; az első 1892 óta működik. A háború nehézségei hozták létre 1921-ben a „Hilfe” társaságot, mely gyógyszert és természetbeni javakat ad a rászorulóknak.

A *temetés* korábban szintén nehézségekbe ütközött. Ma a gyülekezet elöljárója mondja a búcsúbeszédet.

A *gyülekezeti éneklés* hangszerkíséret nélküli. Énekeskönyvük 1828 óta a Sion Hárfája, melyet azonos tartalommal és sorrenddel adnak közre magyar, szerb, román és angol nyelven is.

A könyv híven tükrözi a nazarénusok közösségi életét s mint ilyen, úttörő munka. A kis egyházak problémájával foglalkozók számára méltán nyújthat nagy segítséget.

Murányi Róbert Arpád

Jegyzetek:

1. Eötvös Károly: A nazarénusok, 53.
2. Szeberényi Lajos Zsigmond: Nazarenismus, 1888. — Nazarenus sioni nép. Krisztusban hívők hit alapszabálya. Nagyvárad. 1900. Eötvös Károly: A nazarénusok, 1904. — Barys László: A nazarénus. Bácskai történet. 1908.
3. A budapesti nazarénus vezetők szóbeli közlése. —
4. Eötvös, i. m. 80.
5. Hermann Rüegger sen.: Die Evangelisch Taufgesinnten (Nazarener). Biel, Svájc. 1948. 2. jav. kiadás 1962. Előszó. — 6. Rüegger, i. m. 123—127. 7. Szeberényi, i. m. 37—41. Fröhlich fő tanításait 13 pontban közli. — Nazarenus sioni nép. Krisztusban hívők hit alapszabálya. Eötvösnél található hitelvi feljegyzések: i. m. 55—56, 81 (u. a. részleteiben: 296—305.), 163, 222—224 és 245. Szeberényi említést tesz i. m. 56. egy hódmezővásárhelyi hitvallásról is, melyet gépelt másolatban őriz a bp.-i nazarénus gyülekezet. Szerkezetében teljesen eltér a nagyváradiétól.
8. Fel kell hívnom a figyelmet arra a tényre, hogy *Hencsey* hitvallását már országszerte ismerték, amikor ő Svájcban Fröhlich-től oktatást nyer. E könyvismertetés kereteit túlhaladja az a teológiai feladat, hogy a hitelveket egyeztessük és rámutassunk, miben térnek el a magyar nazarénus tanítások a svájciakétól.

DANILO DOLCI: VERGEUDUNG

Bericht über die Vergeudung im Westlichen Sizilien — Union Verlag, Berlin 372 lap

E könyv aktualitását a közelmúlt olaszországi eseményei adják, amelyekről a „Junge Kirche” 1969/3. számában olvashatunk. A megjelent cikk címe: „Mi történt Isolottóban?”. Isolotto Firenze elővárosa. 1968. szeptember 22-én *Don Mazzi*, az isolottói gyülekezet plébánosa 150 más személlyel együtt elfogadta azokat a tétéleket, amelyeket 10 nappal előbb azoknak a fiatalabereknek a csoportja proklamált, akik a párizsi katedrális elfoglalták. A tétélek követelték az egyház visszatérését a szegénységhez; elutasították az egyház kompromisszumát a gazdagok politikai és gazdasági hatalmával. Szeptember 30-án *Florid* kardinális ír *Don Mazzinak*, hogy szolidaritási nyilatkozatát vonja vissza, mert az sérti az egyház autoritását; vagy ha ezt nem teszi, mondjon le hivataláról. Október 9-én a gyülekezet — közösséget vállalva papjával — válaszul és tiltakozik az ügy ilyen elintézése ellen. *Florid* kardinális ennek dacára elmozdítja *Don Mazzit* hivatalából, aki viszont „hivatal nélkül” is hívei között marad. Közel százra tehető azoknak a firenzei papoknak a száma, akik az isolottói gyülekezet és a kardinális közötti megegyezést munkálják. Sajnos, mindeddig eredménytelenül. Nyilvánvaló, hogy itt nem egy konzervatív kardinálisról és egy reformer papról van csupán szó. *Isolotto* és a firenzei érsekség összeütközése jól beleillik abba a képbe, amely ma egyre inkább úgy fest, hogy Róma és hívei között — enyhén szólva — nem teljes az összhang.

Az isolottói gyülekezet jellegét tekintve munkás gyülekezet. Az olaszországi munkások helyzete pedig nagyban is, kicsiben is igen nehéz. Ezek az egyszerű emberek is kétségkívül jól látják, hogy nincs talán a világnak ma még egy olyan országa, ahol olyan mértékben összefonódott volna az egyház az uralkodó osztályokkal, mint éppen Olaszországban. Egészen természetes tehát a hívő tömegeknek az a kívánsága, hogy egyházuk, amely befolyással lehetne a gazdasági és politikai erőkre, éljen is ezzel a lehetőségével az ő érdekükben. De kívánságaikra csak egy semmitmondó, „autoritativ” választ kapnak. Ez pedig egyre kevésbé fogja kielégíteni mind az olaszországi munkásokat, mind a világ más tájain élő és problémákkal küszködő embereket.

Az olaszországi társadalmi és gazdasági helyzet nehézségéről és megoldatlanságáról ír *Daniilo Dolci* „Vergeudung” (Pazarlás) című könyvében. Érdemes megjegyezni hogy a világ legnagyobb keresztény egyházának központjában milyen körülmények között kényszerülnek vegetálni az emberek.

Dolci könyve, műfaját tekintve talán leginkább szociológiai leíró műként értékelhető. Embereket és tényleket beszélget, párbeszédet ír le, vitákat rögzít — és a következtetéseket olvasójára bízta. Az általa vizsgált terület Olaszország legelmaradottabb része: Szicília (annak is nyugati része).

A könyv szerkezetileg négy részre oszlik. Az *első részben* azokról a viszonyokról van szó, amelyek emberi életeket pazarolnak el (Vergeudung an menschlichem Leben). Érdekes az író megállapítása, hogy „felelőtlen dolog számonkérni ezektől az emberektől, hogy nincs fogalmuk az idő értékéről. Hogyan lehetne elvárni tőlük, hogy becsüljék az időt, mikor fogalmuk sincs az ember értékéről; mikor sehol sem látják, hogy megbecsüljük az embert”. Igen elgondolkoztató ez a felfogás, mivel lényegesen közelebb jár az igazsághoz, mint azok a szokványos frázisok, amelyek mindent a déli ember temperamentumával kívánják magyarázni. Az első rész negyedik fejezetében egy olyan szicíliai parasztot szólaltat meg az író, akinek a földjét kisajátította az állam egy mesterséges tó létesítésére. Ezzel a kisajátítással több mint 200 család birtoka került víz alá. Három éves huza-vona után bir-

tokaik értékének kb. 37,5%-át kapták kézhez, vagyis (a föld minőségétől függően) egy 90—75 ezer líra között mozgó összeget hektáronként. Ha viszont venni akartak földet, akkor 1 millió líra alatt nem kaphattak. Nyilvánvaló, hogy ilyenformán földönfutók lettek mindazok, akiknek a földje kisajátítás alá esett. Törvény, méltányosság, ésszerű gazdálkodás ebben az esetben mellékes volt. A kizsákmányolás mai formája — mondhatná az ember. De a forma olyan évszázados visszaélést takar, amelyről az ember azt hinné, hogy már rég nem létezik. Csoda, ha az embereknek Sziciliában „nincs kedvük” dolgozni? Érdekes annak az embernek a beszámolója, akinek a földjén már öntözéses gazdálkodás folyik (tudvalevően Sziciliában igen nagy szárazság van). Az ilyen terület nagyon ritka, de ha valahol már meg is valósult, akkor sincs sok köszönet benne. Az öntözést az állam csinálja, teljesen öletszerűen és a parasztok megkérdése, illetve tájékoztatása nélkül. Az emberek ilyen formán ebben nem látják az új, a korszerű eljárás előnyeit, hanem megint csak valami „felülről jövő” erőszakot tapasztalnak. Ezek a pazarlások, ésszerűtlenségek az emberek maradvék kedvét is elveszik — és sokakat kívándorlásra kényszerítenek. Az állam „déli politikája” ezt a területet és a rajta élő embereket nem feladatnak tekinti, hanem teherként, ahol csak arra kell vigyázni, hogy lázadás ne törjön ki.

Szicília jellegzetessége: a maffia. A maffia vezetői tulajdonképpen egyenrangúak az állami és egyházi vezetőkkel, sok esetben jó barátság fűzi össze őket. A maffia vezetője tulajdonképpen a nép „jövői” közé tartozik — ha ugyan Sziciliában lehet ilyenekről beszélni. A hozzáforduló embereken segít, természetesen nem ellenszolgáltatás nélkül. Ő elintézi egy ügyüket, állást szerez stb., a hálás lekötelezett pedig hallgat, sőt, olykor mellette foglal állást. — Feje tetején álló világ — gondolja az ember. Furcsa lehet, mikor egy országban a „gonosztevő” a „jövő”.

A második részben az író arról a pazarlásról számol be szemléletesen, amely a segítség-források helytelen alkalmazásából ered. Nem komplikált dolgokról van itt szó, hanem egyszerűen arról, hogy a föld, víz és emberek adta lehetőségekkel — éppen a hozzáértés hiánya miatt — az illetékesek (állami, gazdasági, társadalmi vezetők) nem élnek. S vajon miért nem? A pazarlás mibenlétének vizsgálatok egy földbirtokos nyilatkozatából kiderül, hogy a pazarlás lényegét éppen az illetékesek nem látják. A pazarlás ellen első sorban — a földbirtokos szerint — a betegségek leküzdésével kell védekezni. Nyilvánvalóan nem elhanyagolható tényező az energiák olyan elfecsérlése, amely az elégtelen egészségügyi ellátásból fakad. De Szicília elesett állapotában mélyebbre kell ásni. Így látja ezt egy szakszervezeti dolgozó is. Úgy véli, hogy az elmaradottság és a minden téren megnyilvánuló pazarlás az emberek szemléletében keresendő. Az emberek nagy része — nyilván nem felelőtlenégből, hanem kényszerűségből — nem törődik a jövővel. Beletörődik abba, ami van, és nem nagyon gondolkodik azon, hogy lehetne jobban, szebben élni. Kevesen próbálnak lendíteni a közállapotokon. Ennek az egész magatartásnak a legbensőbb indítéka: a félelem. Félelem attól, hogy azt a keveset is elveszik, ami van; félelem attól, hogy börtönbe kerülnek.

Megszólal egy öregember is és elmondja, hogy ő bizony azért nem tud dolgozni, mert valami baleset következtében rosszul lát és nincs pénze szemüvegét csináltatni. — Látszólag hihetetlenül egyszerű dolgokról van itt szó. Arra kell gondolnunk, hogy itt már olyan bonyolultak a problémák és olyan akuttá váltak, hogy valóban lehetetlen a legegyszerűbb dolgokon is segíteni. Valahol nagyon mélyen van a bajok forrása, a társadalmi, politikai rendben, az emberek gondolkodásában. Egyszerűen gyökeres változásra volna szükség, hogy a legkisebb részletkérdésben is eredményt lehessen elérni.

Ezt szemlélteti a harmadik rész. Olyan beszélgetéseket ír le itt Dolci, amelyeket szicíliai emberekkel folytatott, egy-egy elméleti kérdés tisztázása érdekében.

E beszélgetésekből kiindulva el lehet jutni az égetően szükséges változásokig. A második fejezetben arról vitatkoznak, hogy helyese-e ölni vagy sem. Mindjárt a kérdésfeltevés után egyhangúan leszögezik, hogy: nem. De aztán részletezve a kérdést kiderül, hogy pl. önvédelemből olykor jogos az ölés. Aztán az is kiderül, hogy bizony ez a temperamentumtól is függ, ki milyen indulatos. Elkerülhetetlen, hogy veszekedések ne legyenek és hát nem lehet kiszámítani, hogy egy ütést valaki túlél-e vagy belehal. Aztán itt vannak a becsületbeli ügyek: egy hűtlen asszonyt szeretőjével együtt meg kell ölni, mert ezt kívánja a becsület. De a hűtlen férfi esetében más a helyzet! A hűtlen férfi botlása „bocsánatos bűn”. Speciális kérdés a vérbosszú. Ha egy családtagot megölnék, köteles a család valamely másik tagja a gyilkost megölni. Így kívánja a szokás, a hagyomány. — Szóval egy elméleti igazságot számos helyen cáfol a gyakorlat. Az emberek az „igazságot” testükre szabják és... Egyszerűen arra a következtetésre jutnak a beszélgetők, hogy ezeket a kérdéseket mélyen meg kell vizsgálni és aztán el lehet gondolni azon, hogy pl. mi ér többet, a becsület vagy egy ember élete? Beszélni, vitatkozni, meggyőzni és meggyőződni kell. Tanulni egymástól és erősíteni a vágyat egymásban a jobb meggyőződés után. A körülöttünk levő világon lehet látni — mondja Dolci —, hogy a dolgok megváltoztathatóak. Ugyanúgy az ember is, csak sokkal lassabban. Ebből a beszélgetésből azt érzi az ember, hogy a legelső teendők közé tartozik mindig és mindenhol — így Sziciliában is —, hogy elkezdjünk gondolkodni. Felelősséggel, őszintén, nem kételkedve egymás jó szándékában.

A negyedik részben található a dokumentáció, amely statisztikus adatokat közöl az orvosi és higiéniai állapotokról Nyugat-Sziciliában, valamint a föld- és gazdálkodás eredményeiről, illetve eredménytelenségéről.

Befejezésül még föl kell tennünk a kérdést, hogy hol van e problémák megoldásában az egyház helye? Mindenhol! Pontosabban: mindenhol, ahol emberekről, életről, emberért való cselekvésről van szó. Ez pedig nem azt jelenti, hogy az egyház mindenhol úr legyen, hanem azt, hogy az egyház mindenütt Urával együtt dolgozzon!

Iff. Tarr Kálmán

ISTEN A FORRADALOMBAN

Jürgen Moltmann: „Gott in der Revolution”: „Siehe, ich mache alles neu!”

Jürgen Moltmann neve a Theologie der Hoffnung c. művével vált egyszerre ismertté. Az alább ismertetett előadását 1968-ban a turkui (Finnország) világifjúsági konferencián tartotta. Témáját szándékosan nem teológiai módszerrel közelíti meg. Bár igen elgondolkoztató, hogy egy ennyire teológiai témát, egy teológus nem teológiai kérdésként tud kezelni.

Célja, hogy az uppsalai világyűlés főtémáját a valóság reflektorfényébe állítsa. Rögtön az első tétellel telibe talál: „Forradalmi szituációban élünk.” Ez a tétel igen találó, bár kissé nagyvonalú diagnózis eredménye. Szerinte ui. az uralkodó fehér társadalmak olyan ütemben gazdagodnak, hogy a többiek egyre jobban lemaradnak. Eppen ezért nem a fejlett ipari országok munkásai, hanem „a harmadik világ népei jelentik ma az emberiség proletáriátusát”. Ráadásul ezek az ipari nagyhatalmak technikai potenciájukat nem konstruktív módon, hanem csak a status quo védelmére használják. Ugyanakkor az egyetemeken a jövődöntő kultúrforradalom jelei mutatkoznak, mely szerint a tudományt az emberiség megvalósításának szolgálatába kell állítani. (Itt Moltmann beleesik abba a hibába, hogy ultrabaloldali tételeket tesz magáévá, amelyek végső elemzésben csak a világalomra törő érdekeltiségeknek használnak, megosztva a megdöntésükre alkalmas erőket.)

A tudomány, technika és kultúra állandóan újabb lehetőségeket teremt, a politikai fejlődés azonban le-

marad mögöttük. Ebből adódik a feszültség, melynek eredménye, hogy történelmünk egyre forradalmibb lesz. A múlt és jövő forradalmi konfliktusaként érzékelhető történelemben forradalmi felelősséget kell vállalnia a keresztyénségnek az emberiség jövőjéért. Ez azonban érthetően nem könnyű feladat. Hiszen az „új forradalmi szituáció mély lelkiismereti válságot idézett elő a keresztyénségben. A keresztyének és az egyházak csak akkor találnak önmagukra, ha saját szellemi elidegenedésüket legyőzik és ha elhatárolják magukat azoktól, akik az ember szabad önmegvalósításának akadályai.”

Nincs a forradalomnak teológiája —, mondja tovább — de nincs is az egyháznak joga forradalmi teológiát vallania, mindaddig, amíg maga nem hajlandó alapvetően megváltozni. Mindaddig nem vehető komolyan az egyháznak a gazdasági elidegenedés elleni tiltakozása, amíg nem harcol az ellen a szellemi elidegenedés ellen, melyet éppen ő okoz. Ez idézi elő a keresztyénség lelkiismereti válságát, mely az egész világon érezhető, s különösen abban jut kifejezésre, hogy állandóan növekvő tömegek idegenednek el az egyháztól, mely nem tudja, miért van. Nem tud mit mondani az „új földről”, mert nem látta be, hogy az egyház vallásos ege elavult és ezért „új ég”-re van szükség. Azt tudja, hogy honnan jön, de fogalma sincs, hová tart. Arra kell tehát életünkkel és tetteinkkel is feleletet adnunk, hogy hol van az „új ég”. A keresztyéneknek olyan egyházra van szüksége, amelynek van reménye a jövővel kapcsolatban. Az egyház tagjai felelős egyháztagokká szeretnének válni, megszabadulva az egyházi tekintélyuralomtól és a klerikális manipulációtól. A mennyei Krisztus helyett a keresztre feszített Ember Fiával keresik a közösséget, aki éhezőkön, szenvedőkön és jogfosztottakon segített az igazság tetteivel.

De ahogyan a kétezeréves egyházi rendet, úgy a társadalmi rendeket sem tekinti többé a modern ember Istentől alkotottnak. Emberek teremtik és emberek változtatják meg azokat. Eddig az ember a hatalom előtt érezte magát felelősnek, ma azonban a hatalomért akar felelősséget vállalni. A mai ember a természet és történelem urának érzi magát, ezért hatástalan a túlvilág Istenébe vetett hit és a műlthoz kötődő vallásosság. A modern ember hátraarcot csinált és előre akar tekinteni. Ezért „a forradalmi jelenben a remény eszkatológiai és messiási hagyományából születet újjá a keresztyén hit.”

A lélek mennyei reménységével a „messiási remény” kifejezést állítja szembe, annak immanens jellegét hangsúlyozva. A megfeszített Isten imádásával minden kétséget kizáróan forradalmian hatottak a keresztyének, ui. koruk politikai vallásainak és vallásos politikáinak idegközpontját támadták. Keresztyénségük radikális volt, mivel megveti az isteneket, nem áldoz a római császár-istennek, nem elégíti ki a pax Romana. Ők többre vágnak: Krisztus pax-ára. Így hatottak az antikok szakrális politikai világában az ég és a föld felforgatóiként az őskeresztyének, ugyanúgy, mint a proféták, ezért volt reménységük profétikus, jövőbe mutató, előrenéző. Sajnálatos, hogy ez a reménység egy Isten készítése túlvilág-ígéretté zsugorodott és így hatástalanította a földi életet. Ez a remény többé nem a világ megváltoztatására indított, hanem a világ mítoszává vált. Hogy a keresztyénség létét indokolni tudjuk, teljes fordulatra van szükség. „Az aszkéta keresztyénség rossznak minősítette a világot, ezért elfordult tőle. Az emberiségnek forradalmár keresztyénségre van szüksége, mely ugyancsak rossznak minősíti a világot, de éppen ezért változtatni akar rajta” — írja *Rauschenbusch*. Az isteni változás várásában megváltozik az ember és így megváltoztatja körülményeit is. Ez az igazság valósul meg a bűnbánatban, megtérésben és az új életben, mely már nem ismer el többé Isten nélküli kapcsolatokat. A keresztyén reménység számára a világ nem egy mennyei utazáshoz szükséges váróterem, hanem „minden dolgok újjáteremtésének nézőtere és a szabadság harctere”.

Ebből következik Moltmann tétele, mely szerint „az

egyház nem a földi viták égi döntőbírája”. Az egyház nem lehet „harmadik erő”, mivel a világ konfliktusainak megoldásában az egyház transzcendens bölcsessége használhatatlan. Ehelyett őszinte keresztyén állásfoglalásra van szükség. A szabadságukért és jogaikért küzdő elnyomottakkal kell vállalni a szolidaritást. Így foglalt állást M. L. King a feketék és szegények mellett. Ennek a szolidaritásnak azonban forradalminak kell lennie, mégpedig humánusnak. Ez a forradalom nem a szolgát akarja úrrá tenni, hanem meg akarja szüntetni az utálatos úr-szolga viszonyt.

Ez természetesen nem megy erőszak nélkül. S mivel ez a szó tartalmában meghökkenítő a keresztyén ember számára, a *revolutio iusta*: az erőszak és erőszakmentesség kérdését is elemzi az író. Szerinte az egyetlen kérdés a *jogosan vagy jogtalanul alkalmazott erőszak* és az eszközök célszerű használatának módja. Mivel az uralkodó ellenforradalmi rendszerek megváltoztatása csak hatalomátvétellel lehetséges, ezért igazolni kell az új hatalmat, nehogy pusztá erőszaknak tűnjék. A forradalmi erőszak alkalmazását a forradalom humánus céljai szentesítik. Nincs más módszer a forradalmi erőszak érthetővé és elfogadhatóvá tételére. A kérdés most már úgy módosul: „hogyan lehetne erőszak alkalmazásával az erőszak nélküli testvériség világát megvalósítani?” Erre nincs más felelet, mint hogy a forradalmi célokat szüntelenül egyeztetni kell a humánus célokkal, nehogy terrorba vagy közönybe fulladjanak.

A forradalmakban részt vevő keresztyéneknek továbbá mindig bizonyosságot kell tenniük arról az eljövendő „világforradalomról”, amelyben „az idők végén Isten szeretete lesz az egyedüli győztes. „Moltmann azt ajánlja nekik, hogy ennek a jövőnek a reménységével vigasztalódjanak, ha a forradalmak pillanatnyi drámai eseményei nyomasztanak őket... ”

Czövek Olivér

ALKALMAZOTT PSZICHOLÓGIA Szerkesztette:
Radnai Béla. Gondolat Kiadó, Budapest, 1968.

Rendkívül érdekes, és az emberek között, az emberért szolgáló lelkipásztor számára komoly segítséget is nyújtó könyv az, aminek megjelenését az „Alkalmazott pszichológia” c. kötetben őszinte örömmel köszönhetjük. Radnai Béla szerkesztésében jelent meg a 11 részre tagozódó mű három részét is ő írta, a többi fejezetekhez a leghivatottabb szakemberek segítségét vette igénybe.

Már előszavában leszegezi — a kiválóan felkészült tudós szerénységével — munkája nem akar sem etikai, sem ideológiai kérdésekben döntővé lenni, s ez álláspontot következetesen vezet végig könyvében. Segítségnyújtás akar az lenni, éspedig nem száraz elméletek megmutatásával, hanem abban, hogyan használhatja fel — alkalmazhatja — a 20. század embere a lélektan legújabb látásait, módszereit és tapasztalatait.

Ha mi fogalmazzunk meg a könyv egyes felvetett kérdéseit, lehet, hogy más „címszavakat” adnánk. De az bizonyos, hogy alig van olyan oldal e 382 oldalas munkában, amelyen ne találunk valami elgondolkodtató segítséget szolgálatunk számára.

A nevelés pszichológiájában a személyiség kialakítására helyezi a hangsúlyt. Számbaveszi a közösségi és egyéni hatásokat és egészen meghökkenítő tisztasággal ragyogtatja fel a közösség fogalmát.

Igen érdekes a munka-lélektan „szolgálata”. Szinte azt a kérdést veti fel az emberben: lehet-e ma személyes pasztorációt vállalni e kérdésben való tisztán-látás nélkül?

A vezetés pszichológiája mindnyájunk számára szól. Kisebb vagy nagyobb gyülekezeti közösség, vagy akár az egyház egysége élvezheti áldásait a „jó vezetőknek” vagy szenvedheti sebeit a sokszor nem is rosszulindulatból, hanem felkészületlenségből fakadó hibáknak. Olyan e fejezet, mint egy élesen nagyító, de tiszta és igaz képet adó tükör.

A művészet pszichológiája érteni és értetni, érezni és éreztetni tanít.

A reklám pszichológia arra a homiletikai kérdésre is felel: milyen legyen a bevezetés, az érdeklődés felkelése szolgálatunkban. A kriminálpszichológia szinte bibliai tisztasággal állapítja meg, annak másodlagos megfogalmazásában a bűn fogalmát, segít tisztázni a határokat, — a pszichiátria pedig a cura pastoralis feladatainál azt a pontot, amikor a jó lelkipásztorok segítség — a szakorvosi segítségkérés ajánlását jelenti.

A könyv rövid ismertetése nem alkalmas arra, hogy felsoroljuk mindazt az ajándékot, amit annak forgatása jelent. Azt bizonyossággal állíthatom: önmagát és a rábízottakat károsítja meg az a lelkipásztor, aki nem olvassa el teljes figyelemmel.

Magyar Lajos

JOHN KENDREW: AZ ÉLET FONALA

(Gondolat, Budapest 1968)

A mű eredeti címe: *The Thread of Life*. Először Londonban, 1966-ban látott napvilágot. A magyar fordító Dr. Bíró Endre érdemét növeli, hogy értékes magyarázatokat fűz a molekuláris biológia olyan kérdéseire, melyek az első publikáció óta (1966) megoldást nyertek, vagy közeledtek a megoldáshoz. A egész mű egy előadássorozaton alapszik, melyet a szerző az angol televízióban tartott. Ennek megfelelően hangvétele könnyed, egyes kérdések boncolgatása érdekesítő, és a területen járatos olvasó számára, aki a könyvben felölt tudományos kutatások eredményeit még nem ismeri, szinte krimire emlékeztető élményt nyújt, amint egy-egy elérhetetlennek látszó probléma a kemény munka, de olykor a véletlenek játéka folytán megoldódik. Értékét növeli 18 ábra és 52 olyan fénykép, mely a magyar olvasóközönség előtt szinte teljesen ismeretlen volt, és lépésről lépésre illusztrálják a fölvetett kérdések megoldását.

Tudósok között a szerző (John Cowdery Kendrew) ismert. Annyit azonban szélesebb körökben is tudnak róla, hogy a globuláris fehérjék kutatásában elért eredményeiért kollégájával, Max Ferdinand *Perutz*al együtt 1962-ben Nobel-díjat kapott.

Tíz fejezetben ad tájékoztatást a molekuláris biológia fejlődéséről az utóbbi néhány évtizedben. Ez a fejlődés egy kicsit a pozitív mutációhoz hasonlítható. Ugrásszerűen, szinte egyik napról a másikra omlottak össze olyan elméletek, melyeket már szinte klasszikusnak hittek, új nézőpontok születtek. A biológia, amely eddig csak a kémia hívtá segítségül, most kénytelen volt kitérni a fizika, főleg az atomfizika, és nem utolsósorban a matematika felé. Azok az új, rendkívül nehéz kísérletek, melyeknek elvégzése szükségesszerűvé vált, elképzelhetetlenek a legmodernebb fizikai eszközök és számítógépek nélkül, írja Kendrew.

Magyarázatot kapunk érdekes, olykor természetesnek tűnő jelenségekről (megtudjuk, hogy miért nyúlik meg a nedves hajszál eredeti hosszának kétszeresére, 47. old.), ugyanakkor elképesztő adatokat is megismerünk (pl.: „Egyetlen ember összes DNS-einek a teljes hossza hozzávetőleg akkora, mint a Naprendszer átmérője”. 71). A könyv középpontjában természetesen a biológiát ma leginkább izgató három betűs jelzés, a DNS áll. E betűk mögött bújlik meg az a csodálatos molekula, amelyet dezoxiribonukleinsavnak neveznek, és ez felelős öröklött jó és rossz tulajdonságainkért.

Szó esik a fehérjék szerkezetéről, a szaporodásról, az öröklésről, és ezzel kapcsolatban az RNS-ről (ribonukleinsav), magyarázatot nyernek a mutációk, szóba kerülnek a vírusok, az élettelen és élő anyag határán lévő szervezetek. A mű utolsó fejezete erre a kérdésre keresi a választ: „Hogyan tovább?”

A könyv elolvasása után az az érzésünk: csodálatos az alkotás! Nem állhatunk meg azonban ennél a megállapításnál. Ha az alkotás ily csodás, mennyivel dicsőségesebb az alkotó! De van-e egyáltalán alkotó? — vetődik föl a kérdés az egyszerű emberekben, olykor tudós koponyákban is. Válaszunk hitünkön alapszik és egyértelműen pozitív: van alkotó! A könyvismertető nem bocsátkozhat részletekbe, de néha mégis elemző

módon nyúl egyik vagy másik kérdéshez. Ezt szeretném most én is tenni Kendrew egyik mondatával. Sokat vitáztak már azon, hogy élők, vagy élettelenek a vírusok, nem táplálkoznak, nem növekednek, ha kedvük tartja kristályosodnak, de mindezek mellett az élőkre jellemző módon szaporodnak is. Kendrew megjegyzi: „Ezek a viták csak akkor érdekesek, ha feltételezzük, hogy alapvető különbség van az élőlények és az élettelen anyag között, valamiféle határvonal, amelynek vagy az egyik, vagy a másik oldalán minden dolog elhelyezhető. A magam részéről nem hiszem, hogy bármi bizonyítaná az ilyen választóvonal létezését, azaz bármilyen lényegi különbség létezését az élő és az élettelen között, s gondolom, legtöbb molekuláris biológus osztja ezt a nézetet” (101.). Találunk még néhány ilyen vallomásszerű mondatot a könyvben. A keresztényen teológiával — úgy tűnik — teljes ellentmondásban van az efféle gondolkodás, hisz nagyon sokszor hangzott már el: produkáljanak életet a materialisták, és földadjuk hitünket. Büszkén hivatkoznak az ilyer gondolkodású hívők, esetleg teológusok, *Lepesinszkaja* sikertelen életszintetizáló kísérleteire. Szerintem nem feltétlen szükséges az ilyen harcias hangvétel. Az utóbbi években különösen alá kell húznunk azt a bölcs mondást, mely szerint: „nem szabad Istent oda tennünk, ahol értelmünk megáll”, vagyis nem szabad az érthetetlen dolgokat feltétlen isteni beavatkozással magyarázni, hisz ami ma még érthetetlen, holnap talán természetesen dolog lesz.

Hogyan is állunk az élet szintetizálásának kérdésével? Kendrew nem nagyképszerűsítő, amikor azt mondja, hogy ebben a kérdésben — hogy ti, az élettelen és élő között nincs áthidalhatatlan szakadék — a legtöbb molekuláris biológus egyetért vele. Valóban így van; ez azonban nem jelenti egyértelműen, hogy ezek a biológusok hitelesek. Most nem Kendrew világnézeti alapállását akarom tisztázni, csupán fölvetni egy olyan lehetőséget, hogyha Kendrew-éknek igaza lenne, ez sem jelentené egyértelműen a keresztényen hit összeomlását. A hitvallási iratok mindig egy bizonyos kor világmépi korlátai között mozognak. Nem áll ez egyértelműen a Bibliára is, hiszen az Ige minden világmépi kötöttség ellenére minden kor emberéhez szól. Próbáljuk most a helyesen értelmezett Írást lektorul hívva megvizsgálni a fölvetett kérdést! Dogmatikailag szét szokták választani az anyag és az élet megteremtését. De Gen 1—2-ben nincs szó arról, hogy Isten „életet” teremtett volna. Az élet a „résit”-ben már meglévő volt. Isten nem életet, hanem élőket, élőlényeket teremt.

Hogyan szerzett magának megnyugvást e kérdésben korunk egyik tudós genetikusa, az USA madisoni egyetemének professzora? (Az említett professzor Dr. J. Ficsor, a következőket a vele való személyes beszélgetés, valamint levelezés alapján, engedelmével közlöm.)

Nem kell félnünk attól, hogy a modern biológia túl gyorsan fog laboratóriumi körülmények között valamiféle élő anyagot szintetizálni, azonban ennek elvileg — hangsúlyozom, elvileg — semmi akadálya nincs. Ez persze csak amolyan „másodlagos” élet lehet. Semmiképpen nem veszélyeztetni a keresztényiség teremtését, hiszen magas intelligenciájú (és már élő!) tudósok állítják elő a nagyon egyszerű plazmaszerű élő. Ilyen intelligenciájú tudósok jelenléte, sőt nagyon aktív munkája szükséges hozzá. Azt sem tudjuk eldönteni, hogy a mai, földi élet — nevezzük elsődlegesnek — ugyanúgy keletkezett-e, mint az esetleg előállítandó másodlagos élet. Tegyük föl, hogy a mai nagy intelligenciájú embernek sikerül egy miniatűr élő létrehozni; mennyivel nagyobb intelligenciájú lényt kell föltételeznünk, aki az elsődleges életet képes volt az ő „legyen” szavával előhívni, és olyan csodálatos lényt teremteni mint az ember, aki magamagát sem ismeri még, de már az élet szintetizálásának kérdése foglalkoztatja. Úgy gondolom, hogy mi is megnyugodhatunk. „Él, áll az Ige igazul, Akárki vesse-hányja.” (Luther, ford.: József A.)

John Kendrew könyve remek olvasmány, jó bevezetés a molekuláris biológiába.

ifj. Almási Mihály

AKCELERÁCIÓ ÉS SZEXUÁLIS NEVELÉS

Tankönyvkiadó: A pedagógia időszerű kérdései
külföldön sorozat. Szerkeszti Illés Lajosné. Bpest 1968.

Nyolc rövid, de figyelemre méltó és sok adatot közlő írást találunk ebben a kis füzetben, belga, francia, kelet- és nyugatnémet és szovjet szerzőktől, az akceleráció problémájáról. Akceleráció, a fizikában gyorsulást jelent, az orvostudomány és a neveléstudomány pedig a gyermekek, serdülők elsősorban nemi érési idejének megrövidülését nevezi így. Az akceleráció ténye egyik alapvető oka az ifjúsággal kapcsolatos legfrissebb gondoknak.

Az első tanulmány I. Sz. Kon, szovjet szerző munkája. Tanulmányának elgondolkoztató utalása az, hogy a zsidó—keresztény hagyományok szerint a lányok tizenkét, a fiúk pedig tizenhárom—tizennégy éves korban már házasságra léphetnek a kapitalizmus előtti korokban. Az újkorban hosszabbodott meg csak az az időszak, amikor a fiataloknak már szexuális szükségleteik vannak, de anyagi és társadalmi okokból még nem léphetnek házasságra. A legutóbbi időkben azonban a házasságra lépők életkora általában ismét csökken. Ugyanakkor a fiatalok még nem elég érettek személyiségükben a házasságra, anyagi lehetőségeik is gyengébbek, s e korai házasságok általában nem sikerülnek. I. Sz. Kon megállapítja, hogy az egyes nyugati országokhoz, és az Egyesült Államokhoz képest a Szovjetunióban eddig nem fordítottak kellő figyelmet az akcelerációval összefüggő kutatásokra.

Rendkívül megszívlelendők a panszexuálitásról alkotott véleményei, amelyeket amerikai szerzők kutatásai alapján szűr le, és állapít meg: „...ha a szexualitás a társadalomban első helyre kerül, az a társadalom változását jelzi. A világszerte terjedő amerikai életforma magányosok tömegévé gyúrja össze az embereket s ebben a helyzetben a szex gyakran az egyéniség utolsó szabad megnyilvánulása s egyben kétségbeesett kísérlet a másik ember egyéniségével való öszekapcsolódásra. De mennél több viszonyt szó valaki, annál kevesebb bennük az egyéni jelleg.”

Makarenko tanításában keres megoldást a szerző: „A fiatalember sose fogja szeretni mennyasszonyát és feleségét, ha nem szerette szüleit, társait és barátait. S minél szélesebb ennek a nemhez nem kötött szeretetnek a területe, annál magasabb lesz a nemi szerelem is.”

A szovjet szerző tanulmánya ezekkel a megállapításával rámutat az akceleráció alapproblémájára. Az alapprobléma az ifjúság körében tapasztalható nemi nevelétlenség. Ennek súlyos következményei vannak A nyugati országok többségében bevezetett iskolai nemi nevelés ezt a nevelétlenséget, még inkább az ebből folyó súlyos következményeket akarja megszüntetni. Marcelle Weill belga tanárnő így határozza meg a feladatot: „Nem összefüggésből kiragadott tájékoztatásra vagy nevelésre gondolunk. Az ilyen munkával deformálnánk a szexualitást, ráirányítanánk a figyelmet. Nem akarunk többet, mint a nevelés egészében a nemi nevelésről is gondoskodni.” (53). Belgiumban ezt a munkát a Boldog Család nevű egyesület végzi, melynek aktív munkásai — orvosok, pszichológusok, tanárok — az iskoláktól alkalmat kérnek és kapnak nevelő munkájukra.

A svájci előadó nem tartja kielégítőnek a nemi nevelés helyzetét hazájában. De elgondolkoztató tényt ismert, megemlítve, hogy egyes nagyüzemek saját ipari tanulóik szakmai oktatásának kötelező tantárgyai közé bevezették az „életismeret” c. tantárgyat, melynek célja a családi-nemi életre való nevelés.

Maj. Britt. Bergström-Walan asszony, a stockholmi egyetem nemi nevelés c. tantárgyának tanára Gyermeknek a nemi életéről címmel közölt előadásában konkrét és okos tanításokat olvashatnak a szülők az elérhetetlen, „kényes” életfunkcióknak gyermekeikkel való megbeszélésére. Gondolatmenete a következő: A gyermek kiskorában csak annyit kérdez, és olyat,

amelyre az adott, egyszerű, igaz válasz kielégíti. Nem kell tehát többet mondani, többre válaszolni. A probléma azzal a gyermekkel van, aki nem kérdez. Hallgatásának oka talán az, hogy már pajtásaitól megtanulta, itt valami csúnya dolog történik... „Az, hogy egy gyermek nem tesz fel kérdéseket, nem bizonyítja, hogy szexuálisan közömbös!” Szerző szerint az óvodában, iskolában az alábbiakat kell megbeszélni a gyermekkel. Óvodában: A nemek közti különbség, a gyermek létrejötte és fejlődése a szülésig, a szülés, a gyermek függése anyjától, apjától, az otthontól.

Iskolában — serdülőkorban: Menstruáció, magömlés, a pubertás problémái. Hangsúlyozza a szerző, hogy az iskolai nevelést szülői értekezleteken meg kell beszélni, a szülők s különösen az apák vállaljanak feladatot a felvilágosításban, nevelésben.

Könyvecskénk teljes terjedelmében közli a nyugatberlini oktatásügyi hatóságok Utasítását a nyugatberlini iskolák nemi nevelőmunkájához. Az Utasítás szerint az I. osztályban hat éves korban ismerniük kell a gyermekeknek a nemek közti különbséget, honnan jönnek a kisgyermek és a „cukros bácsik” veszélyét. A VI. osztály elvégzéséig el kell sajátítaniuk a szaporodásra vonatkozó alapismereteket, ezen belül az ember szaporodására vonatkozó ismereteket. A családi élet erkölcsi alapelveit s azokat a biológiai és lelki változásokat, amelyeken a pubertás korban átmennek. Az általános iskola záróosztályának elvégzéséig többek között már ismerniük kell a terhesség folyamatát és a nemi eltérések esetét, a nemi betegségek és megelőzési, gyógyítási módjait. Ismereteket kell szerelniük a családi életéről, mint a közösségi élet alapjáról.

Hans Löwe tanulmányából az akceleráció néhány szomatikus adatával ismerkedhetünk meg. Ennek és a kötetzáró NDK-ból származó tanulmánynak az a fontos szerep jutott, hogy megértessék velünk: az akceleráció nagyon összetett jelenség, nem lehet csak a nemi érés gyorsulására vonatkoztatni. Fontos változás a spertteljesítmények átlagának növekedése a serdülőknél, az első és a második fogzás előbbreérékezése, — tejfogak kifejlődése magzati állapotban, második fogzás jelentkezése az óvodás korban —, sőt az értelmi-lelki akceleráció is, hogy a fokozott követelmények elleére emelkedett azoknak a tanulóknak a száma, akik az előírt korban fejezik be tanulmányaikat.

Az akceleráció világunk pozitív jelensége lehet, ha kultúránkat kiterjesztjük az emberi társadalomnak még bizony sok, műveletlen — „biológiai szinten” tartott területére. Azt kell szem előtt tartanunk, hogy az akceleráció nemcsak nemi területen jelentkezik, nemcsak szomatikus folyamat, hanem kíséri bizonyos lelki és értelmi fejlődésgyorsulás is. Sőt a gyermeklélektan olyan jelenségeket is feltár, amik a gyermek-ember benső világának már-már minőségi változása felé mutatnak; a kisgyermek ma sokkal hamarabb használják az „én” szót, mint a század elején. Az „én-fejlődés” gyorsult meg korunkban.

A tudat fejlődésgyorsulását viszont pedagógiai eszközökkel segíteni kell, mert ez a mozgás lassúbb a biológiaihoz képest. Ismertetett füzetünk azzal a meglepetéssel is szolgál, hogy mivel a külföldi publikációt rövidítés nélkül veszi át, több helyen említett találunk a vallásoktatásokról úgy, mint az orvosok, pedagógusok munkatársairól.

Az bizonyos, hogy ahol valamilyen katechézis folyik, az akceleráció tényével időszerűen szembe kell néznünk, nehogy sok olyan tanítványunk legyen, mint aki vel e sorok írója találkozott, aki serdülőkorában, nem a maga hibájából, a paráznazkodni szóról azt hitte, hogy „fényűzés” jelent. (De utcai szavakkal természetesen már mindennel megismertették...) Könyvismeretünket az szeretni elérni, hogy akik ebben a feladatban dolgoznak — akár mint szülők is — felfigyeljenek a szakirodalomra, tanuljanak belőle, hogy így elkerülhessenek bizonyos nevelésgyakorlati buktatókat.

Ercsey Előd

Hromádka professzor nyolcvan éves

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa elnökségének áldáskívánása

Lapzárta után tartotta elnökségi ülését ökumenikus tanácsunk; a többi között Hromádka professzornak, a prágai Keresztyén Békekonferencia elnökének június 8.-i, nyolcvanadik születésnapja alkalmából felkérte dr. Bartha Tibor elnököt a magyar ökumenikus tanács áldáskívánásainak tölmácsolására. Az üdvözlő írás a Christliche Friederskonferenz c. folyóirat legközelebbi számában jelenik meg németül.

Hromádka professzor munkássága átíveli a két világháború időszakát és úgy torkollik a jelenbe. Ennek a korszaknak az egyház- és teológiatörténetéről még nem alkothatunk végleges képet. Eseményei, törekvései, irányzatai még folyamatban vannak. Ez áll a korszak kiemelkedő teológusának, Hromádka professzornak az életművére is. Mégis vannak munkásságának olyan vonásai, működésének olyan kihatásai, melyeket már ma is hitelesen fel lehet mérni és értékelni. Ilyen hiteles értékeléshez nyújt lehetőséget többek között a Magyarországi Evangéliumi Egyházak biznyságtétele, mely számot tud adni arról, mennyiben jelentett a gyülekezetek számára valóságos segítséget Hromádka professzor tanítása, igehirdetése?

Legyen ez a számadás a mi ünnepi köszöntésünk.

A Magyarországi Evangéliumi Egyházakat nem érte egészen felkészülés nélkül a második világháború után bekövetkezett társadalmi átalakulás. Már a húszas évektől kezdve jelentkezik Magyarországon is az az irányzat, mely háttérbe szorítva a századforduló liberális teológiáját, egyre határozottabban Isten igéjére próbálja összpontosítani a figyelmet. Ennek ellenére a szekularizált társadalommal való konfrontáció során mérhetetlen kísértést jelentett egyházaink számára a múlt, azok a szövevényes kapcsolatok, melyek az evangéliumi egyházakat a megítélt tegnaphoz fűzték. Az evangélium útmutatásáért folytatott küzdelemben valóságos segítséget jelentett számunkra Hromádka professzor tanítása. *Bátorította a keresztyéneket arra, hogy törekedjenek a történelmi összefüggések megértésére.* Óvott attól, hogy előjogaik, érdekeik önző mérlegén mérjék a korszakok átalakulását. Figyelmeztetett arra a veszélyre, amit az antikommunista komplexum jelent a keresztyénség számára a társadalmi igazságosságért küzdő világban. Hasznát vettük ezeknek a tanításoknak; felismertük, hogy azok forrása nem valami történet-filozófiai spekuláció, hanem Isten igéjére figyelő teológia, melyet méltán nevez ő maga pasztorális teológiának. Ugyanakkor bizonyos vagyok abban, hogy nemcsak mi vettünk segítséget Hromádka professzortól, hanem számára is nagy jelentőségű volt az a megértés, együttműködés és támogatás, melyet a magyar protestáns egyházak nyújtottak neki olyan időszakban, amikor az ő prófétai súlyú állásfoglalásai még oly kevés megértésre találtak a világ keresztyénsége körében.

Isten ítélete kegyelmes ítélet. Az emberszeretet ügyében elmarasztalt Magyar Evangéliumi Egyházak abban ízelhették meg az ítéleteiben is kegyelmes Isten irgalmát, hogy megújult, és megújulásban van a gyülekezetekben az emberszeretet parancsa iránti engedelmesség. *A keresztyén felelősség hordozás útját* kereső tusakodásainkban, eszmélkedéseinkben nemcsak mi adtunk segítséget a

Keresztyén Békemozgalom munkájának, hanem meghálálhatatlan segítséget is vettünk ettől a közösségtől. Hálásak vagyunk Hromádka professzornak, a Keresztyén Békemozgalom elnökének, a közösen végzett szolgálatokért. mindazért, amit a *Mozgalom érdekében tett.* A mindnyájunkat elkötelező béketeológia kiépítéséhez az ő életműve nagymértékben hozzájárult.

Végül hálásan tartjuk számon Hromádka professzor mindazon szolgálatait, amelyekkel népeink megbékélését munkálta. A körülöttünk kialakult új világ Prágában, Pozsonyban és Budapesten egyaránt és egyező akarattal fáradozik azon, hogy kiküszöbölje azokat az ellentéteket, amelyek népeinket egymástól elválasztották, és amelyek feloldásáért a keresztyén kurzus évszázadai semmit nem tudtak tenni. *Hromádka professzor az elsők között volt azoknak a keresztyén embereknek a sorában, akik az új társadalmi rend erkölcsi értékét ilyen vonatkozásban is felismerték és támogatták.*

A két világháború időszakának egyház- és teológiatörténete nem lezárult folyamat. In actu, történésben van. Ugyanezt mondhatjuk el Isten iránti mélységes hálával annak a Hromádka Józsefnek a munkásságáról, akinek tanítása oly mélyen beleszövődött e korszak egyház- és teológia-történetébe. Az Isten igéjére felfigyelt és éppen ezért az emberszeretet ügyében új bűnbánatra és felelősségre ébredő keresztyéneknek tovább kell haladniuk azon az úton, amelyen elindultak. Meghalljuk-é a bűnbánatra és megtérésre hívó szót, melyet Isten Lelke kíván megszólaltatni a ma élő egyház életében? Úgy halljuk-é meg ezt a prófétai szót, ahogyan a Biblia beszél a bűnbánatról és a megtérésről? A Biblia nem állítja egymással szembe a Krisztushoz való megtérés és az emberhez való megtérés követelményeit. Nem játssza ki egymással szemben az Isten-szeretet és az emberszeretet parancsát. Hozzá tudunk-é járulni ahhoz a Keresztyén Békemozgalom közösségében is, hogy a bibliás evangélizáció, mely egyszerre hív az Istenhez és az emberhez való megtérésre, megszólaljon az egyház világában? Ezek azok a kérdések, melyek körvonalazzák az előttünk álló feladatokat. Valljuk, hogy a Keresztyén Békekonzferenciának kiváltképpen való lehetőségei vannak e feladatok munkálására. Különösen két ponton. Tovább kell fáradozni azért, hogy az egyházak ne csak általánosságban tudjanak felelősségükről, hanem állásfoglalásukkal, imádságukkal azok mellé az erők mellé álljanak, amelyek az emberiség igaz érdekeit szolgálják a társadalmi igazságosságért és a béke megőrzéséért folytatott küzdelemben. Tovább kell fáradozni azért, hogy a világot végzett szolgálatok teológiai aspektusa kibontakozzék. Nem valamilyen történetfilozófiai spekulációból, nem valamilyen politikai koncepcióból fakad a keresztyén szolgálat. Krisztushoz való bűnbánatos megtérés gyümölcse az. Adja Isten, hogy a Keresztyén Békekonzferencia áldott eszköze legyen a keresztyén világot megszólító új evangélizációnak. Adja Isten, hogy Hromádka professzor még hosszú éveken át hasznos szolgálattal segíthesse a Keresztyén Békekonzferenciát az egy évtizeddel ezelőtt felismert hivatásának betöltésében.

Dr. Bartha Tibor

Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol XII. May—Juni, 1969, Nos 5—6
A Monthly published by the Ecumenical Council of Church of Churches in
Hungary

CONTENTS

Short Reports and Commentaries — Selections from the Barth—Breviary — Dr. Louis Bakos: *The Lord as well as we . . .* — D. Dr. Albrecht Schönherr: *An Essay to Interpret Bonhoeffer* — D. Dr. Heinrich Hellstern: *From the Reformation of Zwingli to the Present Day Reformation* — D. Dr. L. M. Pákozdy: *Natural Law and the Law of God* — Dr. Charles Tóth: *The Third All-Christian Peace Assembly in the International Press* — George Peleskey: *Marxist Authors on Dialogue (A Compilation)*

WORLD REVIEW

Dr. Tibor Bartha: *Professor Hromádka 80 Years Old (Congratulations of the Ecumenical Council of Churches in Hungary)* — Dr. Erwin Fahlbusch: *The Vatican Council and the New Catholic Theology (A Book by G. C. Berkouwer)* — Earnest Tóth: *On the New Dutch Catechism* — John Attila Simon: *The State of the Debate on Celibacy — Recent News from the Roman Catholic World* — Desiderius Fükó: *The Spanish „Protestant Statute“*

HOME REVIEW

Joseph Molnár: *In Memoriam Zsigmond Móricz — On His 90th Birthday* — Ladislaus Zay: *Cultural Chronicle* — Adalbert Gonda: *Our Sociological and Literary Periodicals on Our Present Life Issues* — Bartholomew Tamás: *Stylistic Notes* — Joseph Nagy: *In Memoriam Zoltán Jánosi*

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

Klaus Koch: *Was ist Formgeschichte?* (Louis Tegez) — Rüeegger: *Die evangelischen Taufgesinnten* (Árpád Robert Murányi) — Danilo Dolci: *Waste* (Coloman Tarr Jr.) — Jürgen Moltmann: *Gott in der Revolution* (Oliver Czövek) — Béla Radnai: *Applied Psychology* (Louis Magyar) — John Kendrew: *The File of Life* (Michael Almási Jr.) — *Acceleration and Sexual Education* (Előd Ercsey) — István Debreceni: *The Weekdays of Arany* (Adalbert Tóth) — *Church and Synagogue I*

NOTES OF THE EDITOR

Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — New Series Vol XII. May—Juni, 1969, Nos 5—6
Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn

INHALT

Kurzberichte und Kommentare — Ausgewählte Texte aus dem Barth-Brevier — Dr. Ludwig Bakos: *Sowohl den Herrn als auch uns . . .* — D. Dr. Albrecht Schönherr: *Ein Versuch für das Verstehen von Bonhoeffer* — D. Dr. Heinrich Hellstern: *Von Zwinglis Reformation zu der Reformation von heute* — D. Dr. L. M. Pákozdy: *Das Naturrecht und das Recht Gottes* — Dr. Karl Tóth: *Die III. Allchristliche Friedensversammlung in der internationalen Presse* — Georg Peleskey: *Marxisten über den Dialog (Zusammenstellung)*

WELTRUNDSCHAU

Dr. Tibor Bartha: *Professor Hromádka 80 jährig (Glückwünsche des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn)* — Dr. Erwin Fahlbusch: *Das Konzil und die neue katholische Theologie* (Berkouwers Buch) — Ernest Tóth: *Über den neuen holländischen Katechismus* — Johann Attila Simon: *Der Stand der Zölibat-Diskussion — Neuere Nachrichten aus der römisch-katholischen Welt* — Desiderius Fükó: *Das spanische „Protestanten-Statut“*

HEIMATRUNDSCHAU

Josef Molnár: *In memoriam Zsigmond Móricz — an seinen 90. Geburtstag* — Ladislaus Zay: *Kulturelle Chronik* — Adalbert Gonda: *Gesellschaftswissenschaftliche und literarische Zeitschriften über unsere heutigen Lebensfragen* — Bartholomäus Tamás: *Stilistische Notizen* — Josef Nagy: *In memoriam Zoltán Jánosi*

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

Klaus Koch: *Was ist Formgeschichte?* (Ludwig Tegez) — Rüeegger: *Die evangelischen Taufgesinnten*, (Árpád Robert Murányi) — Jürgen Moltmann: *Gott in der Revolution* (Oliver Czövek) — Béla Radnai: *Angewandte Psychologie* (Ludwig Magyar) — John Kendrew: *Der Lebensfaden* (Michael Almási jr.) — *Akzele-ration und Sexualerziehung* (Előd Ercsey) — István Debreceni: *Aranys Alltage* (Adalbert Tóth) — *Kirche und Synagoge I.*

BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

THEOLOGIAI SZEMLÉ

TARTALOM

- Rövid jelentések és kommentárok (189)
„A Mi nevünk Petrus . . .” (KI) (191)
DR. BAKOS LAJOS:
A protestáns és római katolikus párbeszéd előfeltételeiről (192)
DR. ERWIN FAHLBUSCH:
A katolicizmus közös önértelmezése és egységes végcélja (203)
DR. DIETER FRIELINGHAUS:
A szolgáló egyház felfogásának érvényesítése az egyházak közötti
párbeszédben (205)
VEÖREÜS IMRE:
A Hegyi beszéd etikája (210)
BARCZA JÓZSEF:
Szempontok a szekularizmus kérdéséhez (219)
BANYAI JENŐ:
Könnyűzene templomainkban? (223)
SZIGETI JENŐ:
„A vatikáni magyar követ jelenti . . .” (228)
DR. HORKAY LÁSZLÓ:
Erdélyi János, a filozófus (229)
MARKUS MIHÁLY:
Magyar Harmónia (231)
- HAZAI SZEMLÉ**
DR. MÁTRAI LÁSZLÓ:
Az egyházi könyvtárak helyzete és feladatai
a Magyar Népköztársaság könyvtárpolitikája keretében (234)
HECKER ADÁM:
Az egyház feladata és szolgálata a világban (238)
SZUDY NÁNDOR:
Amerigo Tot kiállítása (239)
GONDA BÉLA:
Az új gazdasági mechanizmus hatása kulturális életünkre (241)
DR. CSOMASZ TÓTH KÁLMÁN:
Régi Magyar Költők Tára XVII. század 4. kötet:
Az unitáriusok költészete (243)
DR. CSOMASZ TÓTH KÁLMÁN:
Bárdos Kornél: Népzenei jellegű variálásmód a 15—18 sz.-i
magyar passiókban (243)
SEPSY KÁROLY:
Máté János orgonahangversenye Debrecenben (244)
- VILÁGSZEMLÉ**
DR. VÁLYI NAGY ERVIN:
Christentum und Gnosis (Walter Eltester szerk.) (246)
BODROG MIKLÓS:
Az önmegvalósítás útja (247)
- KÖNYV- ÉS FOLYOIRATSZEMLÉ**
IFJ. TARR KÁLMÁN:
Új egyház az új világban (A kubai protestantizmus) (251)
Hírek a római katolikus világból (SJA) (196)
Herczegh István: Parancsra tette? (Szigeti Jenő) (252)
Könyvekről röviden (Tamás Bertalan) (227, 233, 245)

THEOLOGIAI SZEMLE

1969. 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 (társ-szerkesztő), 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., Rakóczi ut
12. A. IV. 4.) küldeni.

Kiadóhivatal: Budapest, XIV., Ábonyi u. 21. Református Zsinat Sajtóosztálya
Előfizetési díj egész évre 180,—, félévre 90,— forint. Kettős szám ára 35,— forint.

69.3109/2 Zrínyi Nyomda, Budapest. F. v.: Bolgár Imre

A szerkesztő megjegyzései

„Ellenreformáció '69”; a balatonfüredi konzultációról

— Az európai püspök-szimpozion „meghalt”? — Billy Graham az új szerepben —

A német Evangelischer Bund hasonló nevű néplapjában eszméltető tudósítást olvashatunk a balatonfüredi konzultációról. (Az ott elhangzott előadásokból háromat közlünk mostani számunkban.)

A nyugatnémet Halbfas professzor esetéről, akitől „Alapvető Hittan” c. műve kifogásolt mondatai miatt Döpfner bíboros megvont minden egyházi megbízást, nemrég írtunk ezen a helyen (ThSz 1969, 1/2 sz. 2). Közöltük azt is, hogy emiatt és hasonló ügyek miatt megszorodva, Heising bencés apát laikussá való visszaminősítését kérte. Johann Baptist Metz professzor, az új-teológiai irányzat egyik legkiválóbb tudósa, hallgatói kérésére előadást tartott arról az egész folyamatról, amely a II. Vatikánum szellemének elfojtása érdekében — a Vatikán egyes köreinek hathatós támogatásával — világszerte burjánzásnak indult. Előadását „Ellenreformáció '69 cím alatt több haladó folyóirat közzétette (Neues Forum, Wien, 1969, jan.); szóba került a cikk balatonfüredi konzultációkon is.

Metz a zsinat reformkezdeményezéseiről beszélt, arról a szellemről, amely új utakra hívja a római egyházat; arra tanítja, hogy szabaduljon meg az öncélúságtól és mondjon le önmagáról az Isten országávégett. E szellem ösztönzéseitől, az előtte megnyíló jövőtől, az általa ajándékozott szabadságtól és bátorságtól a hit új lehetőségeit reméli Metz, új bizalmat a Jézus Krisztus evangéliumának erejéhez. Úgy látja azonban, hogy egyházának reformja „veszélyben van, mielőtt még igazában megkezdődött volna, mielőtt a nagy ugrás egyáltalán megtörtént volna”. Intézményes bizalmatlanság érvényesül a szellem szabadságával szemben. Félt, hogy az egyház az „önfenntartás és a túlélés” törvényeihez igazodik. Mi történik a Zsinat szellemével a zsinat utáni római katolikus egyházban? — kérdezi. És rámutat azoknak a kitűnő, lelkes teológusoknak megrendszabályozására, elszigetelésére, elnémítására, akik pedig valójában nem akarnak egyebet, mint a zsinati döntések becsületes végrehajtását. Végül határozottan és szenvedélyesen felkiált: „Nem szabad ellenreformációt akarni, miközben a reform valójában még el sem kezdődött”.

A balatonfüredi konzultációról írt beszámolóját ennek az előadásnak a felidézésével kezdi Dr. Erwin Fahlbusch, akinek szemléletes helyszíni tudósítását számos lap átvette (Evangelischer Bund, Bensheim, 1969 július). Elmondja, hogy Lengyelországban, Magyarországon, Jugoszláviában és sokfelé másutt még alig valamit, vagy éppen semmit sem lehet eddig észrevenni a zsinatnak Metz professzor által hivatkozott

szelleméből. Ez országokban jól ismerik azt a veszélyt, amelyről Metz beszélt; ismerik a csoportokat is, amelyek a zsinatot vádolják és szellemét ki akarják őrütni. Itt úgy ismerik a római katolikus egyházat, ahogyan az ellenreformáció évszázadaiban voltak kénytelenek megismerni. Ha a második világháború után a keleti tömb országokban a római egyház el is veszítette privilégiumait, de a régi szellem ma is eleven. Egyes területeken sem a politikai fordulat, sem a zsinati döntések nem tudtak véget vetni a római egyház harciasságának és triumfalizmusának. Lengyelországban például ez a magatartás vezet állandóan összeütközésekre az állami vezetés és a hierarchia között. Ebben a helyzetben szinte lehetetlenek az ökumenikus érintkezések. Lengyelországban nem kell panaszkodni a vegyes házassági gyakorlat miatt — egyszerűen mert a fegyelmezett katolikus népességben papjai örökösége folytán alig van esélye a házasságnak másvallású partnerek között. A Mária-kultusz virágzik. A papok száma nagyobb, mint a második világháború előtt volt. „Lengyelország továbbra is római katolikus ország. Az evangéliumi kisebbségek ezt naponta érzik”.

„Más országokban — folytatja Fahlbusch a balatonfüredi konzultáción tartott beszámoló ismertetését — a klérus felvilágosultnak tartja magát, miután észlelt valamit a zsinatilag proklamált ökumenizmusból. Például eképpen: az ökumenizmus nem egyéb, mint az egész keresztyénségben növekvő mozgás Krisztus egy és egyetlen egyháza irányában. Ez a római egyház. Csak idő kérdése, hogy az összes keresztyének hazataláljanak az anyaegyház ölére a pápai főpásztor alatt. Ez a propaganda az egyszerű és hiszékeny emberekre hatással van. Temetéseken, esküvőkön így demonstrálnak az „ökumenikus” papok. Ellenreformáció 1969?”

A vegyes-házasságok nyomorúsága kemény, gyakran kegyetlen, — írja tovább Fahlbusch. A reverzális ugyan 1945 óta Magyarországon, Romániában, Jugoszláviában stb. nem élvez többé állami védelmet, de a katolikus papok annál hevesebben erőltetik az aláírásokat. Sokan nem riadnak vissza semmilyen nyomástól. Sok fiatal házaspár keserűen panaszkolva a lelkiismereti terrort. Sok protestáns keresztyénnel megesezt, hogy az esketés alatt a sekrestyébe kérték és a pap a reverzális aláírást követelte tőle. Aki megtagadta, egész életén keresztül szenvedheti a pap és segítőitársai állandó, felőrli nyomását. A római egyház harcol minden egyes emberért.

Rövid jelentések és kommentárok

Párbeszéd és közös akciók a hívőkkel

75 kommunista és munkáspárt képviselője fogadta el a moszkvai konferencián azokat a dokumentumokat, amelyeket előre láthatólag igen gondosan tanulmányoznak majd a békéért és a társadalmi igazságosságért küzdő különböző erők. A moszkvai találkozó célja annak a közös alapnak a kidolgozása volt, amelyen mindezek az erők összefoghatnak a világuralomra törő, világháborúval fenyegető pénzhatalmasságok elszigetelésére, mindazoknak a mozgósítása által, akik felelősségre ébreszthetők az emberiség jövőjéért, a kultúra fennmaradásáért. Első olvasásra is úgy tűnik, hogy ezek a dokumentumok valóban alkalmasak nemcsak a kommunista és munkáspártok egységének további munkálására, hanem a más világnézetű, de a világbéke és a szocialista fejlődés ügyében ugyancsak érdekelt csoportok és irányzatok összefogásának előmozdítására is.

A hívő emberek figyelmét a záró dokumentumok közül kettőre külön is fel kell hívnunk. Egyik a moszkvai értekezletnek a világ népeihez intézett felhívása: *A béke védelmére*. Ez a felhívás külön is szól „a vallásfelekezetekhez és vallási közösségekhez, a különböző vallású emberekhez”, hogy fokozzák erőfeszítéseiket az évek óta folyó „korlátozott, helyi” háborúk megszüntetésére, a gyarmati rendszer teljes felszámolására, a különböző társadalmi rendszerű államok békés egymás mellett élésének teljes megvalósítására.

A másik okmány a moszkvai tanácskozás fő dokumentuma, amely minden eddigi elemzésnél mélyebbre hatolva, kifejti a mai veszélyes világhelyzet jellemző vonásait, kidolgozza az imperialista mesterkedések elhárításának útjait és módjait. Megállapítja a többi között, hogy napjainkban „az értelmiségiek, a szabad foglalkozásúak, az *Egyesült Államok vallásos köreinek képviselői is egyre aktívabban kapcsolódnak be a társadalmi tiltakozás mozgalmába és a békemozgalmába*”.

E megállapításra építi a dokumentum a következő igen fontos szakaszt:

„A társadalmi ellentmondások erőteljes éleződésének eredményeképpen sok kapitalista országban nyílt meg a lehetőség a forradalmi munkásmozgalom monopóliumellenes és imperialistaellenes alapon nyugvó szövetségére a hívők széles tömegeivel. A katolikus egyház és néhány más vallás ideológiai válságban van, amely megrendíti évszázados koncepcióikat és kialakult szerkezetüket. Egyes országokban növekszik a kommunisták együttműködése és gyarapodnak közös akcióik a katolikus, valamint más vallásúak széles demokratikus tömegeivel; nagyon időszerűvé vált a párbeszéd ezen erők között olyan kérdésekben, mint a háború és béke, kapitalizmus és szocializmus, neokolonializmus és a fejlődő országok; rendkívül időszerűek az imperializmus ellen, a demokráciáért és a szocializmusért folytatott közös akciók.

A kommunistáknak meggyőződése, hogy éppen ezen az úton — a széles körű kapcsolatok és a közös akciók útján haladva — válik a hívők tömege az imperialistaellenes harc és az alapvető társadalmi harc aktív erejévé.”

Úgy gondoljuk, hogy e valóban történelmi jelentőségű dokumentum lelkiismeretes tanulmányozása a hívők, elsősorban a lelkipásztorok, teológiai tanárok, egyházi vezető emberek multhatatlanul sürgős feladata; a társadalmi, nemzetközi kérdések mélyreható

elemzése által készen kell állanunk a párbeszédre is, a közös akciókra is; ökumenikus kapcsolatainkat minden lehető módon fel kell használnunk arra, hogy a párbeszéd és a közös akciók útjából mindenütt kiküszöbölni segítsünk minden akadályt; el kell követnünk mindent, hogy a hívők tömege itthon is, másutt is valóban tetterősen részt vegyen az emberiség fennmaradásáért, felemelkedéséért folyó, életre-halálra szóló közös küzdelemben. Ha ezt nem tennénk, magunkra kellene vennünk Jézus Krisztus feddését: *„Képmutatók, az ég ábrázatát meg tudjátok ítélni, az idők jeleit pedig nem tudjátok? (Máté 18:3)”*

A zágorski felekezeti békekonferenciáról

Az Orosz Ortodox Egyház kezdeményezésére a Szovjetunióban élő vallásfelekezetek képviselői elhatározták, hogy a fenyegetett világbéke megvédésének kérdéseiről közös tanácskozást tartanak és arra meghívják az egyes keresztyén békemozgalmakat és a különböző vallási világszervezeteket. Így jött létre Zágorskban az orosz hittudományi akadémia székhelyén július 1—4 napjain a Szentháromság Kolostorban az a nagyszabású konferencia, amely új vonásokkal gazdagította a vallási színezetű békemozgalmat.

E konferenciáról a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa kibővített elnökségi ülésén, amelyen a tagegyházak vezetői, teológiai professorai, esperei és az Állami Egyházügyi Hivatal képviselői is megjelentek, dr. Bartha Tibor elnök számolt be. Beszámolóját egyházi hetilapjaink részletesen közölték; alább dr. Bartha Tibornak a zágorski konferencia jelentőségét értékelő megállapításait foglaljuk össze.

Új vonása volt ennek az összejövetelnek mindenekelőtt az, hogy nemcsak keresztyén egyházak vettek benne részt, hanem a Szovjetunióban élő mohamedánok, buddhisták és zsidók is, — fejtette ki Bartha Tibor. A tanácskozás súlyát fokozta, hogy vendégként megjelentek e vallások világszervezeteinek a képviselői is, így ott voltak a Vatikán, az Egyházak Világtanácsa delegátusai, az ázsiai, afrikai, latin-amerikai, észak-amerikai és európai keresztyének képviselői, továbbá magas rangú ázsiai és afrikai mohamedán és buddhista főpapok. A bibliai értelemben vett ökumené, „a lakott föld” vallási képviselője szemmel láthatólag is együtt kereste Zágorskban az egész emberiség javát és üdvét.

Ez a nagyon sokféle fajta, arcszint, világnézetet, felekezeti színezetet képviselő találkozó mégis lenyűgözően egyszóval beszél a béke egyetlen és oszthatatlan ügyéről. Ünnepléses nyilatkozatban juttatták kifejezésre: „Beható és őszinte eszmecsere után arra az egyértelmű, optimista és bizakodó megállapodásra jutottunk, hogy korunkban a világ minden vallásában szemmel láthatóan érvényesül az a törekvés, amely kölcsönös megértés és együttműködés útján szolgálni kívánja az emberiség égető kérdéseinek a megoldását. Beszéltünk azokról a dolgokról, amelyek valóságaink tanításában közeke a béke és a nemzetek közötti együttműködés fejlesztését illetően. Ennek a közösségnek az alapja meggyőződésünk szerint az a tény, hogy a különböző vallások a szeretetben, a testvériségben és a békességben ismerik fel az emberi kapcsolatok és törekvések legmagasabb rendű elveit.”

A továbbiakban megállapította a zágorski nyilatkozat, hogy „a különböző vallások hívői az emberiség érdekében végzett békeszolgálatukat hatékonyabbá tehetik, ha fáradozásait egyesítik, és ha támogatják a jóakarát embereit, akik védelmezik a béke és a nemzetek közötti együttműködés ügyét”. A különböző val-

lások vezetőihez és hívő népéhez intézett felhívás is megállapítja: „Meg kell valósítani minden vallás együttműködését. Rá kell mutatni azokra az akadályokra, amelyek a jelenkori nemzetközi helyzetben a béke útjában állanak. Támogatni kell azokat a szociális és gazdasági elveket, amelyek segítségével az emberiség megszabadulhat az erőszak és a kizsákmányolás módszereitől.”

A konferenciáról kifejtett értékelésében Bartha Tibor hangsúlyozta, hogy „békeszolgálatunk történetében új szakaszt nyit a más vallások híveivel való összefogás lehetősége”. Különös jelentősége van annak, hogy a szóban forgó vallásoknak éppen azokon a területeken van nagy befolyásuk, ahol — mint Délkelet-Ázsiában és a Közel-Keleten — a jelenlegi válságok kialakultak.

Példamutató az a világhossz és határozottság is — fejtegette tovább Bartha Tibor —, amellyel Zágorskban az égető nemzetközi és társadalmi kérdésekben szót értek. „A világkereszténység szociális állásfoglalásaiból általában, sokszor hiányzik éppen az a világhossz, egyértelműség és határozottság. Kétségkívül minden keresztény egyház és testület kifejezi sajnálkozását a vietnámi háború felett — mondotta —, de ez a sajnálkozás távolról sem jelenti minden esetben az Egyesült Államok népi háborús politikájának az egyértelmű és határozott elítélését. Nincs olyan keresztény kör, amely a gyarmatosítás bilincseiből megszabadult népek fejlődését ne tekintené szent ügynek. A gazdasági eszközökkel folytatott gyarmatosítás és neokolonializmus hasznélvezői ellen mégsem lép fel mindenütt és minden esetben határozottan a kereszténynek közvéleménye”. Ennek okait taglalva rámutatott: a hidegháború által megosztott keresztények, amikor végre ismét összejöhettek, annyira örültek a közös szónak, hogy annak a kimondása sokszor a világos állásfoglalás rovására történhetett. Ezen kívül pedig mértékadó keresztény körök „nem egyszer azoknak a befolyása alatt állanak, amelyek veszélyeztetik a béke érdekeit. A kereszténységgel való visszaélésnek nagy szerepe van korunk ellenforradalmaiban, és még érvényesülni tud az a demagógia is, amely éppen valási érdekekre való hivatkozással igyekszik megintani a társadalmi igazságosságért küzdő erők hitelét.”

A zágorski tanácskozás példamutató marad abban, hogy lehetséges a jóakarató emberek összefogása a béke és a társadalmi igazságosság érdekében.

A berlini Béke-Világtalálkozóról

Ökumenikus Tanácsunk kibővített elnökségi ülésén D. Káldy Zoltán alelnök, a Béke-Világtanács tagja, Országos Béketanácsunk Berlinbe küldött egyik delegátusa számolt be a június 21—24 napjain lefolyt eseményekről.

101 országból 56 nemzetközi és 320 országos békeszervezet 1100 képviselője, köztük több világhíres személyiség vett részt a békemozgalomnak eddig legszélesebb körű és legnagyobb megbeszélésén. Romesh Chandra, a Béke-Világtanács főtárgya azt mondta, hogy ezt az „igazi berlini szellemű” találkozót a legkülönbözőbb szervezetekhez tartozó intézmények és egyesítések, keresztények és marxisták, liberálisok, nemzeti felszabadítási mozgalmak, a Harmadik Világ képviselői nemzetközi szolidaritása, őszinte együttműködésre való készsége jellemezte. Anna Seghers meghatározása szerint „nem az a döntő, hogy egy ember milyen okból áll ki a békéért, hanem hogy kiáll érte”.

A találkozót Shri Khadilkar, az indiai parlament alelnöke nyitotta meg. Walter Ulbricht, az NDK állam-

tanácsa elnöke üzenetet küldött; ebben a nemzetközi helyzet, a békét fenyegető veszélyek részletes elemzését adta. Az első plenáris ülésen felszólalt D. Martin Niemöller is. Nguyen Thi Binh asszony, Dél-Vietnam külügyminisztere kifejtette az ideiglenes forradalmi kormány megalakulásának jelentőségét, majd Hoang Minh Giam, a Vietnami Demokratikus Köztársaság népművelési minisztere azt állapította meg, hogy az új amerikai kormány politikája miben sem különbözik a régítől, és ez minden egyes nappal mind szélesebb körben válik nyilvánvalóvá. Változatlanul a fegyvergyári érdekeltségek határozzák meg az USA vietnámi politikáját. Krishna Menon indiai képviselő fejezte be a felszólalások sorát, majd öt bizottságra tagolva folytatták a munkát.

A Vietnami ellen folyó agressziós háborúval foglalkozó bizottság elsősorban a „biológiai tömeggyilkosságot” ítélte el, amely kémiai anyagok, mérges gázok segítségével pusztítja a lakosságot, évekre megfertőzte a növényzetet, pusztítja a mezőgazdaságot. A bizottság egész sor nemzetközi akciói javasolt a plénumnak a vietnamiakkal való szolidaritás kifejezésére.

Az európai biztonság problémáinak bizottsága a két német állam és Nyugat-Berlin kérdéseivel és az európai határokkal, a kollektív biztonsági rendszer alapelveivel foglalkozott; a fasiszmus, új-fasiszmus és újnácizmus jelenségeit elemezte. Sok nem európai delegátus is kérte, hogy részt vehessen e bizottság ülésein. A jelentés szerint „egyhangúan elfogadták azt a megállapítást, hogy a jelenlegi európai határok elismerése nélkülözhetetlen feltétele az európai biztonság-nak; el kell ismerni a Német Demokratikus Köztársaságot, mint egyenjogú szuverén országot és kezdettől érvénytelennek kell minősíteni a müncheni egyezményt”.

A spanyol, portugál és görög fasiszta kormányok létezését, a Német Szövetségi Köztársaságban az újnácizmus növekedését az európai biztonság állandó veszélyeztetésének minősítette a bizottság.

A közel-keleti ügyekkel foglalkozó bizottság azt állapította meg, hogy a béke csak az ENSZ 1967. nov. 22-i határozata alapján remélhető.

A gyarmatosítás ügyeivel foglalkozó bizottság a modern imperializmus változatos módszereit leplezte le, amelyekkel gazdasági, pénzügyi, politikai, végső esetben katonai nyomással éri el azoknak a területeknek a további leigázását és kifosztását, amelyeken a nyílt gyarmati uralmat kénytelen volt feladni.

A leszerelési bizottság megállapította, hogy végeredményben csak az általános, teljes leszerelés fogja megszabadítani az emberiséget a háború veszélyétől. Addig pedig a részleges, elsősorban az atomleszerelést kell minden erővel támogatni.

Káldy Zoltán elmondotta, hogy „a sokféleségben dinamikus egység” alakult ki a találkozón, amelyre ő felve indult, és amelyről jó reménységgel tért haza. A külön papi összejövetelen 100 lelkész tanácskozott a keresztény békeharc sajátos feladatairól. Az általános találkozó után tartott Béke-Világtanács ülésen Ijjas József kalocsai érsek ragyogó beszédet mondott, amelyből mindnyájan tanulhatunk. Ismertette a magyar katolikus békemozgalom történetét, az érsek hangsúlyozta: pártállástól és világnézettől függetlenül tudniok kell összefogni azoknak, akik a békét az emberiség lényegbe és életbe vágó kincsének tekintik. „Ennek az összefogásnak az eredménye az a jó viszony, amely hazánkban az egyházak és az állam között kialakult és kölcsönös szívéllyességgel munkálja a további fejlődést”. Az érsek beszédét nagy tapsal fogadták Ber-

linben, ahol egyébként Káldy Zoltánt ismét a Béke-Világtanács tagjai sorába választották.

A béke-világtalálkozóznak a népekhez intézett felhívása így végződik: „Kifejezett célunk a földkerekség minden népe számára kiküzdni a biztonságos, emberhez méltó életet és társadalmi haladást a maga és minden más nép számára az egyenjogúság, az önrendelkezési jog és a nemzeti szuverénitás alapján... Egyesít minket az a meggyőződés, hogy a tartós béke megvalósítható. Összejöttünk, mert szükséges együtt cselekednünk. Meggyőződünk arról, hogy ez lehetséges.”

Prantner József államtitkár látogatása a genfi keresztyén világszervezeteknél

Ökumenikus Tanácsunk ülésén a zágorski és berlini béketalálkozókról szóló beszámolókhöz számos építő hozzászólás is elhagzott, és a tanácskozás hasznos, előre mutató határozatokban is értékelte az egyetemes békeharc és a keresztyén békeszolgálat eseményeit.

Jelentős eseménye volt az ülésnek Prantner József államtitkárnak, az Állami Egyházügyi Hivatal elnökének az a tájékoztatása, amelyet a Genfben székelő keresztyén világszervezeteknél néhány munkatársa kíséretében június végén tett párnapos látogatásáról adott az ökumenikus tanácskozás résztvevőinek. A látogatás külsőségeiről napilapjaink és felekezeti hetilapjaink már részletesen beszámoltak.

Elmondta az államtitkár, hogy az Egyházak Világtanácsa, a Lutheránus Világszövetség és a Református Világszövetség meghívására utaztak Genfbe; a meghívással a világszervezetek azt a segítséget óhajtották viszonzni, amelyet tiszttségviselőik magyaror-

szági utazásaik alkalmával kaptak az Állami Egyházügyi Hivataltól.

A látogatás programját ismertette elmondotta az államtitkár, hogy módot kaptak arra, hogy az egyházi világszervezetek képviselőivel külön is tárgyaljanak egyes kérdésekről. Sorra bemutatták a világszervezetek főosztályainak különböző munkáját, mód és alkalom volt véleményt cserélni a munkatársakkal is.

A genfi látogatáson folytatott eszmecsere tárgyait elmondotta Prantner államtitkár, hogy a beszélgetések során a magyar kormány megbízásából átadta a világszervezetek vezetőinek a varsói szerződés tagállamai budapesti értekezletén az európai biztonsági értekezlet összehívására vonatkozólag kiadott felhívás egy-egy példányát, Kérte, hogy az egyházközi szervezetek erkölcsi tekintélyükkel támogatassák az összeurópai értekezlet létrejöttét.

„A beszélgetések során — mondotta az államtitkár — szó esett a magyar egyházak ökumenikus munkásságáról is. Nagyon pozitívan nyilatkoztak a magyar egyházak tevékenységéről; kifejtették, hogy mind a teológiai tanulmányi munka, mind a szociális kérdések elemzése vonalán nagyra értékelik a magyarországi egyházak szolgálatát.”

Az államtitkár „hasznos és értékes alkalomnak” minősítette a genfi látogatást, amelynek „a jóakarátú emberek egysége, a béke és a haladás érdekében kell gyümölcsöznie”.

Az Egyházak Világtanácsa sajtószolgálatja az államtitkár látogatásával kapcsolatban kiemeli azt a nyilatkozatát, hogy „a magyar egyházaknak az EVT-hez fűződő eleven kapcsolatja alapján létrejött látogatása, a világnézeti különbségek ellenére lényegesen hozzá fog járulni ahhoz, hogy a jó együttműködés sok területen továbbfejlődjék” (ÖPD jún. 26).

„A Mi nevünk Petrus...”

— VI. Pál pápa Genfben —

Lezajlott hát a legújabb kori egyháztörténet nagy látványossága: a római pápa fényes kísérettel látogatást tett, és negyedórás „imaistentiszteleten” vett részt az Egyházak Világtanácsa székházában, „Kálvin városában”, Genfben.

s nem változott semmi. Lehfeljebb talán tovább hültek azok a remények, amelyeket az EVT tavaly júliusi uppsalai nagygyűlése előtt éppen a Világtanács egyes főtiszttségviselői forrósitottak fel. A nagygyűlés sajtófőnöke akkor egyenesen világszínat összehívását jósolta az unió proklamálására. De a nagygyűlésen csak annak a kérdésnek a nyílt felvetésére került sor, hogy beléphet-e Róma, és milyen feltételekkel a Világtanácsba? Ez a kérdés az eltelt egy esztendő során is napirenden maradt; és marad a pápa inkább kijózanító genfi látogatása után is.

Blake főtítkár „testvéri meghívása”

A hírügynökségek 1969. április 16-án jelentették Rómából, hogy a pápa részt kíván venni Genfben június 10-én a Nemzetközi Munkahivatal fennállásának ötvenedik évfordulóján rendezendő ünnepségeken, és utazását egybe kívánja kötni az Egyházak Világtanácsánál teendő látogatással. Még aznap táviratot intézett a pápához Dr. Eugene

Carson Blake főtítkár: „testvéri látogatásra” hívta meg a pápát, élénken üdvözölve azt a szándékát, hogy meglátogatja a Világtanácsot. „Egy ilyen látogatás szükségszerűen aláhúzza majd a növekvő közösséget a keresztyének között” — mondotta a távirat.

Egyidejűleg kiadott jelentésében a Világtanács könyvmatosa emlékeztetett Blake főtítkárnak a pápánál most januárban tett látogatására; a Világtanács és a Vatikáni Egységtitkárság 1965-ben létrehozott közös munkabizottságának összejöveteleire; római katolikus teológusok rendes tagokként való kinevezésére a Világtanács Hit és Egyházalkotmány bizottságába; továbbá a római Justitia et Pax bizottság és a Világtanács Egyház és Társadalom bizottságának növekvő együttműködésére a fejlődés és a béke ügyeiben (ÖPD Genf ápr. 17).

A látogatás előkészületei

A világsajtó feltűnő cikkeiben foglalkozott a vatikáni és a genfi bejelentésekkel; kezdődött a találgatás: mi is fog majd történni Genfben. Mészemenő kombinációk indultak meg arról, hogy az Egyházak Világtanácsának milyen szervezeti változtatásokat kell tennie ahhoz, hogy Róma belépessen a tagegyházak sorába. Hiszen a római ka-

tolikus egyház egymagában annyi hívőt mond magának a népszámlálási adatok és más kombinációk alapján, mint a jelenlegi EVT tagegyházak — protestánsok, ortodoxok, anglikánok — együttvéve. Az EVT alkotmánya értelmében azonban minden tagegyháznak egyformán egy szavazata van a nagygyűléseken, akár nagy a lélekszáma, akár kicsiny. Ez Rómának nem felel meg. Emlékeztettek *Tuccinak*, a *Civita Cattolica* szerkesztőjének uppsalái előadására; ő felvetette, hogy a Világtanács nagygyűlésein minden felekezet mindegyik országos egyháza rendelkezik egy szavazattal, de Rómának — világegyház lévén — nincsenek „nemzeti” szervezetei, a püspöki egyházmegyéek közvetlenül tartoznak a vatikáni csúcshoz, a pápaság alá; a képviselőket kérdésük tehát valahogyan úgy kellene megoldani, hogy Rómának annyi szavazata legyen, ahány országban van katolikus egyház. Felvetették, hogy a Világtanács vezető szerveibe, főleg pedig a fő- és segédhivatalaiba az arányszámnak megfelelő római katolikusok kellene bevasztani illetve alkalmazni. De mit szólnának ehhez a jelenlegi tagegyházak? Egy ilyen alapvető változtatás egyet jelentene a mostani világtanács megszűnésével és egy egészen új Világtanács létrehozásával. Vajon belépne-e ebbe az eddigi tagegyházak? Ilyen és hasonló találgatások már közvetlenül az uppsalái nagygyűlés előtt is jócskán olvashatók voltak; most ezek kiújultak és újabbakkal is bővültek.

Közben sor került hivatalos találkozásokra is, amelyeken többé-kevésbé nyíltan is szóba kerültek a protokolláris kérdéseket meghaladó lényegi szempontok is.

Igy május 25-én a svájci Gwattban kilencedik ülésére jött össze az időközben 24 főre növelt közös munkabizottság és elsősorban azokat a „teológiai, lelkigondozói, és adminisztratív szempontokat vizsgálta, amelyek a római katolikus egyháznak az Egyházak Világtanácsába való belépéséből adódnának”; a kérdés azonban „továbbra is nyitva hagyta” és egy kis bizottságot küldött ki, amely a következő hónapokban foglalkozik majd a kérdéssel (OPD Genf, május 22).

Május 28-án a Vatikáni Egységitikárság meghívására Rómába utazott a Lutheránus Világszövetség bizottsága dr. André Appel főtítkárral vezetésével, hogy az Egységitikársággal, a Hittani Kongregációval, az Evangelizációs kongregációval és a Katolikus Nevelés kongregációjával beszélgetést folytasson. A Világszövetség genfi irodájának híradása szerint „ez a látogatás semmi összefüggésben sincs VI. Pál pápának az Egyházak Világtanácsánál teendő látogatásával, hanem a katolikusok és evangélikusok sokoldalú kapcsolatait és a még fennálló nehézségek kiküszöbölését kívánja előmozdítani”. A pápa kihallgatáson fogadta a küldöttséget és örömet fejezte ki, hogy „egy együttműködés a Lutheránus Világszövetség és a katolikus egyház között nem szorítkozik pusztán teológiai területre, hanem az utóbbi évek során számos ökumenikus kapcsolatot hozott létre; örülünk, hogy ez a látogatás is új távlatokat nyit a közös munkára és a párbeszédre, hogy egyre jobban megvalósítsuk alapvető egységünket Krisztusban” (OPD június 5).

Közben a svájci ökumenikus körök bizonyos kedvetlenséggel fogadták a vatikáni felhivatalos „precizizációt”, mely szerint a pápa nem az Egyházak Világtanácsánál a meglátogatására utazik Genfbe, hanem a Nemzetközi Munkahivatal jubileumára

megy, és felhasználja az alkalmat az Egyházak Világtanácsánál teendő látogatásra. Az Egyházak Világtanácsa részéről a híradáshoz hozzáfűzték: ha a pápa az Egyházak Világtanácsát kívánna meglátogatni, akkor a nagygyűlésen kellene megjelennie; így azonban csak a Világtanács székhelyét illeti a látogatás. (Voltak svájci lapok, amelyek a pápa megjelenését a Nemzetközi Munkahivatal jubileumán „csupán alkalmas manővernek látták az Egyházak Világtanácsa meglátogatására” — Informations Catholiques Internationales, július 1, 6). — nyilván az ilyeneknek szólt a római óvás.

A pápa Genfben

Program szerint a pápa június 10-én reggeltől estig tartózkodott Genfben; idejéből egy délutáni órát szánt a Világtanács meglátogatására.

A cointrini repülőtéren csak néhány száz tanúja volt a pápa megérkezésének és „semmi nyoma sem volt sehol annak a lelkesedésnek, amellyel korábbi — szentföldi, indiai és latin-amerikai — utazásai alkalmával fogadták. A genfiiek mindvégig közömbösek maradtak; ezt a hagyományos svájci tartózkodás magyarázza, amely ezúttal protestáns fenntartásokkal is párosult” (ICI júl. 1). A rendőri kordonok is felesleges óvatosságnak bizonyultak; a várt félmillió néző helyett vagy tízezer gyűlt össze a Nemzetek Palotája parkjában; üresen maradt a hét nagy parkolótér is, amelyet 6500 autó befogadására készítettek elő.

„A tömegek elmaradtak, de elmaradtak a félt tiltakozó tüntetések is” — írja a Herder Korrespondenz (1969. júl.).

A szokatlanul langyos fogadtatás a jelek szerint zavarba is hozta a pápát. Megfigyelők szerint egy kerekasztal-találkozón feltűnően kereste az államfőnek kijáró főhelyet, de ilyen nem volt. *M. Du-boulenak*, a genfi államtanács elnökének az Informations szerint üzenetet küldött ezzel a szöveggel: „A pápa szükségesnek látja hangsúlyozni, hogy nem kíván alkalmatlankodni azoknak, akik nem érdeklődnek személye és küldetésé iránt”.

A Nemzetközi Munkahivatal ünnepségén a pápa 45 perces beszédet mondott; megismételte a munka méltóságáról többször kifejtett gondolatait; javasolta egy nemzetközi munkajog kidolgozását, amely „korlátozza az erősek jogait és mozdítsa elő a gyengék fejlődését”; egyetértést fejezte ki azokkal a törekvésekkel, hogy a munkások részesedjenek a vállalatok nyereségéből és osztozzanak „a vezetés gazdasági és szociális felelősségében is, amelytől a maguk és gyermekeik jövője függ”; szólt az ifjúság különböző tiltakozó mozgalmairól, amelyekben „az igazságosságra való felhívás riasztó hangjait” kell felismerni. Még *H. Marcuse* „Az egydimenziós ember” c. művét is idézte, „a munka és a munkás méltóságát, a kiegyenlítődést az osztályok és a népek között egységes folyamatnak kell látni” (Neue Zürcher Ztg, 1969. jún. 12).

„Protokollszerű házlátogatás”

Miután a genfi és a svájci állami vezetőkkel is találkozott, következett VI. Pál pápa és kísérete: *Tisserant* bíborosdékán, *Villot* bíboros államtitkár, *Roy* bíboros, a *Justitia et Pax* bizottság elnöke, *Willebrand* bíboros, az Egységitikárság elnöke, *Casaroli* érsek, a külügyi titkárság vezetője, *Martin*

püspök pápai udvarnagy és más főpapok bevonulása az Egyházak Világtanácsa székházába. (A Herder Korrespondenz szerint „protokollszerű házlátogatás volt jólpreparált dialógusokkal”).

Üdvözlő beszédében Blake főtitkár méltatta a pápa személyes kiállítását „a munka humanizálása” érdekében, aminek már *Populorum Progressio* c. enciklikájában is „beszédesebb kifejezést adott”; örömet fejezte ki, hogy a római katolikus egyház és az Egyházak Világtanácsa közös erőfeszítései az igazságosság és a béke létrehozására „milyen gyorsan fejlődnek”, az éhség és a szegénység okainak kiküszöbölése végett; hangsúlyozta azt a kötelezettséget, hogy Isten egész népét megnyerjék az igazságos társadalomért való küzdelemnek és minden jóakarátú ember béketörekvéseinek támogatására. A pápa látogatása továbbá jele az ökumenikus mozgalom növekedésének, amely által Krisztus századunkban népét egybegyűjti. Ez a ház ugyan a keresztyénség szakadásaira emlékeztet, de bizonyossága az egyházak növekvő közösségének is. Ez a közösség elsősorban nem emberi fáradozásokra épül, hanem az egyházak válasza kíván lenni a Szent Lélek művére. Nem az igazság rovására törekszik egységre, hanem eleven hagyományaink kölcsönös gazdagítása által igyekszik közös feladatunkat betölteni, hogy az evangéliumról ma bizonyosságot tegyünk és minden embernek szolgáljunk. Idézte Nagy *Basilius* szavát: „az egység a Lélekben való együttléttel”. Blake arra is rámutatott, hogy Krisztus jelenléte által „képesek lehetünk egymást is inteni és a helyes útra igazítani”; így új lehetőségeket fedezhetünk fel, hogy az ő uralma alatt éljünk. Nagy elismeréssel beszélt a II. Vatikáni Zsinatról, amely „nemcsak a római katolikus egyház csodálatos megújulására vezetett, hanem az összes többi keresztyén egyház irányában is megváltoztatta annak lelkületét”.

VI. Pál válaszbeszédében az Egyházak Világtanácsát „csodálatraméltó mozgalomnak” nevezte olyan keresztyének, Isten szétszórt fiai (János 11:52) összegyűjtésére, akik „keresik annak az útját, hogy ismét egységbe fűzzék őket”. Prófétai pillanatnak, „évszázadok óta várt napra virradó hajnalnak” nevezte ezt a találkozást.

„A Mi nevünk Petrus” — mutatkozott be ezután. Szolgálatát „sajátos kegyelmi ajándékának” minősítette, hogy „kölcsönös megértésre, együttműködésre, testvériségre és végül az egységre vezesse az összes megkeresztelt embereket, tagegyházakat és közösségeket”.

A Herder Korrespondenz figyelmeztet: a pápa itt, „elmaradva az ökumenikus dekrétum mögött”, Blake-vel ellentétben csak a „megkeresztelt emberek és közösségek”, nem pedig az „egyházak” kifejezést használta a nem római egyházak megjelölésére.

Az Egyházak Világtanácsa könyvatos július 3.-i sz.-ban ismerteti P. Charles *Boyer* cikkét. Azt fejt ki, hogy a pápa „nagyon világosan és egyúttal nagyon diszkréten” beszélt. Értésre adta, hogy látogatása nem csökkenti le hivatalát és küldetését. Egyébként az Egységfőtitkárság fogadásán már 1967-ben megmondta a pápa, hogy az ő funkciója a fő akadályt jelenti az egység útjában. A II. Vatikánum megerősítette az I. Vatikánum kijelentését és azonos fogalmazást fogadott el a pápa hatalmi köréről.”

A könyvatos ezután így folytatja: „Az EVT főtitkára Portugáliában, Figuera da Foz-ban az öku-

menikus központ megnyitására szintén visszatért az ügyre. Dr. Blake ezt mondta: „A pápa az EVT épületében is hű maradt a római ekkleziológiának ahhoz a tételéhez, amely a római püspök univerzális igényét állítja. Az ökumenikus mozgalom eszméjének súlyos félreértése, ha valamely protestáns, ortodox vagy anglikán azt várja a pápától, hogy meggyőződését ebben a dologban pusztán udvariasságból megváltoztassa vagy elrejtse”.

Lukas *Vischer* egy nyilatkozatában azt mondta, hogy a péteri igény hangsúlyozása „ezen a helyen némelyeket meglepett és egyeseket lehangolt. De nyilván egyenesebb dolog volt, hogy a pápa Genfben sem beszélt másképp, mint Rómában. Egyébként azok az egyházak is, amelyek a pápaságot elutasítják, kénytelenek lesznek tisztázni, hogy miképpen manifestálja magát Krisztus egyháza univerzális szinten” (EPD 1969. jún. 12). — F. A. *Schiotsz* szerint a pápa utalása Petrusra „nagyon fontos exegetikai kérdést tűz a jövőbe beszélgetések napirendjére”. Szerinte a pápa igyekezett nem kelteni olyan benyomást, mintha ő „el akarná zárni az útját annak, amit Krisztus a következő években meghozhat” (HK 1969 július).

Beszédének második felében a pápa a sokféle együttműködést méltatta Róma és az EVT között, majd így folytatta: „Miután oly sok területen növekszik az együttműködés, nem ritkán megkérdezik: nem kell-e a katolikus egyháznak az EVT tagjává lennie? Hogyan kellene a jelen pillanatban megválaszolni ezt a kérdést? Teljes testvéri nyíltsággal megmondjuk: nem gondoljuk, hogy ez a kérdés, a római egyháznak az EVT-hez való tartozásának kérdése már olyan mértékben érett volna, hogy pozitív választ kellene adni lehetne rá. A kérdés még a hipotézis állapotában van. Bonvolult teológiai és pastorális problémákat hoz magával: emiatt még elmélyült tanulmányozásra van szükség és ez olyan útra vezet, hogy becsületesen meg kell vallanunk: hosszú és nehéz lehet ez az út. De nem akadályozhat meg abban, hogy biztosítsam Önöket nagy megbecsülésünkről és hajlandóságunkról Önök iránt. A Bennünket lelkesítő akarat és a Bennünket irányító elv mindig is az egységre való törekvés marad, amelyet Krisztus akart, és ez a törekvés reménységgel tölt el és egyúttal a pásztori gond realizmusával hordoz bennünket.”

A pápa végül a János 17:21—23.26 verseivel zárta beszédét, majd negyedórás imaistentisztelet következett az EVT imatermében. Ezen a pápa. *Willebrands* bíboros, továbbá *Blake* főtitkár, *M. M. Thomas*, az EVT Központi Bizottsága elnöke, *Pauline M. Webb* asszony és *Meliton* chalconi metropolita, az EVT KB elnökhelyettesei olvastak a Bibliából és imádkoztak.

Blake főtitkárral rövid, külön beszélgetést folytatott a pápa. 100 000 dolláros csekket is átadott a főtitkárnak; egy névtelen adakozó a Világtanácsnak a leprabetegek között végzett szolgálata céljaira küldte ezt az adományt, elismerésül az eddigi munkának.

A genfi utazás megfigyelői arra a feloldhatatlan kettősségre mutatnak rá, ami a pápa egyházi szolgálata és világi hatalma között — a miniatűr Vatikán Állam feje! — egyre mélyül a mi korunkban. Genfben nemegyszer kínosnak tűnt ez az ellentét Krisztus alázatos tanítványának szavai és — a feudális hagyományokat őrző — államfő magatartása között. A legjobban szándék sem elegendő

ahhoz, hogy egy ember eleget tudjon tenni mindkét igénynek, az egyszerű pásztor-tanító és a feudális uralkodó ellenkező követelményeinek.

„A Mi nevünk Péter” cím, amelyet a nagybetűs fejedelmi többes használata még hangsúlyozottan aláhúzott, nemcsak a protestáns hívők számára elfogadhatatlan. Ezúttal nem akarjuk idézni azt, amit a reformátorok erről írtak, amit a reformátori hitvallások erről tanítanak. Még azt sem ismételjük, amit húsz évvel ezelőtt *Barth* Károly mondott erről Amszterdamban, éppen az Egyházak Világtanácsa megalakulása alkalmával. De arra szükségesnek látszik rámutatni, amit legújabbban is egy anglikán és egy római katolikus vezető teológus írt a kérdéssel kapcsolatban.

Hugh *Montefiore* cambridgei professzor a *Concilium* (ápr.) hasábjain azt fejtegeti, hogy a pápa felfogása a tekintélyről megrendíti a bizalmat a római ökumenizmus iránt. Azt ajánlja a pápának, hogy minden évben tartózkodjék más-más egyházmegyében és mint a püspök, vegyen részt egyházmegyéje mindennapi életében, hogy mennél több egyszerű ember, pap és laikus problémáival jusson érintkezésbe. Ideje — írja továbbá — hogy a pápa *ex cathedra* jelentse ki: „sok régi római döntés és nyilatkozat idejét múlta, de a mai hittani nyilatkozatok is csak tökéletlen, nem végleges és nem világos megközelítései lehetnek az igazságnak”.

Suenens belga bíboros-érseknek az *Informations Catholiques Internationales*ban megjelent tanulmánya a többi között a római kúria alapvető reformját követeli. A pápai nunciusok diplomáciai funkciója — írja — hamis alapon nyugszik. A politikai hatalom szintjén folytatnak a pápa nevében dialógust, a szegények hangját azonban a nunciusok nem hallják. Sőt „sokszor ők fojtják el ezt a hangot, mint pl. Latin-Amerikában”. A nunciusoknak arra a funkciójára sincs szükség, hogy fel-

ügyeletet gyakoroljanak az egyes országokban a római katolikus egyházi vezetők felett. Ez a felügyelet „sokszor igen kétséges”. Egy nuncius napi munkája „hasznlít a titkos ügynökök szolgálatához”. A nuncius egyúttal hivatalánál fogva mintegy „a feljelentgetők levélszekrénye”. Az egyház jövője az egyes országokban azoktól az emberektől függ, akiket a nuncius a püspöki tisztségre javasol. De a püspök szolgálata nem merülhet ki „a negatív rendőr” szerepében.

Ismeretes, hogy *Suenens* nyilatkozata világszerte feltűnést keltett; számos ország vezető katolikus folyóiratai is — nálunk a *Vigilia* — átvették: *Tisserant* bíboros-dékán nyílt levélben megtámadta érte belga kollégáját, több kuriális bíboros helyeslése mellett azt állította, hogy a nyilatkozat „tiszteletlenül rágalmazza” a Kuria tagjait, ezért a nyilatkozat visszavonását követelte. *Suenens* fenntartotta állításait, amelyeket a pápa az ősszel tartandó rendkívüli püspök-szinódus elé szándékozik vinni. Ott — a *Herder* Korrespondenz szerint — a konzervatív püspökök lesznek többségben.

Tényként el kell fogadnunk, hogy a római egyház *in capite et membris* megújulására törekvő római katolikus teológusok és egyházi vezetők sem mennek el odáig, hogy a pápai primátus kérdéssé tennék. De már az a törekvésük is nagy ellenállásba ütközik, hogy a pápai udvartartást megreformálják, a pápát elszigetelő hivatalokat megszüntessék vagy átalakítsák, a középkori cifra külsőségeket egyszerűsítsék, a pápai trónus, testőrgárda stb. ellentmondásait kiküszöböljék. Ezek a törekvések természetesen számíthatnak az evangéliumi keresztyének rokonszenvére és támogatására is; ami minden esetre eléggé bonyolult feladat. Annyi kétségtelen, hogy a katolicizmuson belül az evangéliumi és az evangéliummal ellentétes irányzatok küzdelmében nem lehet szó semlegeségről.

(KI)

Hírek a római katolikus világból

OLASZORSZÁG

„Bolondok vagytok! Ezek fajvédő elméletek!” Ez a közbekiáltás zavarta meg Róma egyik templomában a prédikációt. A prédikátor „istengyalázónak” bélyegezte a zsidó népet. Ezzel magyarázta Jeruzsálem pusztulását, a szétszórását, a zsinagógák felégetését, a náci koncentrációs táborokat; mint az isteni átok gyümölcset. *Fabrizio* *Fabbrini* nem tudta magát tovább túrtörtetni, közbeszólásával tiltakozott. „Gyors vita indult meg, amelynek során a pap kényszerült elismerni vitapartner igazát.”

Az ügy ezzel nem zárult le. A templom rektora a templomajtóba állt és „beindította az államgépezetet, hogy megbüntessék a templom rendjének megzavaróját.” Így indult meg az az incidens, ami sok zajt vert egész Itáliában. A békebíróóság először felmentette *Fabbrini*t, mert „jogosan háborodott fel a homilián, ami különben is ellenkezett a zsidók és a katolikusok közötti kapcsolat jelenlegi tanbeli és etikai egyházi tanításával.”

A belügyminiszter azonban megsemmisítette ezt

az ítéletet. Szerinte a homília tartalma megegyezik az Írással, a tradícióval és az egyház tanhivatalával. „Az egyház szerinte tanítja, hogy a zsidó nép hűtlensége a szövetséghez mindannak a szerencsétlenségnek okozója, amit Mózes, Ezékiel, Ézsaiás és más próféták jövendölései igazoltak.”

Először a firenzei *Testimonianze* folyóirat bélyegezte abszurdnak és lehetetlennek, hogy a közigazgatási hatóság ilyen érvek alapján ítéletet hozhasson. *Pelegri*no kardinális, Torino érseke még élesebben elítélte ezt az eljárást. „A dolog abszurdnak és groteszknek tűnik... Vajjon a közhatalom az, amely teológiai szempontokra alapozott ítéletet hozhat?” — kérdezte az érsek.

Végül is olyan erejű volt a méltatlankodás, hogy a második tárgyaláson *Fabbrini*-t „a vallásos szertartás megzavarása miatt” elítélték. A kommentárok nem kérnek az ilyen pártfogásból. Különösen akkor nem, amikor „a homília ebben az esetben igazán hű volt etimológiai jelentéséhez, igazán beszélgetést jelentett.” (ICI 1969. jún.) (SIA)

A protestáns és római katolikus párbeszéd előfeltételeiről*

A római katolikus egyházzal az illúzióktól mentes ökumenikus párbeszéd megkerülhetetlen alapfeltétele az, hogy kölcsönös nyíltsággal és őszinteséggel vegyük szemügyre teológiai gondolkodásunk alapkérdéseit. A közöttünk és Róma között ma is fennálló felfogásbeli és magatartásbeli, azaz elméleti és gyakorlati eltérések, különbözőségek és ellentétek gyökeréig kell visszanyúlnunk, ha azt akarjuk, hogy reménységgel biztató párbeszédet kezdhessünk egymással.

Ebben a vállalkozásban a teológiai gondolkodás alfájával: a *principium-kérdéssel kell kezdenünk*, mert a római egyházzal szemben ma is meglevő valamennyi vitás kérdésünk alapproblémája a *principium-kérdésben* gyökerezik. Azt kell tehát mindenekelőtt tisztáznunk, hogy *milyen alapállásból kiindulva és milyen forrásból merítve mondjuk azt, amit mondunk*, vagyis milyen alapelvek alapján végezzük teológiai tevékenységünket. Semmi reménységet nem látok olyan ökumenikus párbeszédre, amely elvi-teológiai kérdések megbeszélését célozza anélkül, hogy előbb ezt az alapvetően döntő jelentőségű kérdést: a *principium* kérdését tisztázzánk egymás között. Ha teológiai munkát folytatunk, és ennek a munkának az eredményeit ökumenikus párbeszédben egymással is meg akarjuk tárgyalni az egység keresésének óhajával, akkor kölcsönösen tisztában kell lennünk azzal, hogy melyikünk milyen alapon végzi teológiai munkáját és milyen forrásból merítve érte el azokat az eredményeket, amelyeket a párbeszédben saját teológiai felfogásaként akar érvényesíteni. Ezért tekintem a becsületes, az illúziómentes, a nyílt és őszinte párbeszéd elengedhetetlen alapfeltételének azt, hogy egymás teológiai gondolkodását illetően legyünk tisztában a *principium-kérdéssel*.

Reformátori felfogás a teológiai principiumról

Reformátori felfogás szerint a teológiában a *principium* kettős tagozatú¹: *principium essendi* és *principium cognoscendi*. Ez utóbbi alapelv, vagyis a *megismerés alapelve* szintén kettős tagozatú: *principium cognoscendi externum* és *principium cognoscendi internum*.

A *principium essendi* bármelyik keresztyén egyház teológiájában magától értetődően nem lehet más, mint a teljes Szentháromság-egy-örök-igaz Isten. Úgy gondolom, hogy ebben nincs és nem is lehet eltérés vagy különbözőség köztünk és római katolikus testvéreink között. A teológia alapelve, alapfeltétele és alaplehetősége, az Istenről szóló egyházi bizonyoságtétel, a keresztyén beszéd lehetségesítő alapfeltétele: az Isten létezéséről az Isten valóságáról, az Isten személyes lényéről, az Isten bennünket megszólító kegyelméről való meggyőződés. Úgy gondolom — és ezt szeretném örömmel hangsúlyozni — hogy ebben a kérdésben nincs és nem is lehet ellentét vagy vita a Szentháromság Istent hívő és valló keresztyén egyházak között.

Más azonban a helyzet, mihelyt a *principium cognoscendi*, a megismerés alapelve területére lépünk, és azt vesszük vizsgálat alá. Reformátori fel-

fogás szerint a *principium cognoscendi externum*, vagyis a teológiai megismerés külső alapelve: az isteni kijelentés, *revelatio divina*, amint ez a Szentírásban adatik számunkra, tehát voltaképpen a Szentírás, a *scriptura sacra*. Az a lehetőség és az a tény, hogy az egyházban Istenről keresztyén beszéd hangozhat és hangzik, vagyis hogy Istenről szóló tanítást és tudományt adhat az egyház, tehát lehet és van is teológia az egyházban, csak azon az alapon történhetik, hogy Isten kijelentette magát, és számunkra a Szentírásban hangzó Igéjében újra meg újra kijelenti magát. Istent megismerni és róla bizonyoságot tenni, róla tanítani, azaz teológiát művelni semmiféle más forrásból és semmiféle más alapon nem lehet, csak az ő kijelentéséből, csak az ő önközlése alapján. Isten ugyanis nem elvont elv, hanem élő és személyes valóság, az élő és személyes valóság pedig csak önfeltárlása alapján ismerhető meg. Istennek ez az önfeltárlása a Kijelentés. A teológia számára tehát a *principium cognoscendi externum* Istennek a Szentírásban hangzó kijelentése.

A *principium cognoscendi internum*, vagyis a teológiai megismerés belső alapelve: a Szentlélek belső bizonyoságtétele, *testimonium Spiritus Sancti internum*. Azt jelenti ez, hogy Istennek a Szentírásban hangzó kijelentése a Szentlélek által történik és a Szentlélek által ébresztett hit aktusában fogható fel és érthető meg. Mert amint egyedül Isten tanúskodhatik önmagáról kijelentésében, úgy ez a kijelentés sem talál hitelre addig az ember szívében, míg a Szentlélek belső bizonyoságtétele meg nem pecsételi. Ugyanazon Szentléleknek kell tehát a mi szívünkbe is behatolnia, aki a próféták szája által szólt, hogy meggyőzzön bennünket: ők híven adták elő, amit Isten reájuk bízott.² Itt tehát a Szentléleknek önmagában összefüggő és belső egységben folyó működéséről van szó: Isten ugyanazt a Szentlelket adja kijelentése megismeréséhez, akinek ereje és működése által kijelentését adta. Aki a Szentlélek így belsőleg megvilágosít és megtanít, csak azok juthatnak el arra a bizonyosságra, hogy a Szentírás *autopistos*, azaz önmagában hitteles.³

Bár a teológiai megismerés principiumának e hármas tagozata egymástól megkülönböztetendő, de egymástól semmiképpen el nem választható. Mindhárom tagozat elválaszthatatlan belső egységének alapja a Szentháromság Isten szabadon munkálkodó kegyelme.

A Szentírás teológiai jelentőségének kérdése

Említettem már, hogy a *principium essendi* vagy *existendi* kérdésében teológiai gondolkodásunk és felfogásunk területén nincsenek vitáink és ellentéteink a római egyházzal. Ám nyomban kiütköznek az eltérések és ellentétek, mihelyt a *principium cognoscendi* kérdéseit és problematikáját vesszük tárgyalás alá. Különösen is élesek és szembeütők a különbségek és ellentétek ezen a területen a *Szentírás teológiai jelentőségének kérdésében*. Az ökumenikus párbeszéd során mindjárt a kezdetnél, minden más vitás kérdésünket függőben és figyelmen kívül hagyva, erre az alapvetően döntő jelentőségű kérdésre kell összpontosítani figyelmünket és érdeklődésünket, mert minden más

* A református egyházak balatonfüredi konzultációján tartott előadás.

kontroverz kérdésünk és problémánk e kérdésben való eltérésünkből és ellentétünkből ered magától értetődő természetességgel és szükségszerűséggel. Diversus és kontroverz felfogásunk és ebből eredő álláspontunk gyökere, forrása, *punctum saliens*-e ebben a kérdésben van a reformáció napjaitól mind máig. Ha ebben a kérdésben közös megértésre és egyetértésre tudunk jutni egymással, többi vitás kérdéseink tisztázásához már reménységgel közelíthetünk. Ám ha ebben a gyökérvizsgálásban több mint négy évszázad meddőnek bizonyult teológiai eszmecseréi és vitái után ma sem tudunk egyességre jutni, akkor a kölcsönös szeretet és tiszteletadás kötelező őszinteségével és nyíltságával meg kell mondanunk, hogy az *una sancta ecclesia catholica* Jézus Krisztusban már valóságként létező egységét nem egy minden áron erőltetett teológiai, liturgiai és egyház-szervezeti konformizmusra való törekvésben és teátrális jellegű egyesülésekben kell láthatóvá és érzékelhetővé tennünk, hanem az emberiesség követelményeinek is megfelelő kölcsönös szeretet és megbecsülés szellemében végzendő példás szolgálatokban, amelyek az emberi haladás, a humanitás megvalósítása és érvényesítése érdekében állnak.

A következőkben tehát teológiai gondolkodásunk gyökérvizsgálását vesszük elemző vizsgálat alá oly módon, hogy először a római katolikus egyház hivatalos álláspontját tekintjük át, amint az a Tridenti Zsinat határozataiban és e határozatokat tükröző teológiai fejtegetésekben előttünk áll. Majd a Második Vatikáni Zsinaton kialakult állásfoglalást vizsgáljuk meg a Szentírás teológiai jelentőségére vonatkozóan. Ez elemzések során a reformáció „*Sola Scriptura*” alapelveivel kapcsolatban a református reformáció biblikus és hitvallásos igetánának alapvonásait és azokban kifejezett meggyőződésünket adjuk elő. Végül a református és római katolikus ökumenikus párbeszéd lehetőségeit és kilátásait próbáljuk mérlegelni, különös tekintettel a praktikus ökumenizmusban megvalósítandó együttműködésre, melynek során egyaránt kötelesek vagyunk keresni és munkálni az egységnek az életben és munkában történő kifejezését az emberért végzett szolgálat területén, a szekularizáció és a radikális változások folyamatában élő, megosztott és mégis egységre vágyakozó mai világunk oly sokszor bonyolult és ellentmondásokkal terhelt viszonyai között.

A Szentírás értelmezése a Tridenti Zsinaton

A Tridenti Zsinat a Szentírásról szóló tant a negyedik ülésben vette tárgyalás alá, melynek során egy dogmatikai és disciplináris dekrétumban határozott a kérdésben. A *Decretum de canonicis scripturis* határozatában mindenekelőtt leszögezi a Zsinat, hogy a keresztyén igazság és tan azokban az írott könyvekben és íratlan hagyományokban van összefoglalva, amelyek az apostolok útján magának Krisztusnak szájából, vagy pedig maguktól az apostoloktól a Szentlélek diktálása folytán mintegy kézről kézre adva jutottak el hozzánk (Hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsis Christi ore apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis spiritu sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt⁴). E dekrétumban kinyilvánítja a Zsinat azt is, hogy ugyanazon kegyelettel és tisztelettel fogadja el és tiszteli úgy az Ő-, mint az Új-

testamentum összes könyveit, mivel mindkettőnek Isten a szerzője, valamint a hagyományokat is, mind a hitre, mind az erkölcsre vonatkozókat, amelyek szóbeli közlés útján Krisztustól, vagy a Szentlélek diktálása folytán keletkeztek és őriztettek meg az egyházban⁵.

A Zsinaton tehát elérte célját az a törekvés, amely a Szentírás és a hagyományok tekintélye egyenlőségének elismertetésére irányult. Ezek után szó sem lehetett arról, hogy a hagyomány a Szentírás zsinórmértéke alatt kerüljön vizsgálat alá.

Szentnek és kanonikusnak jelentette ki a Zsinat mindazokat a könyveket, amelyeket a *Vulgata* tartalmaz, tehát az ótestamentumi apokrif iratokat is, és kimondta, hogy aki ezeket sértetlenül, minden részükkel együtt (integri cum omnibus suis partibus) szentnek és kanonikusnak el nem fogadja, átok alá esik.

Jelentős határozatot hozott a Zsinat a Szentírás magyarázása kérdésében, amikor is kimondta: egyedül az egyházat illeti meg a jog, hogy a Szentírást magyarázza és annak igazi értelmét meghatározza. Az egyház írásmagyarázatát elfogadni és azt hitelesnek tekinteni, minden egyháztagnak kötelessége. Tilalmas tehát minden olyan írásmagyarázat, amely ellenkezik az egyházzal vagy az atyák egyakarató közmegegyezésével⁶.

Föltette a koronát a Zsinat e nagy jelentőségű dekrétumára azzal, hogy a Vulgátát autentikusnak nyilvánította és kimondta, hogy nyilvános előadásokon, disputációkon, prédikációkban és magyarázatokban, egyszerűen: egyházi és tudományos dolgokban hiteles szöveggént tekintendő.

A Tridenti Zsinat ezzel a határozattal akarta elensúlyozni a reformáció egyházainak győzedelmes Szentírástanát és a *Sola Scriptura* teológiai alapelvét. Hogy ez a törekvés mennyiben sikerült, és mennyiben nem, arról az elmúlt évszázadok egyházi eseményei tesznek bizonyosságot. Függetlenül attól, hogy ki hogyan értékeli ezt a bizonyosságtételt, tisztán teológia-történeti szempontból is rá kell világítanunk arra a tényre, hogy bár a Zsinat a reformáció egyedüli zsinórmértékének, a Szentírásnak ünnepélyes és teljes elismerését kívánta proklamálni, e zsinórmérték és norma tekintélyét és jelentőségét három jelentős ponton mégis súlyosan megcsorbította. Először is azzal, hogy a Szentírás mellé, mint vele teljesen egyenértékű és egyenlő tekintélyű hitforrást odaállította a hagyományt. Másodszor: a Vulgátát autentikus szövegnek nyilvánította és annak minden könyvét kanonikusnak jelentette ki. És harmadszor: az egyház írásmagyarázását jelentette ki egyedül hiteles és jogos írásmagyarázatnak. Az ily módon megcsontított norma nagyon is bizonytalan és bárki által könnyen hajlítható valami lett, arra viszont nagyon alkalmasnak látszott, hogy általa a római katolikus teológia Szentírás-szerűségének látszatát lehessen kelteni és az egyházi tant úgy lehessen feltüntetni, mint Krisztus és az apostolok tanításával egyezőt.

A Tridenti Zsinat után a római katolikus hittudósok szinte teljes egyöntetűséggel abból a feltevésből indultak ki, hogy a Szentírás mint hitforrás, csak viszonylagos; szükségképpen rászorul a hagyománnyal és az egyházi tanítással való kiegészítésre, s így a fejtegetések során az a törekvés vezet őköt, hogy a Szentírás tekintélyét alárendeljék az egyházi tekintélynek⁷. Ez az apriorizmus, mely a katolikus hittudósok fejtegetéseit és azok eredményét is előre befolyásolja, ugyanakkor azonban annak teológiai értékét is eleve meghatározza, fél-

reérthetetlen világossággal jut kifejezésre a kiváló magyar római katolikus dogmatikus, Schütz Antal nagy művében, melyben a hivatalos római felfogás és egyházi tan summázott kifejtését adja elő⁸.

E felfogás szerint a Szentírás a kinyilatkoztatás kódexe, Istennek az emberiséghez intézett szava, s rendeltetése ugyanaz, mint a kinyilatkoztatásé általában: az emberiséget Istenközösségre vezetni. Ebből a szempontból tekintve a Szentírás kegyelem eszköze.

Mint a kinyilatkoztatás kódexét, a Szentírást Isten 1. az egyházra bízta mint anyagi hitforrást, hogy hitelesen értelmezze és belőle merítse a kinyilatkoztatás tanításait. — 2. Adva van a Szentírás a hittudósok számára, hogy belehatoljanak értelmébe, s ezáltal az egyház hiteles értelmezéseit előkészítsék, illetőleg tudományosan igazolják, a hiányzó hiteles értelmezést pótolják. — 3. A Szentírás mint Isten írott szava, a hitnek is eszköze. és mint ilyen, minden embernek van szánva, főként a hívőknek. Minthogy azonban egyfelől az írás olvasása nem szükséges az üdvösségre, sőt még az intenzív hitéletre sem, másfelől időnként és helyenként veszedelmessé is válhatik, indokolt, hogy az egyház a mindenkorli helyzetekhez alkalmazott megszorításokat tesz a Szentírás olvasását illetőleg.⁹

A Szentírás mint hitforrás mellett, tőle független és vele egyenlő rangú hitforrásként áll a hagyomány. Ez hittétel különösen a protestantizmus „Sola Scriptura” elvével szemben¹⁰. A protestánsokkal szemben, akik hangsúlyozzák a Szentírás elégséges voltát, világosságát és hatékonyságát, nem egy katolikus hittudós a hagyományt, ha nem is kizárólagos, de kiválóbb hitforrásnak tartotta. és az említett három kiválóságot a Szentírással szemben a hagyománynak tulajdonította. A Tridenti Zsinat azonban a Szentírást és a hagyományt a kinyilatkoztatás egyenlő rangú két forrásának minősíti, és előírja, hogy egyforma kegyelettel és tisztelettel kell övezni mindkettőt¹¹.

Az elégségség szempontjából a Szentírás is, a hagyomány is külön-külön elégséges hitforrás abban az értelemben, hogy tartalmazza azt a kinyilatkoztatást, melyet Isten általuk el akart juttatni az emberiséghez. Tehát mindkettő viszonylag elégséges. Abszolút értelemben egyik sem teljes. Azonban nem elégséges sem a Szentírás, sem a hagyomány, ha elvonatkozunk a tanító egyház tekintélyétől. Az egyház élő tanítása nélkül az Írás is, a hagyomány is holt betű, mely csak esetleg tud egy-egy ember számára élő hit keltegetője lenni, elvben és általánosságban azonban nem¹².

Ugyanez a helyzet a világosság tekintetében is. Magában véve mindegyik hitforrás viszonylag elég világos, abszolút fokban és az élő egyházi tanító tevékenységtől elvonatkoztatva azonban egyik sem az¹³.

Éppenígy hatékonyság tekintetében: mindkét forrás hatékony a maga nemében. Azonban sem a Szentírás, sem a hagyomány egymagában nem annyira hatékony, hogy a maga erejéből, a lényegében adott hatékonysági mód szerint hitre tudjon vezetni. A hit ugyanis hallásból vagy, a hallás pedig Isten Igéjéből, melyet Isten a tanító egyházra bízott¹⁴.

Schütz Antal fent ismertetett fejtegetéseiben félreismérhetetlenül ott él és ott hat a római katolikus egyházban és teológiában általánosan uralkodó törekvés, melynek az a célja, hogy a Szentírás és az egyházi hagyomány tekintélyének egyenlőségét, a

kettő egymásra utaltságát kimutassa és ezzel *elméletileg is igazolja azt a gyakorlatban már uralkodó elvet, mely szerint a Szentírás úgy is mint hitforrás, úgy is mint szabályozó norma, rászorul a hagyománnyal és a tanító egyház tekintélyével való kiegészítésre és támogatásra.*

Ez a törekvés nem tagadja ugyan a Szentírás tekintélyét, csak megkerüli azt, miközben a Szentírást kiegészítő és magyarázó hagyomány fontosságát hangsúlyozza, s a kettő felett a tanító egyház tekintélyének felsőbbiségét hirdeti és alkalmazza, így akarván illuzórikussá tenni a protestantizmus *Sola Scriptura* elvét.

A reformáció „Sola Scriptura” elve

Világosan és határozottan meg kell mondanunk, hogy a református egyház a múltban sem tudott és ma sem tud egyetérteni azzal a szentírástannal, amelyet a Tridenti Zsinat alkotott, s amelyet az I. Vatikáni Zsinat is változatlanul megerősített mint a római katolikus egyház hivatalos és elkötelezően autentikus tanítását.

Különösen három sarkalatos pontra kell rámutatnunk, amelyek megítélésünk szerint a Szentírásról szóló tanítás és ezzel a Szentírás teológiai értékelése és jelentősége kérdésében a legfőbb ütközőpontjai a református és a római katolikus teológiai gondolkodásnak. E három sarkalatos pont a következő: 1. *A Szentírás autopistiája.* — 2. *A Szentlélek belső bizonyágtétele.* 3. *A Szentírás, a hagyomány és az egyház egymáshoz való viszonyának kérdése.*

Minden félreértést kizáró módon szeretnénk hangsúlyozni, hogy a Szentírás tekintélyének kérdésében a római katolikus és a református felfogás között az alapvető különbség és ellentét *nem e tekintély elismerésében, vagy el nem ismerésében jelentkezik, hanem e tekintély elismerésének alapjában és a tekintély alkalmazásának és érvényesítésének mértékében és módjában.* Míg ugyanis a római katolikus felfogás szerint a Szentírás tekintélyének és e tekintély elismerésének alapja az egyház tekintélye, addig a református felfogás szerint e tekintély egyedüli alapja maga a Szentírás, illetve a Szentléleknek a Szentírással egybehangozó bizonyágtétele, melynek következtében az egyes hívő is, meg a hívők közössége, az egyház is, közvetlenül magából a Szentírásból kaphat bizonyágot és bizonyosságot arról, hogy a Szentírás *autopistos*, azaz önmagában hiteles.

Ahhoz, hogy erre a bizonyosságra eljuthasson és addig, amíg erre a bizonyosságra valóban el is jut az egyes hívő, kétségtelenül nagy jelentőségű tényező az egyház útmutató és bizonyágtétező szolgálata. Ám ez a szolgálat legfeljebb csak *motivum credibilitatis* lehet, de semmi esetre sem lehet *fundamentum fidei*, a hit, jelen esetben a Szentírás isteni tekintélyébe vetett hit alapja. Már pedig *a hit motivuma és a hit alapja között igen nagy a különbség!* Ha valóban az egyház, vagy pedig az egyház tekintélye volna a végső és biztos alap, amiért és aminek alapján a hívő a Szentírásnak hisz, akkor az egyház volna *autopistos*, és nem a Szentírás.

A kérdés tehát egészen egyszerűen ez: *Vagy van a Szentírásnak önbizonyosága, eredetére, lényegére, jellegére és tekintélyére vonatkozó világos és határozott tanítása, vagy pedig nincs.* Ha van a Szentírásnak ilyen önbizonyosága, akkor az egyháznak is, meg benne az egyes hívőnek is csak az lehet a feladata, hogy ezt a bizonyágtételt aláta-

san és engedelmesen elfogadja és megvallja. Ha pedig nincsen ilyen önbizonyosága a Szentírásnak, akkor az egyház erre vonatkozó és ilyen értelmű dogmája és az egyházban az egyes hívőknek és hittudósoknak legragyogóbb elmélete is csak illúzió vagy hipotézis.

A református egyház a Szentírásban hangzó Ige tanítása alapján vallja, hogy a Szentírásnak van világos és határozott önbizonyosága, ezért a szóban forgó kérdés legitim és hiteles megoldása magában a Szentírásban adva van. Az egyház csupán felismerheti és elismerheti azt, ami a Szentírásban van, de semmiképpen sem hozhatja létre azt, ami nincs benne. Az egyház a Szentírásnak sohasem adhat, kölcsönözhet vagy tulajdoníthat isteni tekintélyt, csupán felismerheti, elismerheti és megvallhatja, hogy a Szentírásnak isteni tekintélye van.

Itt ugyanaz a probléma áll előttünk, mint a kanonicitás kérdésénél. A teljes Szentírást kánonná és benne az egyes könyveket kanonikussá nem az egyház teszi. Az egyház csak felismeri és megvallja a kanonicitás tényét és valóságát. A bibliai könyvek, és pedig csak e könyvek kanonizálásának alapja minden egyházpolitikai és teológiai motívumon túl, feltétlen isteni alap volt, melynél fogva ezek a könyvek akkor is kanonikusak volnának, ha történetesen senki sem ismerte volna fel kanonicitásuk tényét és valóságát. Viszont egy nem-kanonikus könyvet egyetlen egyházi határozat vagy rendelkezés sem tehetne kanonikussá, amint ezt *Komáromi Csipkés György* meggyőző szemléletes-séggel kifejezte: „Az apokrifusok nem Szentírás, nem Biblia könyvei, hanem csak külső emberi írások, melyek ha a Biblia közé nyomtattatnak és kötettenek is, de azzal szentírássá nem léznek”¹⁵.

Nem tudjuk elfogadni, mert nem tekinthetjük meggyőzőnek azt az érvelést sem, amellyel a római katolikus teológia művelői a Szentlélek belső bizonyágtételéről szóló protestáns tanítást igyekeznek cáfolni. Ezt a tanítást nem a protestáns teológusok találták ki, és távolról sem azért fejtették ki tanrendszerükben, hogy ezzel egy ún. *asylum ignorantiae* létrehozását tegyék lehetővé. Ez a tanítás magának a Szentírásnak a tanítása. Mi azért hiszünk és valljuk ezt a tant, mert a Szentírás tanítja. Ennek a ténynek a valóságát és igazságát pedig semmiképpen sem teheti előttünk kétségessé az olyan érvelés, mely azt állítja, hogy „a nem *Luther* vagy *Kálvin* előírása szerint gondolkodó bibliaolvasó nem érzi a Szentlélek tanúságát”¹⁶. Nem teheti kétségessé már csak azért sem, mert egy tény és valóság szubjektív megtapasztalásának hiánya semmi esetre sem lehet döntő e tény és valóság objektív létezésének kérdésében. Meglévő tények valóságát sohasem lehet tagadni azon az alapon, hogy egyesek nem érzik, vagy nem tapasztalják e tények valóságát. Ha ez nem így volna, akkor igen sok valóság létezését kétségbe lehetne vonni. Akkor lehetne pl. azt is mondani, hogy nincs fény, mert sokan nem látnak, és nincs hang, hiszen sokan nem hallanak.

Egyébként pedig, ha elvi kérdések eldöntésénél az egyéni tapasztalást is figyelembe lehetne venni, akkor éppen a Szentlélek belső bizonyágtételének kérdésében nekünk protestánsoknak eggyel több döntő érvünk is lenne, mert akkor ezen az alapon így is bizonyíthatnánk: Mivel Szentírással a kezünkben érezzük és tapasztaljuk a Szentlélek belső bizonyágtételét, tehát nemcsak a Szentírás világos és félreérthetetlen tanítása alapján, hanem egyéni hittapasztalásunk alapján is állíthatjuk azt, hogy a

Szentlélek ajándéka, amit Krisztus a benne hívőknek olyan világosan megígért, semmiképpen sem szorítkozhatik csak a zsinatra, vagy éppen egyetlen embernek, a pápának a személyére. Semmi alapja sincs különösen annak, hogy a János 14:17 ígérteit leszűkítsük, elvlasszunk az egyszerű keresztény hívők millióitól.

A római katolikus egyház azt is tanítja, hogy „az egyház élő tanítása nélkül az Írás holt betű, mely csak esetleg tud egy-egy ember számára élő hit keltegetője lenni, elvben és általánosságban azonban nem”¹⁷.

Mi ezt a gondolatot ebben az értelemben valljuk: A Szentlélek belső bizonyágtétele nélkül az Írás holt betű, s mint ilyen, sohasem tud élő hit keltegetője lenni. De ahol az Írás betűin és szavain át megszólal a Szentlélek belső bizonyágtétele, ott az Írás mindig élő hit keltegetője lehet. Vagy pontosabban: a Szentírással együtt működő Szentlélek belső bizonyágtétele nyomán mindig élő hit jön létre! Azt persze a protestáns teológia sohasem tanította, és ma sem tanítja, hogy a Szentlélek belső bizonyágtételét csak *Luther* vagy *Kálvin* előírása szerint gondolkodó bibliaolvasók érezhetik. A protestáns teológia ennek éppen az ellenkezőjét mondja, azt nevezetesen, hogy a *Szentlélek belső bizonyágtételét minden bibliaolvasó megéletheti és érezheti, ha a Szentlélek valójában jelen van és működik.* A Szentlélek munkája sohasem volt és sohasem lesz odakötte *Luther* vagy *Kálvin* előírásához, de egyetlen más ember előírásához sem. Mert a Szentlélek szuverén Úr! Ezért lehetséges az, hogy egyes „*lutheránusok*” és „*kálvinisták*” annyit sem tudnak a Szentlélek belső bizonyágtételéről, mint az olyan katolikusok, akik ezt esetleg tagadják ugyan, de a szuverén módon munkálkodó Szentlélek ajándékaként mégis megtapasztalják.

Mi hiszünk és valljuk, hogy a Szentírás-kérdésben is egyedül a Szentírás a mértékadó norma! A Szentírásban hangzó Ige ebben a kérdésben is jól eligazít bennünket, ha alázatosan és az engedelmesség készségével hallgatunk és figyelünk tanítására. Az 1 Kor 2:6—16-ban olvashatjuk a Szentírás-kérdésben az egyik döntő jelentőségű eseményt: Isten az ő titkon való, elrejtett bölcsességét kijelentette az ő kiválasztottainak, az ő kijelentése tanúinak.

Ehhez az eseményhez kapcsolódik egy másik is. Isten ugyanazon Lélek által, aki által kijelentette az ő titkát kiválasztott és elhívott tanúinak, képessé is tette ezeket a tanúkat arra, hogy ezt a titkot ugyanazon Szentlélek által másoknak is elhirdethessék. „Ezeket prédikáljuk is — mondja tovább *Pál* apostol — nem oly beszédekkel, melyekre emberi bölcsesség tanít, hanem amelyekre a Szentlélek tanít; lelkiekhez lelkieket szabván”. Ez a Lélektől tanítottság, a tanúbizonyágtételre a Lélektől való felhalmazottság, felszereltség és képesítettség az a másik esemény, amely kiváltképpen biztosítja a Szentírás világosságát és elégséges voltát. A próféták, apostolok és evangélisták, Istentől a tanúbizonyágtételre elválasztott, felhatalmazott és képesített emberek, ezt a tanúbizonyágtételt előszóval és írásban végezték. Így jött létre a prófétai-apostoli kérügma, s így jött létre a Szentírás.

E két eseményhez járul még egy harmadik is: a prófétai-apostoli tanúbizonyosság hallgatóinak, illetve olvasóinak ugyanazon Lélektől való megvilágosítása, akinek munkája, hatása által ez a tanúbizonyosság

zonyságtétel létrejött. Hiába volna ugyanis a Kijelentés, hiába volna a Kijelentésről szóló tanúbizonyoságtétel; az ezt hallgató vagy olvasó ember a maga érzéki állapotában és minőségében nem foghatja fel az Isten dolgait. Így mondja ezt az apostol: „Érzéki ember (a görög eredetiben: a pusztán pszichikus ember) pedig nem foghatja meg az Isten Lelkének dolgait, mert bolondságok néki; meg sem értheti, mivelhogy lelkiképpen (pneumatikusan) ítéltetnek meg. A lelki ember azonban mindent megítél, de ő senkitől sem ítéltetik meg. Mert ki érte fel az Úrnak értelmét, hogy megoktathatná őt? Bennünk pedig Krisztus értelme van”. — Ez a harmadik esemény a Szentlélek munkája, mellyel az érzéki embert lelki emberré formálja, és benne bizonyoságot tesz az általa munkált kijelentésről szóló, ugyancsak általa munkált tanúbizonyoságtétel igazságáról. Ez a harmadik esemény: a Szentlélek belső bizonyoságtétele. Így tanítja ezt a Szentírás, így tanítják a reformátorok, a hitvallások, így hisszük és valljuk ezt mi is. Kálvin különösen nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a Szentírás isteni tekintélyét és hitelességét természetes bizonyítékokkal megalapozni nem lehet. Minden ilyen bizonyítás helyett ő a legfőbb bizonyító: a Szentlélek belső bizonyoságtételére hivatkozik, mondván, hogy a Szentlélek bizonyosága minden észszerű bizonyításhoz nagyobb súlyú. Mert amint egyedül Isten tanúskodhatik önmagáról beszédében, úgy ez az Ige sem talál hitelre addig az ember szívében, amíg a Szentlélek bensőbb bizonyoságtétele meg nem pecsételi. Ugyanazon Szentléleknek kell tehát a mi szívünkbe is behatolnia, aki a próféták szája által beszélt, hogy meggyőzzön bennünket: híven adták elő, amit Isten reájuk bízott¹⁸.

A Szentírásba vetett hitt bizonyosságát tehát a Szentlélek teremti meg: maga az Ige sem bizonyos előttünk, ha a Szentlélek bizonyosága nem támogatja¹⁹. Viszont: akiket a Szentlélek belsőleg megtanított, azok teljesen megnyugosznak a Szentírásban, s hogy a Szentírás *autopistos*, azaz önmagában hiteles²⁰.

Mindez világosan mutatja, hogy a Szentírás-kérdés súlypontja a Szentlélek belső bizonyoságtételéről szóló tanításban van.

Vajon lehetséges-e ezekben a kérdésekben Rómával valaha is egyetértésre jutni?

A II. Vatikáni Zsinat után

Sok más kérdéshez hasonlóan, a Szentírás jelentőségével kapcsolatban is várakozással és reménységgel tekintettünk annak idején a II. Vatikáni Zsinat felé, figyelemmel kísérve állásfoglalását ebben a döntő jelentőségű kérdésben. Hogyan fejti ki a Zsinat az Isten Kijelentéséről szóló tanítását, és milyen jelentősége lesz a Szentírásnak a római katolikus egyház életében és teológiai munkájában? Figyelmünk és érdeklődésünk alapja az a változatlan meggyőződés volt, hogy a *Szentírás-kérdés ökumenikus párbeszédünk fundamentális kérdése ugyannyira, hogy egyházaink egymáshoz való testvéri közeledése a tankérdések területén csakis a Szentíráshoz való közeledés útján történhetik*.

Öszintén és nyíltan meg kell vallanunk, hogy — bár nem tartoztunk a vérmes reményeket táplálók közé — a Zsinat munkájának eredménye a Szentírás kérdésében is csalódást jelentett számunkra²¹.

Bár a Zsinat első ülészakában élénk és helyenként heves vita folyt a Kijelentés kettős forrásáról

(de duplici fonte Revelationis), amit végülis pápai közbelépéssel kellett befejezni, az eredményt illetően a Zsinat alig ment tovább a tridenti határozat magyarázatánál, amelyben némileg nagyobb hangsúlyt kapott a Szentírás normatív jelentősége. Am ez a látszólagos előrehaladás is úgy történt, hogy a principium-kérdés, közelebről a teológiai megismerés forrás-problémája helyére egy inkább ekleziológiai jellegű kérdés került a középpontba, amely közvetlenül a Szentírás magyarázásának kérdésével áll összefüggésben. Azt jelenti ez, hogy amíg a két forrásról szóló tanításban a hagyomány *kiegészítő* jellegén volt a hangsúly, most inkább a *magyarázó* jelleg kapott erősebb hangsúlyt. Ezzel lényegileg semmi különösebb változás sem történt, mert hiszen az interpretatív jellegű hagyomány könnyen tehető kreatív és produktív jellegű hagyománnyá. Semmi biztosíték nincs arra, hogy egy esetleges új dogma alkotásnál nem történik meg ugyanaz, ami a Mária mennybemeneteléről alkotott dogmánál történt. Akkor ugyanis elismerték, hogy ez a tanítás nincs benne a Szentírásban, de nyomokban hozzátették, hogy a katolikus egyház tanítása szerint Isten kijelentése két forrásból meríthető: Isten írott Igéjéből és mellette az íratlan isteni hagyományból. Mária mennybemenetele a hagyományból ismeretes, s ezen az alapon lett dogmává.

Az új szemlélet szerint a hagyomány jelentősége nem abban van, hogy a Szentírást kiegészíti, hanem abban, hogy azt *hitelesen, autentikusan* magyarázza. Ezzel a hagyomány régi tekintélye semmit sem csökken, sőt megnövekedik azzal a megfontolással, hogy voltaképpen a Szentírás is csak egy része a szent hagyománynak, s mindkettő a tanító egyház közösségében, illetve a pápa személyében megtestesülő legfőbb tanítói hivatal tekintélyével összefüggésben az, ami: az isteni Kijelentés igaz ismeretének forrása. Voltaképpen tehát a pápa személyében megtestesülő legfőbb egyházi tanítói hivatal tekintélye az, ami a kettős Kijelentés-forrás, a Szentírás és az egyházi hagyomány jelentőségét, használhatóságát és értékét konstituálja.

A katolikus egyház életében e három között valószínűleg a Tanhivatalnak van döntő szerepe. Kifejezetten az I. Vatikánum hitvallásának 3. fejezetére hivatkozva (Denzinger 1792/3011) kimondja a II. Vatikáni Zsinaton hozott *Constitutio Dogmatica de divina revelatione*: „A feladat azonban, hogy az Isten írott vagy hagyományozott Igéjét kötelezőleg magyarázza, csakis az egyház élő Tanhivatalára van bízva, aki teljhatalmát Jézus Krisztus nevében gyakorolja. A Tanhivatal nincs az Ige felett, hanem neki szolgál, amennyiben semmit sem tanít, csak ami hagyományos, mert ő Isten Igéjét isteni megbízásból és a Szent Lélek közreműködésével hallgatja, szentül megőrzi és híven fejti ki...” (10. szakasz, 2. bek.).

A reformáció egyházaival szemben Róma kifogása és ellenvetése most már nem is annyira az, hogy a Szentírás mint Kijelentés-forrás elégséges voltát hangsúlyozzák, hanem inkább az, hogy nem képesek a Szentírás tiszta és igaz értelmezésére, s ezért nem is tudnak biztosítékot nyújtani a határtalan és önkényes egyéni szentírás-magyarázásokkal szemben, amelyek szintén a „Sola Scriptura” elvre hivatkoznak. Róma szerint szoros kapcsolatnak kell lennie a Szentírás Lelke és a magyarázás Lelke között, aki az egyháznak adatott és az egyházat megóvjá a tévedéstől. Római katolikus részről a Máté 28:20 és János 16:13-ra való hivatkozással hangsúlyozzák a reformáció követőivel szemben,

hogy Krisztus közelsége és a Szentlélek vezetése olyan ígéret, mely az egyháznak szól, és az egyházban érvényesül évszázadokon át vezető útján.

Nyilvánvaló, hogy itt a kontroverz-teológia egyik legmélyebbre nyúló kérdésével állunk szemben: Rómával való ellentétünk ecclesiologiai-pneumatológiai aspektusával. A kérdés egyszerűen ez: Valóban a római katolikus egyháznak a pápa személyében megtestesülő legfőbb tanítói hivatala az egyedül autentikus letéteménye és biztosítóka a Szentírás igaz megértésének és értelmezésének? — Mi erre a kérdésre a Szentírás és a Szentlélek egybehangzó biznyságtétele alapján határozott *nemmel* felelünk és minden félreértést kizáró egyértelműséggel valljuk, hogy amíg a Szentírás jelentőségének és értelmezésének kérdésében, s ezzel együtt a teológiai gondolkodás alapelvének kérdésében nem tudunk egy értelemben lenni, semminemű lehetőséget nem látunk arra, hogy a római katolikus egyházzal a tankérdésekről folytatandó párbeszédben előbbre juthassunk. Sőt, ha az ökumenikus párbeszéd ez alapvetően döntő jelentőségű gyökérvkérdése mellett tekintetbe és figyelembe vesszük a reformáció kora óta eltelt idő folyamán a római katolikus egyházban véghezvitt tantevékenységet is, azt kell mondanunk, hogy tankérdések tekintetében a köztünk levő szakadék most nagyobb, szélesebb, mélyebb, mint amilyen a reformáció korában és az utána következő századok folyamán bármikor is volt.

A dolgok ilyen állása mellett meggyőződésünk szerint a lehető legjobbat akkor tesszük, ha lelkésztestvéreink és a gyülekezeti tagok, valamint a külföldi testvéregyházak és velük együtt az egész világotestantizmus figyelmébe ajánljuk és kérjük azt a biznyságtételt, amelyet a Magyarországi Református Egyház Zsinata 1967. május 19-én Debrecenben tartott ülésen: *Örökségünk és feladatunk: a reformáció* címen adott *Tanításban* bocsátott a gyülekezetek elé. A Tanítás a bennünket most foglalkoztató kérdéssel kapcsolatban többek között ezt is mondja:

„Mi ökumenizmuson Krisztus egy, de hitvallások és hagyományok tekintetében egymástól elkülönült keresztyén egyházaiknak a testvéri kapcsolatok ápolására irányuló törekvését értjük. Ezzel szemben a római egyház az ökumenizmusban a föld kerekén élő nemzeti római katolikus egyházak egységét látja, továbbá: a más keresztyén egyházakkal folytatott párbeszédben nem tekinti önmagát egy egyháznak a többi egyházak között, hanem az egyház megtestesítőjeként fordul a többi felekezetek felé: önmagát Krisztus teljes egyháza és az egész emberiség Istennel való egyesítése „eszközének és szentségének” vallva, a többi egyházakat önmagához hívja, a pápának mint Krisztus földi helytartójának egyetemes és legfőbb hatalma alatt. Az ökumenikus gondolat ilyen értelmezését egyházunk határozottan elutasítja. Zsinatunk legfőbb órállói tisztából következően féltő szeretettel és határozottsággal kéri és inti a gyülekezetek lelkipásztorait, presbitériumait és minden egyes tagját, hogy e tények alapján ítéljék meg a római egyház ökumenizmusának megnyilvánulását. Óvakodjanak minden olyan elhamarkodott ítéletalkotástól és cselekedettől, amely református keresztyén hitünk tartalmát és szolgálatunk szempontjainak tisztaságát veszélyeztetheti”²².

A debreceni Zsinat két évvel ezelőtt elhangzott Tanításának megállapításai ma is igazak és érvényesek, ökumenikus felfogásunk és magatartásunk

tekintetében számunkra ma is mértékadók és irányt mutatók.

Ami a római katolikus egyházat illeti, a II. Vatikáni Zsinat óta eltelt időben sem a teológiai felfogás, sem a gyakorlati magatartás terén semminemű egyhülés vagy előrehaladás nem mutatkozott az elszakadt testvéreknek nevezett protestáns egyházak, így református egyházunk irányában sem. Róma változatlanul *sacramentum universalis salutis*-nak, sőt ezen túlmenően egyenesen *sacramentum unitatis totius mundi*-nak tartja és állítja magát, és a többi keresztyén egyházakra — a római terminológia szerint: „keresztyén közösségekre” — csak a maga számára kiigényelt *una et unica ecclesia Christi* monopolhelyzetéből néz le, önmagát minden kegyelmi ajándék teljessége kizárólagos birtokosának tekintve.

E felfogás alapján állva, a római katolikus egyház elismeri ugyan, hogy határain kívül is van Krisztusnak kegyelme, a nem római katolikus egyházakban, a nem-keresztyén vallásokban és általában mindenütt az emberi élet területén, de mindezt abban az összefüggésben ismeri el, hogy ahol kegyelem van, ott az egyház, értsd: a római katolikus egyház is jelen van, és ebből azt a következtetést vonja le, hogy az egyház, a római katolikus egyház, mint *una et unica ecclesia Christi* — mintegy anonim módon — az emberi élet területén mindenütt ott van. És mivel jog szerint minden kegyelmi ajándék a római katolikus egyházé, a kegyelmi ajándékokban való részesedés alapján és mértéke szerint voltaképpen a protestáns egyházak is odatartoznak a római katolikus egyházhoz, és vele összeköttetésben, kapcsolatban vannak. Ez a felfogás határozza meg a római katolikus egyház ökumenikus magatartását, melynek az a célja, hogy az egész emberi nemzetséget egységre vezesse oly módon, hogy a római katolikus egyház mindenek hazájává legyen.

A fentiek alapján igaza lehet a *Le Monde* című párizsi lapnak, amikor 1969 április 18. számában VI. Pál június első felére tervezett genfi útjával kapcsolatban többek között ezt írta: „Egy pápa olyan országban, amely a protestantizmus kizárólagos birtoka, és ahol Kálvin élete utolsó 23 évét élte le? Ez a hír teljesen valószínűtlen lett volna tíz évvel ezelőtt. Ma csaknem természetesnek látszik, hiszen annyira meggyorsult a történelem folyamata. XXIII. János pápasága óta a római egyház nem neheztel már az „eretnek” vagy „szkizmás” hírben álló nemkatolikus egyházakra, és nem burkolózik az igazság egy bizonyos elképzeléséből származó elszigeteltségbe, hanem barátságos párbeszédet kezd, amely a II. Vatikáni Zsinat egész folyamán kellemesen lepte meg a nemrómai egyházak képviselőit”. Nos e „kellemes meglepetést” kiváltó magatartás mögött az imént vázolt kizárólagossági igénnyel fellépő teológiai felfogás áll.

Nyomatékosan kifejezésre juttatta VI. Pál pápa ezt a szemléletet a múlt év júniusában kiadott ún. Credo-jában, amelyben többek között ezt olvassuk: „Hiszünk az egy, szent, katolikus és apostoli egyházban, amelyet Jézus Krisztus arra a közsiklára alapított, aki Péter”... „Hiszünk a családokozhatatlanságban, amelyben Szent Péter utódja részesül, ha ex cathedra szól, mint minden hívő pásztor és tanítója; ez az ígéret a püspökök kollégiumának is szól, ha a pápával együtt gyakorolják a legfőbb tanhivatalát, hiszük, hogy a Krisztus által alapított egyház, amelyért ő imádkozott, hiánytalanul egy a hitben, a kultuszban és a hierarchikus közösség-

ben... Elismerjük az igazság és a megszentelődés számos elemének jelenlétét Krisztus egyháza közöségén kívül is, amely elemek voltaképpen ehhez az egyházhoz tartoznak és a katolikus egységre ösztönöznek, és hiszünk a Szentlélek Munkájában, aki a Krisztus tanítványai szívében szeretetet gyűjt eme egység iránt. Az a reménységünk azonban, hogy egy napon azok a hívők is egybegyűlnek az egy pásztorú nyájban, akik még nem egészen és teljesen tartoznak hozzá az egyház közösségéhez" (Herder Korrespondenz, 22. évf. 1968. augusztus, 369. lap).

A csatlakozhatatlanságról szóló tanítás és a római egyház kizárólagossági igénye teljesen elfogadhatatlan. Az igazság kérdését mindenképpen fel kell vetni, ha tankérdésekben akarunk egymással párbeszédet folytatni. Egy ilyen természetű párbeszéd során feszültségek jelentkezhetnek közöttünk, amelyek odáig fokozódhatnak, hogy a párbeszéd félbeszakítását eredményezhetik. Van azonban valami, ami mindezek ellenére összeköt bennünket: Krisztusban az una sancta tagjai vagyunk és Krisztus szolgálatainak részesei kell legyünk. Ez a szolgálat arra kötelez el bennünket, hogy az Isten ígéje által mutatott úton járjunk és ez magába kell foglalja az egymás iránti szeretetet és a kölcsönös megbecsülést is. A szeretetben járás az a kiváltképpen való út, amelyet Isten ígéje mutat mindnyájunknak az 1 Kor. 13. fejezetében. Tankérdések tekintetében több mint 400 éven át sem tudtunk közös nevezőre jutni és ez arra figyelmeztet bennünket, hogy inkább a közös szolgálat lehetőségét keressük, figyelmünket, időnket és erőnket a sürgetően megoldást követelő emberi sorskérdésekre irányítsuk.

Új lehetőségek az ökumenikus párbeszédre

Az időközben bíborosi rangra emelt Jan Willebrands, aki Bea bíboros utódja lett a Vatikáni Keresztyén Egységítőkarság élén, egy interjú során hasonló gondolatot juttatott kifejezésre. Utalt arra, hogy „az egyház és egysége iránti érdeklődésben bizonyos lanyhulás állt be. A keresztyének figyelme áthelyeződik közvetlenebb érdeklődési pontokra, amilyenek pl. a nemzetközi szolidaritás, a béke és azok a problémák, amelyeket a faji kérdés és a gazdaságilag fejletlen népek vetnek fel”. — Majd arra a kérdésre, hogy mit kér a katolikus egyház a többi egyházaktól, hogy megkönnyítsék az ökumenikus kapcsolatot, így felelt: „Nem kér mást, mint lojalitást a kapcsolatokban, készséget a párbeszédre, még abban a hűségkeretben is, amit minden egyház meg kell őrizzen saját hitvallása iránt. Ez a hűség természetesen végső zsinórmértékét az Isten ígéje iránti engedelmisségben találja meg. A katolikus egyház párbeszédeiben azt kéri, hogy hasonlóképpen tartsák lojalísnak, készségesnek és hűségeseznek”²³.

Helyeselhető ebben a megnyilatkozásban az egyházak hitvallásuk iránti hűségének a méltánylása, most amikor a hitvallásokhoz való hűséget gyakran éri bírálata. Az Egyházak Világtanácsa főtitkára, E. C. Blake pl. az Amerikai Egyesült Államok egyházai Nemzeti Tanácsa vezetőségi ülésén az egyházak közös fáradozásairól szólva a misszió, az emberiség, a nemzetközi és teológiai kérdések területén a „felekezeti kényszerzubbonyát” jelölte meg Krisztus egyháza legbénítőbb tényezőjeként, kijelentve, hogy az ifjúság, a szegények és az üzleti

világ csak azt az egyházat fogja komolyan venni, amely kiszabadítja magát ebből a kényszerzubbonyból²⁴. Ez a megállapítás ebben a megfogalmazásban félreértésre adhat okot, bár nyilvánvalóan az észak-amerikai helyzetre vonatkozik, ahol a denominációkra szakadozás sokszor véletlen jelenségeivel találkozunk. E jelenségek jogos bírálata során azonban nem szabad megfeledkezni arról, hogy a hitvallásokhoz való ragaszkodás a reformáció egyházainak az értelmezése szerint sohasem jelenthet kényszerű megkötöttséget, hanem éppen ellenkezőleg: a hitbizonyosság boldog szabadságát jelenti, azt a szavakban alig kifejezhető, felemelő érzést, hogy a közösen vallott hitben előttünk járt hívő nemzedékek imádsága és bizonyágtétele is ott érződik, nem erőszakoltan, nem mesterkéltan, nem „kényszerzubbonyba” gyömöszölten, hanem természetesen és lényegesen, mint a kenyérben az íz, mint a virágban az illat.

A Magyarországi Református Egyház Zsinatának már idézett Tanítása is ezzel a szabadsággal értékelte a hitvallások jelentőségét, bizonyágot téve arról, hogy számára különféle irányzatok tévelygése és kísértései között legtisztábban ezek a hitvallások mutatták meg a reformációban felismert bibliai utat, próbatételek között közvetítették a helytálláshoz szükséges bibliai vigaszt és erőt, és felbecsülhetetlen szolgálatot végeztek az évszázadok során az egyház újlulásáért folyó belső küzdelemben; jelentős részük volt abban, hogy a Biblia cselekvő keresztyénségre ösztönző tanításai a református egyházat jó ügyek szolgálatára buzdították. Így nagy jelentőségű szolgálatot végeztek e hitvallások azzal is, hogy más felekezetek iránt ökumenikus nyitottságra neveltek, összekapcsoltak a különböző országokban élő református egyházakkal, ugyanakkor ökumenikus nyitottságukkal nagy mértékben hozzájárultak ahhoz, hogy a református egyház testvéri jóviszonyt alakított ki más evangéliumi hitű egyházakkal is.

Mindezen megfontolások alapján vallotta a zsinat, hogy a hitvallások nem foglalhatják el, és nem is akarják elfoglalni Isten Igéjének helyét... „Mint emberi alkotások, nem tévedhetetlenek. Éppen azért nem önmagukhoz, hanem Isten Igéjéhez akarnak kötni bennünket. A II. Helvét Hitvallás bevezetésének bizonyágtételével valljuk: „... mindenkor készek vagyunk... azoknak, akik Isten Igéjéből jobbakra tanítanak, köszönetünk nyilvánításával engedni és hozzájuk igazodni az Úrban”.

Ezzel a jó értelmű hitvallásos öntudatossággal a református egyházaknak teljes határozottsággal, pozitív módon úgy kell részt venniük az ökumenikus párbeszédekben, hogy azokból valami nagy jó származzék, ne csak az egyes egyházakon belül élő emberek számára, hanem az egész emberiség javára és boldogulására, színre, fajra, világnézetre való tekintet nélkül. Mértéktartó szerénységgel, józansággal és bölcsességgel kell fontolóra vennünk valamennyi keresztyén egyházzal együtt azt a kétségtelen tényt, hogy a földkerekségen élő emberiségnek alig egynegyed részét jelentik azok, akik valamilyen hitvallás szerint a keresztyén egyházon belül élnek életüket. Ez a tény is szerénységre kell hogy intsen mindnyájunkat és arra a belátásra, hogy az emberiség nagy többségét egyszerűen nem érdekli az, hogy a magát keresztyénnek valló kisebbségnek milyen tanbeli vitái vannak a felekezeti megosztottság következtében. De nagyon is érdekli az egész emberiséget maga az emberi élet és ennek az életnek minden egyes embert egyaránt mélyen

*érintő, döntő jelentőségű sorskérdése: az emberiség, a humanitás kérdése, amelynek a lényege egyszerűen ez: hogyan lehet ezt az egyszeri, soha többé nem ismételtető földi életet emberhez illő és emberhez méltó módon élni? E kérdés megoldásához joggal elvárhatja az emberiség a keresztyén egyházak hozzájárulását is. És ha valakinek, akkor nekünk tudnunk kell, hogy ennek a sorskérdésnek a megoldásához való pozitív hozzájárulásra egy útnak van: az egyenes út! Az igazság, a jóság, a másokért való szolgálat útja! Ezen az úton együtt járnak és együtt cselekszik a közös jót mindazok, akik felelősséget éreznek az emberért és az emberi haladás ügyéért, akik jóakarattal készek együtt munkálkodni és minden tőlük telhetőt megtenni a népek barátságáért, a békés egymás mellett élésért, a földi javak igazságos és méltányos elosztásáért, a háború mindenféle formájának kiküszöböléséért, egyszerűen: a békességért és ezzel az emberi együttélés és az alkotó munka örömeinek biztosításáért. Ehhez az egy úton haladó egységhez és együttműködéshez nincs szükség semmiféle intézményes szervezetre vagy keretre. Ha ilyesmire törekednénk és ennek létrehozására pazarolnánk a mindnyájunkat sürgető drága időt, csak álmokat kergetnénk! A jóakarathoz való egységünk érzékelhető alapjaként nyugodtan elfogadhatjuk azt a tényt, hogy egy bolygón élünk, egy emberiség tagjaként élünk, és bár szín, faj, felfogás és világnézet tekintetében vannak is közöttünk különbözőségek, az életünk döntő, nagy kérdése mégis egy: maga az élet és annak biztosítása, és korunk alternatív jellegű meghatározottsága miatt a sorskérdésünk is egy: élet vagy halál! Ennek az egy és közös sorskérdésnek az érdekében vannak közös megbeszélni valóink, s az embervilág feszült figyelemmel várja is azokat a megnyilatkozásokat és tetteket, amelyek irányt és utat mutatnak a fejlődés által felvetett problémák és kérdések bonyodalmában, az atomenergia felhasználása, a háború és béke, az emberiség jövőjének sorsa, egyszerűen: a *modus vivendi* nagy kérdésében.*

A párbeszéd, a közös nagy kérdések megtárgyalása tehát nem csupán a keresztyén egyházak ügye, és nem is szűkíthető le felekezeti keretek közé. A párbeszéd, a kölcsönös tiszteletadás és megbecsülés, vagyis az emberiség alapján történő tárgyalkozás egyetemes emberi ügy, minden jóakarátú ember közös, nagy ügye az egész emberiség érdekében.

Ahhoz, hogy ebben a közös emberi ügyben a keresztyén egyházak teljes nyíltsággal, mindenféle apriorizmus megkötöttsége nélkül, szabadon vehessenek részt, két alapvetően fontos feladat véghezvitelére van szükség. Egyfelől abba kell hagynunk a kesergést és bánkódást az egy egyetemes keresztyén anyaszentegyház felekezetekre tagoltsága miatt. Másfelől pedig fel kell szabadulnunk az egyoldalúan merev és exkluzív konfesszionizmus okozta felekezeti szűkkeblűségből (ez merőben mást jelent, mind a „felekezetek kényszerzubbonyából” kitörni).

Az első feladat érdekében rá kell szánunk magunkat arra, hogy az egy egyház felekezetekre való tagoltságában az isteni kijelentés felfoghatatlan gazdagságának megnyilatkozását lássuk. A kijelentés mérhetetlenül gazdagabb annál, hogysem egyetlen felekezet hitvallásában és közösségében kifejezhető és átélhető lenne. Az egyes keresztyén felekezeteket úgy kell tekintenünk, úgy kell elfogadnunk, úgy kell elhordoznunk és talán elszen-

vednünk is szeretetben, mint amelyek az isteni kijelentés végtelen gazdagságának, az Úr Jézus Krisztusban megjelent és minden értelmet felülhaladó isteni szeretetnek a bizonyosságai. Ennek a szeretetnek a fényében úgy tekinthetjük, úgy tisztelhetjük, úgy értékelhetjük és úgy szerethetjük az egyes keresztyén felekezeteket hitvallásaikkal együtt, mint tanúbizonyságokat arról, hogy az egy isteni kijelentésből mennyit ismertek meg, mennyit éltek át, mennyi részesedést kaptak az egy Szentlélek sokszínűen gazdag munkája és sokféle kegyelmi ajándéka eredményeként.

Amilyen mértékben megtanuljuk így látni az egy egyház felekezetekre való tagoltságának kérdését, olyan mértékben tudunk eleget tenni a másik követelménynek is, hogy tudniillik kiszabaduljunk a felekezeti szűkkeblűség és kizárólagosság korlátai közül, és szeretettel, megértéssel és türelemmel tekintsünk a többi felekezetekre, mint amelyek testvéreink az egy Úrban, egy hitben, egy keresztségben, az egy Istenben, aki mindeneknek Atyja, aki mindeneknek felette van és mindenek által és mindnyájunkban munkálkodik (Ef 4, 5–6).

Ez a felfogás és szemléletmód felszabadít bennünket arra is, hogy közülünk ki-ki amint kegyelmi ajándékot kapott, úgy sáfárkodjunk azzal egymásnak és az egész emberiségnek, mint Isten sokféle kegyelmének jó sáfárai (1 Pét 4:10).

Mindehhez természetesen azt is meg kell vallanunk alázatosan, hogy az egyház egysége, szentsége és egyetemessége hit tárgya, amely Krisztusban már teljes valóság, de számunkra itt az időben még eszkatológikus valóság, tehát nem olyan kész adottság, amely bármelyik földi intézménnyel is azonosítható lehetne, hanem Isten kegyelmében gyökerező ígéret, amely az eszkatológikus határon túl van, de élő valóságának ereje, hatása, befolyása és mennyei levegője ott van minden földi egyházban, ahol Isten Igéjét tisztán és elegyítetlenül hirdetik és a sákramentumokkal Krisztus rendelése szerint éleik²⁵.

Amíg a nagyszerű pillanat, a megérkezés és szemtől szembe látás pillanata számunkra az örökkévalóságban bekövetkezik, amikor mi is úgy ismerünk majd, ahogyan az egyház Ura már most is ismer bennünket, addig tartssuk magunkat ahhoz, amire Isten Igéje int és figyelmeztet, buzdít és serkent bennünket: Nincsen itt maradandó városunk, hanem a jövődöt keressük (Zsid 13, 14).

Ez a jövődöt az örökkévaló város: a mennyei Jeruzsálem képében áll előttünk, amely felé haladunk, mint útban levő zarándokok. Amíg oda elérkezünk, lehetnek és lesznek is közöttünk eltérések, különbözőségek és felekezeti válaszfalak, de ezek — amint valaki találóan mondotta — nem érnek fel az égig! Ott nem lesznek majd sem római katolikusok, sem ortodoxok, sem lutheránusok, sem reformátusok. Ott ez lesz a közös nevünk: „Ezek azok, akik jöttek a nagy nyomorúságból, és megmosták ruháikat és megfehérítették ruháikat a Bárány vérében. Nem éheznek többé, sem nem szomjúhozhatnak többé; sem a nap nem tűz reájuk, sem semmi hőség; mert a Bárány... legelteti őket és a vizeknek élő forrásaira viszi őket és eltöröl Isten az ő szemeikről minden könnyet” (Jel 7:14–17).

Ezért a nagyszerű pillanatért szenvedjük el egymást szeretetben itt a földön és végezzük együtt jó lélekkel és egymást is buzdítva a reánk váró szolgálat minden embertársunk javára és boldogulására.

És ha így, mint a világ különböző tájairól a

mennyei Jeruzsálem felé tartó zarándokok, törek-
szünk azokra, amelyek a békességre és egymás épü-
lésére valók, felbuzdulva egymás iránt és készek
lévén közölni egymással nemcsak az Isten evangé-
liumát, hanem a mi magunk lelkét is, mivelhogy
szeretteivé lettünk egymásnak (Róm 14:19; I Thess
2:8), az együtt végzett közös jó szolgálatokban olyan
mértékben jutunk közelebb egymáshoz is, amilyen
mértékben fogy a távolság köztünk és mennyei ha-
zánk között.

Ebben a szellemben együtt egymással és minden
jóakarátú emberrel népünk és az egész emberiség
szolgálatában — ez az ökumenizmus nagyszerű le-
hetősége és feladata!

Dr. Bakos Lajos

JEGYZETEK

1. Erre vonatkozólag H. Bavinck: Gereformeerde
Dogmatiek⁴ Kampen 1928. I. 180—254. 1. — 2. Kálván:
Institutio I. 7, 4. — 3. v. ö. Kálvin: Institutio I. 7, 5.
— 4. id. R. Seeberg DG³ IV. 2. 757. 1. — 5. v. ö. P.
Dausch: Die Schriftinspiration. Eine Biblischge-
schichtliche Studie. Freiburg 1891. 228. 1. — 6. v. ö. J.
Cramer és I. H. Lamers: Niuwe bijdragen op het ge-
bied van Godgeleerdheid en Wijsbegeerte 1885. IV.
123—138. — 7. Így pl. P. Dausch i. m. 8. lapján nyíltan

bevallja, hogy a protestáns inspirációtan részletes is-
mertetésében nemcsak a kérdés lehető legteljesebb
tárgyalásának tisztán formális célkitűzése vezet, ha-
nem egy apologetikai cél is: ki akarja mutatni, hogy
a Szentírásról, annak inspirációjáról szóló tanítás a
legerősebb bizonyíték arra, hogy ez a hitforrás rela-
tív és szükségszerűen rászorul a hagyománnyal és az
egyházi tanítással való kiegészítésre. — 8. Schütz An-
tal: Dogmatika. A Katholikus Hitigazságok Rendszere
Budapest, I—II. — 9. Schütz A. i. m. 36—37. lap. — 10.
Schütz A. i. m. 39. lap. — 11. Schütz A. i. m. 46. lap. —
12. Schütz A. i. m. 46—47. lap. — 13. Schütz A. i. m.
47. lap. — 14. Schütz A. i. m. 48. lap. — 15. Komáromi
Csipkés György: Igaz Hit. Szeben 1666. 5. lap. —
Schütz A. i. m. 23. lapján így érvel: a nem Luther
vagy Kálvin előírása szerint gondolkodó bibliaolvasó,
ha még oly jámbor lélekkel áll is neki a szent köny-
veknek, azt az isteni bizonyágtevő ízt, illetve a Szent-
lélek tanúságát nem érzi; pedig lehetetlen, hogy a
Szentlélek éppen csak az eredeti Luther és Kálvin
követőire szorítkozzék. — 17. Schütz A. i. m. 47. 1. —
18. Kálvin: Institutio I. 7, 4. — 19. Kálvin: Institutio
I. 9, 3. — 20. Kálvin: Institutio I. 7, 5. — 21. Az
alábbiakra nézve 1. G. C. Berkouwer: Watikaans
Concilie en Nieuwe Theologie Kampen 1965. 105—
133. lap. — 22. Örökségünk és Feladatunk 100. — 23.
1. a *Nuovi Tempi* 1969. március 20. számában közölt
interjút Willebrands püspökkel. — 24. ÖPD 1969. ja-
nuár 23. — 25. v. ö. Tavasz Sándor: A Kálvinizmus
katholicitása. Theol. Szemle XVII. évf. 77. 1.

A katolicizmusok közös önértelmezése és egységes végcélja

— Felszólalás a balatonfüredi konzultáción —

A katolikus egyház helyzetének csak néhány kü-
lönleges aspektusára szeretném ezúttal felhívni a
figyelmet. Így arra, hogy mennyire ügyelnünk kell
arra, hogy a római katolikus egyház helyzetét vi-
lágméretű távlatból szemléljük, mivel — mint lát-
ni fogjuk — ezek az aspektusok eléggé differen-
ciáltak. A mindenkori történelmi, társadalmi, poli-
tikai és lelki háttérrel, valamint a környező világ
feltételeit éppen úgy tekintetbe kell venni, mint
az egyházon kívüli és teológián kívüli tényezők és
fejlődési irányzatok összefonódását. A római kato-
likus egyház teljes mértékben osztozik abban a plu-
ralizmusban, amely korunk egyik jellegzetességé-
nek tekinthető. Ezért nem lehet minden további
nélkül *egy* katolicizmusról beszélni, hanem katoli-
cizmusokról (többszámban), még ha valamennyi
katolicizmusnak közös alapja van is és ha van is
olyan egyházonkívüliség, amelynek határait a belső
egyházértelmezés szerint tágabban vagy szűkebb-
ben lehet megvonni. Megkísérlem, hogy a nehéz
tényállást néhány ténnyel megvilágítsam.

A római katolikus egyház a maga teljességében
jelenleg a tekintély és a hit válságának van kitéve,
ami a *Humanae vitae* enciklika óta köztudomású
lett. VI. Pál pápa az utóbbi két esztendőben egyre
gyakrabban szolt nyilvánosan a római katolikus
egyház válsághelyzetéről s ez évi nagycsütörtöki
prédikációjában arról a veszélyről is beszélt, hogy
a római katolikus egyház esetleg új egyházszaka-
dás előtt áll; fenyeget a Krisztus misztikus teste
csoportokra szakadásának veszélye s ezek a csoportok
önző autonómiára törekzenek. Egy sor lazán
összefüggő tünetet említek meg, amelyek jelentősek
a válságtudat szempontjából.

Először is, főként fiatal papok harcos kisebbségé-
nek tiltakozása az 1967. június 24-i Sacerdotalis

Coelibatus enciklika ellen, azaz a cölibátus köte-
lező jellege és annak a lelkeszi hivatallal való el-
engedhetetlen összekapcsolása ellen. Ha meggon-
doljuk, milyen nagy jelentősége van a klérusnak a
római katolikus egyházban, érthetővé válik a pápa
aggodalma, még ha a klérusnak csak egy kicsiny
része opponál is. A lelkészutánpótlás számadatai
mindenesetre erősen csökkenőben vannak vala-
mennyi országban, részben éppen a cölibátus kö-
telezettsége miatt. Hogy néhány konkrét példát
említsék, Hollandiában, ebben a klasszikus papi
országban az összehasonlításul szolgáló számadatok
a következők: 1959-ben 400-an, 1966-ban 309-en,
1968-ban pedig 166-an jelentkeztek papi pályára.
A csökkenés tehát az utóbbi tíz esztendőben több
mint 50%-os.

2. Az ellenkezés nem korlátozódik csak a cölibá-
tusra. Általánosabb és általában az egyházi struk-
túrák ellen irányul, azok gyakorlati magatartása
ellen, valamint egyes dogmatikus tantételek ellen.
Országonként más az arculata és más az intenzitá-
sa. A társadalmi forradalom lelkülete a latin-ame-
rikai klérusban másként jelentkezik, mint az NSZK
papsága körében, amely demokratizálni szeretné a
hierarchikus felépítést a paróchiákon és az egyház-
megyékben; más Hollandiában mint Spanyolor-
szágban, más az Egyesült Államokban mint Olasz-
országban.

3. A püspökök között is találunk oppozíciós erő-
ket, vagy jobban mondva önkritikus erőket, ame-
lyek a kúriai stílust szeretnék megreformálni, s
meg akarják szüntetni az egyház hagyományos
hozzáköttöttségét a politikai, társadalmi, vagy gaz-
dasági intézményekhez (pl. Spanyolországban az
Egyház szövetségét a Franco rendszerrel, Latin-
Amerikában az... Egyház kapcsolatát egy kicsiny,

minden gazdasági és politikai hatalmat önmagában egyesítő felső réteggel).

4. A klérus és a hierarchia kritikus, oppozíciós, reformokat követelő erőinek hasonló mozgalmak, irányzatok és akciók felelnek meg a hívek körében. Tömegmozgalmakról természetesen nincs szó. Többnyire kicsiny, aktív csoportok ezek, amelyeknek azonban tekintélyük van a közvélemény előtt és a sajtóban erős visszhangra találnak (pl. „a földalatti egyház” Amerikában) vagy spontán kritikai reakciót váltanak ki (pl. a Humane vitae enciklika elleni tiltakozások), vagy helyi akciókat (pl. *Mazzi* lelkész firenzei külvárosi gyülekezetében).

5. Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy alakulóban van egy ún. jobboldali katolicizmus is, vagyis szervezkednek a maradi, hagyományos erők. Ezeket szinte kivétel nélkül a Mária-kegyesség határozza meg, az istentiszteleten a latin nyelvért harcolnak, és a pápa abszolút tekintélye mellett szállnak sikra. Saját folyóirataik, kiadványaik, gyűjtéseik, Mária-zarándoklataik vannak, és igen élesen, gyakran vallásos fanatizmussal támadják a reformokat sürgető papokat és püspököket.

A római katolikus egyházon belül a reformokat sürgető és a visszahúzó erők megértésénél két dologot kell figyelembe vennünk:

a) a II. Vatikáni Zsinat akcióprogramját;

b) a modern világ elemeit, erőit, mozgalmait a társadalmi, politikai és szellemi téren, valamint az ebből adódó problémákat.

Ad a) A II. Vatikáni Zsinat — mint ismeretes — a Tridenti Zsinattal megindult folyamatnak a római katolikus egyház stabilizálásának és centralizálásának lezárását jelzi, ugyanakkor pedig egy új korszak kezdetét, amelyben a római katolikus egyház dinamikus-offenzív módon fordul kifelé, nyílik meg a világ felé és törekszik nyomatékos jelenvalóságra a modern világban, azzal a céllal, hogy megteremtse az emberi nemzetség egységét. Ez a belülről kifelé való fordulat összehasonlítható azzal az erőfeszítéssel, amellyel az ógyház igyekezett átjárni és meghódítani az akkori Római Birodalmat, s végül is létrehozta a keresztény Nyugatot. Jelenleg az offenzívának egyetemes távlata van. A *II. Vatikáni Zsinat akcióprogramjából érthető meg az egyház minden belső világjelensége*. Ami a hit és a tekintély válságaként jelentkezik, engedetlen-séggként a hívek és a klérus körében, mint véleménykülönbség az egyházi reformokat illetően, tiltakozás a pápai döntések és a hagyományos egyházi formák ellen, mindaz végereeményben belső egyházi vita a II. Vatikáni Zsinat akcióprogramjának módozatairól, és annak értelmezéséről, hogy mit jelentsen ma a római katolikus lét. Amikor a pápi engedetlenség a coelibátus kötelezettsége ellen irányul, akkor ez azért van, mivel ma már nem tartják megfelelőnek ezt az életformát. *A pápi rend mint olyan azonban vitán felül áll*. Vagy amikor heves bírálatot gyakorolnak az egyház tekintélyi felépítése, a kúriai stílus, az inkvizíciós eljárás stb. felett, akkor arról folyik itt a vita, hogy milyen legyen az egyház megfelelő formája a forradalmi átalakulásban levő világban. Az egyház módszereiről, módozatairól és hitelképességéről van szó; *a római egyház feladata, küldetése és igénye alapján véve megingathatatlan marad, miként a pápa primátusa is*, minden bírálat és minden olyan fáradozás ellenére, amely meg akar szüntetni néhány pápai előjogot s a püspököknek és teológusoknak több lehetőséget kíván nyújtani a befolyás-

ra. Amit a tekintély és a hit válságának neveznek a római katolikus egyházban, az a II. Vatikáni Zsinat programmatikus fordulatainak szükségszerű következménye. A véleménykülönbségek elméletileg a zsinati program megokolásánál és értelmezésénél támadnak, gyakorlatilag a követendő utat és az alkalmazandó eszközöket illetően. Az itt jelentkező válságtudat azon alapszik, hogy a reformációk elgondolásukban és végrehajtásukban gyakran az egyházban nem-konvencionális eszközökkel élnek, a hagyományos, az évszázadokon át kialakult kijelentéseket és eljárási módokat átértelmezik, vagy éppenséggel feladják, ezzel a hagyomány számára idegenné válnak és alkalmat adnak arra az aggályos kérdésre, nem lesz-e ennek következménye a római katolikus sajátosság lényegének elvesztése. *Egy ilyen lényegi veszteség itt-ott valóban bekövetkezhet, úgyhogy a pápa és a hierarchia, a tanítói hivatal szükségesnél látja új eretnekség ellen emelni fel szavát, s egyházi szakadásra vezető irányzatoktól vagy bomlási jelenségektől tart*. Egészében azonban az a benyomásom, hogy *a római katolikus egyház jelenlegi válsága nem haladja túl az ilyen történelmi folyamatban szokásos mértéket*.

Ad b) A második dolog, amire itt figyelniünk kell, világunk forradalmi átalakulási helyzete, amelyet gazdasági és ipari, társadalmi és szellemi téren rohamos változás jellemez. Itt ugyanolyan jelenségek mutatkoznak mint a katolikus egyházon belül; itt is megállapítható a válságtudat, amelyet igen banálisan fejeznek ki ezek a szavak: a világ más lett ma, mint 100 évvel ezelőtt volt. Miként az egyházban, a világban is változóban vannak az örökült normák és gondolkodásmódok. A tudomány haladása láttán nem rögzíthető már marandóan érvényesnek az, ami természetes, s ezzel új módon tétetik fel az állandó tényezők kérdése. Az atomfizika, a származástan, a biológiai evolúcionizmusba nyert betekintésünk, a történelmi gondolkodás, a gazdasági folyamatok irányítása, a népeségzsorulat, a társadalmi erupciók, stb. olyan kérdéseket vetettek fel, melyek következtében az emberiség ma a félelem és a reménység között ingadozik, s amelyek sürgetővé teszik, hogy feltegyük a kérdést: mi lehet az emberi, és az emberhez méltó? A régi válaszok és a régi tekintélyek már nem kielégítőek.

Erre az általános helyzetre csak utalni kívánok, hogy *meglássuk az összefüggést a belső katolikus folyamatokkal* s hogy ne elszigetelten szemléljük a változás és a fejlődés irányait a római katolikus egyházban, ne hagyjuk figyelmen kívül az egyházon és a teológián kívüli tényezők hatását a zsinat utáni egyházi folyamatra.

Végül még egy rövid szót a jelen római katolikus teológiájáról. Erről elmondható, hogy széles körben tette reflexió tárgyává a római katolikus egyház megváltozott helyzetét és jövőbeni programját. Ahol belső egyházi problémák felé fordul, ott olyan reformokat sürget, melyeknek csökkenteniük kell a ma kialakuló életformáktól való elütést, hogy hitelessé tegye az egyházat egy vallásilag közönyös tömegtársadalomban, s megtartsa és megerősítse potenciáját a világnézeti erők összecsapásában. Ahol a római katolikus teológia magáévá teszi a világ problémáit, *hogy a római egyház megfeleljen saját küldetése abszolútsági igényének, itt arra törekszik, hogy a vélemények uralkodó pluralizmusában a történelmet üdv-történetként tüntesse fel és az emberiség jövőjét Isten országa jövőjeként mutassa be*.

A római katolikus egyház sokféleképpen jelentkező, különböző módszerekkel felfogható, más és más kategóriákban tükröződő, változatosan propagált és talán ellentmondásnak tűnő módozatokon megvalósítani kívánt önértelmezésének kiindulópontja és előfeltétele az a tétel, hogy a római katolikus egyház a sacramentum salutis, az Istennel való legbensőbb egyesülés jele és eszköze, sőt az egész emberiség egységének jele és eszköze is, valamint annak, hogy az egyházban misztikusan láthatóvá válik Isten országa e világon, s hogy Krisztusnak ez az egyháza a maga konkrét létformáját a Péter utóda alatt álló római katolikus egyházban találja meg. Ha ma párbeszédet kívánunk a római katolikus egyházzal, állandóan szem előtt kell tartanunk önértelmezése emez alaptételét, még akkor is, ha párbeszédünk témájául részletkérdéseket, vagy másodlagos gyakorlati és elméleti kérdéseket választunk. A katolikus teológiai gondolkodás pluralizmusa s a keresztyénség értelmében és ennek

gyakrolati megnyilvánulásában megállapítható el-
lentétek a római katolikus egyházon belül nem téveszthetnek meg bennünket afelől, hogy a római katolikus egyház említett önértelmezésében és a maga abszolútsági igényében közös alap a katolikuság.

A római katolikus egyház azt állítja magáról, hogy ő a „fejlődés vallása”, a jövő világának előre-
vetített konstrukciója, amelyben egyesül a keresztyén reménység és e világnak a haladásba vetett reménysége. Ebben a szintézisben véli a római katolikus egyház az igazság teljességének birtoklását, valamint azt, hogy ő az ateizmussal versenyképes valóság. Ez olyan igény, olyan tétel, amelyet természetesen még igazolnia kell a világ fóruma előtt.

Itt abbahagyom, abban a reményben, hogy valamivel hozzájárulhattam vitánk témájához.

Dr. Erwin Fahlbusch

A szolgáló egyház felfogásának érvényesítése az egyházak közötti párbeszédben*

Pierre Teilhard de Chardintól származik ez a megállapítás: „Az emberi és a krisztusi elem hajlik arra, hogy többé ne találkozzék egymással. Ez az a nagy szakadás, amely fenyegeti az egyházakat.”

Szabad-e azt mondanunk, hogy az egyházakat és egység-törekvéseiket ez mozgatja?

Egy 1968-ban az NDK-ban megjelent regény cselekményének egyik lényeges szála Teilhard de Chardinnek e körül a megállapítása körül forog. Szociáletikai regény ez, s a szerző ateista. Amit az író megállapít, az őt egyáltalán nem a megelégedés érzetével tölti el. Telve van csodálkozással, némi sajnálkozással, és sok-sok kérdéssel. Ez csak egy példa a sok közül, amely nem is csak a mi újabb irodalmunkban található. A különböző egyházak kiadásában megjelenő német lapok és folyóiratok többsége még nem vette tudomásul ezeket a példákat. De élnek olyan keresztyének, akik nem-keresztyén embertársaik kérdéseit felteszik önmaguknak, egyházaiknak és az egyházaik között folyó párbeszédnek.

I

Krisztus egyháza szolgáló egyház. „Az az érzület legyen bennetek, amely a Krisztus Jézusban volt”. Ez annak az embernek az érzülete, aki inkább nem akart Istennél lenni, ha ez gátolta őt abban, hogy az emberek között lehessen. És éppen így volt ő Istennél — Fil 2:5—11.

Amit Pál örömet veszni hagyott Krisztus követésében, amit kárnak és szemétnak ítélt, az az Isten népe hagyományainak szentsége volt, mivel ezek a hagyományok gátolták abban, hogy a pogányok szolgálja legyen.

Jézus ezt mondta tanítványai kiküldésekor s ezt mondja ma is az ő egyházának: „Aki meg akarja tartani az ő életét, elveszíti azt, aki pedig elveszíti az ő életét, megtalálja azt.” Ahol csak felbukkan ez az ige, mindenütt a kereszt vállalásáról beszél a mások üdvössége érdekében.

* A balatonfüredi konzultáción tartott előadás.

Éppen ez az, ami a Lélektől való az egyház szolgálatában. Lélektől való a szolgáló ember önmaga odaszánása, el egészen a szó szerinti megalázkodásig, sőt önmaga megtagadásáig. A János evangéliuma 12. fejezetében az élet elnyeréséről szóló emez ige a búzaszem elveszésével van összekapcsolva, amelynek el kell hálnia, hogy gyümölcsöt teremhessen. A Lukács evangéliuma 17. fejezetében pedig ez a figyelmeztetés áll az ige előtt: „Emlékezzetek Lót feleségére”, aki hátrafelé tekint, nem alkalmas Isten országára. Mögöttünk Szodoma van. Isten országa előttünk van.

Igen szükséges és helyes együtt látni Pétert és az egyházat (de Pétert és az egész egyházat). Helyes ez a keresztségben. Természetesen arról a keresztségről van szó, amellyel megtartja Isten az ő népet, miközben a népek között vezet. A keresztség összefügg az exodussal. Jézusnak és Péternek a hullámokon járása — a Mt 14:22—23-ban — olyan egyház típusát mutatja meg nekünk, amely a hullámokon át Urához igyekszik és csakis őhozzá érkezik meg, ha ezt az „alsó” utat járja, s közben tekintetét őreá szegezi. Fontos ügyelnünk e történet kontextusára: megelőzi az ötezek megvendégeléséről szóló történet s a gyógyításokról adott beszámolókat követik. Jánosnál, a 16. fejezetben, ez az élet kenyeréről szóló nagy beszéd bevezetése.

Minél lelkibb az egyház a maga tényleges — és nem színlelt — szolgáló formájában, annál valószínűbbé válnak Isten országa látható jelei. Szolgáló tában a cél az, hogy minden embernek kenyere és egészsége, öröme és szabadsága legyen, még ha közben az egyház elveszíti is a maga existenciáját. Létét mindenképpen kockáztatni kell. XXIII. János, a „Pacem in terris” pápája, ezt mondta: „Aki hisz, az nem retteg”.

Az egyház egysége csak az ilyen szolgálat útján és az ilyen szolgálatnak való teljes odaadás révén valósul meg. Tanításának életelevení egysége, hivatalainak felelősség megszabta egysége, istentiszteletének a maga teljességében látható egysége a szolgálatból fakad és nem megfordítva. Az egységet megelőzi a dicsőség, az Úr dicsősége. Ezt ő át-

adja az övéinek, hogy azok továbbadják és úgy legyenek szív szerint „a többiekben”, ahogyan ő bennük van — és a többiekben — és az Isten is öbenné. Ez a csaknem mindig elszigetelten idézett „ut omnes unum sint” ige kontextusa, feltétele és ígérete. Az út Krisztus elrejtett dicsőségétől vezet a mi egységünkön át, amely az ő dicsősége erejével végzett szolgálatban növekedik, el egészen addig a látható dicsőségig, amelyet a világ is el fog ismereni. Az arany benne van az ércben, a tűz olvasztja ki és így jut napvilágra.

A pünkösdi az egyház egységén túl az emberiség egységét munkálja. Ezzel kapcsolatban az Egyházak Világtanácsának új elnökei ez évi pünkösdi üzenetükben ezt mondták: „Ez azt jelenti, hogy továbbra is törekednünk kell az összes keresztyének egységére, de ugyanakkor új nyitottságra is a világ iránt, megértve annak törekvéseit, eredményeit, nyugtalanságát és kétségbeesését. Azt is jelenti ez, hogy el kell utasítanunk magunktól minden bűnt és minden emberi gonosztságot, ami eltorzítja az emberséget az emberiség életében, kezdve azokon a bűnökön, amelyek még mindig fellelhetők a keresztyének közösségében”.

Majd pedig így folytatódik az üzenet: „Újból felismertük felelősségünket (Uppsalában), hogy részt kell vennünk az emberek millióinak a nagyobb társadalmi igazságosságért és a világ fejlesztéséért vívott küzdelmében... Hisszük, hogy a lélek munkálkodik mind a világban, mind az egyházban. Ő tereli helyes irányba az emberi erőfeszítéseket, hogy gondolkodásunk és közösségi életünk állandóan megújulhasson. Ő alakítja át az emberi szenvedést a változás sürgetésévé. Ő szólaltatja meg a szótlanokat és Ő tanítja meg hallgatásra a hangoskodókat”.

Az egyház egysége nem öncél az egyház Ura számára. Arra szolgál neki, hogy az új világot, az ő országát felépítse vele. Az egyház reménységéhez, sőt öröméhez hozzátartozik az, hogy egyszer majd nem lesz többé. „Őnéki növekednie kell, nekem pedig alábbszállanom”. Az egyház igazi vágyakozása csak az ő Ura vágyakozása lehet: az egész világ üdvössége.

II

A szolgáló egyház koncepciójának érvényesítésében az egyházak közötti párbeszéd számára nem lehet szó arról, hogy ezt az elképzelést más elképzelésekhez toldjuk. Ez ugyanis az egyház egyedül helyes felfogása. Az egyházak közötti párbeszéd vagy felszabadítja az egyházakat korunk szolgálatára, vagy egyáltalán nem lesz párbeszéd.

Ezen a ponton nem kevés ellenkezésbe ütközünk. Ez az ellenkezés azonban néhány éve nehezebben fedezhető fel. Ritkán nyilatkozik meg szavakban. Egy igen jó megnyilatkozásból éppen most idéztem hosszabban.

A szolgáló egyházzal kimondott szót azonban korunkban sehol sem gondolják úgy (és mindig újból és újból fogalmazzák), mint itt, ahol egybegyüleztünk. Amit eddig elmondtam, azt nem utolsósorban éppen a magyarországi református — és evangélikus — egyházzal folytatott állandó párbeszédből tanultam meg. Ezzel önmagában még semmit sem mondtam a megtanult dolog minőségéről, de az egyházak között folyó nagyobb párbeszédben kifejtett eredményességéről sem.

Az egyházak szolgálatukat a mai világ embereiért kell hogy végezzék — és a mai világhoz különö-

sen hozzátartozik a harcos és egyre terjedő szocializmus ténye. Ezért mindenestre jelentős körülmény az, hogy a szolgáló egyházzal szóló szó éppen egy szocialista ország egyházában hangzott el.

Most azonban szeretnék mondani valamit a minőségéről is. Ezt a szót az egyház a bűnbánat gyümölcseként kapta ajándékba. 1945-ben ez a meggyőződés élt ebben az egyházban: tetteink és mulasztásaink után nincs jogunk az életre Isten és az emberek előtt. Ez a meggyőződés egy mai egyház számára, miután ily hosszú idő telt el a reformáció óta, meglehetősen egyedülálló volt. Az ökömönében alig figyeltek fel rá. A magyar testvérek véleményében kifejezett tény legalább ugyanúgy megrendíthetett volna több más egyházat is — gondolok saját egyházamra és Rómára.

Nehéz ilyen szó kimondásával élni. Ezt megtapasztalta a mi vendéglátó egyházunk is. Miként ma már tudjuk, még szerencséje volt, hogy a támadás eléggé nyílt és brutális, tehát felismerhető volt. De hogy van ilyen támadás, gyakran rejtetten és lényegében mindig az egyház saját kebeléből, az — Pálnak a 2 Kor 11:14–15-ben mondott szavai szerint — „nem is csoda, hiszen maga a Sátán is a világhosság angyalává változtatja el magát. Nem meglepő tehát, hogy az ő szolgái is az igazság szolgálóvá változtatják el magukat. Ezeknek vége az ő cselekedeteik szerint lesz”. S hogy ez így lehet s gyakran így is van, az különösképpen hozzátartozik a keresztyén ember keresztjéhez. Ez a tapasztalata pl. Pálnak. A zoltárok és a próféták könyvei tele vannak ilyesmivel.

A felvázolt háttér alapján szükségszerű szolidaritásként adódik, hogy kérdést intézzünk az egyházak között folyó hivatalos párbeszédhez, röviden: Róma és Genf párbeszédéhez. Ez a párbeszéd kimondottan a közös szolgálatra nézve folyik. „Igazságosság és béke”, ezek a vezérszavai. S a jelenlegi pápa egyik legfontosabb enciklikájában kijelentette, hogy „a fejlődés az új szavunk a békére”.

Ebből úgy látszik, hogy ez a szó: „béke” egyértelmű, távol minden szenteskedő kibúvótól. Vajon így van-e valóban? A „fejlődés” szó bizony, legyenhében szólva, színét változtat. Felcserélhető a „progresszió”-val, sőt beleérthető a „változás” is. A társadalomtudomány egyértelmű szavaival való játék — s kimutatható, hogy együttjár vele a teológiailag egyértelmű szavakkal folytatott játék is — olyan érdeket jelöl, amelyet 120 évvel ezelőtt, amikor a német protestanizmus a belmisszió révén először vett hivatalosan tudomást a proletáriátus nyomoráról és látszólag elkötelezettséget is érzett iránta, Johann Heinrich *Wichern*, a belmisszió megalapítója szinte leplezetlenül a „Mentsétek meg a gazdagokat” értelmében mondhatott ki. Az értelme az, hogy a gazdagokkal együtt mentsek az egyházat is. Ez az egyház önfenntartásának „szolgálat” lenne, tehát nem szolgálat, hanem a régi világ gazdasági szervezetei érdekének egyházi megfelelője. Az ilyen „fejlesztés” csak gyámkodás, azaz újabb reakció és a neokolonializmus egyházi megfelelője. Az ilyen „felszabadítás” csak leckéztetés, azaz függőségben tartás s annak a magatartásnak az egyházi megfelelője, amelyből a faji megkülönböztetés ered. Mindezzel csak kemény, keserű követ nyújtánánk kenyer helyett, ha a kőnek kenyér formája is van.

A szolgáló egyháznak természetesen nem feladata valamilyen társadalmi program kialakítása, sem ilyesminek proklamáló átvétele. Állítom, hogy a „Populorum progressio” éppen ezt teszi; s ezt tet-

te, mint látni fogjuk, Uppsala is. Ezzel pedig azt állítom, hogy éppen azok teszik ezt, akik pl. közülünk vádolnak vele egyeseket. A szolgálni kívánó egyháznak feladata azonban, hogy ne hagyja figyelmen kívül a szocializmust, hanem olyan világban szolgáljon, amely máris a szocializmus felé halad, s hogy tagjait felszabadítsa az olyan társadalmi programokban való szolgálatra és közreműködésre, amelyekkel minden emberen segíteni lehet. Ez nem a szocializmus követelménye, hanem a szolgáló keresztyéneké. Ezt kell az egyháznak párbeszédében meghallania, meghallgatnia és elősegítő módon általánossá tennie.

III

A világossá tétel érdekében lássunk néhány példát.

1. Az imperializmus és oligarchia okozta nyomor Latinamerikában még az egyházi hierarchia egyes részeit is a nép oldalára állította politikailag.

Egy braziliai püspökről, akit cinkossággal vádoltak meg, egy, az oligarchiával szemben „felforgató személlyel”, az érsekség bizottsága ezt a bizonyítványt állította ki: „Az egyház története valamennyi fejezetében felmutathat egy arany lapot, meg egy beszennyezett lapot... A szennyezett lapot az elvetemült hatalmasokkal és Isten minden hájjal megkent szolgálóival való cinkosság írta”.

A braziliai Bello Horizonte egyházmegyéjének érseke és valamennyi papja oly módon vállalt szolidaritást négy munkaspappal, akiket lázadás címen tartóztattak le, hogy kifejezetten felszólították híveiket: ne küldjenek tiltakozó táviratokat az elnöknek. Egy, minden templomban felolvasott prédikáció ugyanis többek között ezeket mondta: „A lelkészek örülnek, hogy kezdenek osztozni a nép életében és szenvedésében, amely szintén fogságban van. Nem tartóztatnak-e le munkásokat és diákokat? Miért legyen velünk másképpen? Nem kívánunk előjogokat. Papok vagyunk”.

Itt kapcsolódhatunk be a minden keresztyén ember lelkészi hivatásáról folyó igazi párbeszédbe.

A perui püspöki konferencia a parasztok és indiánok embertelen életkörülményeinek okozójául „a nemzetközi finánc imperializmust” pellengérezte ki, „amely a hazai oligarchiával összeszövetkezve dolgozik.”

50 kolumbiai pap, közöttük Valencio Cano püspök, buenaventurái apostoli adminisztrátor, követeli, hogy vegyék végre komolyan a „Populorum progressio” enciklikát. Valódi forradalmat követelnek, amely „eltünteteti országunk uralkodó osztályait”. Törekvésük „az imperializmus és a neokolonialista burzsoázia elleni forradalmi akció.” Vallást tesznek a „szocialista típusú” társadalom mellett, amely megfelel „korunk történelmi irányzatainak”. Ebből ki lehetne küszöbölni az „embernek ember által való kizsákmányolása” minden formáját.

Az összegyűlés az ilyesmit agyonhallgatja, vagy elutasítja, vagy eltávolít egyeseket hivatalukból, vagy pedig — ami talán a legrosszabb — félmegértést tanúsít iránta sok „igen, de...” állásfoglalásával. Gondolunk azokra az eseményekre, amelyek a pápának a kolumbiai Medellinben tartott latin-amerikai püspöki konferencián való fellépése körül történtek.

Ha az egyházak közötti párbeszédben nem játszanak döntő szerepet az említett dolgok, akkor az nem érdemli meg sem a nevét, sem az érte való fáradozást.

2. A világ mai valóságának egy óriási komplexumát még alig, helyesebben még egyáltalán nem vonták be az egyházak között folyó párbeszédbe, és szó sincs arról, hogy azt hatásossá tették volna az egyház szolgálata számára. Ezzel kapcsolatban lelkileg negatív hatást gyakorol az, hogy szinte valamennyi nemzetközi egyházi szervezetnek kapitalista országban van a székhelye.

Csak címszószerűen említek meg néhány dolgot:

A szocialista országokban emberek milliói szabadultak fel mindennapi kenyerük biztosítására és megszereztek minden lehetőséget embervoltuk kiépítésére. E milliók folyamatosan ráébrednek társadalmi felelősségükre és az emberi közösségre, amelyben már tűnnek tehetetlenek a sok egyes ember mindig is gyakorlott kis és nagy tettei a nagy egészre való vonatkozásukban. Rendkívül átfogó, minden embert érintő erőfeszítések történnek a szocialista országokban a politikai és társadalmi folyamatoknak a tudományos és technikai forradalom korszakához illő megtervezésére és irányítására, úgyhogy az itt élő és figyelő ember számára már nem lehet szó az ellentétes társadalmi rendszerek konvergenciájáról. Egyre szélesebb körűek lesznek az imperialistákétól eltérő szocialista fejlesztési segély tenyei, annak ellenére, hogy a Nyugat éppen e téren ismeri fel a gazdasági, politikai, sőt katonai zavarkeltés lehetőségeit. Oly tények ezek, amelyek láttán nem beszélhetünk már Észak—Dél problémáról, amelyekkel azonban együttjár a szocialista termelés fokozásának és kibővítésének, és ezzel ez országok belső közössége minősítésének követelménye, hogy így ezt a segítséget egyre hathatósabbá tessük. Ebből egység adódik a nemzeti élet és a nemzetközi szolidaritás között, ahogyan ez ezekben az országokban ténylegesen megvalósul, bizakodó lendülettel a nem kicsiny szülési fájdalmak s különösen a kívülről állandóan kapott mindenféle érzékeny dőfések ellenére. Az a tény, hogy a népek az országokon messze túlhaladó békeharcot vívnak, amely sokkal korábban indult el, mint a keresztyéneké, és tény, hogy ma elképzelhetetlen lenne a népek felszabadulási küzdelme e nélkül a békeharc és a szocialista mozgalom nélkül. A sürgős európai békés rendezés gondolata — amelyhez, ha szabad mondanom, hozzátartozik az NDK és az európai országok elismerése — betagozódik a minden nép számára biztosítandó igazságosság és szabadság gondolatába.

A mi területünkön kívül számos keresztyén ember, de kevés hivatalos egyház száll síkra pl. a budapesti felhívásért, vagy munkálkodik együtt pl. a Keresztyén Békekonferenciával, az Európai Katolikusok Berlieni Konferenciájával, vagy a Béke Világtanács mozgalmával. S ez az egész most említett komplexum nem szerepel — vagy ha igen, titkos vagy nyílt elutasítással szerepel — az egyházak között folyó hivatalos párbeszédben. Az egyházak párbeszéde és egységtörekvései a nagy egyházi intézmények és nem kevés ország éghajlata mellett igen gyakran azt a benyomást keltik, hogy a családottan elforduló világtól és annak bírálatától való félelemből fognak össze az egyházak, abból a kívánságból, hogy az egyházakat, és talán a vallásokat is biztosítsák és esetleg formálják a vallástalanokkal szemben. Hiányzik az evangélium szabadságának szelleme. Így azonban a párbeszéd nem tarthatná meg az egyházakat, sőt inkább saját magukat pusztítaná vele, megtagadná a világnak végzendő szolgálatukat és káromolná Krisztust.

Dr. Hamvas Endre, a nemrég lemondott kalocsai érsek és a magyar római katolikus püspöki konferencia elnöke, mondotta egyik hozzászólásában a modern világban élő egyházzól szóló zsinati skémához: „Megvalljuk, hogy mi nem siratjuk azt, amit anyagiakban áldoztunk a szocializálásért”. Új utakra hívta a szocialista országokban élő egyházakat, s ezeket az utakat nem utolsósorban a Béke Világtanács munkájában való részvételben látta, amellyel kapcsolatban ezt mondta: „Nem lehetünk a béke defetistái, mivel ezzel elárulnók egyházunkat és Megváltónkat.”

Ez már valami a mi párbeszédünk számára. Nekünk, a szocialista országokban élő református keresztyéneknek és más protestáns testvéreinknek láthatóan van jelentőségünk ennek a párbeszédnek és az összeresztyén párbeszédnek a szempontjából. Ez a jelentőség nem annak az érvényesítésében van, amit talán már elértünk, hanem a feladatunkban. Ez a feladat pedig az, hogy az egyház Urára tekintve fejlesszük és javítsuk meg szolgálataunkat saját országainkban, továbbá, hogy ezt még jobban tudatosítva tegyük világossá az ökumené számára. Magától értetődik, hogy ehhez imádság szükséges és egy jó csomó eleven, lélekkel tele ismeret mindama dolgok felől, amelyekre itt csak utalhattam.

3. A magukat „első világnak” nevező országok egyházaitól meg kell kérdeznünk — ha annak a helyzetnek, amelybe bebenyolódtak, de amelyben Krisztusért nincsenek megkötözve, teljes megértésével is — hogyan eredményezhet az imperializmus részéről nyújtott segítség mást, mint ismét csak az imperializmust? Hogyan végezhetnek az egyházak közös szolgálatot, ha azt imperialista intézmények keretében végzik, amelyek pedig visszafelé velük?

Fel kell tenni ezt a kérdést, amikor látjuk, hogy a katolikus Barbara Ward — miként a pápa is — Uppsalában programatikusnak elfogadott beszédeben az úgynevezett első világ keretében követelte az úgynevezett harmadik világ fejlesztését. Fel kell tenni ezt a kérdést, amikor látjuk, hogy Uppsalában az egyházi fejlesztési segílyt a Világbankkal való együttműködéssel javasolták. Fel kell tenni a kérdést, amikor látjuk, hogy a szocialista országokból származó keresztyéneknek a fejlesztés kérdéseivel kapcsolatos javaslatai hatástalanok maradtak az uppsalai nagygyűlés dokumentumaira. Fel kell tenni a kérdést, amikor nem vesszük tudomásul a tényt, hogy négy, az elmaradottság minden bélyegét viselő ország önállóvá tétele után rövidesen megszabadult e bélyegektől, az „első világ” minden segítsége nélkül, sőt annak minden összefogott akadékoskodása ellenére, s ezek az országok szocialista országok voltak: Kína, Észak-Korea, Észak-Vietnam és Kuba. Fel kell tenni a kérdést, amikor azt látjuk, hogy a világ szükség- vagy konfliktus-helyzeteiben a hivatalos egyházi megnyilatkozások a tetteseket általában csak akkor ítélik el „emberségi okokból”, ha közvetve vagy közvetlenül imperialista érdekeket fenyeget veszély. Más esetekben csak sajnálkozásukat fejezik ki és tulajdonképpen általuk ütött sebek bekötözésére szólítanak fel — Vietnam esetében az egyházaknak tíz évre volt szükségük, míg egyáltalán hozzákezdtek ehhez. Hallgatnak Indonéziáról, hallgatnak Görögországról, hogy csak kettőt említek a sok elnyomott és üldözött közül. Ezekben az esetekben és sok más esetben Genfet kellene megkérdezni, más esetekben Rómát, megint

más — tulajdonképpen az összes — esetekben mindkettőt. Említettük Latin-Amerikát és hozzá kell tennünk még — anélkül, hogy ezzel csak távolról is teljességre jutnánk — az afrikai kontinensnek legalábbis a déli tömbjét.

Mit jelent ez a párbeszéd számára? A válasz: azt a mértéket, amely szerint „gyümölcsseikről ismeritek meg őket”. Ahol a párbeszéd nem válik konkrétá, mint valódi szolgálat, ott az Isten népének adott ígérlet mellett — s ennek a népnek Isten nem szab határokat — a „bolondok” és „csalárdok” elítélése is elhangzik, hogy Ésaiás szavaival szóljunk, aki — És 32:6—7-ben — ezt mondja erről: „A bolond csak bolondot beszél és az ő szíve hamisságot forral hogy istentelenséget cselekedjék és szóljon az Úr ellen tévelygést, hogy az éhező lelkét éhen hagyja és a szomjazó italát elvegye. A csalárdnak eszközei csalárdok, ő álnokságot tervel, hogy elvegye az alázatosokat hamis beszéddel, ha a szegény igazat szólna is”. Mondottam már: ez a veszély fenyeget mindnyájunkat.

A hamburgi református gyülekezet keresztyénei — közben hivatalosan is támogatja őket a lutheránus területeken szétszórtan élő református gyülekezetek szövetsége — követelik „az egyházi fejlesztési segílyt, mint a kapitalista fejlesztési segíly alternatíváját.” Az „imperialista politika ellenmodelljeként”, a kanadai egyházak példájára való hivatkozással, az uppsalai felhívás alapján az egyházak saját költségvetéséből rendelkezésre bocsátott összegek következő célokra való felhasználását kívánják:

1. „... hogy az állami és magán-gazdasági fejlesztési segílyt kritikailag elemezzék és az elemzés eredményeit tegyék közzé”, hogy a kizsákmányolást „leleplezzék és a vele szemben vívott küzdelmet aktívan támogassák. Máskülönb az egyházi segíly nem „a keresztyén felebaráti szeretet és igazságosság kifejeződése”.

2. „... az elmaradottnak tartott országokban azoknak a keresztyéneknek hosszabb időn át tartó támogatása, akik aktív ellenállást (forradalmat) fejtenek ki a hazai és a külföldi kizsákmányolókkal szemben, mivel az éhezés és az igazságtalanság okai csak ezen az úton, azaz politikai harccal győzhetők le”. Egyébként az egyház támogatása még akkor is hozzájárulhat az elnyomáshoz, ha az elnyomókkal szemben „nem lép fel zavaró módon a szegények és jogfosztottak szószóólójaként”.

Itt komolyan vették, amit Genfből hallottunk: szóhoz juttatni azokat, akiknek nincs szavuk s a hangoskodókat hallgatásra tanítani.

Itt van korunkban az összes egyházak közös szolgálatának főtémája. Legalább is jeleztük dimenzióit. Ezek megmutatják, hogy milyen módon kell a párbeszédnek konkrétá válnia, ha nem akar végül is pusztába kiáltott szó maradni.

IV

A Zsinat legfontosabb skémája, amely a mai világban élő egyházzól szól, ezt a címet viseli: „Gaudium et spes”. Ezek a kezdő szavak teológiailag örvendetesek. Tartalmuk komolyanvétele elvezethetne a szabadságból végzett szolgálatról szóló párbeszédhez.

Remélem, hogy az itteni fejtegetések mögött észrevehető lesz a gaudium. De éppen ezért a párbeszéd jelenlegi állapotában mindenké elötte azt kell megmutatni, hogy egyetlen egyházban sem szabad

túl nagy reményeket vetni az egyházi intézményekbe. Éppen ennek figyelembevételére következtek vagyunk — remélem, hogy ezt sikerült kimutatnom — párbeszédben igen sok római katolikus testvérünkkel.

Az utóbbi időben — a Zsinat óta — a hivatalokból, magas hivatalokból is, visszalépett katolikus teológusok között van a nyugatnémet dr. Alkuin Heising Benedek-rendi apát a Siegburg melletti Michaelsburg kolostorból. Ő arra a szorongató eredményre jutott, hogy olyan nagy „a vallásos spontaneitás elfojtása istentiszteleti téren”, hogy minden pap „hitelét veszíti, ha egyházi engedelmességet” tanúsít. A jövőben az elnyomott és éhező országok problémáiból adódó nevelési feladatoknak szenteli magát.

E hír vétele után Johannes Baptist Metz mainzi katolikus teológiai professzor hallgatóinak beszédet tartott, amely „Ellenreformáció 1969 ben” címmel jelent meg. Ebben még nagyobb határozottságra, szenvedélyességre, sőt a konzervatívokkal szemben nagyobb támadási kedvre szólítja fel a reformereket az egyházban. Megkérdezi — s ezt a kérdést tesszük fel magunknak mi is: — „Vajon valóban világos-e egyházunk megjelenési formájában, hogy az egyház nem öncélú valami, hanem szó szerinti és dialektikus értelemben el kell tűnnie Isten országa megvalósulásáért. És hogy éppen ez kell hogy megkülönböztesse az egyházat minden más intézménytől s az önfenntartás és önmentés törvényeitől?” Beszéde egy másik helyén ezt mondta: „Isten urasága, amelyet mi keresztyének igyekszünk hirdetni, elvezet bennünket a szabadságra. Isten csak ebben a szabadságban és nem e nélkül akar uralkodni és hatalmat gyakorolni. Különben hogyan cáfolhatnánk meg kritikailag, hogy a keresztyénség uralmi ideológia?”

Magyarország azok közé az országok közé tartozik, amelyekben az evangéliumi keresztyének úgy is megismerték a keresztyén, mint egy szörnyű uralom ideológiai jelvényét, s ebben tapasztalataik valamennyi földrész oly sok népének tapasztalataival megegyeznek. A közös szolgálat szabadságában — s ez lesz e szolgálat valódiságának próbaköve, mivel a szabadság csak abból eredhet — tisztelget, előzékenységet, sőt szeretetet is tanúsítanak egymás iránt az elszakadt keresztyének még azokban az országokban is, amelyekben Róma olyan többséggel rendelkezik, hogy hívei sokkal kevésbé érzik kényszerítve magukat a Zsinat szellemétől való megragadtatásra, mint pl. Hollandiában.

A keresztyén egység ezen túl fog következni a világnak végzett szolgálatból. Ez is próbaköve a szolgálatnak. Jelenleg több országban — az enyémben is — tartanak közös istentiszteleteket. Még hivatalos rendtartások is készülnek hozzájuk. De ezek nem kifejezetten istentiszteletek a gyülekezet teljes liturgiai részvétele értelmében. Ahol azon-

ban megvalósult a teljes közösség az imádságban és az úri szent vacsorában is, ott az a hivatalosok részéről éppen úgy elutasításra talált, mint a teljes közös szolgálat, amelyből született. Ebből mindenestre két dolog nyilvánvaló: nem igaz beszéd az, hogy az egyházak közötti megértés csupán az egyházak ügye. Továbbá: ha beszélnek is az ún. lelki dolgok elsőbbségéről, ezt komolyan nem akarják.

A múlt év pünkösdjén Párizsban közös katolikus—református úrvacsorát osztottak. Résztevői már régóta együtt voltak koruk és országuk osztályharcaiban. Ezek mindig is közelebb jutottak az emberekhez. Így váltak a teljes egységben keresztyénekké. Úrvacsorájukat protestáns részről hidegen, római részről elítélően vették tudomásul.

Dr. Werner Becker Lipsceből, a Vatikáni Egysegítőkárság liturgikusa és tanácsadója, a berlini katolikus diákgyülekezet előtt azt a javaslatot tette, hogy legyenek csak egyre katolikusabbakká s éppen ezért „Credo ecclesiam” helyett „Credo ecclesias”-t mondjanak. A szövegnek ez a megváltoztatása az exakt teológia szerint bizonyára hamis, de a szeretet szerint elsősorban teológiailag egészen helyes. Becker szerint a hit tulajdonképpen aktusa a valósággal, a Krisztussal, a Szentlélekkel való találkozásban van. A valósághoz hozzátartozik annak felismerése, hogy az egyház — az egyházi apparátus értelmében — a hit fő akadályja. Az egyháznak „ítélet alá kell állnia”. „Parázna léte” tény. Ennek ellenére azonban Krisztusért egy nagy „Mégis”. Az egyháznak Krisztustól kell tanulnia, aki együtt evett a parázna nővel és vámszedőkkel. Ezek az alkalmak „igen ritkán volt képviselve a hivatalos egyház”. Ahol megjelent, ott rendszerint zavaróan hatott. Az egyházban minden szervezetnek, minden apparátusnak csak szolgálati funkciója van. Hozzátehetem: ugyanez kell hogy érvényes legyen a hivatalos párbeszédre is. A „Gaudium et spes” — mondta Becker — fenn tartással szóljon a hierarchiáról és forduljon Isten egész népéhez.

Az egyházak párbeszédével kapcsolatos megállapításaim mérlege: ez a párbeszéd a keresztyének között folyik. A szolgálatból ered, annak az Úr igéje alapján való tisztázásához és ezzel új, jobb szolgálathoz vezet. Olyan ígéret alatt áll, amely messze fölülmúlhatja elképzeléseinket, sőt gálatunk legjobb szándékait is, de kijelentetik a szolgáló előtt. Bárcsak tudomásul vennék, meg erősítenék és elősegítenék az ilyen életet a hivatalos egyházak, hogy az elvezethessen a közös és teljes istentisztelethez.

A szakadás a keresztyéni és az emberi elem közöttimegoszlásban van. Az emberihez való odatalálás az egyház Urának parancsa és ígérete. A neki való engedelmesség elvezet majd az ő dicsőségében részesülő egységhez.

Dr. Dieter Frielinghaus

A Hegyi Beszéd etikája

A *Hegyi Beszéd Máté kompozíciója*. Világossá válik ez Lukács evangéliumával való összehasonlításban. Lukácsnál 6,20—49 felel meg Máté 5—7 fejezetének. A különbség nem csupán annyi, hogy Lukács mezei beszédnek tünteti fel (6,17) és jóval kevesebb beszédanyagot közöl ebben a keretben, hiszen Máténál a Hegyi Beszéd közel négyszeres terjedelmű. Lényegesebb különbség, hogy a Hegyi Beszéd vezérlő szempontjai, jellegzetességei Máténál találhatók. Lukácsnál a mezei beszéd összeállításában hiányoznak azok a jellemző vonások, melyek Máténál a Hegyi Beszédet annyira sajátos öntvénynek mutatják. (A továbbiakban „Hegyi Beszéd” Mt 5—7-et értem. Ezen belül tanulmányom Mt 5-re korlátozódik, mivel a Hegyi Beszéd etikája elsősorban ennek a fejeztek alapján lett problémává a keresztyénség gondolkozásában.)¹

A *Hegyi Beszéd Máté szerkesztésében Jézus igehirdetésének összefoglalása*. Előre bocsátott megjegyzése szerint könyvében mindenekelőtt két oldalról világítja meg Jézus működését: ő „hirdette a (mennyek) országának evangéliumát és gyógyított minden betegséget” (4,23). Ennek a szerkesztői tervnek első felét az 5—7 fejezetben, a Hegyi Beszédben valósítja meg, a második felét a 8—9 fejezetben, ahol Jézus gyógyításaiából ad összefoglaló bemutatást. Jézus tanításának és csodáteleinek ezzel a csoportosításával egyaránt a Messiást állítja olvasói szeme elé, először „az ige Messiását”, azután „a tett Messiását”². Máté azt mutatja meg könyvének ezen a helyén, hogy Jézus szavaiban és cselekedeteiben a „messiási üdvör” érkezett el³.

Jézus szavainak összefoglalásában Mátét nem történeti érdek, hanem az aktuális igehirdetés szempontja vezeti. *Máté Krisztus szavát a Hegyi Beszédben kora egyházának hirdeti*, a keresztyénség adott helyzetében, azon a területen, ahol Máté működött. A Hegyi Beszédben feldolgozott hagyományanyagot annak a célnak a szolgálatába állítja, amelyet az időszerű igehirdetés érdeke kívánt. A Hegyi Beszéd olvasásakor — erről egy pillanatra sem szabad megfeledkeznünk — Máté egyházában vagyunk, tehát a nyolcvanas években, zsidókeresztyén gyülekezetben, feltehetően a palesztinai őskeresztyénségnek a zsidó háború miatt elmenekült valamely töredékében, talán Szíriában.

Máté egyháza, a Hegyi Beszédből is megfigyelhetően, *kétfrontos harcot vív*, mindegyik a zsidósággal való szoros kapcsolatából következik. Az egyik front a rabbinizmus felfogása ellen irányul, az ószövetségi törvény rabbinista értelmezését utasítja el. Máté felmutatja az ósz-i törvényhez való viszonyban a sajátosan jézusit, mely elválasztja a keresztyéneket a rabbinista zsidóságtól. A másik fronton a hellénisztikus őskeresztyénséggel szemben az ósz-i törvény maradandó jelentőségéért küzd. Lehetséges, hogy Máté gyülekezetében ún. antinomista libertinizmust képviselő keresztyén irányzat ütötte fel a fejét, amely az ósz-i törvény elvetésével együtt erkölcsileg szabados életmódot is folytatott. Máté küzdelmének az éle azonban nem egyszerűen laza életfolytatás ellen irányul, amivel Pál is ismételt harcolt, hanem az ósz-i törvény keresztyén értékeléséért. Máté szerkesztői munkájában megnyilvánuló álláspontja ellentétben van a hellénisztikus őskeresztyénségben kialakult általános felfogással, melyet Pál képvisel jellegzetesen: Krisztus „a törvény vé-

ge” (R 10:1—13). Viszont Máté evangéliumában Pál elleni polémiával nem találkozunk, ezért világos a helyzet, Máté kétfrontos harca más teológiai világba vezet minket, mint amely Pál leveleiben körülvesz, de nem vitázik Pállal. Különböző teológiai érdekek feszül mindegyiüknél. Máténál, a Hegyi Beszéd értelmezésében a páli igehirdetés nézőpontját és fogalmait nem alkalmazhatjuk, mert Máté nem azok szerint, nem is azokkal szemben, hanem a saját, Pálétól eltérő egyházi helyzetében és teológiai szempontjai szerint szerkesztette a Hegyi Beszédet.

Máté a Hegyi Beszédben *sajátos típusú keresztyénséget* tart szem előtt: az Ósz.-ből nőtt és ahhoz hű gyülekezetet, melyet meg akar őrizni a zsidósághoz való felszívódástól, de az ósz.-i törvény elejétől is, mely korábban a hellénisztikus keresztyén területeken, tehát a legtöbb gyülekezetben uralkodóvá vált, s végül is meghatározta a keresztyénség további történetét. A Hegyi Beszéd ebbe a különleges történeti helyzetbe ereszti gyökereit, ezen a történelmi szigeten veti meg lábát, melyet hamarosan elmosott az idők tengerárja. Itt, ezen az egyedülálló helyen, soha vissza nem térő pillanatban mutatja fel Krisztust, a Messiást, és szólaltatja meg szavát Máté. Rendkívüli hűséggel teszi ezt az örökölt őskeresztyén hagyomány iránt és mégis olyan helyzetszerűséggel, időszerűséggel, mely Máté teológiáját külön jellegzetes színné avatja az Újszövetségben.

Mindebből következik, hogy a *Hegyi Beszéd etikáját elsősorban ezen a mátéi alapon kell megértenünk*, az írói szándék megvilágításában értelmeznünk, s csak azután tehetjük fel a kérdést, hogy mit jelentettek a Hegyi Beszédben közölt jézusi mondások Jézus igehirdetésében. Ez a megkülönböztetés távolról sem kapcsolható össze olyan következtetéssel, mintha a Hegyi Beszéd Máténál olvasható formájában nem lenne Krisztus igéje. Az őskeresztyénség és az Úsz. Jézus Krisztus szavát mindig aktuálisan fogta fel és hirdette. A „történeti” Jézus és a megdicsőült Krisztus annyira azonos volt az első keresztyénség szemében, hogy Jézus szava Máté vagy János fogalmazásában nem kevésbé volt Krisztus igéje, mint a hagyománynak legrégebbi gyökerű Jézus-mondásai —, annak ellenére, hogy a különbségtevést a kettő között olykor érvényesítették (lásd pl. 1 K 7,10—12). Ebben az írásban követett teológiai eljárás nem a mátéi fogalmazás „kisebb értékűségét” akarja bizonyítani, hanem egyszerűen abból a feltételből született, hogy az Úsz., így a Hegyi Beszéd szövegének értelmezése közben — amennyire lehet — fel kell kutatnunk a különböző történeti rétegeket, változott helyzeteket, amelyekben az ige megszólalt, mert csak történeti összefüggésükben találhatjuk meg helyes magyarázatukat.

A MÁTÉI INTERPRETÁCIÓ

Máté — hagyományosan nevezzük így Máté evangéliumának ismeretlen íróját — könyvét főleg három forrásból merítette: Márk evangéliumából, az ún. Beszédforrásból (Jézus mondásainak első programszerű összeállítása az őskeresztyén hagyományban), és a külön-anyagából, melyet az őskeresztyén hagyományból csak az ő révén ismerünk. Máté szerkesztői munkájának szempontjai

meglehetősen határozottsággal világosodnak meg előttünk Márk evangéliumának és a Beszédforrásnak felhasználási módjában, mert össze tudjuk hasonlítani Lukács eljárásával, aki szintén használta ezt a két forrást. A Hegyi Beszéd jelentős része azonban Máté külön-anyagából származik, melynél hiányzik az összehasonlítási lehetőség más úsz.-i író feldolgozásával, tehát bizonytalanság támadhat, mennyire és miként formálta Máté a külön-anyagát. Segítségünkre jön, hogy Máté külön-anyagának megállapíthatóan jellemző sajátossága a „zsidókeresztyén” gondolkodás, mely Máté szerkesztői munkájában is érvényesül. A jelek szerint Máté a külön-anyagának teológiáját belülről, saját maggyőződéseként vállalta. Így, ha nem is lehet megállapítani, hol ér véget a külön-anyagának magával hozott jellegzetessége és hol kezdődik saját szerkesztői nézőpontjának érvényesítése, a köztük levő hitbeleni, szellemi azonosulás következtében nyugodtan beszélhetünk Máté írói szándékáról ott is, ahol olyan vonás érvényesül evangéliumában, amely feltehetően már a külön forrásának, a közelebről ismeretlen zsidókeresztyén hagyományanyagnak sajátossága lehetett.

Máté a Beszédforrásból vette a *Hegyi Beszéd tartó vázát*: azt a jézusi igegyűjteményt, amely a boldogmondásokkal kezdődik, a házépítés hasonlatával végződik, s melyet eredeti beszédforrási formájában Lukács őrzött meg (6,20—49). Ezt a beszédet egészítette ki Máté más jézusi mondásokkal a Beszédforrás más helyeiről és a külön-anyagából. Hogy nem fordítva történt, tehát nem Máté 5—7 őrzi az eredeti összeállítást a Beszédforrásból, melyet Lukács széttört, ill. nagy részben kihagyott volna, az többek között nyilvánvaló abból, hogy a mátéi Hegyi Beszédén figyelhető meg a határozott szerkesztői alakítás és a mátéi szempontok vonalvezetése.

1. Máténak a Hegyi Beszédet alakító szerkesztői szándéka legvilágosabban a Hegyi Beszéd *vezérgondolatain* figyelhető meg, melyek részint Máté saját alkotásának ill. fogalmazásának, továbbá súlypontoszerű kiemelésének tekinthetők a mai történetkritika eléggé általános eredményei szerint. De — s ez adja az ellenpróbát — ugyanide érkezünk, ha a Hegyi Beszéd szerkezetét, egyes darabjait összefűző szálakat, tehát a felhasznált hagyományanyag szerkesztését vizsgáljuk.

5,16: Máté alkotása. Ezzel vonja meg a következőt a megelőző jézusi mondásból, melyet Márktól vesz át (5, 15. Vö. Mk 4,21). Elhagyja a mondás második felét (Mk 4,22), s később, más összefüggésben közli (Mt 10, 26). Erre az eljárásra azért volt szüksége, mert a jézusi mondás második fele más irányba viszi a hasonlat alkalmazását (Lukács a jézusi mondást belső összefüggésében, hűségesen veszi át Márktól: Lk 8,16—17). Így marad a Hegyi Beszédnek ezen a helyén Jézus hasonlata a lámpásról (Mt 5, 15), melyet Máté saját fogalmazásában fűz tovább, magyaráz: „Úgy ragyogjon fel a ti világosságtok az emberek előtt, hogy meglássák jó cselekedeteiteket, és dicsőítsék Atyátokat, aki a mennyben van” (5, 16). Ez a mondat mélyértelműen világítja meg Máté szándékát a Hegyi Beszédrel: az evangélium írója korának keresztyéneit arra akarja elvezetni, hogy *cselekedeteik* tükrözzék a körülöttek élő zsidó és pogány emberek előtt, a világban, Isten atyai szeretetét.

5, 17: ebben a formában Máté képzése; az evangélista értelmezése, magyarázata a hagyományból

átvett következő két vershez (18—19).⁴ Szemben áll azzal a felfogással, hogy Jézus eltörölte az ószövetségi törvényt, és hangsúlyozza, hogy cselekvésével, tanításával betöltötte.⁵

5, 18—19: formulázása nyilván a zsidókeresztyén gyülekezetre megy vissza. Máté a 18. verset a Beszédforrásból vette át, de sokkal élesebb formában közli, mint Lukács (Lk 16,17). A két vers mögött az a küzdelem húzódik meg, amelyet a zsidókeresztyén gyülekezet folytatott az ósz.-i törvénytől szabad, hellénisztikus irányzat tanítóival. A fogalmazása annyira éles, hogy félreismerhetetlen feszültségben van Jézus saját tanításával, a Hegyi Beszédben sorra kerülő jézusi törvénytárgyalásokkal is, hiszen Jézus változtat a törvényen, az itt közölt mondás viszont az ósz.-i törvény betű szerinti szövegét, a legkisebb változtatás nélkül kötelezőnek mondja. Ez a tartalmi feszültség nem volt fontos Máté számára, mert a mondás alkalmas volt célja megvilágítására: az ósz.-i törvény maradandó keresztyén jelentőségének hangsúlyozására.

5,20: „Máté saját tematikus fogalmazása” (Bornkamm), mely a továbbiakban a Hegyi Beszéd egészén végigvonul szerkesztői programként, Jézus mondásainak közös tekintetirányaként: „Ha a ti igazságotok nem múlja felül sokkal az írástudókéét és a farizeusokét, akkor semmiképpen sem mentek be a mennyek országába”. A „ti igazságotok”: nem a páli értelemben vett fogalom, hanem a Krisztushitből fakadó életmagatartás valósága, Jézus által a Hegyi Beszédben tanítványaitól követelt, Isten akaratának megfelelő cselekvés. Ismétlődő motívumszó, mely a kegyesség gyakorlására vonatkozó részt formailag is idefűzi (6, 1—18).⁶

Az áttekintett versek a Hegyi Beszéd etikájának mátéi programadó zászlója.

2. Máténak ez a szerkesztői szempontja kitűnik a Hegyi Beszéd *eszkatológiájából* is: ismételten figyelmeztet a végső ítéletre, és pedig mindig a cselekedetekre teszi a hangsúlyt (5,25—26.29—30.7,1—2.21.24—27). Ez megfelel Máté evangéliuma tanításának a cselekedetek alapján történő ítéletről, mellyel könyvének több helyén találkozunk, legjellegzetesebben 25,31—49-ben, szintén a külön-anyagában.

Ezzel azonban *nem teszi* a vallásos, erkölcsi teljesítményt az üdvösség alapjává. Távoll van tőle ilyen gondolat —, ugyancsak mutatja a Hegyi Beszéd *eszkatológiája*. A boldogmondások állnak az élen, melyek közül különösen az első négy hirdeti, hogy a jövő üdvösség az „Istenre várakozó”.⁷ A Hegyi Beszédben is megelőzi az evangélium, az örömhír a jó cselekedetek követelését, csak — ezt ismételten hangsúlyoznunk kell — nem a páli igehirdetés gondolatvilágában, a megigazulás tanából levezetve.

A boldogmondások *eszkatológikus üdvigéretei*, melyektől — éppen Máténál — elválaszthatatlan a *megvalósítandó feladat*, a cselekvés. Máté a Beszédforrásból vett boldogmondások sorába (nála az első, második, negyedik, nyolcadik) újakat kapcsol be. Ezek között a „boldogok a szelídek” csupán a „boldogok a szegények” változata, mert feltehetően az aramei eredeti szövegben mindkettőben ugyanaz a szó áll. (Erre az egybecsendülő két boldogmondásra még visszatérünk). Mátéra jellemző azonban az ötödik, hatodik, hetedik boldogmondás beiktatása a Hegyi Beszédbe (5,7—9). Ez a három mondás az üdvöt már nemcsak az Istenre várakozóknak, hanem az Isten akaratát cselekvőknek ígé-

ri: irgalmasoknak, tiszta szívűeknek, békeszerzőknek.

Mindezek alapján igazat kell adnunk annak a teológiai értelmezésnek, hogy a Hegyi Beszéd Máté intenciója szerint az eljövendő Isten országába való „bebocsátási feltételeket” tartalmaz (H. Windisch), Jézusnak a tanítványok mindennapi életére vonatkozó utasításaként és az utolsó ítélet mértékéért (G. Bornkamm)⁸.

3. A Hegyi Beszéd Máténál úgy mutatja be Jézust, mint az *Ósz. prófétai örökségének hordozóját és kiteljesítőjét*. Krisztusnak, a megérkezett Messiásnak igehirdetése szorosan kapcsolódik a mátéi Hegyi Beszédben a prófétákhoz. A boldogmondásokban Isten eljövendő uralmának örömköveteként szól Jézus, a továbbiakban pedig az ósz.-i törvényt annak prófétai értelmezésében magyarázza (vö. És 57,15. 61,1—2. Zsolt 37,11. 73,1 És 51,7. Amos 5,21—24. És 1,11—17. Mik 6,6—8. stb.) Máté hűséges Jézus egykori szavaihoz, amikor Krisztus evangéliumát az Ósz. prófétai hitvilágában szólaltatja meg, de ugyanakkor hűséges saját egyházi szituációjához is.

A Hegyi Beszéd ósz.-i prófétai keretben hirdeti Jézus szavát, de a Hegyi Beszéd mögött ott áll Máté egész evangéliuma, melyből nyilvánvaló, hogy Krisztus Isten Fia, akinek halála, feltámadása, dicsőséges visszajövetelének ígérete messze túlnő az Ósz. legmerészebb reménységein. Máté Jézus Krisztusnak az Ósz.-et szétfeszítő alakját úgy világítja meg a Hegyi Beszédével, mint aki az ósz.-i hit teljességre vivője.

4. Jézus törvényt magyarázatát Máté a Hegyi Beszédben 6 *antitézissel*, ellentétellel mutatja be (5,21—48). Ez a teológiai megjelölés azért találó, mert a soron következő jézusi mondások mindegyik egységét ebbe a keretbe helyezi Máté: „Hallottátok, hogy megmondattok a régieknek... Én pedig azt mondom nektek...”

Az antitézisek közül *három mondás* a Beszédforrásból való, és Lukács is közli, de nem ellentételként: a házassági elválásról (Lk 16,18), a bántalmak eltűréséről (Lk 6,29—30) és az ellenség szeretetéről szólót (Lk 6,27—28. 32—36). Az elsőnek említett nem is a „mezei beszédben”, hanem más összefüggésben szerepel Lukács evangéliumában. Lukács közléséből nyilvánvaló, hogy e három jézusi mondásnak eredetileg, a Beszédforrásban nem volt antitetikus jellege. Mátétól származik antitézissé történt formálásuk.

Máté ezt az eljárását a *másik három mondás* szerkezete alapján végezte: a gyilkosságról (5,21—22), a házasságtörésről (5,27—28) és az esküvéstől szóló ígét (5,33—37) antitetikus fogalmazásban találta a külön-anyagában. Máté zsidókeresztényen külön-forrásában e *három jézusi mondás ellentét jellege* magától értetődő: Jézus fokozta, élesítette az ósz.-i törvény követelését. Nemcsak a gyilkosság, hanem már a harag, nemcsak a házasságtörés, hanem már az erre irányuló szexuális kívánság, nemcsak a hamis eskü, hanem mindenféle esküdözés beleütközik Isten akaratába. Máté evangéliumának külön-anyagában ezekkel az ellentételekkel Jézus úgy lép fel, mint az ósz.-i törvény teljes mértékű elismerője, aki magyarázatával nem érvényteleníti, hanem inkább kiteljesíti, magasabbra emeli annak követelését.

Egészen más a helyzet azzal a három jézusi mondással, melynek — mint említettük — az ellentét-

keretet Máté adta. Máté ezzel a szerkesztői eljárásával Krisztust már nem pusztán az ósz.-i törvény fokozójaként hirdeti (mint a gyilkosság, a házasságtörés és az eskü magyarázatában), hanem az adott pontokon annak *megszüntetőjeként* állítja elénk: Jézus megtiltja az elválást, amit pedig az ósz.-i rendelkezések szabályoznak; áthúzza az ósz.-i törvénynek a jogi megtorlásra vonatkozó intézkedését (2 Móz 21,24. 3 Móz 24, 19—20); érvényteleníti az ellenség szeretetéről szóló szavával az Isten és népe ellenségeivel szemben az Ósz.-ben helyesnek, jogosnak minősülő bosszút.

A mátéi koncepció a Hegyi Beszédnek ebben a részében úgy nyilvánul meg, hogy a hat jézusi mondásnak ellentét-láncolattá történt kiépítésével és más, odavágó, szemléltető mondásokkal való kiegészítésével (a haragról szóló antitézishez kapcsolja 5L23—26-ot, a házasságtörő indulatról szólóhoz 5,29—30-at) — Krisztust egyszerre fordítja szembe az ósz.-i törvénytől való szabadságot hirdető hellenisztikus irányzattal és az ósz.-i törvényre hivatkozó rabbinista zsidó gondolkodással.

A hat antitézisben is érvényesül — ami Máté evangéliumára jellemző —, hogy Jézus a törvény magyarázatában a *szeretet* parancsát alkalmazza vezérlő elvként⁹. Mindegyik antitézisben a másik ember javáról van szó. Ezt a mátéi szempontot, mely ismét nagyon hűséges Jézus igehirdetéséhez, észre kell vennünk az egyes ellentételekben, más-különb-éppen a legmélyebb értelme fölött siklunk el: „aki haragszik a *testvére*” (22. v.); „aki úgy néz asszonyra, hogy megkívánja” — tehát a *más feleségét* (28. v.); „aki elbocsátja feleségét” — tehát *magára hagyja*, elhagyottságba taszítja ki (32. v.); „legyen a szavatok: igen, igen, nem, nem” — a szó megbízhatósága *más emberek felé* (37. v.); a megtorlás helyett — mely a *másik ember* kárára van — inkább az elszenvetés (38—41. v.); az ellenségnek is a *szeretete* (43. kk. versek). Isten akaratának teljesítésében a szeretet kiemelését, ezt a mátéi vezérszempontot, megtaláljuk Máté különanyagához tartozó két *boldogmondásban* is: az irgalmas-sághoz és a békeszerzéshez fűződik biztató ígért (5, 7, 9).

Összegezem a mátéi interpretáció áttekintését. A Hegyi Beszéd vonatkozó fejezetének tekintet-iránya Máté szerint: az ósz.-i törvény maradó jelentőségű a keresztyének életében, jézusi értelmezésében, mint Isten akaratának világos és érvényes követelése, Máté megvalósítandó feladatként állítja Jézusnak a törvényt magyarázó mondásait kora keresztyénei elé. E cselekvésüknek kettős jelentősége van: nélküle nem juthatnak Isten eljövendő országába; másrészt ezzel, az embertárs javára szolgáló magatartással végzik Istent dicsőítő szolgálatukat a világban. Megelőzi és átfonja e követelést a Krisztus által hozott örömhír Isten uralmának ajándék voltáról (5,3-kk.) és Isten-gyermek-ségünkről (5,45; 6, 8-kk. stb.). A Hegyi Beszéd hátteréből, Máté egész evangéliumából pedig kibontakozik a megfeszített és feltámadt Krisztus megváltó műve, az ósz.-i próféciák messiási beteljesülése-ként, s világít a megdicsőült, élő Krisztus jelenléte: nincsenek magukra hagyatva a Hegyi Beszéd feladatával a tanítványai (18, 20; 28, 20).

Még rövidebben: a Hegyi Beszéd Máté evangéliumában alapvető módon, lényegében „ethical instruction”, keresztyén erkölcsi oktatás, útmutatás a keresztyén életfolytatáshoz¹⁰

A Hegyi Beszéd Máté kompozíciója — eddig ebben a megvilágításban néztük. Úgy tekintettük, mint a jelenlevő Krisztus szavát a 80-as évek menekült zsidókeresztény egyházában, Máté és a hozzá hasonlóan gondolkodó keresztényen igehirdetők ajkán, az őskeresztény hagyomány felhasználásával, különösen is átszöve a zsidókeresztény teológia motívumaival, jegyeivel. A következő feladatunk, hogy az 5. fejezetben található *jézusi* mondatokat — Máté koncepciója nélkül — a maguk különállásában vegyük szemügyre. Így lépünk közelebb Jézus egykori szavaihoz.

Már eddig is utaltam arra, hogy Máté saját kora egyházi helyzetére szabott szerkesztői munkája közben *hűen* adja tovább a jézusi örökséget: Krisztus egykori és friss szava összhangba olvad nála. A Hegyi Beszéd Máténál hiven tükrözi Jézus igehirdetésének eszkatológikus jellegét, mely szavaira döntően rányomta bélyegét. Pontosan adja vissza Máté Jézus állásfoglalásának kettősségét is: egyfelől alávetette magát az ósz.-i törvénynek, másfelől független volt tőle. Továbbá: Isten akaratának fő tartalma a szeretet cselekvése Jézusnál is és a Hegyi Beszédben is. Máté nem teszi Jézus messiás voltát a Hegyi Beszéd témájává, ezzel is nyilván tárgyyszerűen szólaltatja meg Jézus földi életében elhangzott tanítását¹¹.

Most pedig figyeljünk a Hegyi Beszéd szóbanforgó fejezetében felsorakoztatott jézusi mondatok *eredeti* hangjára, tartalmára!

1. Jézus szavait közvetlenül formálta és áthatotta a *prófétai erő*. A boldogmondásokban és az antitézisekben erőzt jézusi mondatok már csak megszilárdult lávadarabjai a vulkán tűzfolyamának, amely földi munkálkodásában izzott és égetett. Ennek az egykori lángnak tükröződése látható a Hegyi Beszéd befejezésében (7, 28—29), de maga az ömlő, forrongó, alakuló, sodró tanítás közvetlenül már nem érzékelhető. A Hegyi Beszéd tartalma olyasmit őriz, mely Jézus földi életében ki tudja hány alkalommal és sokféle helyzetben szólalt meg, sistergően, vulkanikusan. Például az első boldogmondás mögött rejlő jézusi igehirdetést már nem tudjuk megközelíteni a maga eredeti, prófétikus formájában, hiszen a Máté által hozzáférhető későbbi hagyományban ez is csupán egy szűk mondat, mégpedig rövid, zárt formában képzett (5,3). Általában a boldogmondások ritmikus próza, ma szabadversnek mondhatnánk: nyilván csak sűrített kivonat Jézus beszédeiből, ha már valaki el akarja magának képzelni.

2. Jézus eredeti etikai tanítása *nem pusztán az ósz.-i törvényhez kapcsolódott*, amint a mátéi Hegyi Beszéd sejtelné, hanem Isten akaratának sajátos, „jézusi” megfogalmazása volt. Jézus erkölcsi mondanivalója nem merült ki az ósz.-i törvény „magyarázatában”, élesítésében ill. átértelmezésében. Itt elegendő arra rámutatnunk, hogy a két utolsó mátéi antitézisnek, eredetileg, a Beszédforrásból származó alakjában, nem volt kapcsolata az ósz.-i törvénnyel (Lk 6,27—36). Jézus etikai tartalmú szavai — bármennyire a korabeli zsidó helyzethez kapcsolódtak is — messze túlléptek a szokásos zsidó gondolkodáson, mely a kegyes ember életét az ósz.-i törvény alapján szabályozta részletekbe menően. A mátéi keret nélkül a Hegyi Beszéd jézusi igéi közvetlenül állítják a tanítványokat Isten akaratá elé, az ósz.-i törvény közege, problematikája nélkül.

3. A Hegyi Beszédben található jézusi mondatok közül nem egy *politikai aspektussal* bírt Jézus idején. Ez Máténál már elmosódik. A Hegyi Beszédnek különösen két pontján válik világossá a korabeli palesztinai helyzetbe való beágyazottság.

a) 5,3-ban a „*lelki*” jelző Máté magyarázata; a Beszédforrásban így hangzott Jézus mondatja: „*Boldogok a szegények*” (Lk 6,20). A „*szegény*” (illetve 5,5-ben a majdnem azonos jelentésű „*alázatos*”) szó ósz.-i héber megfelelője kettős értelmű. Jelentése Második-Ésaiás idejében, a babiloni fogás alatt és utána alakult ki. A kegyesek kevés kivétellel az alacsonyabb szociális rétegekhez tartoztak, így a „*kegyes*” és a „*szegény*” hasonló értelmű fogalmakká lettek. Olyan emberről van szó a jézusi mondatban, akinek szegénysége, elnyomott társadalmi helyzete és belső, lelki helyzete azonos: mindent csak Istentől várhat. Máté hozzátétele, hogy „*lelki*” szegényekről van szó, tehát akik nem vallási teljesítményükben bíznak, hanem egyedül Isten a segítségük —, csak a félreértés lehetőségét oszlatja el, mintha a szegénység önmagában méltatna valakit az üdvösségre, de nem változtat a két boldogmondás eredeti jelentésén (5,3,5): kettős értelemben, külsőleg és belsőleg szegényeknek szól az örömmüzenet, hiszen az eredetileg társadalmi jelentésű két szó, „*szegény*”, „*alázatos*”, időközben vallási jelentéssel szövődték egybe.

Bármennyire óvakodnunk kell is, hogy Jézust korai társadalmi forradalmárnak nevezzük, mert ez félrcismerése lenne messiási működésének, mégsem szabad mellőznünk annak felismerését, hogy a „*szegényekhez*” szóló üdvígere az azoknak a kiszolgáltatottaknak hirdette Isten uralmának közeledtét, akik külső és belső inségükben belé vetették egyedüli reménységüket. Máté 5,5 tulajdonképpen zsoltáridézet, mely eredeti, ósz.-i helyén a jogfosztottaknak, szegényeknek ígéri, hogy birtokukba veszik az országot, Izrael földjét (Zsolt 37,11). Nem lehet megállapítani, hogy Jézus ill. a palesztinai ögyülekezet miként érthette e mondatban a „*föld*” szót, de Máté evangéliumának görög olvasói mindenesetre az egész Földet értették rajta¹². Bár az Úsz. eszkatológikus reménysége megtisztult földies képzetektől (kivételt képezhet az ezeréves birodalomra vonatkozó rejtélyes részlet a Jelenések Könyvében, 20, 1—6), a szóbanforgó második boldogmondásban (Mt 5,5) él és hat egy olyan mozzanat, mely Jézus szavának korabeli társadalmi aspektusára vetít fényt. Isten uralma közeledtével egész külső és belső helyzetük, szegénységük, elnyomottságuk, rászorultságuk megváltozását ígéri a jézusi szó, mégha ezt nem is lehet és szabad Jézusnál politikai programnak tekinteni.

b) A lemondás a megtorlásról és az ellenség szeretete szoros összefüggésben voltak Jézusnak főleg Második-Ésaiás könyvéből vett álláspontjával, az Úr szenvedő szolgájának magatartásával: a politikai messianizmus elutasításával, a római államhatalom iránt való engedelmség hangsúlyozásával az adott történeti helyzetben. Az utolsó két antitézisnek (5,38—42 és 43-kk.) nem a tanítványok üldöztetése volt eredetileg az életben elfoglalt helye, szituációja, hiszen Jézus követőinek bántalmazása csak később, Jézus földi élete után következett el —, hanem a zsidó nép elnyomott helyzetébe illeszkednek ezek a jézusi mondatok a római uralom alatt (vö. Lk 6,27—29). Jézus politikai „*programját*” tartalmazzák az említett mondatok az első század első évtizedeinek történeti feltételei között: elsődleges jelentésükben erre a történeti helyzet-

re szólóan hirdetik az ellen-nem-állást. Így az egy mérföldnyi útra való kényszerítés feltehetően a római hatóság által kiszabható robotmunkára vonatkozik. Mindenesetre elgondolkoztató, hogy a „kényszerít” szó görög megfelelője (5,41) még egy helyen fordul elő Máté evangéliumában: amikor a római katonák kényszerítik a hazafelé tartó cirénei Simont, hogy vigye Jézus keresztfáját (27,32. Máté ezt Márk evangéliumából vette: Mk 15,21)³⁴. Máténál ez az eredeti jézusi politikai hangsúly eltűnik, mert ő más történeti helyzetben van, s Jézus szavát saját egyházi helyzetére alkalmazza, amikor a keresztyéneket már üldözik hitükért.

S mégis benne van Máté egyházi szituációjában s Hegyi Beszédében az eredeti jézusi politikai szó. Annyira mélyen beleivódott a palesztinai őskeresztyénségbe a Hegyi Beszédben közölt jézusi mondás egykori politikai etikai útmutatása, hogy a fokozódó zélóta nyomás ellenére sem voltak hajlandók a keresztyén zsidók részt venni a zsidó lázadásban, s éppen ezzel vonták magukra honfitársaik haragját. E politikai magatartásuk miatt kellett elmenekülniük a zsidó háború kitörésekor szülőföldjükről. Mt 5,44-ben így kapcsolódik össze a két korszak: Jézus szavának egykori politikai vonatkozását felváltja Máté korának aktuális parancsa. Az „ellenség” szeretete Jézusnál a rómaiakra, Máténál a keresztyénellenes zsidó honfitársakra vonatkozott.

4. A hat antitézisbe szőtt jézusi etikai szálak közös jellemzője: *Isten erkölcsi követelésének radikalitása*. A Hegyi Beszéd felszólításai Isten követelésének abszolút jellegét világítják meg. A jót, amit tenni kell, *egészen* kell tenni¹⁴. Isten követelő akarata *nem ismer határt*: az embert egészen igényli. Minden területen és minden tekintetben. S ez a korlátlan isteni igény Jézus tanítványától *az emberek iránt való feltétlen és határtalan szeretet cselekvését várja*. Jézus tanítványa nem húzódhat meg a tételes isteni törvény vagy emberi jog sáncai mögé önérdékének biztosítására, a szeretet parancsa elől való kitérés ürügyeként. Amikor az embertársról van szó, nincs mentség, kibúvó, mert a *végsőkig* kell menni a megbocsátó, elszenvető, túról, jót tevő szeretetben. Nem lehet kisebb mértéke a keresztyén ember cselekvő szeretetének, mint Isten magatartása (5,48) az Isten szeretetéé (5,45).

Isten erkölcsi akaratának ezt a határt nem ismerő, teljes igényét *szemlélteti Jézus néhány megvilágító példája*. Ezek tehát a Hegyi Beszédben nem életszabályok, sem Máténál, sem Jézusnál, mint ahogyan a mindennapi életet szabályozó rendelkezésekkel a zsidó írástudomány dolgozott —, hanef *illisztrációk*. *Ilyen szemléltetés az öncsonkításról* szóló mondás, hiszen az egyik szem és az egyik kéz eltávolítása, de mindkettőé sem vetne véget az ember vétkes vágyainak (5,29—30). Hasonlóan illusztrálás, és nem minden esetre szóló keresztyén szabály az arcul ütött részéről az arc másik felének odafordítása (39, v.). Nem szabad az antitézisekben olvasható jézusi gyakorlati példákban hívő erkölcskódexet összeállítani, a társas élet részletes szabályozását. Ez azonban nem jelenti azt, hogy hajszálnyt is tompíthatnánk azt az igényt, valóságos követelést, amit Jézus szavában ezek a példák megvilágítanak: Isten tőlünk teljes engedelmességet, határtalan szeretetet kíván, kevesebbel nem elégszik meg. Ebből a szemléltető jellegből lesz érthető a Hegyi Beszéd „hézagossága” (H. Girgensohn megjelölése).¹⁵

Isten erkölcsi akaratának ezzel a radikalitásával

nem fér össze annak *méricskélése*, hogy az ember *mit képes* teljesíteni az önmegtagadó, önfeláldozó szeretet korlátlan parancsából, melyet a Hegyi Beszéd több példán is megvilágít. Abban a pillanatban, amikor ez a szempont előkerül, máris csorba esett Istennek az egész emberre szóló, feltétlen igényén. Alku kezdődik, hogy ennyit és ennyit meg tud tenni, többet nem. Jézus Istennek követelő akaratát teljességében hirdette, s nem a különböző emberi alkatok, az erkölcsi erő és a hit egyéni mértéke szerint. Minden ilyen mérlegelés gyengítene Isten követelésének súlyát és a szeretet cselekvésének határt nem ismerő feladatát. A *teljesíthetőség* szempontjával közeledni a Hegyi Beszéd megértéséhez — félreismerése Jézus benne foglalt mondasainak, de Máté szerkesztői intenciójának is.

5. Átfogóan tekintve: a Hegyi Beszédben található *jézusi mondások* — eredeti jelentésükben és Máté kompozíciójában egyaránt — *ígéretet és követelést tartalmaznak*. Ígérik az Isten eljövendő uralmának ajándékaiban való részesedést, és követelik az Isten akaratának való teljes engedelmességet a szeretet korlátlan cselekvésében. A Hegyi Beszéd írásmagyarázati kutatásának egyik nagyon fontos mai eredménye, hogy a Hegyi Beszéd két oldalát, ígéreteit és követeléseit nem lehet meggyőző, világos, krisztológiai szempontból harmónikus egyensúlyba hozni. De éppen így marad meg fölénye, parancsainak nyugtalanító ereje, s egyszersmind biztatásának, vígaszának bátorító ereje (Bornkamm)¹⁶. Jézus dogmatikai kiegyenlítés nélkül hirdette Isten kegyelmes üdvígéretét és az embert teljesen igénybe vevő, követelő akaratát. Ez a Hegyi Beszéd hamisítatlan képe.

A HEGYI BESZÉD ÉRTELMEZÉSEI

Az egyház története folyamán a Hegyi Beszéd számos magyarázatával, alkalmazásával találkozunk. Nem ismertethetjük ezeket folyamatosan, csak a legjelentősebb típusokat vázoljuk fel, s mindjárt ráhelyezzük a fentiekben nyert úsz.-i értelmezésünk mérlegére.

1. Kezdjük a *reformátori* magyarázattal. A reformáció hatására elterjedt a Hegyi Beszéd etikai követeléseinek olyan értékelése, hogy általuk vétkeinkre és mulasztásainkra ismerhetünk. A Hegyi Beszéd tehát bűnbánatra vezet, s így Isten kegyelmének, bűnbocsánatának, új életet adó erejének megragadására indít. *Luther* szerint a Hegyi Beszéd követelményét egyedül Jézus teljesítette, s ő nekünk ajándékozta igaz voltát, hogy a benne való hit által igazak lehessünk Isten előtt. Ezzal a magyarázattal *Luther* páli értelmezést ad a Hegyi Beszédnek.

A lutheri ortodoxia óta napjainkig jelentkezik az a felfogás, hogy a Hegyi Beszéd *bűneink tükrét* tartja előnk, így akar Krisztushoz vezetni, aki helyettünk és érettünk eleget tett Isten követelő akaratának. Hadd említsék egy-egy nevet az utolsó három századból! Így véli *A. Tholuck* († 1877): a Hegyi Beszéd a megváltásra való rászorultságunk tudatát ébreszti bennünk. *G. Kittel* († 1948) azt vallja, hogy a Hegyi Beszéd követelése teljesíthetetlen, s a bűnbánathoz, a bűnbocsánathoz kell vezetnie.¹⁷ Ebben az irányban egyik legszebb megnyilatkozás *E. Thurneysen* szava a mi időnkéből: a Hegyi Beszéd az egyetlen igaz embernek, Jézus Krisztusnak ábrázolása, aki a törvényt teljesen betöltötte, s ugyanakkor a Hegyi Beszéd az új ember

igérete, akivé a Krisztustól ajándékozott igazság hitében lehetünk¹⁸. A Hegyi Beszédnek van ilyen bűnbánati tükör szerepe a kegyelemből, hit által való megigazulás folyamatában a keresztyén ember életében, de elsődleges értelme nem ez, mert az írásmagyarázati kutatás alapján világos, hogy sem Jézus, sem Máté nem tükörnek. hanem megvalósítandó feladatnak adta a Hegyi Beszéd etikai útmutatását.

Szólnunk kell a Hegyi Beszédnek egy másik *lutheri* megközelítési módjáról. Luther, *Augustinus*hoz kapcsolódva, a „*két birodalom*” különbözőségére utal a Hegyi Beszéd etikai részeinek magyarázatánál. A szelidség követelménye például az egyes keresztyénnek szól, de nem a felsőbbségnek, mert annak kötelessége a „kard” használata. Luther Isten kétféle kormányzásáról szóló ismert tételével a XVI. században jól szolgálta Isten ügyét, ezzel a szétválástással vette ki a világot az egyház gyámkodása alól. De bármennyire maradandóan igaz, hogy a gonosznak való ellen-nemállás parancsából nem szabad világi törvényt kovácsolni, mert ezzel az anarchiának nyílnék út az állam és a társadalom életében, mégis ma már világosan látjuk, hogy a Hegyi Beszédben jelentkező jézusi követelés, a szeretet, nem zárható a keresztyén élet belső terére, hanem át akarja hatni a közéletet, sőt a nemzetközi életet. A Hegyi Beszéd a szeretet uralmát hirdeti meg a gyűlölet uralma helyett, a megbékélést a harc helyett, s hogy ez mennyire nem csupán a keresztyénség belső ügye, hanem a világ ügye is, különösen a mi időnkben, arról még szólnunk.

Nem látjuk megoldottnak a Hegyi Beszéd etikai problémáját azzal, hogy Luther módján a szeretet és az erőszak alkalmazását Krisztus birodalma és a világi birodalom külön szférájába utaljuk. Mi mai keresztyének sokkal jobban látjuk az államhatalom humanitárius kötelezettségét és lehetőségét, hogysem az emberszeretet követelményét egyszerűen a keresztyének egyéni életére korlátozhatnánk. Semmiképpen sem lehetne mondani, hogy a világ kormányzásában az erőszak eszközének van fő helye, míg a Krisztus uralmát vállaló hívőknek a szeretetnek. Ezzel nemcsak valótlanságot mondanánk a világ legigazibb törekvéseiről, hanem egészen helytelen keresztyén szociális etikai álláspontot is foglalnánk el a társadalom és a nemzetközi élet kérdéseiben. Hozzá kell tennem, hogy Luther maga is küzdött ezzel a szemponttal, hiszen érezte, hogy nem szabad a szeretetet a világ kormányzásából és életéből kirekeszteni. Mindeneset egyéni *evangélikus* véleményem szerint nem lehet a Hegyi Beszéd etikájához az Isten kétféle kormányzásáról szóló *lutheri* tanítás kategóriájával közelednünk, annál kevésbé, mert ez a szemléletmód nem felel meg a Hegyi Beszédből magából élénk villant tekintetirányoknak.

2. A Hegyi Beszéd *római katolikus* értelmezése a benne foglalt követelések teljesíthetőségének problémája körül forog. A középkori teológia különbséget tett minden keresztyénre érvényes „parancsok” és csak a tökéletességre törekvő hívőknek szóló „evangéliumi tanácsok” között. A Hegyi Beszéd előírásait az utóbbiak körébe sorolta, melyeknek teljesítésével a szerzetesek különleges érdemeiket szerzik Isten előtt. A modern római katolikus írásmagyarázat ezt a helytelen megkülönböztetést elveti, s az ókori teológusok, többek között *Justinus*, *Chrysostomus*, *Hieronymus* felfogásához hasonlóan vallja, hogy a Hegyi Beszéd minden keresztyén emberre kötelező és teljesíthető parancsokat ad.

A mai katolikus álláspont tehát őrzi a Hegyi Beszéd valóságos etikai feladatjellegét. A teljesíthetőség megállapításával azonban az emberi tényező mérlegelésére kerül a hangsúly, Isten követelésének feltétlen érvényessége helyett. Eközben valóban nem számol eléggé az emberben lakozó bűn realitásával. Főleg pedig talán nem ás le a Hegyi Beszéd mélyére, bár ezt a megállapítást nem álltalánosíthatjuk, mert egyre inkább megfigyelhető a katolikus írásmagyarázati teológiai munka elmélyülése, a protestáns kutatási eredmények beható és elfogulatlan felhasználása.

3. A Hegyi Beszéd értelmezésének *társadalomkritikai típusához tartozik az egyház története során* jelentkezett több radikális álláspont. Közös vonás hogy a Hegyi Beszéd követeléseit a társadalmi és politikai életre kötelező szabályoknak tekintik, ezen az alapon bírálják a jogrendet, az államhatalmat, az eskütételt, a katonai szolgálatot, s elvetik. A keresztyénség legrégebb idejétől kezdve találkozunk ilyen felfogással. A múlt században legjelentősebb képviselője a Hegyi Beszéd ez irányú szemléletének *Tolsztoj*. Ebbe a vonalba esik a kvékerek és egyes mai szekták radikális pacifizmusa. A „vallásos szocializmus” mozgalma a Hegyi Beszéd etikai részét a társadalmi forradalom előmozdításaként értelmezte. *Gandhi* — noha nem volt keresztyén, de saját vallomása szerint Jézustól sokat tanult — az indiai ellen-nemállás módszerét az angol uralom ellen vívott gyarmati felszabadító küzdelemben a Hegyi Beszédből vette.

Szokásos volt az egyházban, hogy a Hegyi Beszédnek a társadalmi értelmezéseit fölényes teológiai mozdulattal elutasítsák. Nem kétséges, hogy Jézus a Hegyi Beszédben nem egy új társadalmi rend törvényeit fogalmazta meg, mégis igazságtalan és helytelen a Hegyi Beszéd társadalomkritikai szemléletének könnyed elvetése az egyházas teológia oldaláról. Hiszen egyedül ezek a kísérletek őrizték a Hegyi Beszéd valóban forradalmian újat tartalmazó elemét az emberek együttélésére nézve. Az egyház különböző teológiai érvelésekkel túltette magát a Hegyi Beszéd radikalizmusán.

Leonhard Ragaz a Hegyi Beszédéről írt könyvében joggal állapítja meg: „A Hegyi Beszéd egészen más, mint polgári morál. De nem is utópia és fantasztikum. Teljesen realiztikus... (Tisztára *individualisztikusan* értelmezték, vagyis csupán mint az egyes embernek szóló ígéretet és követelést, s majdnem teljesen átsiklottak afölött, amit *szociális* értelmének nevezhetnénk...).’ Lehet mai teológiai szemmel az evangélium és a kommunista ideológia egyesítésének tartani Ragaz következő kijelentését, de a benne rejlő igazságmozgálat elől nem szabad kitérnünk, ami a Hegyi Beszéd és a társadalmi kérdés kapcsolatáról szól:” A Hegyi Beszéd hallatlan üzenet a világ forradalmáról Isten által. Mint ilyen tér vissza a Hegyi Beszéd újra. *Tolsztoj* egykor ismét felfedezte. Most a világkatasztrófa és a világforradalom révén újra előtérbe nyomul a Hegyi Beszéd. (A szerző a világháború katasztrófájára és az orosz forradalomra céloz — *Cikkíró*). Visszatér, és Krisztus ügyének radikális megújulását indítja el, mely ennek az időnek végső értelme. A Hegyi Beszéd él.” *Ragaz számára „Krisztus forradalma”* egyszerre jelenti „a keresztyénség forradalmát”, megújulását és a „világ forradalmát”.¹⁹

Anélkül, hogy a Hegyi Beszéd magyarázatának társadalomkritikai modelljét egyszerűen a magunkévá tehetnénk, ennek az értelmezésnek újra meg újra visszatérő fellángolása az egyháznak közel két

vezrede alatt figyelmeztetheti a keresztyénséget, hogy a Hegyi Beszédben rejlő társadalmi-forradalmi vonatkozást nem szabad kikerülnie.

4. A Hegyi Beszéd értelmezésének számos válfajából még két teológiai megoldást említek századunk elejéről. Mindegyik egy bizonyos szempontból jól értette a Hegyi Beszédet, de mély, teljes jelentőségét nem vették észre.

Az egyik felfogás a Hegyi Beszédben *érzületi etikát* lát. E szerint nem parancsokról, cselekvésvélel útmutatásról van itt szó, hanem Jézus a közölt felhívásaival az érzületet szemlélteti, amelyre a keresztyén embernek szívében el kell jutnia. Ez a megoldás kapcsolódott Kant etikájához²⁰. Nyilvánvaló, hogy érzületbeli megújulás, a gondolkodásmód megváltozása nélkül nincs keresztyén új élet, viszont kétségtelen, hogy a Hegyi Beszéd Jézus valóságos cselekvésre hív fel.

A másik felfogás a Hegyi Beszédet „*interim-etikának*” vallja (Johannes Weiss, Albert Schweitzer). E szerint a Hegyi Beszéd kiélezett követeléseinek magyarázata, hogy Jézus és az őskeresztyénség a világ közeli végének bizonyosságában élt. A rövid átmeneti időszakra érvényes a radikális etikai heroizmus követelése, mellyel a Hegyi Beszédben találkozunk. A Hegyi Beszéd sokáig mellőzött, elfelejtett eszkatológikus perspektívájának igazságot szolgáltat ez az álláspont, végső következtetésében mégis téves, mert a mátei Hegyi Beszédre nem jellemző a vég közeli várása, mint ahogy például Pál néhány etikai megnyilatkozására valóban rányomja bélyegét (1 K 7,25—40).

A HEGYI BESZÉD MA

A Hegyi Beszéd korunkban is *aktuális* igeként szólaltatandó meg. Nem elég tehát annak Máté korabeli vagy Jézus korabeli jelentését kutatnunk, hanem keresnünk kell a mi időnknek szóló mondanivalóját, mai érvényességét. Ehhez két feltétel szükséges: korunk valóságának, benne a keresztyénség helyzetének ismerete, a kor belső mozgató erőinek és mozgási irányának számbavételével, valamint a Hegyi Beszéd jézusi és mátei üzenetének komolyan vétele írásmagyarázati tisztaságában. A *Hegyi Beszéd úsz-i értelmének korunkra való alkalmazása*: erről szóló következő soraim a feladat nehézségéből következően csak vázlatos kísérletnek tekinthetők.

A XX. század második felére — minden negatív jelenség ellenére is — jellemző az embertársi szeretetnek társadalmi méretű programja. Ez más-más formát ölt az egyes országok politikai rendszere és gazdasági helyzete szerint, de mint megvalósítandó feladat ma már szinte mindenütt cáfolhatatlanná és ellenezhetetlenné vált. Az emberiség köztudatának ezt a fejlődését negatív oldalról érlelte a második világháború és a tömeges embertelenség sok szomorú tapasztalata. A folyamatban legjelentősebb szerepet a szocializmus múlt századi elindulása és jelen századi kibontakozása játszott. Mindennek következtében a szegények, az elnyomottak igazsága, leigázásuk elítélése ma már meglehetősen általános követelménnyé lett az emberiség gondolkozásában, még ha sok helyütt lábbal tiporják is. A társadalmi fejlődés iránya a történelem belső erejéből — így is kifejezhetjük — a Hegyi Beszéd etikai vonalában halad, mert az emberszeretet, a modern humanista gondolat lesz egyre inkább vezérlő elvvé. Más kérdés, hogy ez a szempont milyen mértékben tud megvalósulni a különböző társadalmi rendszerekben s

a „harmadik világban”, de tagadhatatlan, hogy jelenleg az emberiség olyan korszakát éljük, amelyben a humánus szolgálata, a társadalmi és nemzetközi méretű szeretet megvalósítása többé-kevésbé egyetemes igazsággá vált, legalábbis program formájában.

A hívó keresztyéneknek ebben a helyzetben — a Föld különböző pontjain az adott fejlődési foknak és a konkrét valóságnak megfelelően — két feladatuk van. Az *egyik* feladat, hogy minden erővel támogassák társadalmi, politikai síkon azt az erjedést, amely az emberszeretet közösségi uralomra jutásáért megy végbe a világban. Erre az erőfeszítésre a Hegyi Beszéd közvetlenül biztatja őket, ha jól értik azt. Mert nem az következik társadalmi vonatkozásban a Hegyi Beszédből, hogy eltöröljék a házassági elválás jogát, hanem hogy a házassági jog minél jobban védje a házaspár igazi emberi érdekeit, s hogy a társadalom karolja fel az elhagyott asszonyokat, vagy bárki magára maradtakat. Nem arról van szó a Hegyi Beszéd mai értelmében, hogy rablók és gyilkosok büntetlenül garázdálkodhassanak, hanem hogy minél javítóbb és emberszeretőbb legyen a bűnözőkkel való bánásmód, mind a társadalom, mind önmaguk érdekében. A nemzetközi életben, a népek között az erőszak alkalmazásának elutasítása, a vitás kérdéseknek háború helyett tárgyalások útján való megoldása — szintén olyan irányvétele a mai időnknek, amelyre a keresztyén ember éppen a Hegyi Beszéd alapján mondhat igent. A Hegyi Beszéd etikai követeléseinek társadalmi szinten való aktuális alkalmazása éppen nem az anarchiát szolgálja, ahogyan a szektás, szó szerinti értelmezés. A Hegyi Beszéd társadalmi következménye mindig csak áttételesen vonható meg: az adott történeti, politikai helyzetben miként valósítható meg legjobban a közösségi élet terén a Hegyi Beszéd mélyén dolgozó jézusi parancs, az Isten akarat: az emberszeretet?

A hívó emberek *másik* feladata: a heroikus keresztyénség vállalása. A Hegyi Beszéd etikai követelése Jézus mai tanítványai számára azt a világos elkötelezést jelentik, hogy legyenek ebben a világban — az önzésük radikális megtagadásával — végsőkig menően a másik ember javának munkálói. Ha kell, mondjanak le saját jogaik érvényesítéséről, vállalják inkább személyes életükben a sérelmeket, az igaztalan bántást, de ne ártsanak másoknak, tűrjenek, megbocsássanak, szeressenek határt nem ismerően. A Hegyi Beszéd ma mementő, figyelmeztet arra, mennyire elpolgáriusodott a hívó magatartás. Felhívás a kispolgári és nyárspolgári keresztyénség ellen!

Keresztyénnek lenni a Hegyi Beszéd értelmében hősiessé teszi, mert az önfeláldozó és önmegtartó szeretet tette előtt nincs határ. Meghökkenítő követelmény a Hegyi Beszéd, mert a keresztyénség éppen arról feledkezett meg, amit Ura személyes példájával és tanításával képviselt: a másokért való élés megvalósításáról. Valóban keresztyénnek lenni azzal jár, hogy a szeretet végletes követelményét nem korlátozom egyéni érdekem védelmével, mindazzal, amivel a jog és az ésszerűség engem támogat, hanem felredobva önérdemem polgári védőpajzsait, azonosulok a másik ember érdekével. *Tolsztoj, Dostojevszkij* néhány regényhőse, a polgári mentalitást felháborító áldozatvállalásával példája ennek a Jézus értelmében vett radikálisan önzetlen, szolgáló keresztyén etikai cselekvésnek! Nem véletlenül adja *Bonhoeffer* Máté 5-ől szóló fejtegetéseinek ezt a címet: a keresztyén élet „rendkívüliségéről”²⁴. A

„rendkívüliség” nagyon egyszerű, szerény, sokszor láthatatlan cselekvés: a lemondás, a szenvedés vállalása mások javáért.

Nem feledkeztünk meg e két feladat vázolása közben a Hegyi Beszéd *eszkatológikus voltáról*. A Hegyi Beszéd etikájának ma is a legszorosabb köze van az „Isten országának” megvalósulásához. Nagyjából két teológiai típus alakult ki e kérdésben: az egyik szerint Isten országa lassan megvalósul a Földön, a másik szerint Isten országa a világ végén jön el, hirtelen, váratlan. Mint olyan sok más esetben, itt is a két ellentétes teológiai álláspont *együtt* közelíti meg az igazságot.

Az a szeretet, amelyet Jézus hozott a földre, behatolt a történelembe, s azóta is formálja az emberiség életét. Helytelennek tartom azt a szemléletet, mintha Isten „ország”, uralma 1900 év óta stagnálna azon a ponton, ahol Jézus életében „megközelítette” ezt a világot (Mt 4,17). A kovász belekeült a tészta, és azóta is hat erjesztőleg (Mt 13,33). A Krisztus által hozott „új” dolgozik a társadalmi fejlődésben is. Nagyon alázatosan mondhatjuk csak el ezt, mert ambivalens dologról van szó. A társadalmi fejlődés éppen keresztyén területeken érlelődött a régebbi időkben. Számos társadalmi vívmány, például a rabszolgaság eltörlése, a Krisztus által hozott „új”-nak az emberi gondolkodást belülről átforgató későbbi eredménye volt. Másfelől viszont éppen az ún. keresztyén társadalomban lettek égetőké a szociális ellentétek, s a társadalmi fejlődésnek a múlt században a döntő lökést nem hívó vállalkozás, hanem a marxizmus megindulása adta. Az összefüggés, a mi látásunk szerint, megvan a társadalmi fejlődés Krisztus által adott erői és a későbbi ateista kibontakozása között, rejtetten, a szálaknak még a hit számára is meghökkentő összefonódásában. Valamiként jelen van Isten országának előrehaladása a Földön az egész mai emberiséget átfogó humanitárius társadalmi gondolatban. A Hegyi Beszédben meghirdetett önzetlen szeretet előrehatolása a világban a társadalmi fejlődés különböző fokain — a mi szemünkben a Jézus által hozott „új”-nak, az eszkatológikus valóságnak a Földet átjáró hatását jelzi, nem másként, csak jelként! Isten „országát” az emberszeretet társadalmi valóságában is terjed ezen a világon.

Ugyanakkor érvényes az eszkatológikus igazság jövőbeli oldala: a Jézus által közel hozott Isten országa a végső teljesség reménysége. Az „új ég és az új föld” Krisztus hirtelen és váratlan nyilvánvalóvá levéséhez, hátralevő „érkezéséhez” kapcsolódik, amint az Úsz. legkésőbbi könyve mondja (2 Pt 3,10—13). Jézus igehirdetése Isten eljövendő uralmáról már a legelső evangéliumi iratban pontosan ugyanilyen értelmezésű: Márk evangélista számára Isten országának közelsége a paruzia közelségét jelenti (Mk 1,15)²².

A Hegyi Beszéd etikáját valló keresztyének az emberszeretet végsőig vitt vállalásával Isten országa eszkatológikus jelenének és jövőjének kiábrázolóit. Az élő Krisztus ma is erőt akar adni követőinek, hogy képessé legyenek a szeretet önzetlen, önmegtagadó cselekvésére. Ne essünk fellengzősségek: ritka pillanat, emberi természetünk miatt, amikor adott élethelyzetünkben meg tudunk valósítani valamit a magunk boldogságvágyán felülemelkedő, áldozatos szeretetből egy másik ember boldogságáért, vagy többek, a köz, a társadalom javára. Ez a reális felismerés azonban semmit nem vehet el a Hegyi Beszéd éléből, nem gyengítheti azt a rúgót, amit vele az életünkbe helyez a mi Urunk. A ke-

resztyének vagy valóban tudnak élni az új világ erőiből, vagy méltatlanok a Hegyi Beszédhez.

A Hegyi Beszéd ma — aktuális ige: Jézus modern tanítványai belevetik magukat a társadalmi fejlődés mai fokán az emberszeretet közösségi, társadalmi és világméretű, országban belüli és nemzetközi megvalósításába, egyéni életük helyzetekben pedig képesek a szeretet végső áldozatára! Ha már csak gyatra tanítványai tudunk lenni Krisztusnak sok önzésünk és önérdékünk érvényesítése miatt, ennek fedezékéül ne vonjuk magunk elé a Hegyi Beszéd megerőtlenített, meghamisított, legyengített vagy eltorzított értelmezését: mintha nem lenne az a radikális emberszeretet heroikus követelménye, nem máshol, mint éppen itt a földön, a jelenben!

NÉHÁNY MORZSA, AMI TÖBB ANNÁL

A Hegyi Beszéd etikájának tanulmányozása közben néhány más irányú eredményre is jutottunk, amint a munka folyamata magával hozta. Szükségét érzem, hogy néhányat közülük számba vegyek, mert lényeges tényezők lehetnek mai Újszövetség-szemléletünkre nézve.

Az Úsz. — első sorától az utolsóig — nem más, mint *korabeli aktuális ige*. Ez a szempont rendkívüli módon segít minket az Úsz. kinyilatkoztatási jelentőségének megőrzésében a történetkritika eredményeinek elfogadása közben. Sokan azért félnek vállalni az evangéliumok egy-egy jézusi mondásáról a teológiai tudományos megállapítást, hogy az illető mondat nem lehet Jézus egykori saját szava, hanem az őskeresztyénség fogalmazta —, mert ezzel annak a mondatnak úsz.-i hitelét érzik veszélyeztetve. Ez azonban helytelen gondolkodás. Olyan biblikus és egyházas írásmagyarázónak, mint *Julius Schniewind*, a megállapítását idézem: „A hitelességi kérdések abban a pillanatban jelentéktelenné válnak, amikor valaki osztja az úsz.-i gyülekezet meggyőződését, hogy benne és általa a megdicsőült Krisztus szól. Amit a gyülekezet mond, ugyanannyira igényel tekintélyt és valóságot, mint Jézus saját szavai; mégpedig azért, mert az apostoli prédikáció is, az első gyülekezet szavai is nem mások, mint annak kibontása (Entfaltung), ami Jézus megjelenésével, életével, halálával és feltámadásával adatott.”²³ „Sőt — olvassuk most már *Günther Bernkammdal* — egyenest így fogalmazhatjuk: a hagyomány tulajdonképpen nem Jézus egykor mondott szavát adja vissza és tovább, hanem az Jézus igéje a jelenben. Csak innen érthető szavának sokszoros változása a hagyományban. (... A gyülekezet hitéből nőtt hagyomány nem pusztán fantáziatermék, hanem felelet Jézus alakjára és küldetésére. Magán túl arra mutat, aki a gyülekezettel földi alakjában találkozott, és mint Feltámadott és Megdicsőült a gyülekezetben jelenvalónak bizonyul.”²⁴ Ez a szemléletmód felszabadíthat többeket abból a jogos vagy alaptalan szorongásból, hogy az Úsz. bátor történetkritikai elemzése miatt elvesz a súlya mint Isten igéjének.

Az Úsz.-en *belül* megfigyelhetjük az aktuális igehirdetés *alakulását*, amint ezt Máté 5. fejezetével kapcsolatban próbáltuk felderíteni. Máté evangéliumának írója az őskeresztyén hagyomány felhasználásával saját kora egyházának formálta a Hegyi Beszédet, szólaltatta meg aktuálisan Jézus egykori szavát. Az aktuális ige alakulása, változása magában az Úsz.-ben, rendkívül jelentős tanúlsággal jár az egyház mindenkori igehirdetésére. Az Úsz. mint ön-

magában is többszörösen rétegeződő, változó igehirdetés megszabja az egyház prédikációjának egyik alapvető feltételét: mindig az adott korban, helyzetben, körülmények között kell megtalálnia és hirdetnie az élő Krisztus aktuális szavát. Az igehirdetés időszerűsége tehát nem másodlagos követelmény, mely jó ha megvan, de nélküle is lehet prédikálni. Az Úsz. arról tanúskodik, hogy Isten ígéje mindig a jelenre alkalmazott ige, Krisztus szava mindig mai szó. Az Úsz.-ben régi ígét alig találunk, újra meg újra mindig friss szót, pedig sokszor csak néhány évtized választja el a gyülekezet jelenét a múlt Jézusától.

Több figyelmet kell szentelnünk — ez is egy „morzsa,” amit magunkkal kell vinnünk a Hegyi Beszéd tanulmányozásából — a *mátéi hagyomány-típusnak* az Úsz. ben. Annyira megszoktuk már, hogy a reformáció drága felfedezése alapján a páli teológia, a kegyelemből hit által való megigazulás nézőpontjából olvassuk Mátét is (de nemcsak őt!), hogy nem bontakozhat ki — többek között — Máté evangéliumának sajátos mondanivalója a mi korunk keresztyénisége számára. Máté evangéliuma a nyolcvanas évek olyan keresztyén modelljét képviseli, melynek az egyháztörténetben nem lett folytatása: elsúlyodt a zsidókeresztyénység pusztulásával ill. felszívódásával. De örök időkre szóló bizonyossága a fiatal keresztyénység legősibb ágának, mely úgy tartotta a legszorosabb szellemi kapcsolatot a történeti eredettel, a zsidósággal, hogy közben vitathatatlanul nem egy zsidó szekta volt, hanem jézusi keresztyénység. Túl ennek a jelenségnek egyháztörténeti érdekességén, a mátéi keresztyénység elfogulatlan, mélyebb tanulmányozása új kapcsolópontot adhat az egyház és a zsidóság között.

Sőt a mátéi keresztyén típus belső szemlélete *ökumenikus lehetőségeket* tartogat az egyházban. Valami felvillant ebből dolgozatom során. A Hegyi Beszéd igazsága előtt meghajolva, a reformáció egyházainak különböző etikai felfogása közelebb kerülhet egymáshoz. S a mátéi keresztyén gondolkodás igazságtartalma közeledési utat nyithat meg a páli alapokon nyugvó protestantizmus és a keresztyéniség más formációi között.

A „morzsa” mutatják: a teológiai kutatás bármilyen ponton mélyül is el a Szentírásban, a közvetlen eredménnyel kívül számos jó vonatkozás adódik az egyház mai élete és szolgálata számára.

Veöreös Imre

JEGYZETEK

1. A széles körű szakirodalomból főleg a következőkre utalok: G. Barth, *Das Gesetzverständnis des Evangelisten Matthäus.* (G. Bornkamm—G. Barth—J. H. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* c. kötetben. 1961².) — D. Bonhoeffer, *Nachfolge.* 1937. — G. Bornkamm, *Bergpredigt.* (Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. kiadás. I. 1047—1050.) — G. Bornkamm, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium.* (Fent jelzett „Überlieferung...” c. kötetben.) — G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth.* 1957². — R. Bultmann, *Jesus.* 1967³ — John H. Elliot, *Die*

Antithesen der Bergpredigt: Gesetz und Eschatologie. (Lutherische Rundschau. 1968. január.) — E. Fascher cikke a Hegyi Beszéd magyarázat-történetéről. RGG. 3. kiadás. I. 1050—1053. — K. Heim, *Die Bergpredigt Jesu.* 1949.³ — J. Jeremias, *Die Bergpredigt.* (Calwer Hefte 27. 1959.) — Karner K., *Máté evangéliuma.* 1935. — G. Kittel, G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* I—IV. 1933—1959. — A. Nygren, *Bergpredigt.* (Evangelisches Kirchenlexikon. 1961². I. 392—395.) — L. Ragaz, *Die Bergpredigt Jesu.* 1945. — J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus.* 1964¹¹. — H. Windisch, *Der Sinn der Bergpredigt.* 1937². — 2. Schniewind i. m. 37., 106. — 3. Karner i. m. 25. — 4. G. Barth i. m. 62. Amennyiben e versben Jézus saját mondása található, a formálása mindenesetre a zsidókeresztyén gyülekezeti hagyományban történt. — 5. „A törvény és a próféták” itt az egész Ósz-et jelöli, mégpedig követeléseiben. A „betöltötte” szó eredetijének értelme vitatott. Jelentheti, hogy Jézus hiánytalanul engedelmeskedett Isten akaratának, megtette mindazt, amit a törvény követelt. De jelentheti, hogy a törvényt „teljessé tette”, az igazi értelmét megmutatta, tanításával érvényre juttatta. A rákövetkező versek összefüggése az utóbbi magyarázat mellett szól. A hangsúly itt a Jézus tanításán van, de ennek megfelelt mindig a cselekvése. Lásd a kérdéshez G. Barth i. m. 61—65., valamint a kommentárokat. — 6. Az Úsz. új magyar fordításának 1966. évi próbafüzete Mt 6, 1-ben „jó cselekedeteiteket” mond (a megelőző magyar bibliafordítási revízió „kegyességteket” ír). A görög szöveg legvalószínűbb olvasásmódja azonban „a ti igazságokat” fordítást kívánja. — 7. Schniewind i. m. 49. — 8. Bornkamm i. cikke az RGG-ben. — 9. G. Barth i. m. 97: „Máté számára a szeretet parancsa lett a törvény magyarázati elvévé”. — 10. C. H. Dodd alkalmazza ezt a megjelölést az őskeresztyén igehirdetésnek a missziói prédikáció (kérügma) mellett szereplő másik formájára, a gyülekezeti tanításra (didaché). *Joachim Jeremias* a Hegyi Beszédet — Jakab levelével együtt — a keresztesztelést megelőző ill. követő őskeresztyén tanítás klasszikus példájának tartja. I. m. 181—182. — 11. G. Bornkamm i. cikke az RGG-ben. — 12. G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum NT.* I. 676, 29—32. — 13. A „kényszerít” szónak erre az érdekes és figyelemre méltó párhuzamos alkalmazására Pákozdy L. Márton hívta fel figyelmemet. — 14. Bultmann i. m. 64—66. — 15. Látszólag hasonlít e bekezdésben mondottakhoz J. Jeremias megállapítása, amelyet azonban nem tudok vállalni. Szerinte Jézus szóban forgó gyakorlati szavai jelek, példák arra, milyen az, amikor Isten uralma betör ebbe a világba, mely még a bűn, halál, ördög hatalmában van (i. m. 188). Ebből az következnék, hogy ahol Isten uralkodik egy hívő ember életében, ott az illető pontosan ezt teszi. Nem, ezek a „példák” Jézus szavaiban arra példák, hogy mi mindenre képes a szeretet a másik ember érdekében, az Isten feltétlen igényét vállaló hívónél. Másfelől igaz, hogy Jézus engedelmes tanítványai a Hegyi Beszédnek megfelelő életükkel, cselekvésükkel Isten eljövendő országa jeleivé válnak a világban. A Hegyi Beszéd felhívás Jézus tanítványaihoz, hogy a világban Isten uralmának és igazságának jeleit felmutassák (G. Bornkamm i. cikke). — 16. RGG³ I. 1050. — 17. E. Fascher i. cikke. — 18. Idézi G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth.* 1957². 204. — 19. L. Ragaz i. m. 8—10. — 20. K. Heim i. m. 7—8. — 21. D. Bonhoeffer i. m. 55. — 22. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus.* 1959. 39. — 23. J. Schniewind i. m. 49. — 24. G. Bornkamm, *Jesus...* i. m. 15—18.

Szempontok a szekularizmus kérdéséhez

A két világháború között indult növekedésnek a szekularizmus teológiai irodalma. Sajátos önszmelődések sora kezdett foglalkozni „az egyház válságá”-val: aktív tagjai számának csökkenésével,¹ hatósugara korlátozódásával, az irányában tanúsított közönnyel,² hogy feltárja okait, összefüggéseit és kidolgozza ellensúlyozásának elvi-gyakorlati lehetőségeit. Az azóta eltelt évtizedek a kérdést még inkább előtérbe állították, amint azt nagyszámú és differenciált taglalásai is jelzik. Igen, ma már életközeli módon nem lehet úgy prédikálni, de teológiát művelni sem, hogy ne konfrontálódjunk valamiképpen a szekularizmus hatásaival.

Különösen fontos tehát a fogalmi tisztázottság és perspektívikus szemléletmód. Ebben az összefüggésben szeretnék néhány alapvető szempontot hangsúlyozni.

I.

Közgondolkodásunkban még nem valósult meg a *szekularizmus következetes krisztocentrikus szemlélete*. Mindenekelőtt — hogy megszabadulva optimista, vagy pesszimista illuzióktól, a bibliai realizmus talajáról beszélhessünk — ilyen irányú, félreérthetetlenül egyértelmű átértékelésre van szükség. Miért? Bizonyítsa néhány meghatározás kritikai elemzése.

A liselundi konferencia (1958) résztvevői a szekularizmusban Isten nélkül folyó, utána többé nem kérdezősködő életet láttak. Ez a koncepció valóban átfogja általános szimptomáit, olyannyira, hogy vele a nem keresztény vallások képviselői is egyetérthetnek. Csakhogy figyelmen kívül hagyja ugyan is a kérdésnek egy sajátos, a kijelentéshit szempontjából döntő jelentőségű vonatkozását: Isten tagadása vagy a közöny mellett kísért a hamis istenek imádata, szelidebb formában: a hamis istentisztelet.³ Lényegbevágó különbség pedig nincs az istentiszteletnélküli és a farizeusi élet között. Az utóbbi nem iktatja ki ugyan életéből Istent, de hozzá való viszonya pusztán formalisztikus. — Jézus életére vallásos emberek elitje tört. — A szekularizmus több az ateizmusnál, sőt ezen a síkon mindössze egyik megnyilvánulási módját ragadhatjuk meg, de magvát nem.

Ugyanezért kell elhatárolni magunkat *Birnbaum* definíciójától is, aki szerint „a szekularizálódott társadalom az, amelyben a privát és nyilvános döntések természetfölötti imperatívusok és szankciók figyelembe vétele nélkül történnek.”⁴ Benne megint teológiailag alkalmazhatatlan általánosítás érvényesül. — Amennyiben a szekularizmus döntés, döntések sorozata, tehát élet „természetfölötti imperatívusok és szankciók tekintetbe vétele nélkül”, akkor fordítva is érvényesnek kellene lennie, és ott, ahol ilyen imperatívusokat és szankciókat tekintetbe vesznek, többé nem láthatnánk szekularizmust. Ez esetben viszont témánk szempontjából egyenlőség let lehetne tenni a kijelentéshit és az idealista világnézet, az evangéliumi és kanti etika, stb. közé. — A Szentírás és hitvallásaink egyáltalán nem beszélnek „természetfölötti imperatívusokról és szankciókról”, hanem evangéliumról, mint a hármasegység Isten történeti kijelentéséről.

Szerencsésebb *Gessler* meghatározása: a szekularizáció „elkeresztényietlenedést és elvilágiasodást jelent,”⁵ amennyiben a „keresztényi”-vel hozza kapcsolatba s ebbe az átfogó kifejezésbe konkrétan

az egyház is beleértendő. Nem fogadhatjuk el mégsem, mert tartalmi vonatkozása megtevesztő, pontatlan. Kimaradt ugyanis annak hangsúlyozása, hogy a kereszténység lényege Krisztus, hogy „a keresztyénséget”, az egyházat sem szabad *statikusan, perfekcionisztikusan*, látnunk, hanem minden érintő tényezőjünkkel együtt a Krisztushoz való viszonyban, Krisztusban kell értenünk, értékelnünk. — „A keresztyéni” fogalmához az elkeresztényietlenedés ellentétéként az elkeresztényiesedés és krisztianizálás fogalma is hozzátapad, mely *önmagában* éppolyan szekularisztikus jelenség lehet, ha burkolt módon is, mint maga a nyílt tagadás.

A legújabb felismerések szerint a kérdés sokkal komplikáltabbá vált, semhogy az elvilágiasodásra, elkeresztényietlenedésre, akár az ateizmusra lehetne szűkíteni. Közelebbről arra gondolunk, hogy bár a hit szabadságot jelent, szabadságot a *saeculum*tól, mindattól, ami a kijelentés Istenétől és Isten kijelentésétől eltávolít, ez a szabadság mégis a *saeculum* jegyében áll, ha nem szolgálja sajátos tartalmával és módján a világot. Paradox igazság, de a keresztény szabadság úgy igaz, ahogyan már *Luther* megfogalmazta: „A keresztény ember mindenkinek szabd ura és nincsen senkinek alávetve. A keresztény ember mindenkinek készséges szolgálja és mindenkinek alá van vetve.”⁶ Vagy *Christoph Blumhardt* szavaival: „Légy szabad lélekben, szabad Istennél és a szabadságban kösd magad össze az emberekkel, ahogyan Isten hozzád vezeti őket, személyválogatás nélkül.”⁷ Nemcsak az egyháztól való elszakadás a szekularizmus, hanem az egyház engedetlensége, hűtlensége, akárcsak elegyítettége is az, ha a *saeculum*ból eredő indulatok eltérítik hivatása szolgálatáról. Ez a nem-szolgálat lehet kiszakadás a világból, de éppúgy lehet a világ uralása, vagy kiszolgálása is. Ez a nem-szolgálat lényegében vége azért ugyanolyan szekularizmus, mint a nem vallásos, mert alapja a helytelenül értett szabadság-fogalom. Az egyik horizontális, a másik vertikális síkban zárt. Az evangélium viszont valóságos = teljes szabadságot nyújt. Szabadságot magamtól, hogy szabad lehessen Isten számára. Szabadságot a világtól, hogy szabad lehessen a világnak.

Ilyen megfontolások alapján leszűrhetjük: a *szekularizmust nem szabad sem az önmagában vett egyházzal, sem az önmagában vett egyházon lemérnünk*. Ami azt jelenti, hogy a szekularizmust nem szemlélhetjük az egyházhoz, mint intézményhez való negatív viszonyban; az egyház élő Urához kell eljutnunk. Nem mintha válaszfalat akarnánk vagy lehetne húzni az egyház és Úra közé, azonban az *una sancta ecclesia* túltalal önmagán: a Fejére. Sohasem nézhetjük önmagában „a keresztényi”-t, az „egyházi”-t. Szüntelenül és kifejezetten Krisztusra vonatkoztatva kell látnunk nemcsak mindazt, ami az egyházzal, hanem azt is, ami az egyházban történik vagy nem történik. Ennek következtében állíthatjuk, hogy a szekularizmusban nem a világ, ill. elvilágiasodás és elkeresztényietlenedés a probléma, hanem a világ és az egyház együtt, egyaránt. *A szekularizmus ugyanis nem elvilágiasodás, nem is elkeresztényietlenedés, sokkal több: függetlenség (függetlenedés és függetlenítés) Krisztustól és testétől, ami az egyház.*

Ebben az összefüggésben értve a szekularizmust, mind történeti, mind tartalmi téren távol áll tőlünk pesszimista túlbecsülése és optimista lebecsülése.

Történetileg nézve: a szekularizmus végigkísérte és végig fogja kísérni az egyházat. Mindig volt és lesz, mégpedig lényegében véve statisztikailag felmérhetetlen, emberileg előre kiszámíthatatlan módon. Legfőbb megnyilvánulási formái vehetőek számba, ill. közvetlen eredői tapinthatók ki.

Ebben a tekintetben a szekularizmus krisztocentrikus értelmezése felszámolja pesszimista megítélését — melynek háttérében az evangéliumtól idegen, időről időre divatba jövő borúlátó történet-, vagy kultúrfilozófiai értéktételek átvétele és alkalmazása van.

Kétségtelenül lehet sötét képet festeni az egyház zsugorodásáról és a szekularizmus növekedéséről. Pl. Anglia és Wales 1956-ban kerekén 44 441 000 lakost számlált, de belőlük mindössze 8 215 000 tartozott valamilyen egyházhoz és ez a lélekszám is a csökkenés felé halad, mert míg Yorkban az egyháztagoknak 1901-ben 35,5, 1935-ben 17,7, addig 1948-ban csupán 13⁰/₀-a látogatta a vasárnapi istentiszteletet.⁸ Jelenleg magában Hollandiában az össznépszerűség ¹/₃-a vallási szempontból indifferens. Az egyház tagjaiban kezd előregedni, mert a mai ifjúságra, mint „utánpótlásra” nem lehet megnyugtatóan gondolni stb.

Mindez igaz. De ha a szekularizmusban a névleges egyháztagságnál, ill. az önkéntes egyházfenn tartói járulék fizetésénél, az igehirdetések pusztá meghallgatásánál, vagy ezek megtagadásánál mást és többet látunk, mert spirituális összefüggéseit tartjuk szem előtt, egyet kell értenünk a hitvallásaink fogalmazta pesszimizmust oszlató hitigazsággal: „Minthogy Isten eleitől fogva azt akarta, hogy üdvözüljenek az emberek és jussanak el az igazság ismeretére, szükség, hogy mindig, a múltban, a jelenben, a jövőben egészen a világ végeztéig legyen anyaszentegyház, azaz a híveknek a világból elhívott vagy egybegyűjtött serege, minden szentek egyessége, azoké, akik az igaz Istent az Ige és a Szentlélek által a megváltó Krisztusban igazán ismerik és helyesen tisztelik, és a Krisztus által ingyen felajánlott minden álsásban hit által részesülnek”. Hiszem, hogy az Isten fia a világ kezdetétől fogva annak végéig az egész emberi nemzetségből az igaz hit egyességében magának egy kiválasztott gyülekezetet gyűjt egybe, azt oltalmazza és megőrzi...¹⁰

Ebben az aspektusban is mennyire érvényesek a Prédikátor szavai: „Ne mondd ezt: mi az oka, hogy a régi napok jobbak voltak ezeknél? mert nem bölcseségből származik az ilyen kérdés.”¹¹ Azért, mivel „minden kort azok, akik cselekvő hősei, tanúi, vagy áldozatai voltak, inkább ócsárolni szokták, mint dicsérni... A maga korának kínjait és nyomorúságait mindenki élni érzé, míg a múltnak csak szép oldalait látja.”¹²

Gondoljunk a felvilágosodás idejére. Képviselőire, kiket *Schleiermacher* úgy jellemez, hogy „házaikban nincs más háziisten, mint a bölcsék mondásai és a költők énekei”¹³, és amire egy *Bretschneider* így emlékezik vissza: „Mindenkit, aki nem Kant módjára teologizált, büszke részvétellel idiotának tekintettek.”¹⁴ Amikor a deisták tudományos alapon kezdték számíthatni annak az időnek eljöttét, amelyben a keresztény hit végre nem talál többé hitre és egyházi hangok aggályoskodtak: ha adott ütemben terjed a felvilágosodás és ateizmus, egy emberöltő múlva, felmorzsolódik az egyház.

Visszamehetünk a reformáció korára — amit sze-

retünk egy kicsit idealizálni. *Mitrovics* Gyula megdöbbentő gyűjteményt közöl¹⁵ Luther írásaiból: „A keresztények legnagyobb tömege rendesen megveti nálunk a lelkészi hivatalt és Istennek Igéjét.” — „Hallatlan az, micsoda kevéssé becsülik a mostani emberek Krisztus testének és vérének sákramentumát.” — „Mi teológusok rendesen gyűlöletet és irigységet kapunk munkánkért jutalmul s nemcsak kevéssé megvetnek bennünket, hanem sokszor éhséget és nyomorúságot kell szenvednünk.” — „Ama nagy isten, a Mammon, nemcsak parasztot és polgárt, hanem a nemeseket, grófokat, fejedelmeket és urakat is, igazán annyira megszállta, hogy ehhez hasonlót nem olvashat az ember az egész történetében.”

Vagy idézzük emlékeztünkbe a középkort. Az egyházi életnek olyan állapotát, amely kiváltotta *VII. Gergely* intézkedéseit; *Savonarola* dúsgazdag egyházának Firenzéjét; a *Boccaccio*-novellák világát. Az egyházat mikor veszélyeztette leginkább a szekularizmus? Feltétlenül és minden tekintetben ma? Esetleg nem tegnap? „Esetleg” nem nagypén- teken? Sőt miért nem mennénk vissza a Sinai hegy alatti aranyborjúig, Ábrahám Istennel való alku- dozásáig — „de még tíz igaz sem találtatott” —, Noé idejére, vagy magához a gyökérhez: a bűneset- hez? Idáig vezet és éleződik ugyan a kérdés, ha a szekularizmust Krisztusban látjuk.

És mi következett utánuk? Elhangzott a proto- evangélium, az Úr ígérete, új törvénytáblák adat- tak, jött húsvét, pünkösd, a reformáció, az ébredé- si hullámok, az egyház meg-megújódásának sora. Igen, meg kell szabadulni a statikus és intézmé- nyes egyházfelfogástól.

Az európai egyházak nyborgi konferenciáján (1959) hangsúlyozta valaki: a kultúrák szétesésük után nem regenerálódhatnak többé. Az Úr egyháza viszont megújul, mert életét örök forrásból meríti. „A Lélek fű...”

III

Mindezzel korántsem kisebbítjük korunk szeku- larizmusának jelentőségét —, csupán valóságos he- lyére tesszük: a bűnesettől kezdve volt, azonos ten- denciával, legfőkébb időről időre más-más módon. Mint minden korszakban, úgy most is, mai meg- nyilvánulási formáit is sajátos tényezők határozzák meg.

A jelen szekularizmusát három hangsúlyos ténye- ző veszi körül és táplálja közvetlenül.

1. Szekularizáció előzte meg, azaz az egyház tu- lajdonainak átvétele, államosítása, világi célok ér- dekében történő beállítása, ami egyébként számos helyen mindjárt a reformáció kezdetén, éppen ha- tására indult meg. Ilyen, tehát jogi vonatkozásban kapcsolódott ide később az állam és egyház szétvá- lasztása is. Másként fogalmazva: a nagykonstanti- nuszi korszak lassú elhalása vagy radikális felszá- molása következtében megszűnt az állampolgárok- nak az egyháztól, mint intézménytől való jogi, sőt ezen belül akár egzisztenciális függése. Tömegek szabadulhattak fel tekintélye alól, melyet egykor — emberi méltóságot megalázó brutális kényszerből is vállalniuk kellett. A negatív visszahatás természet- szerű.

2. Ugyanennek a tényezőnek enyhébb válfaja: az egyház mellett kinőhettek autonóm intézmények, nem belőle fakadó áramlatok, általa nem ellenőriz- hető vállalkozások stb. Ezeknek nem kell szükség- szerűen a tudatos ateizmus, akárcsak a vallási kö-

zőny jegyét magukon viselniük, gyakorlatilag azonban ellene mondanak mindennemű egyházi kizárolagosságnak vagy privilegizáltságnak. Akaratlanul is elterelik a figyelmet, megosztják az érdeklődést, tehát de facto elcsábítanak az egyháztól. — Ez a vonal vezet el a „technizált társadalom” fogalmához is.

3. A régebbi idők és az újkor szekularizmusa között levő különbség lényegére Kurt Dietrich Schmi abban mutat rá, hogy míg az ókor egyházát az ellenséges szekuláris kultúra üldözte, az egyház, bár tisztasága érdekében minden áldozatra kész volt, mégis terjedt. Az újkorral — s előzőleg a reneszánszsal — megindul a szekularizálódásnál, a tudományok emancipálódásánál fordítva történt: a szekularizálódó kultúra úttörői voltak előnytelen helyzetben, mégis az egyház indult fogyatkozásnak.¹⁶ Úgy is mondhatjuk, hogy — történetileg nézve — a XVIII. században elért fordulóponthoz — a középkori világ belső felbomlását — századfordulónk után érték el a tömegek. Igen, a mai szekularizálódott átlagember életérzését ebben a tekintetben a szabadgondokodók, majd a felvilágosodás kiemelkedő személyiségei fogalmazták meg már jóelőre.

Az aktuálissá vált probléma az a nagykorúság, amire Kant híres definíciójában így célzott: „Aufklärung ist der Aufgang des Menschen aus seiner selbtsverschuldeter Unmündigkeit.” És az ember hibás abban, hogy nem élt mindig a felvilágosodás korában, hiszen értelme mindig megvolt hozzá. Hiányzott azonban a tettekre készség, elhatározás. Sapere aude! Legyen bátorságod az értelmetre bízni magad, hiszen az ember értelmében hordozza boldogulása titkát.¹⁷ Ha illuzióktól többé-kevésbé megfosztottan is — mint pl. a kultúraépítés első világháború előtti entuziazmusa — de lényegében véve ugyanazzal az antropocentrizmussal állunk ma is szemben, mely tudatos megfogalmazást nyert a XVIII. sz. önmagát felfedezett és egyben a dolgok mértékévé tevő képviselőjében, aki meg volt győződve az emberi képességek mindenhatóságáról, elvetett minden tekintélyt mint mankót, csupán önmagából merített, mert elégnék tartotta magát önmaga, az embert és az „emberit” az ember számára. A mai változat ott, ahol valóban változat, legfőbb annyi, hogy míg az első feltétlen optimizmussal épített jelzett fundamentumára, a másik már nem tud, vagy inkább nem mer másra építeni — annyiban, amennyibe igaza van Karl Heimnek: „Számunkra elveszett az a nyugalom és biztosság, amely a korábbi nemzedékeknek szilárd világnézetet adott.”¹⁸

IV

A szekularizmus krisztocentrikus értelmezése megszabadít ugyan pesszimista szemléletétől, ugyanakkor optimista lebecsülése helyett felelősségteljes komolysággal állítja elénk. Komolyan kell venni a kérdést, mert Krisztus is komolyan veszi — életét adta miatta — és véteti, hiszen életről van szó. Kettős értelemben: a gyülekezetéről — a missziói parancs összefüggése szerint létrejöttének az az alapja, hogy bizonyosságot tegyen róla¹⁹ — és a szekularizálódott, vagy szekularizálódó ember életéről: „Akié a Fiu, azé az élet; akiben nincs meg az Isten Fia, az élet sincs meg abban.”²⁰

A közöny és voluntarizmus, elvilágiasodás és krisztianizálás veszélyeire figyelve, milyen szempontok érvényesülésében láthatjuk az egyház igei

magatartását korunk szekularizmusának vázolt hármas jellemzőjét illetően?

1. Mivel nem vagyunk klerikálisak, „a szekularizációt nem tartjuk önmagában véve rossznak.”²¹ Sőt, maga az egyház formális zsugorodása sem rossz az egyházra, mint Krisztus testére nézve. Ha politikai, gazdasági, társadalmi, kulturális síkon uralkodni akarna — ami lényegének, egyben létjogának feladását jelentené — és az emberi gondolkodásra, életstílusra totális világnézetet szeretne erőszakolni — ami nem történhetik meg, részint, mert a kereszténység nem világnézet (bár a keresztény ember szilárd világnézettel rendelkezik), részint, mert a kényszerkeresztény fogalmát a Szentírás nem ismeri — csak akkor lenne megokolt a fenntartás nélküli *anathema sit!*

Ezen túlmenően a szekularizmusban két kifejezett pozitív erő rejlik. Az egyik: általa Isten öneszmélődésre, belső tisztázódásra serkent. Bármennyire fájjon és járjon csalódással, lemondással, arra tanít, hogy le kell szakadnia az egyháztól mindannak, ami benne nem krisztusi, hanem szekuláris képződés; hogy keretei között nincs helye látszatnak, számítgatásnak, halogatásnak, mert az élő hit nem természeti adottság, sem természetes állapot, hanem szüntelenül felelősségteljes, engedelmes, tudatos, egzisztenciális döntéseket jelent; hogy a nagykorú világ nagykorú kereszténységet igényel. A másik: a kisebbségi helyzetben, sőt akár kiközösítettségben, veszélyeztetettségben mélyül, elegyített ségektől tisztul a sola gratia-t valló hit, amelyik eljut a felismerésre: „Az egyház jó helyen van az Isten szabadon mindenható, jóságos kezében és csak ott van jó helyen”²² és hogy állandósult reformációban azzá kell válnia, „amivé Isten rendelte. Legyen a célja, feladata és munkája az, amit Isten az Igében eléje ír. Sem több, sem kevesebb! Legyen hit és szeretetközösség... Isten Igéje szerint, legyen olyan anyaszentegyház, amely a hitre épít, a hitből él s egyedül csak Isten kegyelmére és a Szentlélek munkájára támaszkodik.”²³ Az egyház irányában megnyilvánuló ellenséges kritikai hangok irányában pedig — mellőzve minden viszonttámadást éppúgy, mint mentegetőzést vagy görcsös öngazolást és előtérbehelyezést — a lehetőség egyszerűen a befolyásolatlan és töretlen, az élet egészére kiterjedő jószolgálat. Nem taktikából, nem gögösen, sem kegyes leereszkedéssel, hanem keresztény hivatástudattal. Amennyiben pedig ezért valóban nem vár elismerést, ill. kamatot, de önzetlenül, felelősségteljesen és mindig időszerűen csak szolgál, elveszített hite a világ szemében helyreáll, vonzóereje megnő.

2. A szekularizmus felelősségteljes szemlélete természetesen a misszió felelősségteljes és korszerű vállalásához vezet. Annak az alázatával, hogy vallásos szervezetet lehet ugyan kitűnően organizálni, szinte a semmiből is létre lehet hívni, egyházat azonban ember nem alkothat. Szüntelenül nyugtalanítania kell annak a feszültségnek, ami ténylegesen fennáll az egyházban, mint intézményben való részvétel és a Krisztustól való elfogadás között, hiszen „nem az egyház a misszió kiinduló pontja és célja, hanem a misszió egy az egyházat átfogó és szolgálatba állító történés... A misszióknak egy új, igazi felfogását nem szabad ekkléziológikusan, hanem krisztológikusan, a megfeszített és feltámadott Krisztusban való hitben alkalmazni.”²⁴

Ennek hangsúlyozása a szekularizmus szempontjából azért alapvető kérdés, mert nélküle a misszió szekuláris jelenséggé válnék, amennyiben egyházi,

vagy krisztianizáló propagandába torkollanak és lenne egyfajta csábítgatás a többi között, vagy ellen. Amennyiben vállalnók akárcsak az evangéliumi bizonyágtétel mellett, akkor az egyház „a tömegvilág egy szervezete lenne, ami e világ szerint igazodik, hogy vallásos ideológiáját az emberekhez hatékonyan közel hozza... És minden eredmény mellett, amit eközben elérhet, élete nem győzi le a tömegvilágot, hanem életét győzi le a tömegvilág.”²⁵ Az embereknek Isten utáni vágyát az egyház sem, az önmagában vett egyház önmagával nem elégítheti ki. Csak azáltal, hogy túltal magán: Urára, és hozzá vezet a békességet kereső embert.²⁶

3. Ami korunk szekularizmusának antropocentrikus-természettudományos színezetét illel:

a) Pesszimista túlbecsülésének ellene mond a teológiai antropológia, amennyiben nemcsak annyit vall, hogy az ember teremttségében, kiengeszteltségében, megváltottságában túltal a hármasegységű Istenre, hanem olyannak látja a bűneset után természeténél fogva szekularizmusra hajló embert, mint aki — tudtán kívül, akarata, elképzelései ellenére is — magában hordozza az elveszített istenkép emlékét, nyomát. Többet: a vágyat is utána.

Önelégedettsége, akár önmagába való kezdeti belebódulása szükségszerűen elvezet az önmagából való kiábránduláshoz, mert ember-emberi eleve nem lehet elég számára. Ezért keres azután pótlékokat, hogy bennük oldódjék fel, hozzájuk meneküljön önmaga elől, vagy kiszikkadó lelkét rabul ejti a cinizmus, közöny, apátia. Időről-időre nyugtalanság tör fel azonban belőle, szeretne hinni, megtisztulni, felszabadulni az „emberi” büvköréből. És korszakokra alkalmazva is így igaz ez. Történelemformáló mozgató motor a kiegészülésre, a teljességre való vágy, mint ahogyan pl. a racionalizmus éretlen-uralmát a romantika érzélem-uralma váltotta fel. Korunkban már jelentkezik a misztikum iránti hajlam, ami csak fokozódni fog. És minden bizonnyal el fog jönni az az idő, melynek egész nemzedékében megnő az éhség az Ige után — amikor aratásra érett a termés.

b) A felvilágosodás korának hitetlenségét zömmel az ortodox dogmák és a tapasztalatból, szabad megfigyelésből, kísérletezésből, tehát a sajátos principiumokra építő tudományok eredményei között létrejött konfliktusra vezették vissza; ami kétségtelenül egyoldalúan hátrányos helyzetet teremtett az egyház számára. (Pl. J. Lightfoot 1647-ben kiszámította, hogy Isten a világot Krisztus születése előtt 4404 október 23-án délelőtt 9 órakor teremtette,²⁷ és Szikszai György 1799-ben is csak ennyi fenntartással tér el tőle: „meglehet ugyan, hogy annyi idő összevetése némely homályok és akadályok miatt hibáz egynehány esztendőtt, de az semmi sem.”²⁸

Teológiai részről — ellensúlyozására — kísérletsozogat indult meg ekkor a Szentírás tekintélyének helyreállítására, majd következett a dogmák átértékelése a túlnyomórésztben még nem ateizmust, csupán észvallást igénylő kívánalmaknak megfelelően. Különbséget tettek kijelentés és Biblia között, és a benne összekeveredett isteni és emberi elemek megkülönböztetésével a bírói tiszt piederstájljára a rációt emelték.²⁹ Az „isteni elemek” átmentése érdekében behozták az accomodatio fogalmát a „simulatio” értelmében, ami akkor áll fenn, „ha a vallás tanító tanítványai iránti kíméletből azt színleli, hogy tévedéseiket és előítéleteiket jóváhagyja és azokat, mint igaz tételeket velük együtt adja elő, amint Jézus tette.” Mivel minden kornak sajátos kultúrfoka van, a szentírók is a sajátjaikhoz alkal-

mazkodtak. Ezek mögött, tehát lefejtésükkel kell a lokális, temporális járulékok mögött rejlő tulajdonképeni mondanivalót megragadni.³⁰ Úgy, hogy a mérték itt is a racionalizmus szerint értelmezett vallásos tudat legyen. Innen pedig már csak egy lépés a töllneri álláspont: „A kijelentés könyve pontosan odavezet, ahova a természet könyve.”³¹ — Azután jött Schleiermacher, majd a liberalizmus; Barth-ot pedig Bultmann és a „halott Isten teológiája” követte.

Maga a történelmi visszpillantás is megóv a mindenkori jelen divatos-tudományos világnézetéhez való alkalmazkodástól, — arról nem is beszélve, hogy az nemcsak mennyire változó, de nem is egyértelmű, egységes. Már Haller felhívta a figyelmet arra, hogy „ahol egy Hobbes kétkelkedett, ott hitt Newton, ahol egy Orfai gúnyolódott, ott Boerhave imádkozott. Bernoulli János... vénségében megbánta, hogy oly sok évet szentelt a tudománynak és oly kevés órát a vallásnak. Intette utolsó hallgatóit, tartsák magukat Isten szavához, ami egyedül az élet Igéje.”³²

Nyilvánvalóan nélkülözhetetlen a történetkritikai exegézis és a kor szellemi színvonalán álló tájékozottság, azonban egyszerűen tudomásul kell venni, hogy nem a modern tudomány eredményei miatt szekularizálódik az ember, legfeljebb ürügyével. Ő mindenekelőtt egzisztenciáját, autonómiáját félti Istentől, és mindazt érvként használja fel, ami ebben igazolja. Ma ezt, holnap azt. Ami éppen adva van. Mindennel igyekszik a „kereszt boldonságát” megindokolni, bár ezzel sem érvénytelenítheti sem igazságát, sem ráutaltságát. Kizárólag belőle és nem a modern tudatból indulhat ki az egyház és tudománya, mert nélküle nem Igét, hanem pótlékokot nyújt, és vezet el az élet Urához, Megváltójához, legfőbb a templomig. Benne gyökerező bizonyágtétel, általa meghatározott szolgálatát azonban Isten a maga szuverén módján áldottá és áldássá teszi a szekularizmus világában.

Barcza József

JEGYZETEK

1. Pl. 1940-ben Emil Brunner úgy látja hazájának református, ha formailag nem is, de tartalmilag annál inkább összezugszorodó egyházát, hogy névleges tagjainak mintegy 5%-a látogatja rendszeresen a templomot, és belőle is hiányzanak a gazdasági, politikai, kulturális élet hivatásos vezetői. (*Zur Lage und Aufgabe der Kirche in der Gegenwart*, Zürich 1940, 4. 1.) — 2. Az „egyház vitája... többé nem dialógus az egyház és világ között, hanem csupán... önmagával való monológja... Ezért az egyháznak minden megnyilatkozása a világnézeti és szellemi kérdések felé gyakorlatilag nem a kifelé való vitatkozás, hanem a befelé való vigasztalás jellegét viseli” — állapítja meg Thielicke. (*Die Frage des Christentums an die moderne Welt*. Genf. é. n. 17 k.) — 3. V. ö.: Karl Barth: *Verheissung und Verantwortung der christlichen Gemeinde*, Zürich 1944, 15. 1. — 4. Norman Birnbaum: „Saekularisation. Zur Soziologie der Religion in der heutigen Gesellschaft des Westens” = *Monatschrift für Pastoraltheologie*, 1959 (48) 3, 15. 1. — 5. Paul Gessler: *Die Kirche und die ihr Entfremdeten*, Basel. é. n. 9. 1. — 6. Luther: *Ausgewählte Werke*, Hrsg. von H. H. Borchard und Georg Merz. 3. Aufl. 2. Band, München 1948, 269. 1. — 7. Christoph Blumhardt: *Christus in der Welt*, Zürich 1958. 29. 1. — 8. L. Norman Birnbaum: i. m. 76 k. — 9. II. Helét Hitvallás. XVII, 1. — 10. Heidelbergi Káté. 54. feleletből. — 11. 7:11. — 12. Jean Bourdeaux: *A jelenkori gondolkodás mesterei*, ford. Benedek Marcell, Buda-

pest, é. n. 197 k. — 13. *Reden...* Göttingen 1920. 30. — 14. *Handbuch der Dogmatik*, Lpz. 1838. VIII. 1. — 15. *Egyháziatlanság és üresedő templomok*, Sárospatak, 1878. 7 kk, 32 kk. — 16. *Grundriss der Kirchengeschichte*, Göttingen 1954. 407. 1. — 17. Was ist Aufklärung? Berlin. Monatschr. 1784. — 18. *Glaube und Denken*, Berlin 1931, 1. 1. — 19. V. ö. Eduard Thurneysen: *Warum Mission heute?* Basel. é. n. 3. 1. — 20. 1. Ján 5:12. — 21. Varga Zsigmond J.: „Az európai keresztyénség a mai szekularizált világban.” = Th. Sz. (UF. II.) 1—2. sz. 16. 1. — 22. *Barth-Révész: Az egyház jelene és jövője*, Debrecen 1937, 28. 1. — 23. *Benedek: A jövő egyháza és annak szolgálata*, Pápa 1946. 11. 1. — 24. *Wilhelm Andersen: Auf dem Wege zu einer Theologie der Mission*, Gü-

tersloh 1958, 31. 1. — 25. *Arthur Rich: Die Kirche in der Massenwelt*, Zürich 1940, 15. 1. — 26. *Makkai Sándor: Az egyház missziói munkája*, Bp. 1938, 116 k. — 27. *Emil Brunner: Das Wort Gottes und der moderne Mensch*, Berlin 1937, 34. 1. — 28. *A természeti és keresztyén vallás*, Pest 1799, 141 k. — 29. *Schultheiss: Exegetisch-theologische Forschungen*, Zürich 1818, II. 1. — 30. *Bretschneider: Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe...* 2. Aufl. Lpz. 1819, 143. 1. — 31. V. ö. *Krug: Briefe über die Perfectibilität der goeffenbarten Religion*, H. n. 1795. — 32. Idézve G. *Frank: Geschichte der protestantischen Theologie*, II. Lpz. 1862, 117. 1. alapján. — 33. *Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung*, Bern 1780, 6. 1.

Könnnyűzene templomainkban?

Hozzászólás az egyházi zene mai problémáihoz

A második világháború utáni idők az egyházi zene területén is jelentős változást hoztak. Új kifejezések, formák és kísérletezések kerültek előtérbe az addig ismert fogalmak és gyakorlatok mellé. Merőben szokatlan, sőt némelykor meghökkenítő volt ilyen kifejezéseket olvasni, mint „vallásos esztrádzene”, „alleluja bugi”, „teenager- és beat-mise”, „szent mambó” stb. Lassan már az sem keltett meglepetést, amikor az egyik képeslap egy londoni anglikán templom oltára előtt hiányos öltözötű ballet-táncosokat mutatott be. A „könnnyűzenei világköznyelv”-nek a technika által nyújtott terjesztése során új helyzet állt elő és az emberiség zenei uniformizálásának és egyben válságának lehetünk tanúi. Hogy ennek milyen kimenetele lesz, arról ma még korai lenne jóslásokba bocsátkozni.

Úgy véljük, hogy az egyházi zene területén felbukkanó új jelenségek mellett nem mehetünk el közbönsen, hiszen az „oltár” körüli forgolódás az úsz-i gyülekezet „lévitái”-nak éppoly szent és megtisztelő feladatuk, mint történelmi elődjüké a múltban. Évezredek múlásával a templomi szolgálat lényege mit sem változott: *a legszebb, a legtisztább és a legtekélyesebb eszközzel és móddal szolgálni az Örökkévalót!*

Nyílt titok és évezredes törekvés, hogy a világ az egyházban, az egyház a világban jusson hegemoniához. Ennek a törekvésnek külön fejezetei vannak zenetörténeti vonatkozásban is. A muzsikának nagy utat kellett megtennie, amíg az ósközösségi társadalom *szekuláris és szakrális* zenéjétől a különböző kultúrákon és korszakokon keresztül eljutott a XVI. század vízváltójáig, azaz a világi és egyházi zene kettéválásáig. A két ellentétes pólus közötti elvi és gyakorlati különbözőség nemcsak élesemben rajzolódott ki, de az addig lappangó ellentét nyílt küzdelemmé vált. Krisztus szakrális teste e téren is állandó harcban állt világi behatásokkal szemben. De az sem hagyható figyelmen kívül, hogy az egyházak között is voltak véleményeltérések és felfogásbeli különbségek a templomi zene helyes alkalmazása tekintetében.

A legutóbbi negyed évszázad hazai viszonyait figyelve megállapítható, hogy az ún. „történelmi egyházak” és az evangéliumi közösségek egyházzenei területén érdekes mozgásoknak lehetünk tanúi. Ezek a második világháború befejezéséig ellentétes irányúak voltak. A történelmi egyházak a zárt formák, élesen megszabott keretek és bölcsen megszürt alkotások alkalmazásának lehetőségein belül,

éber szemmel kísérték az istentiszteleti cselekményhez szervesen hozzátartozó egyházi muzsika ténykedését. Ugyanakkor az evangéliumi közösségek (szabad egyházak) — kellő tárgyi ismeret és felkészültség híján — szűrő és válogatás nélkül engedtek teret a könnnyű fajsúlyú muzsikálásnak.

Történelmi tény, hogy a magyarországi római katolikus egyházban a harmincas években megindult egészséges és példamutató egyházzenei változás igen pozitív irányban hatott a protestáns egyház zenei ténykedésére is. „A magyar templomi zenélésnek azzal a konvenciójával, amely ájtatosságnál egyebet nem kívánt a templomban felhangzó muzsikától, legélesebben szegeződött szembe Kodály és munkatársai ideálja.”¹ S ennek az egészséges hullámverésnek a tovagyűrűzései — ha még nem is mindig és mindenütt — immáron elérték a kisebb evangéliumi felekezetek zenei ténykedésének viszonylag sekélyebb partjait is. Ugyanakkor mindkét területen kölcsönhatást is felfedezhetünk. Amennyire az evangéliumi közösségek megszabadulni igyekeztek a kispolgári ízlésről árulkodó, csupán az érzelemre ható kommerciális zene használatától, úgy engedtek teret — bizonyos keretek között — a nagyobb protestáns egyházak az ún. „evagélizáló énekek” szolid és megszürt, a ma emberéhez szóló, szubjektív hatásra törekvő énekanyaga számárra. Az illetékes egyházzenei tényezők érezték, hogy bizonyos mennyiségben erre az énekanyagra is szükség van; ha nem is olyan túlzott mértékben, mint ahogyan az annak idején működő kegyes csoportok (Bethánia, Fébé stb.) énekeskönyveiben használatos volt.² Ugyanakkor a genfi zsoldárok, a lutheri korálók, a XVI. századi magyar kegyesség énekei, sőt az ellenreformáció bizonyos mértékű dallamainak átvétele, és a korábbi énekeskönyvekbe nem illő anyag epurációja egészséges szellemet importált a szabadegyházak éneklésébe. Érthető, hogy az egymásraható egyházzenei reformok hamarabb indították el az egyházak közötti jobb megértést és ökumenikus kapcsolatokat, mint a dogma és a teológia viszonylag zártabb világának a területén.

De amíg a nagyobb protestáns egyházak, majd kissé megkésve a kisebb evangéliumi felekezetek egyházzenei életükben több sikertelen illetve sikeres próbálkozás után kialakították sajátos ízű és küldetésű, igezserinti s nem utolsó sorban a nemesebb ízlés befolyásolta profiljukat, feltűnő, hogy az utóbbi esztendőik során a római egyházon belül különös próbálkozásoknak lehetünk tanúi. Nehezen

érthető az a buzgólkodás, amellyel a divatos világi muzsika félreismerhetetlen jegyeit magán hordozó jazz- és beat-zenének engednek teret a katolikus templomokban. Mindez abban az egyházban történik, amelynek zenélését évszázadok óta a legkövetkezetesebb törvények szabályozzák. Sőt hazai vonatkozásban olyan kiváló egyházzeneszek, mint Kodály Zoltán (1882—1967), Harmat Artúr (1885—1962) és Bárdos Lajos, számtalan nyilatkozatukban nemcsak örökérvényű, de félreérthetetlen nyilatkozatok csak örökérvényű, de félreérthetetlen nyilatkozatok tettek, sőt egyházzenei alkotásaikkal azokat bizonyosságtevően alá is támasztották. Harmat Artúr szerint: „Az igazi Istent dicsérő énekek az istentisztelet árnyékában kell megszületnie és ott kell a szent szolgálatban megerősödni!” Ha mindezeket összehasonlítjuk néhány mai jelenséggel, mintha ismét visszatérőben volna a XVIII. században meghonosodott szellemi bizonytalanság, amikor az arra hivatottnak éppúgy nem volt fogalmuk az egyházi zene valódi lényegéről, mint az utca laikus emberének. Ez volt az az időszak, amikor csak muzsikát kellett szolgáltatni, legyen az bármjónő, akár kifejezésében, akár formájában. Pedig E. Weismann kifejezését használva: „Az Isten határtalan szabadsága nem adhat felhatalmazást határtalan felelőtlenségre azoknak, akiknek feladata az egészséges ének és az egészséges tudomány fölötti örködés.”³

De lássuk az érintett tünetek néhány jelenségét. Az utóbbi évek hazai katolikus sajtójában többször olvashattunk „vallásos esztrádzene”-ről, „jazz misé”-ről, a divatos „beat-zene” térhódításáról stb. Sőt, a templomi hangversenyek sikerein felbuzdulva az egyik cikkíró már annak a véleményének adott kifejezést: „itt volna az ideje, hogy a különböző zenei erőfeszítések (NB. a hangversenyélet országos vonatkozásairól van szó. A szerző.) végre összhangba kerüljenek egymással és ne tapasztaljunk merev szétválasztást „egyházi” és „világi” zene között, ami magában véve már azért is képtelenség, hiszen a legnagyobbak életművében a kettő szerves és szétválaszthatatlan egységet alkotott és alkot ma is.”⁴

Erre a hangra feltétlenül oda kellett figyelni, hiszen a kettő szétválasztásának legkövetkezetesebb harcosa annak idején éppen a római egyház volt. Ugyanezen a helyen „Evangélium énekelve” cím alatt olvashattunk a nyugati egyházak zenei életének egy fattyúhajtásáról, a már említett „vallásos esztrádzene”-ről is. A sokszor „banális, közhelyszerű szöveg”-ekről, a „vidám, ritmikus és szórakoztató” dallamokról s arról, hogy ezek a dalok „a legdivatosabb táncritmusokban születnek”...⁵ Más helyen a beat- és jazzmisék egyházi jóváhagyását szorgalmazó intézkedésekről tájékozódhatunk.⁶ Egy beszámoló pedig már a budavári Mátyás templomban bemutatott — s azóta többfelé előadott — beat-misééről szól.⁷ A szituációt tekintve az újságíró kissé túlzott lelkesedéssel írta meg beszámolóját: „A fiúk és lányok felnéznek, a mosoly ott ül ajkukon: igen, ez az, amit megszoktunk rádióból, tv-ből, kisstadionból. Ezért a hangorkánért elmennek bárhová...” S reméli, hogy a templomba ezért a produkcióért betérő ifjúság „talán elvisz valamit abból a tömör és átélt beszédből... amit evangélium után kaptak.” Majd így zárja sorait: „Mert ahol ketten vagy hárman összejönnek az Ő nevében, ott Neki is közöttük kell lennie.”⁸ Mindenesetre sajtósági alkalmazása ez a Szentírásnak. De hogy a római egyházban sem mehet zavartalanul ennek az új törekvésnek a térhódítása, arról a Ró-

mában bemutatott első beat-misééről szóló tudósításból értesülhettünk.⁹

Tény, hogy a probléma ma már világjelenség. Szabolcsi Bence szerint: „Lehetetlen nem látni: ma, a rádió és televízió korában, a filmszínházak és zenés szórakozóhelyek hatalmas megszaporo-dásának idején, sokkal több ember él szórakoztató zenével, mint bármikor a történelem folyamán.”¹⁰ Milyen ez a szórakoztató zene, milyen legyen, s milyen ne legyen? Van-e létjogosultsága az egyházon belül; megengedhető-e ottani alkalmazása, s ha igen, milyen formában, de ha nem, miért nem szólhat meg? Erről folyik a vita világszerte s az erről szóló vitairodalom egyre nagyobb helyet foglal el az egyházi sajtóban. A kérdést elsősorban a római katolikus, másodsorban a német evangélikus egyház területén vetették fel. Az előbbinél már XII. Pius 1956-ban kiadott *Musicae sacrae disciplina* kezdetű enciklikája foglalkozott a kérdéssel, nem is szólván több európai nemzeti egyházfő tiltakozó körleveléről. Az evangélikus egyházban a német püspöki konferencia foglalt ellene állást. De ezzel a problémára nem oldódott meg. Már az a tény is külön figyelmet érdemel, hogy éppen annál a két egyháznál jelentkezett, amely *Palestrina* és *Lasso*, illetve *Schütz* és *Bach* műveit kultiválta évszázadokon keresztül.

A kérdés legtájékozottabb hazai referense szerint „A fiatalok zenei világdialektusát mint jelenséget és feladatot, szükséges, hogy az egyház is megfontolás tárgyává tegye. Illúziókat nem táplálhatunk; az elidegenedett nemzedéket nem Jézus Krisztus, hanem a *tánczene érdekli*. A keresztyén felelősség és a küldetés embere ezzel szemben nem a táncos lábakat, hanem a bűnösöket magához hívogató *Krisztust szolgálhatja egyedül*. Ilyen feszültségben kell megtalálnunk és megtartanunk az egyensúlyt Isten és ember között”¹¹ Nem vitás, hogy a könnyűzene hatása nem az értelemre, illetve a lélekre, hanem az idegrendszerre irányul.

Történelmi tény, hogy a világi hatásoknak az ókor és a középkor egyházában éppúgy, mint az újkor kettévált egyházában nem kis szerepük volt. A protestáns barokk zenében lépten nyomon elmúlt idők tánczenei (szvit) elemeivel találkozhatunk. Sőt néhány közismert korál világi származását sem tagadhatjuk. Így a világi zenének ma sincs kisebb célja, mint bármilyen módon az egyházi muzsika bástyái mögé kerülni. Erre napjainkban legjobb esz-köznek a jazz, illetve a könnyűzene tömegeket hódító eszközeinek céltudatos alkalmazása látszik. Mint ma már általában ismeretes, a jazz az Egyesült Államok néger rabszolgáinak ősházájukból magukkal hozott folklorjából alakult át mai formájára a XIX. század utolsó éveiben. A jazz kialakulása során magába olvasztotta és egyéni formába öntötte a néger népzene korábbi vokális és hangszeres formáit. A New Orleansból illetve Chicagóból világhódító útjára indult zene eredetileg kultikus funkciót töltött be, amit a jazz kialakítói már azzal a ténnyel is bizonyítanak, hogy előzőleg szinte kivétel nélkül valamelyik néger evangéliumi közösségnek voltak a kántorai. A jazz lényege szerint világi *tánczene néger stílusban*. Funkcióját tekintve még akkor sem válthat a templomi szolgálat számára alkalmassá, ha tudjuk róla, hogy eredetileg a néger rabszolgák vallásos énekléséből alakította ki mai formáját. Évtizedek folyamán a különböző jazzformák — mint a blues, swing, boogie-woogie, twist, rock-and-roll stb. — során jutott el mai legújabb s kétségtelenül legnagyobb hódítást végző formájá-

hoz, a *beat*-hez. Különben a szó maga *ütést* jelent. A zenetudomány meghatározása szerint: „A *beat* a jazzmuzikában a szakadatlanul lüktető alaprítmus. Az afrikai és afro-amerikai zene egyik alapvető jelensége. Az európai zenével szemben ezekben a zenei kifejezés lényege a ritmus; a *beat* ezen alapélmény kifejezésének fő eszköze, s nem más, mint a belső mozgásélmény kivetítése.”¹²

Anélkül, hogy a kérdés mélyreható tárgyalásába bocsátkoznának, megállapíthatjuk, hogy a *beat*-zenének letagadhatatlanul nagy hatása van a kellő ízléssel és kritikával még nem rendelkező ifjúságra. De az is tény, hogy az utóbbi évtizedek tánczene formái közül sehol sem lehetett annyira észrevenni a tömegpszichózisra jellemző tüneteket, mint éppen a *beat* területén. Ez a milliőkat magával ragadó könnyűzenei divatáramlat, amely a gyengébb idegrendszerűeket nemegyszer gátlástalanságra is serkenti, „valamiféle szorongást, riadt rémületet, reménytelen menekülési vágyat fejez ki.”¹³ De lelki narkózist is jelent, amivel korunk embere feledni igyekszik létbizonytalanságát, azt a halálos veszedelmet, amit éppen istennélkülisége, mindent tagadása, önzése és mérhetetlen becsvágya — 1. Móz 3:5. — idézett elő!

A *beat*-zene — senki sem tagadhatja — ösztönzene. Ez dominál hangszerelésében, kélrelehetetlen ritmikájában és harsogó deklamációjában. De — felvetődik a kérdés —, ha ezek a jellemzői, van-e létjogosultsága, még ha szelídített formában is, a templomban, amely Krisztus szavai szerint „az imádságnak háza” (Lk 19:46). Az egyénre vonatkoztatva pedig: miként egyeztethető össze azzal a másikkal, a meghatározással, miszerint: „nem tudjátok, hogy Isten temploma vagytok?” (1 Kor 3:16). Már pedig, ha az istenimádás helye ugyanattól a zenétől hangos, amely minden lényeges területen hű utánzata a zenei szórakoztató ipar kommerciális termékének, akkor ez annyit jelent, hogy az ösztönéletet élő ember még a templomban is azt igényli, illetve azt szolgálja ki, ami egyébként a szórakozó helyek légkörébe tartozik. Vajon hol vonható meg a határ, hogy az „imádságnak háza” — „rablók barlangjává” ne váljék? Evangéiumi szemléletünk folytán már abban is kételkedünk, hogy aki ennek az ösztönzenének a híve, annak egész valója (szóma és pszüché) az „Isten temploma” lenne. Nehezen hihető, hogy aki ezért a „mozgásélmény”-ért tér be az imádság házába, „elvisz valamit abból... a beszédből”, amit ott hallott. Puritán felfogásunk szerint az „újjászületett ember” (Jn 3:7.) még otthonában is távoltartja magát ettől a hozzá méltatlan, szellemi fejlődését egyáltalán nem elősegítő zenétől.

Az egyház előhaladásában, korszerűsödésében nem jelenthet előremenetelt, ha falai között bizonyos meg gondolásból helyet ad a világ muzsikájának. Hiszen ennek már csak azért sem lehet létjogosultsága, mivel a teocentrikus zenével szemben antropocentrikus. S az igen sajnálatos lenne, ha az egyháztagok a templomokban felzendülő zenében ugyanazt ismernék föl, amit fülük „megszokott a rádióból, a tv-ből, a kisstadionból...” Aligha képzelhető el, hogy éppen a *beat*-mise hallgatása közben valaki rádöbbenne bűneinek súlyára, vagy világhossá válnék előtte Krisztus golgotai áldozatának felmérhetetlen nagysága s még inkább, hogy ennek hatására kivirágoznék szívében az örökélet reménysége. Így azután nem csodálkozunk azokon a jámbor híveken, akik az efajta kétes értékű kísérletezést éles kritikával fogadták: „Hát már a templomot is profanizálják?”¹⁴ Hiszen bizonyára sokak-

ban már az is rossz asszociációt szül, amikor a napi sajtóban vagy hirdetésekben egyszerre olvasnak „*beat*-tánc” tanfolyamokról és „*beat*mise” bemutatásról...

A külső cselekményekre épült vallásosság ugyan megelégedhet ezzel a nem belső lényegre törő muzsikálással, de az elmélyült hitet ez sehogyan sem elgítheti ki. „Az ének az imádsággal egy rangsorban és egymás mellett áll; nem azonos jelentésű: de párhuzamos fogalmak. Az imádság nem ének, de az éneknek mindig imádságnak kell lenni.”¹⁵ S ahogy az imádság kizárja a profán érzés jelenlétét az áhítat perceiben, úgy az éneklés vagy muzsikálás sem szenvedheti el azt Istent magasztaló funkciójában. Az egyház e téren sem felejtetheti el izesítő és fényterjesztő küldetését (Mt 5:13—14). Óvakodnia kell attól, hogy olyan megjegyzéseket provokáljon, amelyek gyanúsításokra adhatnak alkalmat: „Úgy látszik a hívők toborzására minden mód és eszköz alkalmas.”¹⁶

Az *Új Ember*-ből értesülhetünk arról is, hogy az első hazai teenager-mise szerzője a már említett tizenkilencesztendő *Szilas Imre* volt.¹⁷ Interjúj keretében ismerhetjük meg egy most induló tehetségnek a templomi zenéről még nem kiforrott elképzeléseit. Nem tudjuk, hogy Szilas Imrénének megvolt-e a maga damaszkszi útja? Bekövetkezett-e életében az a bizonyos *pálfordulás*, ami nélkül „lehetetlen dolog Istennek tetszeni” (Zsid 11:6). Már az a tény, hogy J. S. Bach muzsikáját a *beat* zenével hozza párhuzamba, még akkor is abszurdum, ha jól tudjuk, hogy a nagy zeneszerzők jelentős mennyiségű világi zenét is írtak. Tény, hogy a barokk mesterek egyházi műveikben átvettek bizonyos elemeket a régebbi korok ún. tánczenéjéből, a szvitből amelyek azonban akkor már régen túlhaladták eredeti hivatásukat, sőt az avatott kezek nyomán „megszentelteké” váltak. Ezzel e mesterek „vallásos művészete nem vált lelkileg sekélyebbé, sőt éppenséggel gazdagodott érthetőségében és társadalmi rezonanciájában, valamint emberi mondanivalójának hitelességében.”¹⁸ Ma viszont éppen az ellenkezője történik; olyan tánczenei elemeket igyekeznek „udvarkepessé” tenni a templomban, amelyek a pillanatnyi divat kollekciójából valók! S ez lényeges különbség.

Nem tagadható, hogy ami a haladást illeti, a szakrális és vulgáris zene többé-kevésbé kölcsönhatásban állottak egymással. De egyházi téren minden időben arra törekedtek, hogy a templom zenéje egyfelől a maga korának legtisztább stílustörekvéseit tükrözze, másfelől élesen határolja el magát a szórakoztató helyek olcsó zenéjétől. Hiszen az egyházi zene szerepe és hivatása sohasem lehet öncélú, mert akkor már nem felel meg igei kritériumának és funkciójának. A gregorián, Palestrina és Cecilia hagyományok letéteményes egyházához méltatlan, ha teret ad a szélsőségesen vulgáris produkcióknak. Az az egyház pedig, amelynek magyar vonatkozásban olyan nagy fia volt, mint megújuló nemzeti (s egyben egyházi) zenénk apostola Kodály Zoltán, par excellence köteles templomi zenéjét óvni a szélsőséges kísérletezésektől. Hiszen Kodály egyházzenei alkotásaival nemcsak saját szemléletéről tett hitet, de e téren is félreérthetetlen irányt mutatott a jövőre néző nemzedék számára. S ez az iránymutatás minden más egyház, illetve kisebb közösség számára is elfogadható, sőt követhető. Hadd idézzünk néhány gondolatot a jelen viszonyokra is alkalmazható kijelentéseiből: „Amint hitvánv lesz a test, ha rossz táplálékon tartják, úgy a lélek is elsorvad, ha nem él naponta nagy szellemek igéjével.”¹⁹ „A

rossz ízlés rohamosan terjed... a gramofon, rádió és a város hajtja. Aki ízlés nélkül ruházkodik, testi épségét még nem veszélyezteti. De a művészetben a rossz ízlés valóságos lelki betegség, amely kiéget a lélekből minden — valódi szép iránti — fogékonyságot.”²⁰ „A művészetnek nem a technika a lényege, hanem a lélek. Ha cél és eszköz összhangban van, ha ég a lélek tüze, mindig elérhető a művészi tökéletesség.”²¹

De Kodály Zoltánon kívül többek között a másik kiváló és még köztünk élő egyházzenesész, *Bárdos Lajos* is alkotásai sorozatával és élete helytállásával tett hitet egyháza igazi zenéje mellett. Megállapítása szerint: „... mai egyházi zeneszerzőink alkothatnak korunk nyelvén, de ügyelniük kell, hogy az istentisztelet céljára írott műveik jellege legyen a templomhoz méltó.”²² Megszívlelendő tanácsa nemcsak a katolikus, de más egyházak zenészei számára is útmutató.

Nem precedensnek szánjuk, de hogy mennyire nemcsak mai problémával állunk szemben, arra nézve néhány régebbi korból származó megállapítást idézünk. *Martin Geiger* lutheránus lelkész mondotta a nagy német muzsikusként, *Heinrich Schütz* (1585—1672) temetésén: „Bocsássatok meg muzsikus uraim, de manapság a templomokban vadonatúj éneklésmód uralkodik, de ez duhajkodó, táncos és a legkevésbé sem áhítatos; jobban illik a teátrumhoz és a táncshelyhez, mint a templomhoz, s közben elvesztjük az ima és éneklés buzgalmát.”²³ De magyar vonatkozásban is találunk hasonló jellegű megállapításokat. Protestáns viszonylatban elég, ha *Huszár Gál*²⁴ és *Szilvás-Újfalvi Imre*²⁵ magyar reformátorok éles hangú tiltakozásaira gondolunk. Az újabbkori katolikus irodalomban pedig megemlítjük *János Dezső* (1882—1932) pápai kamarásnak himnológiai alapvetésű művét, amelyben a századforduló táján fellángolt egyházzenei viták során igen értékes és ma is megszívlelendő megállapításokat tesz. A katolikus eukarisztia zenéjéről szólva ki mondja, hogy az: „reformzene, ima, liturgikus és művészi.” Annak „világiasságtól mentnek, komolynak és szentnek kell lennie.”²⁶ Megállapítja, hogy „a világi szíveknek mindig kemény volt az engedelmesség parancsa. Zenei szabadságot és szabaddosságot akartak élvezni még a templomban is.” De „ahol áhítat és imádás honol, ott nem boldogulhat a zenei hitetlenség és megátalkodottság, a bünnös liturgikus liberalizmus.”²⁷ A zeneszerzőkhöz szólva ajánlja, „komponáljanak az egyházi zene kettős céljának megfelelően először az Isten dicsőségére, másodsor a hívők épülésére.” Javasolja, hogy „óvakodjanak a túlgyors tempóktól, a ritmika egyéb furfangjaitól melyek csak érzékiséget és szenvedélyeket korbácsolnak föl.”²⁸ Összegezi a tapasztalati igazságot: „Nemcsak a bűnnek, az égnek is megvan a maga zenéje. Ez az a zene, amely nem ismer érzékiséget, nem ingerel, hanem megnyugtat; ebben van igazság, hit, titok és gondolat, amely nem pajzánul emelkedik, hanem alázattal szárnyal.”²⁹ S végül kimondja a drámai igazságot: „Ha a templomban, a vallásosság és eszménység otthonában is nemtelen, tisztátalan, érzéki a zene, úgy ez teljességgel menthetetlen.”³⁰

Annak ellenére, hogy minket most elsősorban a hazai egyházzeneben mutatkozó új jelenségek érdekelnek, bizonyára nem lesz érdektelen rövid szemlét tartani azokról a személyekről és helyekről, akik elindítói illetve helytadói voltak a kétes értékű próbálkozásoknak. A „huszadik század népmiséjét” *G. Beaumont* francia jezsuita atya készítette 1952-

ben, amelynek Introitus és Credo tételei jazz elemeket tartalmaztak. Az orgonára, kórusra és szólistákra készült első teljes jazz-misé a londoni St. Anselmus katolikus templomban mutatták be 1961 októberében. Lássunk néhány újító hírességet is: „Pater Espresso” = *Malcolm Boyd* anglikán lelkész; „A jó Isten gitárosa” = *Aime Duval* francia jezsuita; „A szvingelő apáca” = *Soeur Sourire*, másnéven *Mlle Dominique* belga apáca; Az „Alleluja bugi és tviszt” feltalálója, *Helge Erikson* svéd pünkösdi-táncprédikátor; a „Csodatévő” *T. L. Osborn* amerikai baptista lelkész, aki a „foxtrott zsoldár” mestere; *Monsignore Liratti* olasz katolikus pap, a „szent mambó” megalkotója; a német *Paul Gail*, a „religiöse Schnulzen” propagátora; honfitársa *Günter Rutenborn* a jazz teológiájának megfogalmazója. Egyébként a nyugatnémetországi *Iserlohn*, *Tutzing* és *Ottweiler* (Saarvidék) e törekvések központjai.

Bizonyára nem lesz felesleges, ha mérsékeltbb angol köröknek a beat-zenéről alkotott véleményéből is idézünk néhány feltűnő megállapítást. „Társadalmunkat — írja a *New Statesman* — már jó előre megfelelőképpen előkészítették az üresség felmagasztalására.” — „Vezetőinket megzavarja a gyorsan változó társadalom; rettentően félnek attól, hogy elmaradnak a fejlődéstől, s egyre sűrűbben látják a fiatalokban irányítóikat és pártfogóikat...” — „Úgy gondolkoznak, ha az ifjúság szereti a jazzt, akkor az bizonyára csak jó lehet... a legnagyobb bűn, ha nem tartunk vele. De nézzük meg, hogy ki tartozik ehhez az ifjúsághoz?” Egy beat-hangverseny tv-közvetítéséről szólva megdöbbentő észrevételt tesz a cikkíró: „Az üresség feneketlen szakadéka árad ezekből a tekintetekből... tátott szájak és kimeredt szemek, a zene ütemére rángatózó kezek” stb. „Miféle 'kultúra' az, amelyet ezeknek a szánalomra méltó áldozatoknak feltálnak?” — „Ha a Beatlesek és a hozzájuk hasonlóak valóban megfelelnek az angol ifjúság kívánságainak, kétségbe kellene esnünk.” Majd így fejezi be keserű megállapításait: „... Akik a Beatles-ek köré csődülnek, akik hisztériába üvöltik magukat, s akiknek üres tekintete mered ránk a tv képernyőjéről, a legkevésbé szerencsések nemzedékükből; ezek az ostobák, a naplopók, a félresikerültek. Ijesztő jele annak, hogy közoktatásügyi rendszerünknek tíz év alatt sem sikerült ezeket műveltségre nevelnie.”³¹

Természetes, hogy egy új irányzat vagy kísérletezés sorsa nem a bírálatától függ. Hazai viszonylatban mégis az lenne a leghőbb óhajunk, ha ezt a zenét minél távolabb tartanánk az Isten házában és a hívő ember családi hajlékának szentélyétől. Azonban tény, hogy a problémát jámbor óhajással nem lehet megoldani. Úgy véljük, hogy a szakrális és vulgáris terület között mindenekelőtt a határt lenne szükséges megvonni. Nem ledönteni kell e válaszfalakat, hanem megerősíteni az Ige és a józan értelem diktálta reális szemlélet szerint. Ugyanakkor nem hagyható figyelmen kívül, hogy az egyházi zene területén is szükség van állandó és egészséges fejlődésre. A kérdés nem oldható meg csupán tiltó intézkedésekkel, hiszen: „... minden korszak más meg más típusokat bont ki és virágoztat fel a maga mondanivalójának, érzelmi hőfokának a kifejezésére.”³² Ezt elismerve, igen lényeges, hogy kifejezési formáit és eszközeit honnan meríti? Mit nyújt ez az anyag, milyen tartalmi lehetőségekre képes? Van-e kifejezésének, mondanivalójának távlata a következő generációk számára is?

Néhány évvel ezelőtt egyik társadalmi folyóira-

tunkban felvetették a kérdést: Lehet-e pontos határt szabni a „könnyű” és „komoly” zene között? Dr. Molnár Antal főiskolai tanár válaszolt a kérdésre. „Az egyetlen lehetőség arra, hogy valamiképpen elhatároljuk a ‚könnyű’ és a ‚komoly’ muzsikát: a hallgatóság figyelmódjában rejlik.” (Vagyis érzelmi és értelmi hozzáállásában.) „A könnyű zene élvezetéhez ugyanis nincs szükség különösebb elmélyedésre: az felületesen, fél odaadással megközelítve is teljes beleélést, élvezést enged. Az ellenkező oldalon azonban a teljes ‚megértéshez’ kisebb-nagyobb fokú elmerülés, lelki összpontosítás szükséges. Esztétikai síkon persze már merőben más a helyzet. Az esztétika elvei alapján hasonló osztályokhoz jutunk, mint akár az irodalomban vagy a képzőművészetben. Itt már értéktételről és időállóság-ról, maradárságról beszélhetünk. Valószínű — nagyon valószínű —, hogy Beethoven még évszázadok múlva is hatalmas érték-ként fogja képviselni az európai művelődést. Sokkal kevésbé jósolható ez akár a legkülönb táncról vagy operetről is. Miért? Bizonyára azért, mert a ‚komoly’ zenében s ennek kiemelkedő alkotásaiban jóval több szellemi energia rejlik, mint az aránylag hasonlóan jelentékeny könnyű zenei termékekben”.³³

Kérdés, vajon kinek rendszeres templomlátogatója milyen szellemi igényt támaszt az egyházi zenével szemben? Fejlődőképes-e, s egyáltalán értékel-e a „maradandóság” számára készített alkotásokat, vagy megelégszik a divatáramlatok kétes értékű produkcióival? Fejlődésről viszont csak akkor beszélhetünk, ha a hallgatók az átlagos típusú zene helyett a magasabb típusú igénylik.

Az eddigieket sommázza, úgy véljük, ha az egyház bizonyos megfontolásból szükségesnek is látja új zenei formáknak és alkotásoknak a templomok falain belüli meghonosítását, pontosan meg kell vonnia azt a határt, ameddig ezek az alkotások az adott körülmények figyelembevételével mellett szólhatnak. Semmi esetre sem engedhető meg olyan éneklési, vagy hangszerelési mód alkalmazása, amely a szórakoztató ipar szellemét és hangulatát idézi. A mai „léviták” szolgálatára is vonatkozik a Mózesnek kijelentett isteni parancs: „... oldd le sarudat, mert a hely, amelyen állasz, szent föld” (2 Móz 3:5). Nekik kell elsősorban eldönteniük, hangozhat-e a templom kórusáról Palestrina, Bach, Liszt és Kodály alkotásai mellett „vallásos esztrádzene”, „alleluja bugi”, „jazz” — illetve „beat-mise”?

Ha az egyházenészek szolgálatában is elsődleges helyet foglal el az Isten Igéje, akkor az óhatatlanul jelentkező kortünetek és problémák megoldhatókká válnak minden kérészetű divatáramlattal szemben a jövőben is.

Bányai Jenő

JEGYZETEK

1. Kerényi György: Kodály a dirigens. Zenei Szemle, 1929. — 2. Hozsanna! 1901: Hallelujah! 1922; „Éneke az Úr!” 1944. — 3. E. Weismenn: Hymnologische Koexistenz? Musik und Kirche, 1960. 202—203. 1. Közl.: Cs. Tóth Kálmán, Református Egyház, 1969. 5. sz. 102. 1. — 4. Új Ember, 1968/31. 2. 1. — 5. Új Ember, 1968/31. 2. 1. — 6. Új Ember, 1968/29. 2. 1. — 7. Új Ember, 1968/28. 2. 1. — 8. Új Ember, 1968/25. 3. 1. — 9. Új Ember, 1968/14. 4. 1. — 10. Szabolcsi Béce: A művész és közönsége. Budapest, 1964. 82. 1. — 11. Csomasz Tóth Kálmán: Jazz az egyházban? Református Egyház, 1969/5. 102. 1. — 12. Zenei Lexikon I., 193. 1. Budapest, 1965. — 13. Szinberger Sándor a kolozsvári Állami Magyar Opera kamesterének nyilatkozata. Film, Színház, Muzsika, 1968. évfolyama. — 14. Új Ember, 1968/14. 4.

- és 19. 3. 1. — 15. Csomasz Tóth Kálmán: A református gyülekezeti éneklés. Bpest, 1950. 31. 1. — 16. Zoltán Péter: Életünkről, napjainkról. Rádió rovat. Közl.: Új Ember, 1968/25. 3. 1. — 17. Új Ember, 1968/19. 3. 1. — 18. Cs. Tóth: Jazz az egyházban? I. m. — 19. Kodály Zoltán: Visszatekintés. I., 192. 1. Budapest, 1964. — 20. Uo. 39. 1. — 21. Uo. 41. 1. — 22. Új Ember, 1968/21. 4. 1. — 23. Várnai Péter: Heinrich Schütz. Budapest, 1959. 37. 1. — 24. Horváth János: A reformáció jegyében. Budapest, 1957. 263. 1. — 25. Cs. Tóth: A ref. gyül. éneklés. 296. 1. — 26. Járosy Dezső: Az eukarisztia zenéje. Temesvár, 1910. 5. 1. — 27. Járosy i. m. 13. 1. — 28. — Járosy i. m. 17. 1. — 29. — Járosy i. m. 21. 1. — 30. Járosy i. m. 22. 1. — 31. Magyarország, 1964/8. lapszemle. — 32. Szabolcsi i. m. 47. 1. — 33. Élet és Tudomány, 1961/29. 1. 1.

Juhász Ferenc:

A SZENT TŰZÖZÖN REGÉI

Juhász lírájának két nagy problémája van, s ezek a problémák eldönthetik e költészet jövőjét. Az első tartalmi: a költő kozmikus méretűvé akarja növeszteni mondandóját, s ez a törekvés elvonttá teszi látásmódját, elvontan szemléli az embert. Az emberről „mint olyanról” ír; nem az emberről, a társadalmi lényről. A társadalmi ember ábrázolása nélkül azonban absztraktnak, üresnek látszik a költő történelem-ábrázolása is. Hiszen az ember alakítja a történelmet. Az az ember, aki — filozófiailag kifejezve — egyszerű partikuláris és nembeli lény. Juhász absztrakt emberéből nemcsak a nembeliség megjelenítése hiányzik, hanem a partikuláris megjelenítése is. Illetve a magánember egy tulajdonságát ábrázolja a költő, s azt erősen kiemelve: azt, hogy halandó. A versek a biológiai embert, a biológiai sorsot érzékelik meg. A világból sem az emberi tevékenység szféráját ismerhetjük meg, hanem a vitalitás szféráját.

A kötet témája az atomháború fenyegetése. Annak részletes leírása, hogy az emberi értelem ellenőrzése alól felszabaduló atom elpusztítja az életet, és milyen lenne a föld egy esetleges atomháború után. A pusztulás felidézése nagy költői apparátust mozgat meg Juhász, de a veszéllyel szemben csak egy patetikus nyilatkozatot tud szembeállítani: „Én hiszek tebenned, Emberiség. Nem győznek le képzelt halottaím!” Aki nem a valóságos társadalmi-történelmi összefüggéseket szemléli, az nem is tudhatja a történelmet, a világ sorsát, az ember jövőjét a maga teljességében kifejezni. Nem elég reménykedni az atompusztítás elkerülhetőségében, hanem küzdeni, cselekedni kell.

Juhász költészetének második problémája formai, stílusprobléma. A pályakezdő költő egy Petőfi — vagy inkább Erdélyi József-stílusú népi lírikusként indult. A kozmikus egyetemesség programja megváltoztatta költői nyelvét. Elsősorban a méretek ijesztőek: a jelen kötetben hét vers van négyszáz oldalon. Mintha a versek terjedelmét is kozmikus léptékhez igazítaná, ahogy illik az apokaliptiszis évszámának írójához. Reménytelen vállalkozás végigolvasni, az emberi befogadóképességet és az emberi beleélés készségét már-már meghaladóan hosszú és túlzásfolt. Idővel fárasztóvá, s végül monotonná, unalmassá válik. A borzalom leltára inkább lehangoló, mint tragikus. Juhász költészete nem ismeri a legalapvetőbb esztétikai kategóriát, amely egyben etikai kategóriai is: a katarziszt. Juhász Ferenc nem tudja költői világát kozmosszá rendezni (a kozmosz első jelentése rend!). Ha vegetatívan burjánzó fantáziáját, nyelvének lávázó ömlését nem tudja megfékezni, megfigyelmezni, akkor költészete torzó marad; nagyarányú, monumen-tális, de torzó. (Szépirodalmi.)

Tamás Bertalan

A vatikáni magyar követ jelenti...

„Tagadhatatlan, hogy a római egyház politikája mesterműve az emberiség bölcsességének. Valóban, ilyen támadásokkal szemben csak ilyen politika tarthatott fenn ilyen tanokat. — Ezerkétszáz esztendő tapasztalata, negyven emberöltő államférfiainak leleményessége és dús, türelmes gondossága annyira tökéletessé tette ezt a politikát, hogy a legkiemelkedőbb helyet foglalja el az emberiség leigázására kiagyalt tervek között.”

Nem az illő keresztényi ökumenikus türelem hiánya miatt idétem *Macaulay* szavait. Hiszen az az esszé, amiből ez az idézet való, részleteiben megjelent *Lippay* Lajos: „A pápaság a világ tükrében” című könyvében, amelyet „őszentsége XI. Pius aranymiséje alkalmából” 1929-ben adtak ki hódolattal a pápaság eszméje előtt. Ez a tény is mutatja a fenti idézet pártatlanságát. *Macaulay* szavaival tudom összefoglalni annak a remekül szerkesztett könyvnek a tanulságait, ami nemrég jelent meg *B. Lőrincz Zsuzsa* válogatásában a Kossuth kiadónál. A könyvből — mely a vatikáni magyar követek jelentéseinek szövegű kiadásából válogatja anyagát — hűséges képet nyerhet az olvasó a politikai katolicizmusnak azokról a diplomáciai mesterfogásairól, amelyek a vatikáni bronzkapu mögött 1920—1943 között történtek. Hogy a pápaság nemcsak vallási, hanem politikai hatalom is, arról világosan látó és okosan gondolkodó diplomaták is tudósították a magyar külügyminisztériumot. Egy példát csak. *Dr. Barcza György* vatikáni követ 1935. jan. 10-én küldött jelentésében ezt írja: „Ismeretes az a vatikáni tézis, hogy a Szentszék az egyes államok politikai ügyeibe sohasem avatkozik be és kizárólag a „lelkek üdvével” törődik. Ezen elv alkalmazása azonban, mint számtalan jelentésemben kiemeltem, teljesen magyarázat dolga, és a kellő formula megtalálása, (miben a Vatikán művészi tökélyre vitte) minden kérdést úgy formálhat, hogy a beavatkozásra magának, ha ennek szükségét látja, jogcímet formálhasson”.

1920. július 26-án *dr. Sásdi Somssich József* gróf első ízben jelent meg *XV. Benedek* pápánál kihallgatáson és átnyújtotta megbízólevelét. Ez a diplomáciai kapcsolatok hivatalos felvételét jelentette. A trianoni béke után Magyarország először a Vatikánnal vette fel diplomáciai kapcsolatait és bizalmas, jó viszonyban maradt a Szentszékkel. Ennek a jó viszonynak Magyarország Olaszországhoz igazodó külpolitikája volt az egyik oka. Ezért a Vatikánban a magyar követet sokszor szinte a családhoz tartozónak tekintették és nyíltan beszéltek előtte, sokszor áthágva a diplomáciai óvatosság törvényét. A harmincas évek második felében viszont sok érdekes adathoz juttatta a magyar diplomáciai kart a német követ bizalma, aki többször kérte a magyar követ közvetítését.

A könyv 140 követi jelentést közöl, mely három ország fasiszta rendszerének kialakulására és a Vatikánnal való kapcsolatára vet fényt. Ezekből a bizalmasan küldött jelentésekből sok olyan részlet-mozzanat megvilágosodik, ami más forrásokban nem található meg. A Vatikán kapcsolata a fasiszta rendszerekkel *Hochhuth* pártatlan sikerű színdarabja óta („A helytartó”) vitatott. A Vatikán is — a maga igazolására — közléseiben ebből az időből való iratainak egy részét. Több tanulmány is alaposan megvizsgálta ezt a kort, többek között a német diplomáciai iratok feldolgozása alapján *Saul Friedländer*, kinek könyve magyarul is megjelent (XII.

Pius és a Harmadik Birodalom. Bp. 1966. Kossuth). Ebbe a vitába szól bele 140 forrásértékű irat közléssel ez a könyv is, mely a Magyar Külügyminisztérium Levéltárának bizalmas állagából válogatta anyagát.

A gyűjteményt *B. Lőrincz Zsuzsa* tárgyilagos, ügyes tanulmánya vezeti be. Ebben a könnyebb eligazodás végett összegezi az eseményeket és a szükséges alapismeretekkel fegyverzi fel az olvasót. Bemutatja a magyar követség személyzetét. A Horthy-korszak csaknem negyed századnyi ideje alatt három, kiváló képességű, ügyesen politizáló követ képviselte Magyarországot a Szentszéknel. Az első *Somssich József* volt, aki 1919. aug. 26-tól a Huszár kormány külügyminisztere volt. 1920. július 26-tól 1924 szeptember 27-ig képviselte Magyarországot a vatikáni bronzkapuk mögött. Saját kérésére mentették föl, közismerten legitimista volt és a sikertelen királypuccs után nem sok reménye maradt a sikeres diplomáciai karrier továbbépítésére. Utódot — *Barcza György* és a nemrég elhunyt *Apor Gábor* — a könyv bevezetője szerint „osztályuknak és az úri Magyarországnak ügyes, széles látókörű, művelt képviselői voltak”. Egyikük sem volt fasiszta. Aport mint korábbi külügyminiszter-helyettest azért nevezték ki vatikáni követnek, hogy a háború idején a várható ellenfelekkel is tudja tartani a kapcsolatot. Ő 1944. március 19-e után lemondott és a Vatikánban kért menedéket.

A Szentszék kapcsolatait a fasiszta államokkal a kommunizmustól való félelem határozta meg. Ezt jól látták a követek is és mint alapvető ténynyel számoltak vele. Jellemző példája ennek a hitleri német helyzet, ahol súlyos üldözést szenvedett a katolikus egyház is, de Hitler államának következetes antikommunizmusa erősebb összekötő kapocs volt. Erre utal *Barcza* követ egyik jelentése is. 1936. október 22-én arról számol be, hogy *von Bergen* német követtől a következőket hallotta: „A bolsevista agitációnak Európa-szerte újabban erősebb tempóban folytatott aknamunkája olyan tényező, mely a náci és a papok kibékülésére csak kedvező hatással lehet (244).”

A publikált követi jelentések első csoportja az olasz fasiszmustól való kapcsolatokra utal (1—45). Nyomon kísérhetjük a fasiszmus uralomra jutásának előzményeit, melyhez nagy segítséget nyújtott a kommunizmustól rettegő Szentszék. Már a fasiszmus hatalomra jutása előtt *Somssich* teljes bizonyossággal jövendöli, hogy a fasiszták és a Vatikán kibékülésének nincsen akadályja. 1922. november 4-én *Gasparri* bíborosnál tett látogatásáról azt jelenti, hogy „ez a jövendölés beteljesült, beteljesült pedig olyan mértékben és olyan gyorsan, ahogy azt magam is alig képzeltem.” A lelkesedő bíbornok-államtitkárról gúnyosan jegyzi meg — „A bíbornok úr akármilyen ravasz is legyen különben, bizonyos dolgokban szörnyű naiv.” Már ekkor tudomására jutott a követnek, hogy *Mussolini* szándékában van az ún. „római kérdés” megoldása. Sok érdekeset tudunk meg a jelentésekből a lateráni szerződés előzményeiről és diplomáciai kulisszatitkairól (10. sz. 1929. febr. 7. és 13. sz. 1929. febr. 25). Az egyezményért hálás Vatikán az abesszin-háború idején teljes erkölcsi támogatásáról biztosította a fasiszta kormányt. *Schuster* kardinális, milánói érsek 1935. okt. 25-én „a kereszténység győzelmeiként” emlegette az abesszíniai eseményeket.

A kötet gerincét a Németországra vonatkozó ira-

tok adják. Ez a kapcsolat már sokkal árnyaltabb volt a Vatikán részéről. A veimari köztársasággal szemben barátságos politikát folytatott a Szent-szék. Erre minden oka megvolt, hiszen a veimari köztársaság idején a Bismarck-féle kultúrharc minden következményét sikerült felszámolni. 25 püspök-séget szerveztek, a 20 millió katolikus lelki gondozását 20 000 pap látta el. Aggodalomra a Vatikánnak csak az egyre erősödő német baloldal adott okot, ezért kézenfekvő volt a következetesen antikommunista programot hirdető Hitlerrel a fegyverbarátság. *Bobrik Arnó* magyar követségi tanácsos már 1930. okt. 10-én ezt jelenti: „A pápa egyrészt egyéni ízlésénél fogva, másrészt minden fasiszta jellegű mozgalomban a bolsevista-ellenes front megerősödését látván, a Hitler-féle párttal politikai és taktikai szempontból rokonszenvezni szeretne, de még nincs tisztában azzal, vajon ezt vallási szempontból teheti-e”. A kezdeti időszakban Franz von *Papen* alkancellár segítségével elmélyültek a kapcsolatok, 1933. jún. 20-án megkötötték a konkordátumot a Harmadik Birodalom és a Vatikán között. Hitler a konkordátum egyetlen pontját sem tartotta be. Ezért állandó kérdés volt a konkordátum felbontása, — de ez nem következett be. Miért? Erre nagyrészt megfelelnek az itt összegyűjtött követi jelentések. Oka volt *XII. Pius* németbarátsága, elsőrendű kapcsolatai a német uralkodó osztályokkal. A pápai politika kulcskérdésének tekintette a hitleri Németországgal való jó viszonyt. A Vatikán is minden eszközzel harcolt a kommunizmus ellen, csak az eszközök voltak néha mások, ahogy ezt Apor követ is megállapítja egyik jelentésében: „Isten nem bontal büntet és az Egyház nem ágyúval visel háborút” (288.).

Érdekes anyagot közöl a könyv Lengyelország és Ausztria lerochanásával kapcsolatos eseményekről.

A katolikus Lengyelország lerochanása után, a második világháború előestéjén is csak „egy langyos prédikáció”-val reflektált a pápa a történetekre. Legfőbb kérdése ekkor is a „bolsevista-ellenes propaganda”. A pápa nem emelte fel a szavát a deportálások ellen sem miközben — amennyire politikai törekvései megengedték — megnyitotta a területenkívüliséget élvező vatikáni épületeket a menekültek előtt, és anyagi segítségre is hajlandó volt.

A Vatikán kommunista-ellenessége a spanyolországi fasizmus nyílt és leplezetlen támogatásában is kifejezésre jutott. A kötet 119—140. számú iratai foglalkoznak ezzel. A törvényes spanyol Köztársasággal szemben a Szent-szék minden eszközzel *Franco* ellenforradalmi seregeit segítette. Előbb létesített vele nem hivatalos diplomáciai kapcsolatot, mint Németország. 1938-ban, amikor az angol és a francia kormány a Vatikánt arra kérte, hogy a pápa tiltakozzék a polgári lakosság bombázása ellen, *XI. Pius* ezt megtagadta, de elküldte helyette Francónak apostoli áldását.

Az egyes iratokból sok más, érdekes kérdésre is választ kapunk. A német jelentésekből a németországi evangélikus egyház belső helyzete, a hitvalló egyház harcainak belpolitikai háttere is kibontakozik. Érdekes, még feltérképezetlen az 1938-as budapesti eucharisztikus kongresszus háttere, diplomáciai összefüggései. A Vatikán és a harmadik világ kezdődő kapcsolatainak vizsgálatához is érdekes adalékokat találhatunk (86. sz. jelentés). Az amerikai kormánnyal felvett kapcsolatok kérdései is figyelmet érdemelnek.

A könyv érdekes, hézagpótló munka. Jó bevezető a politikai katolicizmus műhelytitkaiba.

Szigeti Jenő

Erdélyi János, a filozófus*

(1814—1868)

Száz éve halt meg a magyar humusz áldott termése, a magyar nép édes gyermeke, Erdélyi János. Tisztelettel gondolunk vissza rá: tiszteljük benne a népi kincsek, a népdalok, a közmondások gyűjtőjét, a kiváló esztétát, de kevés szó esik arról, ami munkásságának lényegét adja, ami értékének legmaradandóbb vonása, filozófiai törekvéseiről.

E megemlékezés célja éppen az, hogy úgy köszöntse őt, mint a magyar szellem filozófiában való önállóságra jutásának első erőteljes képviselőjét, a magyar filozófiai szellem és gondolkodás első öntudatos és céltudatos harcosát, a népi értékek és törekvések jelentőségének felismerőjét a legelvonatbabb területen, a filozófia mezején.

Erdélyi János ugyanis egyfelől a legöntudatosabb és legönállóbb magyar hegelista, másfelől a legzamatatosabban író, vérbeli filozófus a múlt század derekán, aki irányt is mutat és messze kimagaslak társai közül. Nem elemezte ugyan végig rendszeresen *Hegel* egyik munkáját sem, de

benne él a hegeli gondolatokban, s *Hegel* szelleme által termékenyítve hat, munkál, áraszt eszméket. *Nem szolgálja a Mesternek, mint kortársai közül a legtöbben, hanem a maga megélése alapján friss elevenséggel árasztja magából az eszméltető gondolatokat, melyekben azért lépten-nyomon érezzük a Hegel szellemét, a hegeli filozófia lüktetését.*

Maga rendszert nem alkotott ugyan, azaz rendszeresen nem fejtette ki gondolatait, de jó irodalmi érzékre valló szép magyar stílusát nagyszerűen tudta alkalmazni a filozófiai gondolatok kifejezésére; úgyhogy szellemes, fordulatos, zamatos nyelvével egészen újszerűen mutatta be nálunk *Hegelt*, szinte kicserélve elődeinek legtöbbször csak zörgő, csikorgó magyar stílusát. Egészen helyénvaló az, amit e tekintetben *Greguss* Ágost mond „Erdélyi János emlékezete” című tanulmányában: „*Hegel* úgy írt németül, hogy német olvasói közül csak nyelvénel fogva is vajmi keveseb élvezhetik; Erdélyi úgy szólaltatta meg a Hegeli bölcsészetet magyarul, hogy igazán magyarul szól, s ha meg nem értik, bizonyára nem a nyelven múlik”. Nem pusztá hangulatkeltés ez, hanem egészen helyes megállapítás, és éppen ebben van az

* A szerzőnek „A hegeli gondolat sorsa hazánkban” c. műve alapján.

Erdélyi János filozófiai munkásságának egyik érdeme.

Erdélyi János a magyarság szellemének dicséretére mondja, hogy olyan eleven érintkezést tartott fenn minden időben a külföld szellemi megmozdulásaival. Dicséretül említi meg, „hogy nem volt olyan habütése az eszmék mozgalmának Európában, mely közöttünk nem érzett volna”. Hogy ennek ellenére mégis lemaradtunk az időtájt a népek versenyében tudomány tekintetében, ennek okát abban látja, hogy túlságosan szolgálilag viselkedtünk a külföldi példák átvételénél, átültetésénél. „Fölvettük, letettük a tárgyat, mint a pert — mondja zamatos magyarsággal — s nem adván semmit lelkünk elevenségéből a tudományhoz, elidősült, előcskult a legszebb újdonság is, míg végül hasznavehetetlen jószág gyanánt rajtunk veszett, rajtunk maradt, mint a gyalázat”. Milyen találó szavak ezek, és éppen olyan friss, lendületes, izig-vérig népies ez a stílus!

E megállapítás különben jellemző magára Erdélyire is. Mert hiszen neki éppen az a jelentősége, hogy benne a magyar filozófiai szellem végre emberére talált. Emberére, aki nem szolgálilag követte a külföldet, hanem megemésztette a kapott hatásokat, magáévá tette a nyert gondolatokat, úgy annyira hogy szerves részévé válván, az frissen, üdítően jelentkezhett éppen az ő egyéniségének színezésében. Azért tudta magáévá tenni Hegelt, mert értette gondolatvilágát. Joggal mondhatjuk, hogy Hegel-értelmezése szinte egyedülálló korában. Nemcsak hazánkban nem volt hozzá fogható, tiszta látású, világos fő hegelistáink között, de még Németországban sem lehetett találni a múlt század közepén olyan Hegel-tanítványt, aki felért volna hozzá Hegel igaz értelmezése terén, aki hasonló hűséggel és megértéssel gyümölcsöztette a Hegeltől kapott hatásokat. Már ez a tény önmagában is vitán felül első helyre állítja őt hazánk filozófiai irodalmában a múlt század közepén. Hegel maga is ilyen öntudatos követőket várt volna, nem pedig szolgálalikeket. Öntudatos követőket, akik mernek maguk is egyéniségek maradni, még ha mástól is fogadnak el hatásokat; akik mások gondolatai által gazdagodnak ugyan, de amellet van egyéni színük, mely által aztán tudnak másokat is gazdagítani.

De ő nemcsak jó hegelista volt, hanem szíven hordozta egy igazi magyar szellemű filozófia kialakítását is. Valóságos forradalomra készült ő a magyar filozófiai megújulás érdekében. Ennek a forradalomnak az alapját 1857-ben megjelent, kultúrtörténeti szempontból is jelentős kis munkájában: *A hazai bölcsészet jelene* c. szemléjében fektette le. E műve, melynek első fele még az 1856. évi folyamán látott napvilágot a Kemény Zsigmond szerkesztésében megjelenő Pesti Napló „Tárca” rovatában, úgy tekinthető, mint e forradalmi vállalkozás kiskatéja.

Milyen forradalomra gondolt Erdélyi?

Olyanra, amelyen akkortájt az irodalomban már meg is valósult, még pedig ragyogó sikerrel. Ha már most az irodalomban sikerült a nagy vállalkozás, ha az irodalomnak a magacsínálta világból való visszatérése a néphez, illetve a népi hagyományokhoz, olyan csodát művelt *Petőfiben* és *Aranyban*, miért ne sikerülhetne ez a vállalkozás a filozófiában is? — kérdezi Erdélyi. És ő biztosra is veszi, hogy hasonló szellemű megmozdulás a magyar filozófiát is kihúzná a kátyúból, hasonló

megmozdulás a magyar filozófiában is kívánt eredményre vezetne. Ezért utalja vissza szemléjében a magyar bölcsészeket oly makacs következetességgel „a nemzet szellemi életének múltjára”, a magyar múlt gondolat- és eszmevilágának tanulmányozására. Másfelől ezért hangsúlyozza oly igen — távlatokat nyitva meg még a mai kutatás számára is — a *nemzeti közmondás-kincsének, a nemzeti bölcsesség eme leszűrt eredményeinek, valamint a magyar nyelv filozófikus szellemének elmélyedő vizsgálatát.*

„Ha szabad emlékeztetni az irodalom ismerőit — írja műve Előszavában népdalgyűjtő tevékenységére célozva — nem első ízben teszek így. Csakhogy ezelőtt a képzelődés megyéje volt a mező, azaz a költészet; most a gondolkodásé, azaz a bölcsészet. Vajha sikerülne a kísérlet! Akkor nem maradna többé pusztá remény vagy szó a bölcsészetnek meghonosulása.”

Így veti rá magát egyfelől a magyar filozófiai törekvések kutatására, másfelől a magyar nyelv filozófikus természetének, a közmondáskincs gazdag filozófikumának a feltárására. Addig ugyanis, míg bölcsészeti törekvéseink „csak függelékei a külföld munkásságának”, minden „ügyekvés csak vesztegetése az erőnek, mint előmenet, csak toldozásai a szellem életének”. Mindaaddig, míg magunkat, múltunkat és értékeinket látó szemmel meg nem ismertük, nem juthatunk el komoly eredményekre a filozófiában sem — ez volt az ő nagyon is indokolt álláspontja. Így lett aztán álláspontjának megfelelően ez az öntudatos hegelista a magyar szellemi múlt feltárásának apostola, a magyar filozófiai múlt megismerésének lázas követelője, a magyar filozófiai gondolkodás megteremtésének bátor harcosa. És ha ereje, egészsége nem fogy el olyan hirtelen, akkor talán koráig kísérhette volna a magyar szellemet filozófiai fejlődésének útján, sőt talán elvégezhette volna a nagy összefoglalást is, és megalkothatta volna a magyar múltba szervesen gyökerező önálló magyar filozófiai rendszerét is.

Errő ő hivatott is lett volna, mert hiszen sok egyéb kiválósága mellett egyik legnagyobb érdeme éppen az volt, hogy a legmagasabb szellemi kultúrával is megmaradt a nép legédesebb gyermekének. Példája vakító világossággal mutatja, hogy igazi magas kultúrával is lehet népnek maradni, vagy helyesebben talán még úgy fogalmazhatjuk, hogy Erdélyi János példája igazolja, hogy magas kultúrával is lehet népközelben maradni.

Ő sohasem hivalkodik népiességével, hanem egyszerűen él vele, hogy helyesebben él abból. Elég annak igazolására egyetlen egy hasonlata: „A tenger soha ki nem fogy felhőiből — hangzik felénk poetikus megnyilatkozása — bármennyi eső esik, ilyen tenger a nép, az élet. Ha belőle merít a költő, lesz, aki őt hallgassa”.

Így, eme elgondolások alapján, vállalkozott ő a nagy feladatra: a magyar közmondások ereje, lelke által kelteni új életre a magyar filozófiát, népi alapon megtermékenyíteni problémavilágát. Ő tehát a magyar nép gondolkodásmódjának ellesésével akart teremteni önálló magyar filozófiát, a magyar nép szellemi kincsházából, a közmondásokból merítve ahhoz ihletet. Csak hát magának is látnia kellett, hogy iskolának jó ugyan, nagyon is jó a közmondásokban való elmélyülés, de abból a magyar szellem alkotának megfelelő, abból fakadó filozófiai rendszert kihámozni nemcsak nehéz, hanem talán kivihetetlen vagy egyenest lehetetlen feladat.

Ő maga is mondja: „Midőn a közmondásokban bölcselmi magvakat lelünk, senki se higgye, mintha egyszerűságra rendszereket is akarnának felfedni bennök. A népeknek — ugyanis — nincs rendszere, hanem élete, élet után szelleme”. De az a szellem mégis gazdag táplálék, elsőrendű indítás azok számára, akik filozófiai lélekkel keresik abban „a bölcselmiség első alkatrészeit”.

Arra nem gondolt tehát, hogy közmondásaink alapján dolgozzunk ki valami sajátos magyar filozófiai rendszert, de arra igen, hogy *közmondásaink példák legyenek előttünk a szabatos, magyaros, szemléletes filozófiai nyelv megteremtésére*. Ezek

kell hogy ihlessenek ma is minden magyar filozófust, mert hiszen ma is sokszor vagyunk híjával a tiszta, szabatos, világos filozófiai nyelvnek.

Biztos kezű iránymutató volt ő, akinek széles látóköre, nagy tudása, határozott célkitűzése új fejlődésnek vetette meg az alapját. Nagy szellem, gazdag lélek volt, aki valósággal iskolát teremtett maga körül, amely különösen a jogbölcselet terén hozott gazdag gyümölcsöket. *Nyugodtan mondhatjuk tehát őt a magyar filozófia új fejlődése megindítójának, a modern magyar filozófiai gondolkodás atyjának.*

Dr. Horkay László

Magyar harmónia

— Hitvallás-egyeztető kísérlet a XVII. században —

„Az körösztényi idvözítő hit, melyről vagy on két vallás (=hitvallás) nem *Augustában* sem *Helvétában* kezdetett, hanem az Krisztustul, és az ő apostolitul; az mely körösztényi hitről vallás tétetett különb-különb időkben, helyekben, és különb-különb személyektül, mindazáltal azzal az hit különbbé nem lett... Mind az két vallásnak egymástul elválhatatlan egyességét látván, értvén, mind az két *Confessiot* egyaránt *valljuk, oltalmazzuk és becsüljük meg!*”¹

Lényegében ezzel a programmal készítené elő a református és evangélikus (helyesebben: az ágostai és a helvét hitvallású evangélikus) felekezetek unióját *Samarjai* János, halászi prédikátor, a felsődunamelléki református egyházkerület püspöke. Rövid életrajza: 1585-ben született Galgócon (Nyitra vm.), ahol apja, *Samarjai Máté* a vegyes (evangélikus-református) gyülekezet lelkésze.² A magyarországi reformáció történetében legtovább a Felvidéken maradtak közös egyházi szervezetben a két hitvallás követői. (Hogy mégis létezett mindkettő, azt éppen szakadásuk, és későbbi önállóságuk igazolja.) 1592-ben a *galántai* zsinaton történt először kifejezetten helvét irányba tolódás, amelylyel szemben élesen jelentkezett az ágostai irány követőinek ellenállása.³ Ez még csak a harc és a feszültségek éleződéséhez vezetett, mivel a terület csak 1608-ban szakadt el az esztergomi érsekség fennhatósága alól.⁴ tényleges önállóságról, külön szerveződésről jog szerint csak ezután lehetett szó. S ha arról sem feledkezünk meg, hogy ez utóbbi évszám a *bécsi béke* becikkelyezése dátumát is jelenti, vagyishogy *Samarjai* gyermekkora-serdülése idejére nemcsak egyházi, hanem politikai feszültségekből is bőven kijutott, egészen biztosak lehetünk abban, hogy ezekből a galgóci parókián sem volt hiány. *Samarjai Mátét* a helvét irányhoz húzók között tartják számon⁵ — a szigorú lutheránus *Thurzók* birtokán nyilván nem kevés bölcseségre, jó értelemben vett arányérzékre volt szüksége, hogy három nyelvű, két felekezeti gyülekezetét súrlódásmentesen vezethesse. A fiú, János, három évig Nagyszombatban tanul, majd Szencen rektor; 1609–11 között Heidelbergben találjuk.⁶ Professzorai közül *Pareus Dávid*⁷ nevét jegyezzük meg: találkozzunk még vele a későbbiek során. Hazatérte után nagyszombati rektor, majd Komárom megyében, Nagymenyeren lelkész. 1616-ban kerül Halásziába, 1622-től 1652-ben bekövetkezett haláláig Felsődunamellék püspöke.⁸ Két művével

kitörölhetetlenül beírta nevét a teológia történetébe: 1628-ban adta ki hitvallás-egyeztető munkáját, a Magyar Harmóniát, 1636-ban — az előbbinek gyakorlati következményeképp — uniószellemű ágendáskönyvét.⁹

Hogy milyen mértékben éleződött a helyzet a két protestáns felekezet között, azt a könyv utalásaiból, célzásaiból is elég jól kiolvashatjuk: „... Így az mi előttünk való tanítók is az *Augustana Confessio* levő atyafiakkal együtt vitézkedtenek az *Evangélium* által az *Krisztus birodalmának terjesztésében*, de mihelyen magán való oltárt építettek, azaz hitekről magán ők is *Articulusokat* irtanak, azonnal gyűlölségbe estenek, mintha külön hitet találtak volna...”¹⁰ A nemzetközi mértékben is élesedő feszültségekből — szerinte — nem szükségszerű, hogy mi is elhagyjuk a keresztyén szeretetnek kötelekeit: „... keresztyéni szerelmeitekért mondom, hogy olvassátok meg először magyar nyelven, s az ki érti, deák nyelven is az mi vallásunkat, az *Helvétiai Confessio*t, és úgy tegyetek felőlünk igaz ítéletet: hogy ha eddiglen némely szitokban, átokban gyönyörködő, méreggel felfordult gyomrú, disputáció miatt meghígvult fejű doktorok méltán szidalmaztanak-é bennünket? Méltán eretnekeztenek-é? És csaknem elevenen taszítottanak az pokolnak tüzére? Magatok, mondom, igaz lölkötök ismereti szerint ítéltétek meg, ha méltán szenvedtük-é tőlük ez sok *gyalázatot, káromlást, gyűlölséget?*” Az igazsághoz tartozik: „Nem menthetek, úgy vagyon, sőt még az gyökere is mieink közül is, kik mint az bántatott darázsok, fullánkjokat mérges írásokban megmutatván, szitkozódtnak, és gyalázatos szókkal illeték az ellenközöket, *tromfot tromffal ütvén*. De az ilyenén dolognak hogy magva szakadjon, sőt még az gyökere is megszáradjon, jó reménységem és bizodalمام vagyon, hogy ti sem szidalmaztok az *Helvétiai Confessio*nak vallásáért, aminthogy mi sem titeket az *Augustana Confessio*ért.”¹¹ Újra elérkezünk tehát az előző is említett gondolathoz. *Samarjai* szerint nincs mit egymás szemére vetnünk hitvallásaink miatt,¹² így konfesszionális alapon nemhogy *közelednünk* kellene egymáshoz, hanem egyszerűen fel kell ismernünk, hogy *sose is voltunk távol!*

Ennek a felismerésnek elősegítésére publikálta a kezünkben levő könyvét. Van benne annyi udvariasság, hogy az Ágostai Hitvallást (annak variata alakját)¹³ veszi sorra-rendre, s a II. Helvét Hitvallást szedi széjjel, egyes fejezeteit igazítja a megfe-

lelő, vagy hozzá hasonló mellé. Ahol szó szerinti, vagy a kifejezőmódban is közeli megegyezéseket olvasunk a két hitvallásban, ott mind a szövegben, mind a margón az ábécé kisbetűivel megjelöli a szinonimákat. Így aki a pontos kifejezésekhez ragaszkodik, aki megköveteli a hitvallásokban a szó szerinti egyezést: az is könnyen eligazodhat.

Az összeillesztéshez — a dolog természetéből következően — szabni is kell. Az Ágostani Hitvallás 1—1 fejezte után néha 1—2 bekezdést idéz csupán a II. Helvét Hitvallásból, többnyire azonban egy egész fejezetet; ritkán több fejezetből is bekezdéseket. Helyenként kicsit erőltetett a párhuzam,¹⁴ az esetek többségében azonban sikeresnek mondható. Református szempontból még hozzátéhetjük, hogy fordítása szebb és erőteljesebb, mint a századokon át használatban volt, többször kiadott Szenci Cse- ne Péter féle szöveg.¹⁵ Mindenesetre ma is tanulságos és hasznos — akár az érdekesség kedvéért is — egymás után, helyesebben egymás mellett olvasni a két hitvallást, Samarjai csoportosításában: (elől az Ágostai Hitvallás cikkelszáma, utána a II. Helvét Hitvallás fejezetszáma. Ahol csak részletek vannak, ott idézzük a zárójeles bekezdéscímet is.) I.—III; II.—VIII. III.—XI; IV.—XV; V.— XV/2. bek., „A hit Isten ajándéka”, és az I; VI.—XVI. (a 2. bek. még egyszer) VII.—XVII; VIII.—XVIII. („A rossz egyházi szolgálókat is meg kell hallgatni” bek.); IX.—XX; X. (egyedül itt idéz az Ágostai Hitvallás apológiájából is két mondatot) — XXI; XII.—XXIV; XIII.—XIX; XIV.—XIX (helyesen XVIII); XV.—XXIV. (másodszor); XVI.—XXX; XVII.—XI. („Krisztus mennybemenetele”, és a „Szepták” c. bekezdések) XVIII.—IX; XIX.—IX. („Az ember önként teszi a rosszat” bek.) és VIII. („Isten nem oka a bűnnek” bek.); XX.—XVI. („A jócselekedeteket nem vetjük el”, „A hathatós és munkás hit” és „A jó cselekedetek” c. bekezdések); XXI.—V.¹⁶ A könyv derekas részét ez a két hitvallásszöveg tölti ki. Ezután a fentebb említett Pareus Dávid heidelbergi professzor „Irenicum”-jából közli néhány fejezet fordítását. 18 „rágalmazásokra való felelet” nyitja a sort,¹⁷ a marburgi kollokvium (1529) tizennégy pontos egyessége, a witenbergi konkordia (1536) és az azt követő levélváltás a svájciak, és *Melancthon*, ill. Luther között;¹⁸ ezek tartoznának mintegy függelékképpen a két hitvallás egymás mellé nyomtatott szövegéhez. Így érkezik meg szerzőnk a zárszóban oda, hogy „Ez mastani lutheránus emberek jól gondolkodjanak felőle, hogy Lutherusnak igaz tanítványinak találtassanak, ki az Helvétiai körösztényeknek vallásokat, im látjuk, nem kárhoztatta, hanem javallotta, s igaznak ítélte... Annak okáért az békességnek és egyességnek Istene az mi szíveinket szent Lelkének általa hajtsa az atyafiúi szeretetre, és eddiglen való gyűlölséget gyomláljon ki közülünk, hogy az mint az körösztényi hitnek vallásában egyek vagyunk, az egymáshoz való szeretetben is egyek legyünk, és ezzel mutassuk meg, hogy az Jézus Krisztusnak tanítványi vagyunk.”¹⁹

Vagyis: egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség, (Ef 4:5), egy az Isten —, és íme, egyezik a róla való vallás, egy a konfesszió is: nem kell unióról, egyesülésről gondolkozni, csupán az adott és meglévő *egység* konzekvenciáit kell levonnia a két protestáns felekezetnek. Fejezzük be hát kérdéssel: *valóban* ilyen egyszerű lenne?

Márkus Mihály

1. Magyar Harmónia, az az Augustana és a Helvetica Confessio Articulusainak egyező értelme, melyet Sammaréus János superintendens ilyen okkal rendölt össze: hogy az Articulusokban fundamentomos ellenkezés nem lévén, az két Confessiót követő atyafiak is az szeretet által egyesek legyenek. (Nyomtatott Pápan, Szepes-Váraljai Bernard Máté által, 1628.) Negyedrét, elől 8 sztlan levél, 274 lap. R. M. K. I. 573. Idézet az 5. sztlan levél. r. („” jelz. ív, 1. r. Kiemelések az eredetiben.) — 2. Kathona Géza: Samarjai János gyakorlati teológiája. Kl. a Theol. Szle XVI. évf. pótfüzetéből, Debrecen, 1939. — 8. lap. „A galgóci gyülekezetben e korban is ritkaságszámba menően három nyelvű: magyar, német és tót iskola virágzik”. — 3. Thuri Etele: A dunántúli ref. egyházkerület története. Pápa, 1908. 109 skk. lapokon. — Nagyon nehéz feladat, hitvallásokhoz szokott, felekezeti keretek között gondolkozó, *mai* szemmel tisztán látni s érteni *akkori* állapotokat! — 4. Lásd Kathona i. m. 19. l. Szerinte 1608-ig tartott a census cathedraticus fizetési kötelezettsége is. — 5. Emellett széd az a tény is, hogy fiát, Jánost nem Wittenbergbe, hanem Heidelbergbe küldi tanulni. — 6. 1609. máj. 30-án iratkozik be az Egyetem matriculájába. Társai közül Pécselyi Király Imre, Kanizsai Pálfi János, és Keserői Dajka János nevét a ref. egyháztörténet a jelesebbek között tartja számon. Samarjai méltó társuk a tudományok fellegvárában: két év alatt négy vitaközlését adják ki nyomtatásban. (Lásd Kathona, i. m. 8—9.) — 7. Pareus Dávid (1548—1622) exegetikai jellegű előzmények után az egyeztető teológiai irány tanbeli megalapozója. Az ökumenizmus korai előfutárának is tekinthetjük. Alább idézendő főműve: „Irenicum sive de unione et synodo Evangelicorum concilianda” 1615-ben jelent meg. (V. ö. Kathona: i. m. 11—12. l.) 8. Életrajzának részletes, kellően dokumentált leírását l. Kathona i. m. 6—17. lapjain. Az argumenta e silentio szellemtörténeti jellegű érvei azonban nem túl meggyőző erejűek. (Gondolok itt azokra a környezet-hatásokra, amelyek Samarjai látását ifjúkorában alakíthatták.) — 9. „Az Helvetiai valláson lévő Ecclesiának egyházi ceremóniájokról és rend tartásokról való könyvecské. Az együgyűeknek rövid tanításokra köz akarattól iratott. Samarjai János Halászi Prédikátor által. Lőcsén nyomtatta Brever Lőrinc, 1636”. RMK. I. 662. „Műve jóval több, mint egyszerű agenda: a maga nemében a legelső magyar liturgika”. (Kathona: i. m. 4.) — 10. „” ív, 3. r. Kiemelések az eredetiben. Figyelemreméltó, ahonnan a hasonlatot veszi: a Józs. 22-ből, a harmadfél törzs oltárépítésének történetéből. A honfoglalók együtt küzdenek, s ahogy letelepülés után oltárt építenek maguknak, rögtön az a gyanú: idegen istenük van! A „magán való oltár”-nak tehát ez az értelme, ill. eredete. — 11. „” ív 4. v. „” ív 1. r. Kiemelések az eredetiben. 12. „...mind az két Confessio derék dolgokról, és idvőségünkre szükségesekről vagyon, az mint az titulusok megmutatják: Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei, az igaz körösztényi hitnek vallása; ismét: Articuli fidei praecipui, az hitnek fő-fő articulusi., ágazati vagy cikkelyi...” „” ív, 1. r. — 13. „Tudván legyen az olvasónál, hogy az másodszor kinyomtatott *Augustana Confessio* fordítottam magyarra, az mely megjobbított, és az elsőnél igazabbnak mondatik az olvasóknak írott levélben.” „” ív 2. v. — 3. r. — 14. pl. Ág. Hv. V. Az egyházi szolgálat; a II. Helv. Hv. XVI. fejezetének 2. bekezdését idézi mellette: „A hit Isten ajándéka”, — az evangélium hirdetése és a hívő imádság által; ehhez kapcsolja aztán az I. fejezetet (A Szentírás, Isten igaz Igéje.) 20—24. lapok. — 15. Szenciében sokkal több a latinos eredetű modorosság, sokkal inkább ragaszkodik szavaiban is., szórendjében is az eredetihez. Samarjai a magyar gondolkozást, mondatszerkesztést tartja szemé előtt, a szöveg értelmét tekintve, hűen fordít, a szavakkal azonban és a szerkesztéssel szabadon bánik, ez adja szövegének jó ízét, sava-borsát. —

16. Utána közli az Ágostai Hitvallás XXII—XXVII. cikkelyeit, a megszüntetett visszaélésekről, majd a II. Helvét Hv. kimaradt fejezeteit: II. IV. VI. VII. X. XII. XIII. XXII. XXIII. XXV. XXVI. XXVII. XXVIII. XXIX. — 17. Ezek közül 10 a predestináció különböző rész-kérdéseivel foglalkozik, 11—16 krisztológiai jellegű, (különös tekintettel az úrvacsorára,) a 17. a magányonás kérdésében fejt ki a református álláspontot, az utolsó pedig az Ágostai Hitvallás becsmérélsének gyanúját oszlatja el. — 18. Ma is elgondolkoztató, hogy milyen tiszta és evangéliumi szellemben tudtak közelíteni egymáshoz a reformáció fő irányainak legnagyobbjai! Luther így ír 1537-ben a svájciaknak: „... Bizonyára már most újabban megolvastam az ti írástokat, és legelőször is fölötte igen örvendeznék rajta, hogy ezt értem, hogy már egyszer minden gyanúságot és keménységet letévén, mely volt a mi prédikátoraink között és tiköztetek, valóságosan és szívetek szeretént akarnátok az egységet szerezni és előmozdítani. Az Isten minden egységnek és szeretetnek Atyja az elkezdett jó dolgot kegyelmesen véghez vinni méltóztassa, az mint írván vagyon. Az Úr midőn javallja útát az embernek, még az ő ellenségeit is békességre viszi. Ugy vagyon, hogy nehezen és alig lehet meg, hogy ily nagy villongásnak sebe hertelenséggel mindjárt minden sebhely nélkül meggyógyuljon. Mert lesznek mind tinálatok, mind minálunk némelyek, kiknek ez egység kevésé fog tetszeni, hanem gyanús lészen. Ha mind-

azáltal, mi mindkét felől, kiknek ahhoz kedvünk vagy, valóságosan és szorgalmatosan azon erőlködünk, az fölötte kegyelmes Atya Isten kétség nélkül az ő kegyelmét adja, hogy egyebek is lassan-lassan megszeli-düljenek, és az fölháborodott vizek megcsendesedjenek. Szeretettel kérlek azért titöket, hogy erre szorgalmatosan gondot viseljete, és abban munkálkodjatek... Főképpen pedig arra kérlek titöket szorgalmatosan, hogy énfelőlem úgy ítéljete, mint arról, az kinek ez dologhoz fölötte nagy kedvem vagyon, és az mennyire az én erőmtől lehet, semmit abban hátra nem hagyok, valami az egységnek előmozdítására tartozik... Ajánlom mindnyájan tikögyelmeöket az Istennek, minden irgalmasságnak és vigasztalásnak Atyjának, az ő Szent Lelkének malasztjával mindkét felől az mi szíveinket, az körösztényi szeretét által ragassza öszve, és az emberi kételkedésnek és az ördögi gonoszságnak s gyanúságnak sonkolyát és szemetét tisztítsa ki az ő nevének dicsőségére, dicséretire és sok lölköknek idvössségek, az ördögnek s az pápának és minden hozzá tartozóknak megutálásokra. Ámen.” 268—269, 272. lapok. A két felekezetnek vizsgálódásából hasznót húzó pápizmust az egyik Paraeus idézetben is leleplezi, 232. lap. — 19. 274. lap. Szép fohászko-dással fejezi be az itt mondottakat, s vele együtt egész könyvét: „... ezt cselekedjed mivelünk kegyelmes Úr Isten, szent Fiadnak, az mi Uruk Jézus Krisztusnak érdeméért. Ámen.”

ILLYÉS GYULA: FEKETE — FEHÉR

Illyés Gyula az élet, az emberiség ügyének elkötelezett szószólója, a társadalmi érdekű cselekvés költője. Verseit ezért reális, tárgyias szemlélettel írja. elsősorban nem önmagát mutatja be, nem a lírai énen hajt végre viviszekciót, mint a modern költők általában; hanem a valóság összefüggéseit, törvényeit vizsgálja a gondolati költészet eszközeivel, módszereivel. Ebből a magatartásából következik egyetemesség-igénye, etikai törekvése és pedagógiai pátosza. A racionalista tárgyilagosság, objektivitás meghatározza stílusát: versei némelykor prózaiasak (az utóbbi időben gyakran ír prózaverset is), aforisztikusok. Az iilylyési vers lényegét nem a költői kép, a metafora hor-dozza, hanem a szerkezet (a dallam, a vers-mondat, a ritmika); nem látat, hanem megfogalmaz. Hagyományos, gondolatainak, élményeinek természetéhez alkalmazott formákban közli töprengéseit, reflexióit, meditációit az olvasóval. Gondolatvilágát egyformán foglalkoztatja az emberiség és a magyarság sorsának gondja. Legszemélyesebb problémáit is az általános-ság érvényére emeli, vívódásainak ez adja meg közösségi méretű hitelét. Néhány vers komor hangját nem a szubjektív pesszimizmus sugallja, hanem a felelősség nagysága: az élet értékeiért perel a pusztulás ellen, a halál ellen a hasznos, értelmet, célt adó munkára apellál. A nemzeti lelkiismeret felébresztése céljából mutatja fel okulásul az „Árvák” c. prózaversében a tragikus képet, melyet a születések csökkenése ihletett, és a fiatal lányok látványa váltott ki: „A nép amely iránt madárfészek-szívében bizalom melegül, évről évre azzal hidegül irántuk, hogy fogy. Közel az idő, amidőn körben a táj felére ürül, aztán negyedére, a statisztika vastörvényű jóslata szerint”. Az öregedés, az elmúlás közeledése sem tanítja lemondó rezignációra, önfeladásra, hanem a humánus kiteljesítésére, az emberi sors vállalására: „halandó szemmel felje-dezni / az örök végezni valót / megszólaltatni a jövő-dőt, / mely már a halállal vitáz”. Csak így lesz az ember „halandóként is múlhatatlan”, s így lesz az élet — Vörösmarty szavával — „jó multság, férfi munka”. (Szépirodalmi).

Tamás Bertalan

GUTAI MAGDA: ZÁSZLÓ A HÓBAN

Az „Új Termés” sorozatban megjelent első köteté-vel egy fiatal és nagyon tehetséges költőnő mutatko-zott be. Felsőszáznál több verse bizonyítja, hogy írójuk kiforrott lírikus, egyéni látás, téveszthetetlenül saját hang és önálló költői világ szuverén birtokosa. Gutai Magda már több ígéretnél, vérbeli, kész költő. Költé-szetének legfontosabb jellemzője az érzékletes, vizic-nárus láttatóerő, a képek, metaforák gazdag, zsúfolt áradása, mély, szuggesztív hangulat. A „Zebegényi temetés” c., Szónyi István emlékéét idéző vers nemcsak a nagy festő művészetének lényegét transzponálja ta-lálóan más közegbe, hanem a gyász örök emberi ér-zését is megrendítően megjeleníti a látomás közvetlen-ségével: „A koszorúkká kerekült / szemekben gyertyák égnek./ A szánalom még tartaná,/ kit elránt az enyé-szet./ Allnak. Kőkorsók. Szájukig/ megtöltve félelem-mel,/ amíg maguk is iszonyú/ részekre törnek egy-szer.”

A szerelem, az anyaság megragadó, nyílt és őszinte ábrázolásával sok újat ad e két alapvető emberi ér-zés megismerésében. A nő lélek érzékenységével, át-éltségével szól, de férfias fegyelemmel. A boldogság és a szenvedés titkait vallatja, az ember rendeltetését keresi. Megszenvedett tanúlságként vallja: „Az embernek legszebb: a lehetetlen. / Fölizzanak esendő szárnyai”, és „Csak addig él, míg tudja, hogy miért.” A múltat tanúlságul idézi fel, amikor a fasizmus ha-lálraitéltjeit megörökíti: „A rémület az arcukról le-száradt. / A félelemre nincsenek szavak... Halálba gyökerezve állnak... Utánozhatatlan lángban égtek. / A szél meztelen csontvázukra lép. / A védtelenség mel-lükre írt bélyeg.” Mint orvos is találkozik a történe-lem továbbélő borzalmával, erről tanúskodik „Egy arc a zárt osztályról” c. verse: „A körtörténetéből kima-radt/ a fal, a krematóriumok füstje,/ az apja, anyja, bátyja, kishúga,/ akik felhőt húztak megnyírt fejükre.” Stílusában felöltik néhol József Attila és Pilinszky János hatásának emléke, de a mondanivaló, a versek egésze teljesen, sajátosan a költő eredendő tulajdona. Költőavatást jelent ennek a kötetnek a megjelenése. (Magvető).

Tamás Bertalan

Az egyházi könyvtárak helyzete és feladatai a Magyar Népköztársaság könyvtárpolitikája keretében*

Megköszönöm az alkalmat, hogy a könyvtárak felelős gondozói, könyvtári szakemberei, a magyar kultúra eme szektorának érdemes munkásai előtt kifejtethetek egy pár olyan nézetet, amelyekről gondolom, hogy beleillenek abba a tervbe, amely azt kívánja munkálni, hogy az az óriási szellemi kincs, amely az egyház könyvtáraiban évtizedek, évszázadok óta, igen szerencsés módon összegyűlt —, a jövőben még nagyobb hasznára legyen a nemzeti kultúrának és a tudománynak. Nehogy csalódást keltsek ezzel a rövid előadással, legyen szabad előrebocsátanom, hogy a meghirdetett, igen nagy, átfogó témának csak egy részét tudom áttekinteni. Az egyházi könyvtárak tudománypolitikai helyzetének, és általában szakmai állapotának csak azt a szektorát, amely a tudományos kutatás aspektusában mutatkozik meg valakinek, aki egyrészt maga is foglalkozik történeti kutatásokkal, tehát évek, évtizedek óta, tudományos kutatásai során tapasztalja ezeknek a könyvtáraknak szellemi és könyvtári állapotát, másrészt, aki maga is egy társ-könyvtárnak immár hosszú évtizedek óta a vezetője. Amely könyvtár nem is csak társ-könyvtár talán, hanem az ország egyik legrégebbi könyvtára lévén — úgy gondolom — nemcsak állományánál, de tradícióinál fogva is tiszteletet érdemel, és amely könyvtár — más ideológiai bázisról ugyan, hiszen *Pázmány Péter* alapításának a folytatásaként — de ugyancsak értékes nemzeti kincseket halmozott fel.

Csak röviden érintem az egyház könyvtárainak — ha szabad így mondanom — közművelődési feladatai kérdését. Minden jó könyvtáros tudja azt, hogy nem lehet eleve megszabni a hasonló könyvtárak profilját. Az egyházi könyvtárak igazgatói is látják nyilván, hogy mi minden befolyásolja egy-egy könyvtár profiljának kialakulását: az, hogy milyen városban van az a könyvtár, olyan helyen-e, ahol a közművelődés könyvtári színvonala gyengébb fokon áll, vagy nagyvárosban, ahol a nagyobb tudományos könyvtárak is készséggel segítenek, a közművelődési könyvtárak munkájában.

Örömmel látja pl. az ember, hogy a sárospataki könyvtárban, amely egyike a legrangosabb, legtekintélyesebb szakkönyvtáraknak, a vitrinekben ott vannak a magyar könyvtermés legjobb kiadványai —, ami azt mutatja, hogy ezek a könyvtárak nem egyszerűen csak tudományos szakkönyvtári feladatokat látnak el, hanem a közművelődésnek is komoly szolgálatokat tesznek. De mindezzel nem óhajtok foglalkozni, hiszen azt minden jó könyvtáros tudja, mi a viszonya egy tudományos könyvtárnak a közművelődési feladatokhoz.

A tudományos feladatokra rátérve, már előljáróban szeretném kifejtetni egy tapasztalatomat. Ez a szó: könyvmúzeum, vagy muzeális könyvtár — eltérően a szóhasználatától — nem pejoratív értel-

mű, hiszen helyesen könyvmúzeumon nem értünk mást, mint amire hivatott, nevezetesen: régi és értékes könyveknek szakszerű kezelését. És ez igen rangos funkció. Tehát az a tény, hogy az egyház nagy könyvtárai, történeti előzményeiknél fogva muzeális feladatok ellátására is elsősorban hivatottak —, semmiképpen sem lehet pejoratív megállapítás könyvtári funkcióikat tekintve. Amikor így leszögezem, hogy a könyvmúzeum rangos feladat minden tudományos könyvtár számára, legyen szabad azt is hangsúlyoznom, hogy itt és most nem a könyvtártechnikai követelmények szempontjából kívánom vizsgálni az egyházi könyvtárhálózat jelenlegi állapotát. A könyvtártani technika jól ismert, köztudott dolog, és talán sértő is lenne, ha egy ilyen témáról kívánnék ilyen rangos hallgatóságnak előadást tartani.

Amiről szólni akarok, az elsősorban az egyházi könyvtárak régi állománya, a történetileg előállott gyűjtemény, amely minden könyvtárnak fontos jellemzője. Egyiknek többé, másiknak kevésbé, és véleményem szerint ebben a történetiségben van ezeknek a könyvtáraknak az igazi tudományos rangja. Amiről beszélni szeretnék, az nem ezeknek a könyvtáraknak a könyvhigiéniai állapota, vagy állományuk technikai kezelése, nem is publikálása, hanem a tartalmi része. Ez az, ami a tudományt érdekli. Nem az, hogy hány könyv van, nem az, hogy milyen régiek azok, hanem hogy történetiségükben mit jelentenek a tudományos kutatás számára.

Véleményem szerint a tudomány számára ezeknek a könyvtáraknak a legnagyobb értéke az, hogy történeti, természetes úton jöttek létre. Ezeknek a könyvtáraknak nemcsak annyi értéke van, amennyi szellemi értéket az ott található könyvek a jövő számára rögzítenek, hanem maga a történeti létrejöttük is a kutatás értékes lehetőségét adja. Nem közömbös dolog, hogy ezeknek a természetes úton létrejött könyvtáraknak az állománya miből áll. Köztudott dolog, hogy a sárospataki, debreceni, vagy más régebbi egyházi könyvtárak értékes darabjai elsősorban a végzett hallgatók, a külföldön járt hallgatók, egy-egy főiskolát megjárt hallgatók adományából, vagy ezek családja révén jutott a könyvtár birtokába. Vagyis ha e könyvtárak ilyen állományát vizsgáljuk, ugyanúgy, amint a budapesti Egyetemi Könyvtár katalógusa: már az állomány egyszerű listája is önmagában történelmi forrásértékkel bír. Természetesen, ez azt jelenti, hogy a tudomány számára ezeknek a könyvtáraknak az állományából a legfontosabbak azok a dokumentumok, összefüggések, amelyek ennek a történetileg kialakult gyűjteménynek a jellegzetességei.

Fontos aspektus napjainkban az, hogy tartalmilag a kutató számára mi található meg az adott gyűjteményben: fontos kérdés a XX. században a tudományos kutatás megszervezése a könyvekbe írt, végtelenbe menő információ áradatban. A tudomány csak akkor nem merül el a megnövekedett feladatok közepette, ha megfelelő következetességgel beilleszkedik a tudományos élet tervszerű me-

* Dr. *Mátrai* László akadémikusnak, az Egyetemi Könyvtár főigazgatójának ez az előadása a református egyházi gyűjtemények 1969 február 5-én tartott szakkonferenciáján hangzott el.

netébe. Ezt a feladatot felismerve, a magyar tudományos könyvtárak profilírozva vannak. Kivéve a nemzeti könyvtárat, minden más tudományos könyvtár, még a legnagyobb is, profilírozva van: csak a műveltség egy bizonyos területén gyűjt, abban a meggyőződésben, hogy ha mindenből akar gyűjteni, akkor semmire sem lesz használható gyűjteménye. Ebben a vonatkozásban az egyházi könyvtárak profilja vitán felül áll. Ez természetes módon alakult ki és adódik abból a profilból, amely a jövő könyvtárfejlesztésének a perspektívája is. Nyilvánvaló, hogy minden gyűjteményt ott kell fejleszteni, ahol a legteljesebb. Ha ezek a könyvgyűjtemények egy bizonyos vonatkozásban értékesek és teljesek, akkor ezeket ezen a vonalon kell fejleszteni. Tartalmi, logikai szempontból a református nagykönyvtárak tudományos profilja az a *teológiai kutatás*, amely az élő egyházzal együtt él és működik: itt a teológiai kutatás bázisának kell lennie. Ez a református könyvtárak profiljának egyik pólusa.

A másik, a *történeti* profil vonatkozásában — úgy gondolom — a speciális téma e könyvtárak számára általában a történelem, különösen a vallástörténet. Vagy ennél általánosabban megfogalmazva: egyik a tudománytörténet, másik a művelődéstörténet, a kultúrhistoria. Ezen a területen az egyházi gyűjtemények nélkülözhetetlenek mind azok számára, akik a jelenben vagy a jövőben kultúrhistoriát kívánnak művelni.

Szerencsés módon mind a két tudomány-terület az igen fontos, de igen elhanyagolt tudományágak közé tartozik, vagyis itt van tennivaló! Mindkettő korszerű és modern feladat: mind a tudománytörténet, mind a kultúrhistoria világviszonylatban is hiánycikk. Olyan értelemben is, hogy a fontosabb, aktuálisabb témák mindig háttérbe szorítják, de abból a szempontból is hiánycikk, ahogyan a hiánycikkeknél ez általában fennáll —, hogy mindig nagy becsületük van a nemzetközi tudományos piacon. Vagyis korszerűség szempontjából azok a kutatási perspektívák, amelyekre e könyvtárak termeiből nyílik kilátás, nagy jövő előtt állnak.

Legyen szabad saját tapasztalataimból két konkrét példával megvilágítani azt, hogy egy látszólag csak muzeális könyvtár, pl. egy-egy történetileg kialakult református könyvtár milyen módon kapcsolódhat és kapcsolódik bele a kutatás vérkeringésébe — és ez egyben példa is arra, hogy a konkrét kutatás a református könyvtárakban felhalmozott szellemi kincs használatával hogyan tud előbbre jutni. Nem szerénytelenségből hozom fel saját tapasztalataimat, hanem azért, mert ezekért a tapasztalatokért bizonyos fokig felelősséget tudok vállalni.

Egyik példaként kultúrhistoriánk egyik területéről, a magyar filozófia történetének kutatásából említenék meg egy szempontot. Amikor a magyar filozófia történetének kutatásával kellett foglalkoznom, természetszerűleg abból a korból — a XVII. századról van szó — ha az ember nemcsak egyszerűen a lexikális történetet akarja megírni, akkor keresnie kell az összefüggéseket. Figyelmes lettem — pusztán a filozófiai gondolatok kialakulását vizsgálva — arra, hogy a kor magyar filozófiai keresztmetszetében sajátos módon kimutatható a katolikus, lutheránus és református filozófusok gondolkodásában mutatkozó különleges differencia. És sajátos módon egyáltalán nem csak az egyházi, vagy vallásos jellegű témáknál mutatkoznak ezek a tipikus eltérések a filozófusok gondolkodásában.

Egyetlen konkrét példán próbáltam ezt az összefüggést tettenérni. Két katolikus gondolkodót: *Pázmány* Pétert és *Szentiványi* Mártont vettem vizsgálat alá abból a szempontból, hogy az anyag szerkezetének, az anyag filozófiai fogalmának elemzésében hogyan foglalnak állást. A lutheránus gondolkodók részéről az eperjesi *Bayer* János és *Czabán* Izsák atomelméletét, református vonalon pedig *Apáczai Csere* János és *Pósházi* János professzornak — aki később Erdélybe menekült — filozófiáját vettem vizsgálat alá. Kiderült, hogy azt a filozófiai kérdést, hogy az anyag szerkezete atomos vagy nem, mindhárom típusú filozófus a maga világnézeti pozíciója szerint, három különféle módon válaszolta meg. Ennek az oka nemcsak egyszerűen egyházi disciplina kérdése, nem is egyszerűen a hagyománnyal magyarázható, hanem azzal a ténnyel is, hogy a 17. században a filozófia eloldódása a teológiától, a filozófiai gondolkodás különválása a vallási gondolkodástól még csak kezdeténél tartó folyamat. Ez az a nagy és forradalmi változás, amely a filozófia terén Európában végbement, amelynek során az összes tudományos diszciplínák egyre inkább leválnak a vallásról, a teológiáról és önállósulnak, szekularizálódnak.

Ebben az időben Magyarországon a tudományos kutatás még olyan sajátos állapotban van, amikor a filozófus csak azokat a filozófiai tételeket fogalmazza meg, amelyek saját vallásos meggyőződésének ideológiai keretén belül vannak. A katolikus gondolkodó számára elviselhetetlen gondolat az, hogy az anyag atomos szerkezetű. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az úrvacsora tannak a katolikus változata nem nélkülözheti a transsubstantiatio dogmáját. Ha pedig így van, akkor megengedhetetlen, hogy az anyag atomos szerkezetű legyen. Érdemes és érdekes ebből a szempontból a református álláspontot megnézni, ahol is — elnézést kérek, ha dogmatikai hibát vétek — az úrvacsora-tannak a szimbolikus jellege — különösen a reformáció Zwingli-féle változatában — lehetővé teszi azt, hogy az atomelméletet a református gondolkodó elfogadja. *Apáczai Csere* János kimondottan hirdeti is ezt a tant.

A lutheránusok ebben a kérdésben nincsenek ennyire radikális állásponton. Valamiféle isteni jelenlétet, ubiquitast tanítanak csupán az úrvacsorában, s ennek megfelelően az atomkérdésben középútas, kompromisszumos álláspontot foglalnak el.

Ezekhez a kutatásokhoz úgyszólván az egész bizonyított anyag az egyházi könyvtárakban található meg.

A másik példa, amelynek talán nagyobb nemzetközi távlata van, ugyancsak ezeknél a kutatásoknál került elem. *Jeszzenszky* Jánosnak, aki Csehországban működött, de magyar származású, van egy *Savanarola*-kiadása. Amikor az ember egy ilyen régi könyvnél nemcsak a könyv állapotát vizsgálja, vagy nemcsak a raktári polcokon való elhelyezését, a katalógusokban való helyét nézi, hanem tartalmilag is vizsgálja, hogy mi van benne, el kell gondolkoznia azon, hogy miért és hogyan jutott *Jeszzenszky* ahhoz hogy *Savanarolát* adjon ki az 1600-as évek elején. Nyilvánvaló, itt is igen erős teológiai kapcsolat áll fenn. Gondolom, a jelenlevők jobban tudják, számomra azonban meglepetés volt, hogy a katolikus *Savanarola* miért ilyen fontos téma a protestáns *Jeszzenszky* János számára. Nyilvánvaló — amire *Jeszzenszky* a bevezetésében utal is, amikor Itália *Lutherjének* nevezi *Savanarolát* — hogy nem csupán előreformátornak, hanem de fac-

to reformátornak tekinti, nyilván csak azért, mert szembefordult a katolikus egyházzal, a pápával. Látszik tehát itt is, hogy a vallási szempontok hogyan kapcsolják össze egymással a két gondolkodót.

Ezen a nyomon elindulva — a nyomok Itáliába vezetnek —, itt derült fel egy olyan fontos témakör, amelyik egyszerre könyvtörténeti és kultúrhistoria is. Nevezetesen az a nagy szellemi forradalom, ami a reneszánszsal kezdődött és aztán elhanyagolt, Itáliából indult a polgári forradalom zászlaja alatt, de aztán Németalföld és Anglia vitte tovább. Mi lett a sorsa azoknak a haladó kezdeményezéseknek, amelyek Itáliából a XVI. században indultak ki? Sajátos folyamat játszódott le Itáliában a XVI. században. Ahogyan a katolikus expanzió uralma után fokozatosan előrenyomult Itáliában az ellenreformáció, úgy torpan meg újra az a hatalmas szellemi fellendülés, amit a reneszánsz jelentett. Így halnak el a reformáció kezdeményezői is Itáliában a spanyol katolikus expanzió további terjeszkedésével, s megindul Itáliában a refeudalizáció, a rekatolizáció és a reskolasztizáció, egy olyan szellemi folyamat, amit — a művészet történetében megfigyelve — a manierizmus irányzataként ismernek.

Ezek a kutatások, amelyek Jeszenszkytől Itáliába vezetnek, azt mutatják, hogy igenis beszélhetünk a gondolkodás, a filozófia történetében is manierizmusról egy haladó mozgalom erőszakos megtorpanásáról, és ez Itáliában a század folyamán a kultúra legkülönbözőbb területén mutatkozik: az ilyen visszafejlődés hatására utaló szellemi távlatvesztés teljesen megfelel a manierizmus atmoszférájának. A magyar filozófiatörténetnek ezen a szakaszán a mi Jeszenszky Jánosunknak egyik fő forrása és inspirátora Franciscus *Patritius* itáliai gondolkodó volt: nemcsak filozófus, de híres, jónevű történész is. A vele való kapcsolatból konkrét módon, minden spekulatív konstrukció nélkül állapítható meg annak a szellemi áramlatnak a hatása, amely az olasz történetírást éppen a XVI. század folyamán jellemzi. Egy hollandus szerző (*Bouwisma*) állapítja meg erről a XVI. századi itáliai történetírásról, hogy itt valóban nyomon követhető a lehangolás. Ennek három fő stációja van. Az első *Machiavelli* történetírása, erőtlől és reménységtől duzzadó perspektívát tükröz. Ebben a történet szemléletben az ember a maga szerencséjének kovácsa. A század első köztársasági Firenzéjéhez illő, optimista cselekvési perspektíva áll az emberek előtt. A század derekán feltűnik *Gucciardini*, aki egy szinttel lejjebb áll korszerűség dolgában, akinél ez a történeti perspektíva a spanyol csizma hatására már beszűkül. *Gucciardininél* az emberek, a népek már nem saját sorsuk kialakítói, hanem a történelem játékszerei. A harmadik ebben az egyre szűkülő történeti láncban Franciscus *Patritius*, a mi Jeszenszky Jánosunk mestere, aki szerint a történet nem más, mint a kifürkészhetetlen végzet megvalósulása. Ugyanaz a pesszimista, reményvesztett szellemi atmoszféra ez, amely a manierizmust is jellemzi ebben a korban.

Nos, ez a *Patritius* az, aki eljutott Észak-Itáliába. Ugyanis a spanyol csizma elől az olasz balszárny, a radikális gondolkodók kénytelenek menekülni. Az utolsó itáliai állomás, ahol megállapodhatott egy református gondolkodó, Velence. *Patritius* itt került érintkezésbe a reformátorokkal. Itt van az a szellemi kapocs, amely Jeszenszky János fénymisztikáját összeköti Franciscus *Patritius* neoplatonista filozófiájával. Ezen továbbmenve még egy lényeges

összefüggésre bukkanunk. (Itt hangsúlyozom, hogy ennek az összefüggésnek jövőbeni kutatásánál nélkülözhetetlen a református könyvtárak aktív részvétele, noha ez az olasz reformáció). Az olasz reformátorok kénytelenek Svájcba, majd Erdélybe távozni, s a reformáció szélső balszárnyaként jön létre az unitarizmus, ezeknek a menekült reformátoroknak a működése során.

A dolognak megvan az a történeti logikája, hogy csak azok maradtak hívek a maguk református meggyőződéséhez, akik azt legradikálisabban vallották kezdettől fogva, tehát az itáliai menekültek legradikálisabbjai, és így érthető, hogy a szélső baloldali *Socini* és mások számára Svájc után Erdély volt a legkedvezőbb működési terület. Az unitaristák története, mint tudjuk, igen szoros kultúrhistoriai kapcsolatban van az *Erasmus*-féle nagy humanista tradícióval. Másodsorban áll a később majd aktuálisává váló tolerancia-gondolattal, amely egyszerre egyházpolitikai, vallástörténeti, filozófiai és etikai gondolat is. Ezek azok az összefüggések, ahol a kultúrtörténet egyszerűen elválaszthatatlan a reformáció történetétől. Sajátos módon éppen a 16. században mindig szoros kötésben van e két nagy terület: vallás és filozófia. A 16. század végén megvan a filozófiai lecsapódása is az üldözött protestánsok politikai gondolatainak. Az előbb említett tolerancia-gondolatnak itt van a gyökere. Ugyanis a tolerancia annak fontos, akit üldöznek. Ugyanakkor sajátos történeti összefüggés, hogy előjön náluk a módszer, a *methodus* problémája, amely ezúttal már több mint a vitatkozás problematikája, ahogyan az a középkori skolasztikában kialakult. A skolasztikus vitatkozó módszer helyett alakítják ki a gondolkodók a maguk új módszerét, a *nova methodus*-t. A *methodus* szó leggyakrabban éppen ezeknek a radikális protestáns gondolkodóknak a műveiben szerepel. Gondolunk itt arra a szerepre, amelyet pl. Petrus *Ramus* játszik a protestáns mozgalomban és az európai filozófia történetében is. Ezek azok az összefüggések, amelyek — szerény véleményem szerint — világosan jelzik, hogy az európai kultúrhistoriának ezek a kevésbé ismert, de igen fontos szakaszai. E nagy korszakváltások szakaszai a politikai- és gazdaságtörténetben jobban ismertek; kevésbé ismert eszmetörténeti vonatkozásaik csak ilyen módon dolgozhatók ki. Kézenfekvő tehát, hogy ezeknek a témáknak könyvtári kutatási bázisa elsősorban éppen a nagy egyházi könyvtárakban van. Tartalmilag így lehetne megközelíteni azt a kutatási problematikát, amelybe a protestáns könyvtárak logikusan tudnak bekapcsolódni.

Amint látható volt ezen a két szerény példán, ezek az eszmetörténeti problémák igen bizonytalan lábon állanak akkor, ha nem rendelkeznek teológiai segítséggel. Éppen a 16. és 17. század kutatójának kell szükségképpen teológiai műveltséggel rendelkeznie, mert ezekben a századokban úgy összenőtt a vallási gondolkodás minden egyéb szellemi megnyilvánulással, hogy nem is lehet különválasztani. Vannak is történészeink között olyan kutatók, akiknek megvan ez a teológiai műveltsége — gondolok itt *Makkai Lászlóra*, *Benda Kálmánra*, *Nagy Barnára* és másokra. Ez a kétirányú kutatás — ha nem lenne olyan szűkkörű a kutatók tábora, hogy kapásból fel lehetne sorolni a nevüket — záloga lenne annak, hogy e fontos kultúrtörténeti feladatok egy teológus-történész kooperációjában megvalósulhatnak.

Anélkül, hogy propagandát kívánnék csinálni,

pusztán a tudományos könyvtárosok természetes érdeklődésére építve, hadd mutassak rá arra, hogy a szó mélyebb értelmében vett tudományos könyvtárosság — gondolom — magában rejti a könyvtárban kezelt könyv-anyagnak bizonyos fokú belső ismeretét is. Véleményem szerint — lehet, hogy ez utópia, hiszen súlyos anyagi vonatkozásai is vannak — de azok a könyvtárosok, akik ezt a hallhatatlanul értékes muzeális anyagot kezelik, hivatottak arra, hogy ezt a kutatói munkát, kutatói methodikát ápolják.

Legyen szabad most már egészen röviden konkretizálni az előbb elmondottak következményeként megállapítható könyvtárosi feladatokat. Ismétlem, elsősorban tartalmi feladatokról beszélek, nem könyvtár-technikai problémákról.

1. Azt hiszem, vitán felül áll, hogy könyvtörténet minden mennyiségben! A könyvtörténet a szó modern értelmében a legpozitívabb és legmegbízhatóbb módszer ahhoz, hogy kultúrhistoriát műveljünk. A könyv anyaga, a maga fizikai állagával, a possessor nevének feltüntetésével, a kinyomtatás idejének bejegyzésével a legkonkrétebb, legelőbb tanúja annak a kornak, amelyet a kultúrtörténész kutat.

2. Elsőrendű feladatnak látom az egyházi nagykönyvtárak előtt saját állományuk történetének feldolgozását. Nyilvánvaló, hogy egy sárospataki, vagy debreceni könyvtári katalógus a történész számára forrásértékkel bír. Rekonstruálni kell, meg kell óvni ezeknek a könyvtáraknak az eredeti állagát nemcsak a szónak fizikai értelmében, hanem a szónak abban a szellemi értelmében is, hogy minél pontosabban és biztosabban tudjuk: a könyvtár állománya hogyan jött létre. Tehát ha véletlenül belekerülnek újabb szerzemények azokat feltétlenül külön kell tartani. Nem akarom a könyvtárosokat könnyelműsége inspirálni, de amikor a Sárospataki Könyvtárat az a borzalmas veszteség érte, hogy a második világháborúban Budapestre vitt ritkaságai elvesztek, maga az a tény, hogy az értékes, elveszett művek legalább a katalógusban megváltak, felbecsülhetetlen értékű tudományos forrást jelent ma is. Persze sokkal jobb lenne, ha maguk a példányok is meglennének, hiszen a katalógusok sosem lehetnek elég pontosak, és így sajnos ezeknek a könyveknek egy sereg kutatói értéke elveszett számunkra. De a gyűjtemények régi állományának hiteles és igényes feldolgozása maga is olyan érték, ami nélkülözhetetlen. Ezt kellene tehát a könyvtárak dolgozóitól nagyon nyomatékosan kérnünk. Maga egy ilyen feldolgozás hallhatatlanul érdekes összehasonlításokra ad alkalmat. Külön érdekes az, hogy mi került Sárospatakra, mi Debrecenbe, vagy Pápára. Ez már önmagában véve nagyon értékes és fontos művelődéstörténeti megállapításokra adhat alkalmat. Ebből a szempontból ezeknek a könyvtáraknak már a katalógusai is a legizgalmasabb olvasmányt jelentik a történész számára. Ahogyan pl. felbukkan *Czabán Izsáknak* egy írása a pápai gyűjteményben. Hogy kerül az oda, kiéke írta, stb. — ezek igen messze mutató következtetésekre vezethetnek. Tehát nekünk nagyon fontos a régi állomány leírásának az összehasonlító vizsgálata.

3. Ugyancsak meglepő eredményekre vezet annak a megállapítása, hogy bizonyos művek hány példányban található meg e könyvtárakban. Döntő lehet, hogy hány példányban és hol fordul elő Apáczai Csere János enciklopédiája, vagy *Amesius* és mások kulcspozícióban álló művei. Ez magában

is igen érdekes következtetésekre adhat alkalmat —, most már az egyháztörténész számára is, nemcsak az egyetemes kultúrhistoria számára.

4. A könyvtárállományon keresztül nyomon lehet követni a szekularizáció menetrendjét is. Tehát vizsgálni lehet és kell az eredeti könyvanyag feltöltődését — az egyházi könyvtárakban is — világi könyvanyaggal. Igen nehéz: jó ideológiai felkészültséget és megfelelő módszert követelő feladat ez, hiszen bizonyos ponton a tudomány leszakad a teológiáról, ez irodalmi síkon is megmutatkozik, és így a szekularizáció nyomon követhető abból, hogyan növekszik a világi művek száma. Aztán újból csökken, ez azonban szintén a szekularizáció terjedését jelzi. Hogy ez a folyamat Magyarországon mikor, milyen ütemben és hogyan következett be, mi volt a szekularizáció növekedésének a menete, erre csak a könyvtáros tud felelni akkor, ha a könyvtörténész feladatokat is elvégzi.

5. A következő sajátosan protestáns könyvtári feladat a saját könyvtári anyag összehasonlítása katolikus könyvtárak anyagával. Érdekes módon a protestáns könyvtárakban nagyobb mértékben található katolikus irodalom, mint fordítva. Gondolom, ez a történelemszichológiából következik. De ha a könyvtörténész ezt pontosan kimutatja, ismét roppant értékes megállapításokra juthat, amiket a történészek, sőt a történetfilozófusok is fel kell, hogy használjanak, különösen akkor, ha a történelem kutatásában olyan új, és nem régen még merésznek ható, de ma már természetesen kezdeményezés is megmutatkoznak, amelyeket úgy hívunk, hogy történelemszichológia.

6. Úgy gondolom, ezek mellett a tudományos feladatok mellett és ezek után a tudományos munkának a módszertani és szervezeti formáit is helyes volna megfogalmazni. Tehát az egyházi könyvtárak tudományos dolgozóinak a részvételét az országosan folyó, nagy vállalkozásokban. Ilyen nagy vállalkozás könyvtörténeti vonalon pl. a RMK-nak az új kiadása. Tudomásom szerint az aktív részvételt illetően ebben semmi hiba nincs. A RMK első kötetete teljes egészében, magas szinten fogja tartalmazni a református gyűjteményekben levő régi magyar könyvtári műveket is. A készülő országos és nemzetközi ősnymtatvány-katalógus kiadása még távolabb van, de előbbre van az országban található legrégebb, 1550-ig megjelent könyveknek a központi katalógizálása — mindkettőben aktív a református részvétel. Ez nem is kíván nagy szervezeti tüsténkedést, csak annyit jelent, hogy a református könyvtárak mindennapi munkájában folyó katalógizálás során perspektívikusan gondoljanak arra, hogy ha sor kerül a nemzetközi kooperációra, abba bekapcsolhatók legyenek.

Egy másik ilyen nagy vállalkozás a már megjelent új magyar irodalomtörténet. Remélhetőleg, ennek lesz új kiadása is. Jó lenne, ha egyháztörténeti, vallástörténeti és kultúrhistoriái oldalról is megkapná egy ilyen jelentős mű a kellő kiegészítést. Vagy *Bán Imre Apáczai Csere-monográfiája* is igen hasznos kritikát kaphatna a református könyvtárosoktól: hogy ti. bizonyos dogmatörténeti vonatkozásokban nagyon használt volna monográfiájának, ha az irodalomtörténész együtt írja az egyháztörténésszel.

Készül a 10 kötetes új magyar történet is. Jó lenne, ha ezt bizonyos frissesség jellemezné: amint a régi Cambridge History minden kötete végén a politikai gondolkodás kialakulásáról szóló fejezet volt található, az új mű kötetei végén is lenne egy kul-

túrhistoriáról szóló rész. És az egyházi adatok rendkívül fontosak ebben a vonatkozásban is.

Készül a magyar művelődés története is: még igen távoli jövőben van, de azt már látnunk kell, hogy az ilyen kollektív művek létrehozásánál csak segít, ha vannak vállalkozó emberek, akiknek ez szívügyük és részlet hozzájárulásaikkal a központi munkát hajlandók támogatni.

7. Nem lenne rossz legvégül egy modern, esetleg központilag elkészített kéziratkatalógus az összes református gyűjteményekről. Ezt nagyon is támogatnánk, kultúrhistoriai tartalma miatt.

Ezzel én röviden be is zárom a problémák vázolását. Befejezésül hadd utaljak még Pais Dezsőre, aki szerint a könyvtár és tudomány kapcsolatában nem mindig látjuk helyesen a feladatokat, a tudományt és a módszereket. „Nekünk nem könyv-

tártudósokra van szükségünk, hanem tudós könyvtárosokra”. Ez azt jelenti, hogy a tudományos könyvtáros nem attól lesz tudományos, hogy könyvtárannak nevezett ismeretek címén az ún. technikai ismereteket elsajátította, hanem attól lesz, hogy valamely valóban tudományos diszciplínában olyan alapos kiképzést nyer, amelynek birtokában mint könyvtáros eggyel magasabb fokra lépett: nem csupán könyvtártechnikus, hanem a tudományos kutató egyenrangú munkatársa, aki legfeljebb abban különbözik a tudományos kutatótól, hogy ráadásul még könyvtári ismeretekkel is rendelkezik. Nem kevesebb, mint más kutató, hanem több azzal, hogy a kutatás dokumentumai közvetlenül az ő fizikai és szellemi gondozásában vannak.

Dr. Mátrai László

Az egyház feladata és szolgálata a világban*

Jelentésem elé az Efezus 1:6 versét szeretném helyezni: „... legyünk mi kegyelme dicsőségének magasztalására”. Ez az ige mondja meg, hogy végső fokon mi az egyház rendeltetése. Sokféleképpen és sokféle vetületben tárja fel a Szentírás az egyház feladatát, tennivalóját a földön. Az idézett igében azt az irányt mutatja meg, amelyre minden egyházi szolgálatnak mutatnia kell. Akkor életszerű, Isten szerint való minden ténykedésünk, ha Isten kegyelmét magasztalja.

Isten az ige szerint Jézus Krisztusban egyházat teremtett magának azokból az emberekből, akiket kihívott a világból és akik e hívásnak engedtek. Sok félreértés származott már abból ott, ahol nem vették figyelembe azt a tényt, hogy a világ fogalmát nem egyértelműen használjuk. Amikor azt mondjuk, hogy az ekklezsia a világból kihívottak közössége, akkor a világ szón a bűn világát, a testi indulatok uralmát, a testi célkitűzések és módszerek világát értjük, amelynek összefogó és irányító principiuma a Sátán, a világ fejedelme (Ján 14:30), aki meg nem váltott indulatainkban és gondolatainkban, de kiváltképpen — amire a mélylélektan hívta fel figyelmünket nagyon helyesen — a tudatalattiban végzi a maga romboló és megkötöző munkáját. Ebből a belső magatartásból álló világból, az önzés, az ön-imádat világból hívott ki bennünket Isten. Ellenben amikor Jézus főpapi imájában azt mondja, hogy „nem azt kérem, hogy vedd ki őket a világból, hanem, hogy őrizd meg őket a gonosztól” (Ján 17:15), akkor világon a teremtett világot érti, amelyben az ember él, szenved és alkot. Ebbe az embervilágba helyezett bele minket Isten, sőt ebbe küld minket (Ján 20:21).

Küldetésünk betöltéséhez elengedhetetlen annak a bizonyossága, hogy nem véletlenül és nem is magunktól vagyunk ott, ahol vagyunk, ahol feladatot vagyunk hivatva teljesíteni, hanem oda Isten küldött. Ő áll felettünk és mögöttünk hátrvédként, akinek nevében ezért beszélhetünk és cselekedhetünk, de aki megadja mondanivalóinkat és tennivalóinkat is.

Milyen az a világ, amelybe Jézus Krisztus kül-

* A Magyarországi Metodista Egyház közgyűlésén Hecker Adám szuperintendens beszámolt egyháza múlt évének belső és külső életéről. A beszámoló ökumenikus érdekű elvi-teológiai részét itt ismertetjük.

dött bennünket? Az a szűkebb világ, amelybe Isten állított és küldött, a Magyar Népköztársaság világa, amelyben magyar népünk egy, a múltnál szebb, emberibb életet akar kiépíteni magának, és ezt a célját a többi népekkel való békés együttműködésben akarja elérni. A magyar nép a mi népünk, amely az elmúlt hónapokban ünnepelte a Magyar Tanácsköztársaság megalakulásának 50. évfordulóját, amely a Magyar Szocialista Munkáspárt vezetése alatt igyekszik megteremteni szocialista rendre épült, minden kizsákmányolástól mentes jövőjét. Azt a népet valljuk magunkénak, amelynek kormánya 22 évvel ezelőtt állami elismertetésben részesítette a metodista egyházunkat is, kiemelve bennünket abból a hátrányosan megkülönböztető állapotból, amelyben addig az ún. bevett-felekezetek mellett éltünk.

A beszámoló ezután méltatta a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsában, továbbá a Szabadegyházak Tanácsában tavaly tartott ünnepségeket, az állam és az egyházak között húsz évvel ezelőtt megkötött egyezmények évfordulója alkalmából; elismeréssel szölt az ökumenikus szervezeteinkben folyó gyümölcsöző együttműködésről, majd így folytatta:

Keresztyén felelősségünk azonban túlterjed országunk határain. Ma már nem zárnak be országhatárok hermetikusan egy világot. A modern közlekedési és hírközlő eszközök annyira közel hozták egymáshoz a kontinenseket és a rajta lakó népeket, hogy a világ bármely pontján feszülő problémák mindenkit nyugtalanítanak. Az a keresztyén ember, aki vallja, hogy „az Úré a föld és a rajta lakók” (Zsolt 24:1), nem jelenthet be érdektelenséget ott, ahol az ember szenved, legyen az Vietnám, vagy a Közel-Kelet, vagy bárhol a világon. A bűn, az emberi önzés által provokált világban élünk és ebben kell a Jézus Krisztusban történt váltságról bizonyosságot tennünk.

Ez a bizonyágtétel — ha nem akar „bizonytalan csengésű trombitaszóvá válni” (1 Kor 14:8), akkor — egyértelműen az elnyomottak, a jogfosztottak, a szegények mellé kell hogy álljon. Ezért úgy érezzük, hogy Krisztusról való bizonyágtételünkben fakad, ha a világ népeinek békében való egymás mellett és egymásért való élése érdekében érzett felelősségünket az adott körülmények között legjob-

ban a Keresztyén Békekonferenciában való együttmunkálkodásban realizálhatjuk.

Néha mégis az a vád ér bennünket, hogy mi hívő emberek bizonyos mértékben hátat fordítunk a bennünket körülvevő világnak és visszavonulunk a belső, az ún. lelki-élet területére. Hogy ennek a kísértése fennáll — nemcsak az ún. hívő ember számára — ki akarná ezt tagadni? A problémáktól való visszahúzóds, az előlük való menekülés — bármilyen természetűek legyenek is ezek — mindig a gyengeség, az erőtlenség jele. Tipikus volt ez a magatartás a pünkösöd előtti, megfélemlített tanítványokra, akik csak „bezárt ajtók” mögött mertek összejönni, hogy az egymással való közöségüket ápolják. A pünkösöd utáni tanítványok odamentek, ahol a megoldhatatlan problémák feszültek és eléje mertek állni (Csel 3:4), mert magukban hordták minden probléma megoldását: a megfeszített és feltámadott Jézus Krisztust.

Amikor elsődleges feladatunknak tekintjük, hogy a problémájával küszködő embert Jézus Krisztushoz vezessük, illetve a Vele való kapcsolat ápolásában segítsük, akkor ezt nem a társadalmi kérdésektől való elfordulás, még kevésbé a szembefordulás jegyében tesszük, hanem abban a meggyőződésben, hogy ezzel a szolgálattal a társadalmi kérdések megoldásának gyökerén tartjuk kezünket. Tapasztalatunk szerint nem fog valaki nem lopni

csak azért, mert az egyház tiltja a lopást. De ha valakit el tudunk segíteni a Jézus Krisztusban való váltság megtapasztalására, az nemcsak hogy nem fog lopni, hanem pozitív tényezővé válik a társadalmi tulajdon megbecsüléséért folyó fáradozásban. Így látjuk és így akarjuk érteni a Jézus Krisztusról szóló Evangélium hirdetését.

Természetesen ez nem azt jelenti, hogy Istentől kapott feladatunk kimerül a humánus szolgálatában. Itt is áll bizonyos értelemben, hogy „az én országom nem e világból való” (Ján 18:36). Szolgálatunk célja túlmutat e világon. Mi „Isten munkatársai vagyunk” (1 Kor 3:9), aki a világot az általa meghatározott cél felé vezeti, amelyben „Isten lesz minden mindenkben” (1 Kor 15:28). De hangsúlyozni akarjuk, hogy ez a cél nem ellentétes az emberrel (amikor az egyház az ember rovására öncélúvá vált és önmagát „Isten nevében” az ember elé vagy fölé helyezte, akkor ez az egyház istentelenné vált) még csak nem is közömbös az ember sorsa iránt, hanem — az „ember” szó legvalóságosabb és legmélyebb értelme szerint — az emberét van. Ha a mi szolgálatunk nem bizonyult jótéteménynek és nem jelentette meg a maga konkrét helyén Istennek Jézus Krisztusban megjelent szeretetét, akkor a ránk bízott javak hűtlen sáfárainak bizonyultunk . . .

Hecker Ádám

Amerigo Tot kiállítása

Majdnem két éves betegség után a lábadozás gyengeségével bandukoltam fölfelé a Múcsarnok lépcsőin Amerigo Tot kiállítására. Az utóbbi esztendőben nem egyszer csalódtam a fölfelé bandukolások végén, amikor elém tártult egy-egy hazai vagy külföldi kiállítás sivársága, a „modern művészet” műtárgyai már sem ábrázolni, sem jelenteni, sem üzenetet kiáltani nem akartak a jámbor néző felé, csak annyit mondtak, hogy: jaj de undok vagyok modern embertelenségemben! Ugye néző, te sem érted az érthetlenségemet, mert ez valódi érthetlenség, amit alkotója sem kívánt megérteni!

De most e fölfelé bandukolás sokat ígért. A világhírű, magyar származású olasz szobrászmester most megmutatja, van-e valami komolyság a modern absztrakciónak érthetlenségei mögött, van-e hát a modern művészetnek üzenete az emberhez ezen a jajgatáson kívül, hogy: nézd, milyen válságban van az ember!

Néhány fontos dolgot már eddig is tudtam Amerigo Totról. Azt a szállóigét, hogy Picasso azt mondta: ha mégegyszer művésznek és éppen szobrásznak küldené le őt az Űristen, akkor szerszámnak és útravalónak Tot mintázó hüvelykujját kérné el az új életéhez. Meg azt, hogy magyar létére milyen olasz „nemzeti” megbízásokat teljesített, ami mindenképpen azt igazolja, hogy az olaszok az egyik legnagyobb élő szobrászúnak ismerik el őt. Aztán megnéztem Tot életrajzi adatait. Amerigo Tot Tóth Imrének született Fehérvárcsurgón, a Balatontól nem messzire, 1909 szeptember 27-én. Apja magyar zsellér-paraszt ember, anyja Naszályi Zsófia az olasz Nasali-ak kőműves családjából származott, akik valamikor Magyarországon telepedtek meg. Az olasz—magyar emberötvözet íme Amerigo Totban erősnek és művészetet termőnek bizonyult. A faragást, rajzolást korán kezdő gyermek 16 éves korá-

ban Pestre kerül, s művészeti tanulmányait az Iparművészeti Főiskolán kezdi. De már 1930-ban kívándorol külföldre. Először a dessau Bauhausban áll meg. Itt világhírű modern mesterek keze alatt tanulhat, mint Paul Klee, Hannes Meyer és a magyar származású Moholy-Nagy László. G. Allaita megállapítása szerint akkoriban Tóth Imre „túlradó, asztrális és patetikus absztrakt rajzokat csinál.” Következő állomása Párizs, de itt csak pár hónapig marad és Maillolnál tanul. Innét Drezdába megy, ahol Otto Dix-nek a baloldali művészcsoportjához csatlakozik. Itt éri a náci győzelem (1933. jan. 30.) és a Dix-csoporttal őt is lefognák. Sikerül megszöknie és egyenesen Itáliába vándorol, ez az ország lett immár harmincöt esztendeje második hazája.

Ez az új honfoglalás nem volt egyszerű dolog. Nappal a római Akadémián képezte magát, esténként kocsmákban karikatúrát rajzolt, hogy sovány megélhetését valahogy biztosítsa. Négy év után 1937-ben pályázatot nyert és fölfigyeltek rá. Ismert grafikus és portréfestő lett. Megismerkedett Renato Guttusoval és egy baloldali művészcsoporthoz munkájába kapcsolódott be. 1940-ben, amikor Olaszország belépett a második világháborúba, Tóth Imre azonnal az ellenállókhöz csatlakozott. A Nemzeti Felszabadítási Bizottság (CLN) hamarosan délre küldte, ahol mint ejtőernyős összekötő tiszt kapcsolatot teremtett a Jugoszláviában harcoló olasz csapatok között a Garibaldi nevével viselő katonai egységgel, ami a németekkel szembe fordult. Később az északon harcoló partizánegységek között szolgált a szabadság ügyének. A háború befejeztével előállt a probléma, újragezdeni a művészetet és megélni belőle.

1949-ben megkapja a római Termini pályaudvar nagy, 120 × 2,50 méteres előtető frízének az elkészítésére a megbízást. Ezzel „befut” és az elkövetkező húsz évben egyre másra születnek — megbí-

zás nélkül és megbízásból —, a jelentős alkotások, amikről a budapesti kiállítás most fogalmat ad, és egyben beszámol korábbi időkről is néhány szép alkotással. És most elmondom személyes benyomásaimat erről a kiállításról.

Amint beléptem a nagyterembe, az első szobor egy kisplasztika. Címe: „Falusi üdvözlégy.” Egy vaskos fal, rajta rácsos börtönablak és kinyíló börtönajtó. És a börtönajtón átlép egy szép, erős alkátú asszony. Ezt a mezítelen asszonyt az ajtón túl egy másik fogadja a szeretet örvendező mozdulatával, ami figyelmetetetés és biztatás is. És akkor nekem eszembe jutott, hogy most a világ egyik legszebb síremléke előtt állok. A lét börtönajtóján kilép egy lélek, ami latinul nőnemű szó, ezért természetesen mezítelen női alakkal kell ábrázolni. És ott már vár reá a szerelmese, aki szintén lélek, vagyis mezítelen asszonyfigurával ábrázolandó.

És eszembe jutott az is, hogy ha 1944-ben meghal az én szerelmemem, most ezt a síremléket állíthatnám emlékéül és alá a legszebb szerelmes verssort írnam, amit valaha leírtak a világirodalomban, *Csonkoni* sorát: „Rám ezer virággal szórta a tavaszt.”

És ekkor elfogott az igazi művészet látásának édesen izgalmas mámorja. Megnéztem a másik szoborcsoportot. „Városi látogatás” a címe, de ennek is megvan az erőltetés nélküli teológiája. A börtönajtón kilép az asszony, a lélek, a Jézus Krisztus menyasszonya, vagy ha ez az Anyaszentegyház, annak egy tagja és odaát a földi lét börtönén túl sereg várja, a Krisztusban üdvözült lelkek Anyaszentegyháza, az egész Mennyei Jeruzsálem, a Bárány Felesége. Mert a börtönfal túlsó felén egész sereg boldogan kíváncsi akt várja a látógatót, vagy inkább hazaérkezőt. És akkor továbbmentem és föltáruult előttem Amerigo Tot művészetének régi és új üzenete, régi realista és újabb absztrakt szobrok sokaságában. A régiek közül hadd említsem meg az Úrvacsorát szerző Jézus utolsó vacsorájának domborművét, ami az emberi jellemek sokaságával tündöklök, amellet az üzenete mellett, hogy érettünk megtöretett a teste és kiontatott a vére, és ezt cselekedjétek az én emlékezetemre.

Aztán a Csurgói Madonna szépséges magyar anyaságát megcsodálva, elérkeztem a szobrok szobrához, a Föld Szeméhez. Hogy ez valóban a szobrok szobra az absztrakt művek között, mutatja az a tény, hogy a Tihanyi katalógus a címlapján hordozza ezt az üzenettel teli alkotást.

A látvány a következő: Egy irtózatosan rozsdás és repedezett, szürrealis fogaskerék-lázalom, egy fogaskerék-szörnyeteg közepén egy nagy tengelynyíláson át egy szemgolyó néz be mindenk veséjébe úgy, ahogy az őr néz be a cella nézőnyílásán át, ellenőrizendő hogy miben töri fejét a cellába zárt gonosztévő. De ez a szemgolyó a tiszta arany fényességében villog, szentségével és tisztaságával mindennek ellentéte, ami a rozsdás és megrepedt fogaskerék világában rozsdásodás és rothadás, pusztulás és elmúlás. És ez a szemgolyó olyan, mintha a földgolyó lenne, mert a glóbusz tengelyének ferdülésében van tengelye fölfüggesztve technikailag, hogy látván ne lássanak és hallván ne halljanak és a kemén szívüek ne értsenek és meg ne gyógyítsa őket. A Föld Szeme, mondja a hivatalos cím, és egy pillanat alatt fölismertem, hogy ez úgy a Föld Szeme, hogy az a Szem, aki titkon néző nézéssel a Földet nézi és sorsát rebbenésével irányítja. Igen ez a vasszörnyeteg közepén villogó arany szemgolyó annak

az ősi keresztény szürrealista ábrának a modern megfogalmazása, amikor egy egyenlőoldalú háromszögben a Szem tekint reánk és ez a Szentháromság Egy Örök Isten ősi jelvénye már a római katakombák kora óta. A Föld Szeme „az Atya aki titkon néz, és megfizet mindenkinek nyilván.” És ebben az absztrakt szoborban benne van az Istent ismerő és igen élő emberi lélek tiltakozása is minden vasszörnyeteg ellen, ami emberhúst órol és pokollá teszi ennek a világnak az életét, ahol milliók órlódnék ma is minden napon háborúk millió kínja között és milliók imádkoznak és harcolnak a békéért. Békeszobor ez az absztrakció és istenfélő bizonyágtetés arról, hogy Isten tiszta szentsége végül is megment és megtisztít minket embereket a rozsdás és repedező fogaskerék civilizáció világtragédiájától.

Aztán ott van a „Föld Füle”, ahol különös és rettenetes fül absztrakció fülel és hallgat közeli és távoli zajokat: Mintha *Juhász Gyula* Testamentumát olvasnám:

Csak meghallgatnám, sír-e a szegény,
Világ árváját sorsa veri még?

— — — — —

És nézni fájón, Léván, Szigeten,
Szakolcán és Makón a hold alatt,
Vén hárs alatt az ifjú szerelem
még mindig boldog-e és balgatag?

És meghallgatni az ember jaját és megsegíteni gazdagok ellen a szegényt, és Megváltásnak lenni az ember számára abban, aki szegénynek jött közénk, hogy az ő szegénysége által gazdagodhassunk meg. Rettenetes és áldott üzenetei vannak Amerigo Tot absztrakt szobrászatának is és íme a bizonyosság, lehet a művészet modern és absztrakt, csak az a feltétel, hogy jó művész és tiszta szándékú ember csinálja, akkor még világos teológiája is van a szobornak, mégha alkotója esetleg nem is tud róla. Aztán más absztrakt szobrok, csupa prófétai ostorozása az embertelenségnek. „Öfelsége a kilowatt” arról beszél, hogy milyen embertelenné és brutálisan kegyetlené válik a természeti erő, ha az ember nem embert szerető szívvel használja.

En ekkor megindultam odamentem Amerigo Tothoz és azt mondtam neki: „Te az Atyaisten szobrása vagy!” Ő rám nézett és paraszti nyugalommal ezt mondta csendesesen: „Lehet, nem tudom. És te ki vagy?” — A pozsonyi úti papod vagyok, aki megértem, mit üzennek a szobraid és most te magad mondd meg, azt jelentik-e, amit látok bennük? És csendesesen odasúgta: azt. Így lettünk jóbarátok Tóth Imrével, aki a következő vasárnapon beült a pozsonyi úti presbitériummal a Pozsonyi úti templomba és elfogadta örömmel, zsoltárt énekelve, hogy pozsonyi-úti tiszteletbeli presbiterré választjuk őt.

A kiállítását nézzétek meg Atyámfiak! Most Tihanyban van szeptemberig, aztán Szegedre viszik a szobraikat, majd Bécs és Prága következik az itthoni kiállításai után.

Nézzétek meg és tanuljátok meg, hogy minden korok és idők művészetén át a teremtő Szentlélek vigasztal minket és üzen nekünk, hogy legyünk bátran és tiszta szívvel a titkon néző Atya jót cselekvő gyermekei ebben a világban, ahol most is ő az Úr!

Szűdy Nándor

Az új gazdasági mechanizmus hatása kulturális közéletünkre

— Társadalomtudományi és irodalmi folyóirataink mai életkérdéseinkről —

A futó, mielőtt neki váгна a távnak, még egyszer mély lélegzetet vesz és ellazítja izmait. Ebben a pillanatban koncentrálni — és meditálni. Vagyis akaratát összpontosítva elmélkedik és mérlegeli a helyzetet és lehetőségeit, végiggondolja taktikáját és felméri a feladatot, összevetve annak nagyságát a magába gyűjtött erővel. A koncentrált meditálás, vagyis az összpontosított elmélkedésnek ez a hangulata lengte be, vagy még inkább: itatta át az elmúlt hónapokban tudományos és kulturális életünk fórumait. Miközben az „új gazdasági mechanizmus” lassan, de biztosan átforgalmazza az anyagi alapokat, az új alapokon kezd kialakulni a megfelelő tudomány- és kultúrpolitika. (Első jeleként közreadták az MSZMP tudománypolitikai téziseit, és a napilapok vastagbetűs címek alatt ígérnek a Tudományos Akadémia legközelebbi jövőben bekövetkező reformját.) Mi ennek a koncentrálnak a végső célja? Nyilván hazánk gazdasági és kulturális felemelkedése. Ez azonban banálisan hangzik (bár igaz!). Más összefogó mondatban mégsem lehet megfogalmazni. Hogy ne maradjunk a banalitásnál, nézzük lépésről-lépésre: ki, hol és hogyan tervezi ezt a haladást?

1. Hogy valamit meg tudjunk változtatni, ahhoz legalább két dolgot kell ismerni: mit akarok megváltoztatni, s milyenné akarom tenni? A társadalmi terep igényes tanulmányozásának ígérkezik a „Magyarország felfedezése” névvel jelzett vállalkozás. A szociográfiai könyvsorozat egyes köteteinek megírására neves írókat és közírókat kértek. Közülük Gyurkó László, Konrád György, Lázár István és Sükösd Mihály nyilatkozik munkájáról (Valóság XII. 5). Magát a szociográfia műfaját megkérdőjelezi mind a négyen, ilyenformán: vajon milyen többlete (s ennél fogva létjogosultsága) van az irodalmi szociográfiáknak az irodalommal és a statisztikus-empirikus szociológiai vizsgálatokkal szemben?

Gyurkó László, kollégái egyetértése mellett így válaszol: „A társadalomkutatás nem tények rögzítése — ezt akár segédtudománynak is nevezhetném —, hanem a tények értékelése és minősítése.” Az értékelés után pedig következik az a kérdés, hogy: miért van így, és jó-e hogy így van? Erre pedig nem lehet válaszolni „a személyes, társadalmi és történelmi tapasztalatok, vagyis a világnézet által meghatározott szuverén gondolkodás nélkül.” Következésképpen a „Magyarország felfedezése” sorozat jövőendő írói hisznek munkájuk értelmében, és reménykednek eredményében.

Ezt a megfontolt derűlátást támasztja alá Sükösd Mihály is: „Ha mérhetjük a születőben levő sorozatot a hajdani névadóhoz: a harmincas években keletkezett írói szociográfiaiak közül némelyik már csak dokumentatív emlékeztető. Némelyik ennyi sem: mindenestől elfeledett. De érvényesen állja az időt a Puszták népe, bár körülötte sarkából fordult ki Magyarország és a nagyvilág. Ne kívánjunk többet vállalkozásunknak: Illyés műfajának és teljesítményének igényét mérceként.”

A szociológiai iránt érdeklődő íróink tehát felfedezésre indulnak. Bizonyos vagyok benne, hogy a sorozat megjelenő könyvei nagyon izgalmas dokumentumok lesznek, s a társadalmi önismeretet számottevően növelni fogják. Elolvasásuk után bizonyára mindnyájan jobban eligazodunk napjaink tár-

sadalmi jelenségei között. Van azonban — egy nagyon halkán kimondott — feltételezésem: a „Magyarország felfedezése” sorozat könyvei, összességükben sem fognak teljes képet adni társadalmunkról, a társadalomban működő erőkről. S ha szabad, így mondom: ezt nem horizontálisan, hanem vertikálisan értem. Vagyis: a körülvevő jelenségvilág oly mérhetetlen tömegű benyomást záporoz a megfigyelőre, hogy nem jut sem ideje, sem energiája a mélyebb s magasabb lelki tartalmak vizsgálatára, de még az összegyűjtésére sem. Hiszen az író is csak azt veszi észre, ami érdekli. S nem tudom, kinek jutott volna eszébe a szegedi tanyavilág boszorkányhite felől érdeklődni, s nem gondolni arra, hogy megmosolyogják, míg Ásotthalmon majdnem véres tragédiát okozott az eltűntnek vélt babona? (Középkor Ásotthalmon.” Világosság X. 6.) A személyiséget nemcsak az jellemzi, hogy hány kilométert utazik naponta, s a konyhában vagy a szobában lakik, hanem az is, hogy milyennek látja a világot. (Talán ki sem kellene mondani: más a világmérete a kálvinistának, a kommunistának, a katolikusnak vagy a boszorkányokban hívőknek. De ezt fogják-e vizsgálni?)

2. Persze sem társadalmilag, sem kulturálisan nincs annyira elvadulva a magyar táj, hogy „felfedezését” most kellene elkezdni. Maga Illyés Gyula is felfedezett már itt egyet s mást (mint az előbbieken hivatkoztak is rá), és most kulturális életünk térképén húz egy-két vonalat, hogy érthessük „a világban való helyzetünket” („Adottság és lehetőség.” Kortárs XIII. 3.). Ezúttal a határon túli, a pozsonyi Irodalmi Szemlében folyó vitára reflektál, s ott is Németh László tanulmányára. A téma: a magyar irodalom adottságai és lehetőségei, valamint a világirodalomban elfoglalt helye. Illyés, mint a jó sebész, mindjárt a legkényesebb helyre nyúl, s megkülönbözteti a világirodalmi színvonalat a világirodalmi helytől: „A fogalom helyes értelmezése szerint ugyanis világirodalmi helye annak az íróknak van, akinek pusztá neve említése élményt idéz fel: elolvasott művet, megismert irányzatot.” Szinte egy lélegzettel fűzi hozzá, hogy ilyen íróink nincsenek, s ezzel számot kell vetnünk „búsongás nélkül.” Mi hát a reális adottság és lehetőség a magyar irodalom számára? Az, hogy világirodalmi szinten, a maga helyén és idejében elvégezze feladatát. S nem hiúságból és sznobságból, hanem belső igényből törekedjék a tökéletesedésre. Mert vannak feladatok, amelyeket csak mi és jelenleg csak irodalmi eszközökkel tölthetünk be. Ebben a mélyen és tisztán látó írásban nemcsak irodalmi helyünkről, litterális gondjainkról van szó. A magyarságról, hazáról, nemzetközi és nemzetiségi viszonyokról is. Az irodalomnak kettős feladata van: „Olyan tudatremtéket, egyebek közt, aminőről literatúránk a reformkor verbuválódása idején adott példát” és „A szörnyű ragályról, amely a XX. századi emberiséget úgy lepte meg, mintha a középkor egy gyógyithatatlan leprája, illetve tömegőrülete tért volna vissza, mi tudunk tán a leghiggadtabban beszélni. Fértőzetén a múlt században átéltünk, úgy akkor is,

* Az érdeklődő olvasó figyelmébe ajánljuk e tárgyhöz Vass István: „Mogorva jegyzetek” c. írását is (Kortárs XIII. 7.), Paul Valéry előszaváról Mécs László verseskötetéhez. Szerk.

hogy szellemi életünkbe alig hatol be. Áldozatok pedig oly mértékben lettünk, hogy hatásos orvos-szer-keresésben bő tapasztalatot nyújthatunk.” Az irodalom, belső nemzetépítő és külső, nemzetköziséget alakító feladatát egy előfeltétellel tudja teljesíteni. Illyés Németh Lászlót tanúnak híva, *Adyt* idézi, aki a Bibliából hoz, egy számunkra oly mélyértelmű citátumot: „a Templomot kell megépíteni.” Itt szinte hitvallásos komolysággal szólnak Illyés szavai: „a Templom is így készült, hitből és hűség-ből...”

3. Ennek, az érzelemből és tudományból, élményből és intuicióból összeálló lelki templomnak a köveit keresi, gyűjtögeti *Gulyás Mihály* „Tétova gondolatok a hazáról” című írásában. (Kortárs XIII. 5.) Mit vél ő olyan elemnek, amelyre az egyén és a közösség együtt is bizvást fundálhatja jelen életét és jövődjét is? Elsősorban a hazaszeretet. Lírai hangvételű bevezető elmélkedése nem formailag, hanem érzelmileg bizonyító dokumentum: van hazaszeretet. De milyen alkotórészei vannak? Hogyan motiválja a szülőföld, a család, a szokások, a társadalmi értékrend? — ezekre a kérdésekre keresi a feleletet. És tovább csokorba gyűjtve azokat a kérdéscsoportokat, amelyekről oly sok esett az elmúlt esztendőkből a hazafiságról folyt viták során. Például a magyarság történelmi tudatának alakítása — a neveléssel. A jelenlegi történelemoktatás módszereiről és szemléletmódjáról is ejt néhány figyelemreméltó megjegyzést. Ha itt megállna, már akkor is elismeréssel tartoznánk neki, hiszen fontos dolgokra figyelmeztet. Nagyobb érdeme azonban, hogy nemcsak megmutatja az elvi hibát, hanem mindjárt annak gyakorlati következményeit is, még pedig valóban mai témákon. Így: a nemzetiségi kérdésben és azon az érzelmi viszonyuláson, amelyek ma a környező országok lakóival kapcsolnak össze. A sok területről gyűjtött anyag, a sok szempontot felvillantó gondolatmenet nagy erénye, hogy az érzelmeket nem takargatva, az érdekeket nem szégyellve mértéktartó és realista tud maradni. *József Attila* idézésével fejezi be cikkét:

„Mégis magyarnak számkivetve
lelkem sikoltva megriad.
Édes hazám, fogadj szívedbe,
hadd legyek hűséges fiad ...

Igen, de hogyan? Újra kell tanulnunk szeretni a hazát.”

4. Marx György viszont *Ady* verset helyezett el mottóként tanulmánya élén: „Az Idő rostájában”-t. (A műveltség dinamikája Társadalmi Szemle XXIV. 3.) Miért érezhetjük ma magunkat, jobban, mint a történelem folyamán eddig bármikor, „az idő rostájában”? Azért — állítja Marx György —, mert a történelem egyszeri és kritikus szakaszába érkezünk. A fejlődés üteme — a mezőgazdasági termelés „forradalmától” a demográfiai robbanásig — olyan mértékben felgyorsult, hogy eddig ismeretlen, példátlan követelményeket támaszt a kor emberével szemben. A kultúra olyan gyorsan terebélyesedik, amely egyedülálló az emberiség eddigi történetében. A tudásanyag növekedése arra a felismerésre készített, hogy az évszázadok óta birtokolt kultúrkincsek mellett (pl. arisztoteleszi logika, Newton mozgástörvényei) a ma aktuális ismeretek aktív felhasználását kell előtérbe helyezni — mégpedig társadalmi szinten. Ez a nemzedék borotvaélen tancol; mert az „atomfegyverek léte és feudális szemlélet, elektronikus ipar és természettudományos

analfabétizmus, élesedő nemzetközi verseny és pátópáli kényelem — csupa olyan magasfeszültségű el-lentmondás, amely az egész emberi fajt veszélyezteti.” Fel kell venni tehát a kor által elének dobott kesztyűt, és „vállalni a küzdelmet a művelődés mezején is.” Ehhez először is a műveltség fogalmát vizsgáljuk meg. A korábbi nemzedékek műveltsége, kultúrája statikus volt. Az „általános műveltség” érettségi bizonyítvánnyal igazolt birtoklása elegendő lehetett egy egész életre. A termelőerők technikai fejlődése azonban arra kényszerített, hogy a hagyományok tisztelete és a rutin helyett az újra való törekvés legyen a munka ideálja. A statikus tudás helyett a folyton napra-kész tájékozódási készség; lexikális tudásanyag helyett az aktív és dinamikus műveltség eszmény. A régi meghatározás helyett, mely szerint a kultúra a „műveltség kincstára”, új fogalommal kell megismerkedni; Marx György meghatározása szerint „a kultúra az emberi társadalom kollektív agya”, amelyben az egyes alkotóelemek szakadatlan kölcsönhatásban állanak egymással, mégpedig a közvetítő ember által. A polihisztorok kora lejárt, hiszen a tengernyi információt ma már egyetlen emberi agyvelő sem képes magába fogadni. De arra képes, hogy szerves egységben lássa a világot, vagyis korszerű világképet alakítson ki magának. A korszerű világképért viszont minden embernek meg kell küzdeni. Éppen a gyors változások miatt senki sem kaphatja készen tanáraitól. „A tanítvány nem bögre, amelyet meg kell töltenünk, hanem fáklya, amelyet lánggra kell lobbantatnunk” — idézi *Igor Tamm* Nobel-díjas elméleti fizikus. Ezért a modern iskola célja, hogy a tanítványokat a műveltség állapotába vigye: felkeltse bennük az igényt, az „éhséget” a műveltség iránt. Ha az éhség felébredt, akkor következik a pedagógus igazi feladata: a kultúra forrásainak megmutatása és az ismeret-integráció megtanítása. Ez az alapja annak a világképnek, amely „nem a gyermekkorban épült kristálypalota, hanem élő, korhoz kapcsoltnak fejlődő, dinamikus műveltségre támaszkodik.”

5. Az irodalmi-szociográfiai és általános művelődéspolitikai elmélkedések után egy kifejezetten szakcikknek készült írást említek meg végül. *Rádi Péter* ír „Megjegyzések az irányzatok vitájához és vitáink jellegéhez” címmel a hazai marxista filozófia időszzerű kérdéseiről. (Társadalmi Szemle XXIV. 5.) A cikk ismertetéséhez az egész vitát ismertetni kellene, amelyhez hozzászól, így részletes taglalására nem vállalkozhatunk. Témájáról mégis röviden annyit tudni kell: már egy esztendeje jelennek meg vitacikkek és tanulmányok arról, hogy vannak-e irányzatok a marxista filozófián belül, s ha vannak, milyen szerepet játszanak fejlődésében, milyen funkciójuk van? *Rádi Péter* nem szorítkozik csak szakkérdésekre. Tanulmánya „Filozófiai életünk szervezeti keretei” című fejezetéből idézek néhány mondatot: „Nincs elegendő fórumunk a filozófiai nézetek kifejtésére és ütköztetésére számára. Elsősorban nem is a publikációs, hanem társadalmi fórumra gondolok. Legfőbb ideje lenne megalakítani a magyar filozófiai társulatot. Ez rendszeres szóbeli vitafórumot biztosíthatna a különböző nézetek kifejtésére és ütköztetésére. Meg kell jegyezni, hogy itt nem kizárólag a marxista filozófiára gondolok. Egy ilyen társulat keretében lehetővé kellene tenni, hogy azok, akik más filozófiai irányzatokat képviselnek, ugyancsak kifejtessék a maguk nézeteit, mert előrehaladás csak eleven viták útján

lehetséges, és ez nemcsak a marxizmuson belüli vitákra vonatkozik, hanem más filozófiai irányzatokkal való konfrontációra is. Ilyen társulat elősegíthetné a magyar filozófusoknak a nemzetközi filozófiai közéletbe való nagyobb mértékű bekapcsolódását is.”

Bevezetőben úgy jellemeztem kulturális közle-

tünket, hogy a helyzetfelmérés állapotában van. Az idézett írások azt bizonyítják: szerzőik nemcsak elmélkednek és tanulságokat vonnak le a jelenlegi helyzetből, hanem terveik, szándékaik vannak a továbblépésre. S indulnak is, ki-ki a maga útján — közös cél felé.

Gonda Béla

RÉGI MAGYAR KÖLTŐK TÁRA. XVIII. SZÁZAD, 4. KÖTET: AZ UNITÁRIUSOK KÖLTÉSZETE

Sajtó alá rendezték: *Stoll Béla, Tarnócz Márton* és *Varga Imre*. A dallamokat és jegyzeteket összeállította *Papp Géza*. 720 1.+16 oldal melléklet. Bp. 1967. Akadémiai Kiadó.

A Régi Magyar Költők Tára új sorozatának eddigi kötetében a tizenöt éves háború, *Bocskai* és *Báthory* Gábor korának költésze (1.), majd *Péczei Király Imre*, *Miskolczi Csulyak István* és *Nyéki Vörös Mátyás* versei (2.) és az e korból származó szerelmi és lakodalmas versek (3.) után a 4. kötetben az unitáriusok énekköltészetének a század első feléből származó emlékei kerültek közzétételre. Mint az előszóban olvastuk, költészetünknek ezt az ágát az irodalomtörténeti kutatás eddig meglehetősen elhanyagolta, és Erdély e sajátos hitfelekezetének ideológiájával az újabb marxista kutatás kezdetét behatóan foglalkozni.

A most megjelent anyag nagyobbik fele az első unitárius énekeskönyvtől (1605—7) *Thordai János* 1627-ben szerzett teljes verses psaltériumának anyagáig bezárólag az unitáriusok egyházi énekeit foglalja magában. Az 1632 körül megjelent unitárius énekeskönyv új anyaga jórészt a 20-as évekből való. Ez az évtized volt az unitárius énekköltés rövid utolsó virágkora. A harmincas években megkezdődött a hanyatlás. A vallásos anyag mellett kiemelkedik még, két jelentősebb unitárius költő, *Szentmártoni Bódó János* és *Kolosi Török István* munkássága; ez azonban már nem egyházi, sőt részben már nem is vallásos jellegű, kivált a régi magyar irodalom egyik eredeti műfaját képviselő mester-ség-dicséret énekeket tekintve.

A Régi Magyar Költők Tára XVI. századi sorozatának 1—7. kötetét *Szilády Áron* (az 1. kötet újabb, bővített kiadását *Horváth Cyrill*), a 8. kötetet *Décsi Lajos* rendezte sajtó alá. Azonban a 16. század költői anyagának kritikai kiadása ezzel nem vált teljesé: máig kiadatlan nagyjából a század három utolsó évtizedének költői termése, a század legnagyobb lírikusának, *Balassi Bálintnak* *Eckhardt Sándor* kitűnő gondozásában megjelent költeményeit leszámítva. A kiadatlanul maradt 16. század végi anyagban jelentős helyet foglal el az unitárius *Bogáti Fazekas Miklós* ugyancsak teljes psaltériuma. Ezt a zsolnári énekanyagot ugyan a 17. század óta nem maguk az unitáriusok, hanem csaknem kizárólag a szombatosok használták, de úgy tudjuk, hogy kiadásuk, mely régebbi keletkezésük miatt a 17. századi unitárius költészet keretében nem valósulhatott meg, a sorozat következő, ötödik kötetében sem fog sorra kerülni. Ennek azonban az a következménye, hogy a kiadási programban tátongó 1570—1600 közötti rés betöltetlen volta miatt nem csupán a 16. század, hanem — akármelyik oldalról nézzük — mind az unitárius, mind a szombatos énekköltésnek egyik, mind előállási idejét, mind mennyiségét, mind iro-

dalmi jelentőségét tekintve igen jelentős része továbbra is publikálatlan marad. Ez pedig azt is jelenti, hogy mind az unitárius, mind a szombatos énekköltés képe, kivált az utóbbi, erősen hiányos marad továbbra is azok számára, akik régi irodalmunknak erről a szétágazásaiban is annyi szállal összetartozó részterületéről teljesebb képet szeretnének nyerni. Igen kívánatos volna mentől hamarabb alkalmat találni arra, hogy *Bogáti Fazekas* zsolnárai akár egy különös kiadványban (hiszen ha a szombatos költészetet tartalmazó kötetből kimaradnak, a 17. századi anyagot tartalmazó további kötetekben valóban nem kaphatnak helyet) kerüljenek modern kritikai kiadásra.

Egyébként az előzőkhöz hasonlóan ezt a kötetet is kiváló gondval összeállított jegyzetek teszik teljessé, mind az egyes szerzők életét és munkásságát, mind mind a nyomtatott és kéziratos forrásokat illetően. Ezekhez járul még a jegyzékek, mutatók egész sora, valamint az összes dallamoknak a szövegek jegyzetei sorában való közzététele. Ez utóbbit szerencsésebb lett volna a korábbi kötetekhez hasonlóan megoldani, hogy ti. a dallam mindig magában a szöveg főközlésében, az első versszak fölött álljon és csupán a dallamra vonatkozó jegyzet kerüljön a megfelelő sorszámú jegyzetszöveg végére. Remélhetően a következő kötetek e tekintetben helyre fogják állítani a korábbi rendet.

Dr. Csomasz Tóth Kálmán

BÁRDOS KORNÉL: NÉPZENEI JELLEGŰ VARIÁLÁSMÓD A 15—18. SZÁZADI MAGYAR PASSIÓK- BAN

Kandidátusi értekezés, Bp. 1967. M.T.A.

Mind egyháztörténeti, mind művelődéstörténeti szempontból különösen érdekes tárggyal foglalkozik *Bárdos Kornél* kitűnő munkája. A hazai protestáns egyházak nagyheti liturgikus gyakorlatában kezdetől fogva nagy szerepet játszott a középkori hagyományból átvett, de természetesen magyar szöveggel énekelt, zenei stílusát tekintve gregorián karakterű passiózás, mely az egyházi hatóságoknak a 18. század második felében hozott tiltó rendelkezései ellenére egyes helyeken, kivált Erdélyben szinte a mai időkig fennmaradt. Erre a gyakorlatra egyformán jellemző a népi hangvételű közvetlenség, a hagyományhoz való ragaszkodás és a hagyomány gazdagítására való törekvés. A magyar passiózást nem kötötte sem a latin gregorián éneklés liturgikus törvénye, sem valamiféle más egyházzenei cenzúra, tehát kivirágozhatott benne a lényegileg híven őrzött hagyomány mértéktartó, de színes, tájanként és felekezetenként egyéni színeket felmutató variálása.

A hazai protestáns passióéneklés fő érdekessége abban áll, hogy zenei anyagában egy 15. századi ha-

zai latin szövegű dallam-mintára támaszkodik, és ez a dallamtípus egyedül a magyar protestáns gyakorlatban fejlődött tovább, tehát a gregorián korális passiók európai történetében egyedülálló jelenség. Különös értéket ad ennek a dallamanyagnak a magyar népzenevel rokon számos hangnemi sajátossága, dallambeli fordulata és főképpen minden más ország és minden más ismert passió-dallamtípus változatgazdagságát sokszorosan felülmúló varrhatósága.

Az értekezés részletesen foglalkozik a dallamok forrásaival, azok írásmódjával, írásos zeneműveltségünk hiányosságaival és azok okaival, a templomi passiózás történetével, az előadókkal és az előadás módjával, a passióéneklés fokozatos eltiltásával és a népek a tilalmakkal szemben tanúsított ellenállásával. A felhasznált imponálóan gazdag hazai és külföldi forrásanyag — 48 hazai és kilenc országban 145 külföldi latin és nemzeti nyelvű forrásmenyisége is tanúskodik munkája tudományos megalapozottságáról. Több mint kétszáz oldalra terjedő hangjegytáblázatokban bontja fel, majd összerakva rendszerezi és értékeli hazai anyagát, külön vizsgálva az *evangélista*, *Krisztus* és a *tanítványok* (ill. a *turbák*) motívumait, valamint az „*Éli, Éli*” dallam koloratúráit. A három fő dallam-makámon belül különválasztja az *initium*, a *mediatio* és a *terminatio* alakváltozatait. A mintegy 9100 előfordulásban vizsgált kb. 1700 dallamváltozatot áttekinthető táblázatba foglalja. Rendszerezésében a dallamok és dallamrészecskék belső szerkezeti egységét, a *motívum-magot* keresi és mutatja meg.

Társadalmi és közműveltségi funkcióját tekintve tehát a passiózás nem mint liturgiai ténykedés fontos számunkra, hiszen előadásában a lelkesítő sohasem vett részt, hanem mindig a kántor és rajta kívül esetleg kiválogatott iskolás gyermekek végezték. A passiózás tehát — amint azt Bornemissza Péter énekeskönyve második és harmadik részének anyaga is mutatja — első renden a történelmi énekmondással, közelebbről a bibliai történelmi énekek. A magyar passiózásnak, csakúgy mint a történelmi énekeknek — alkalom szerint kötöttebben, de formailag szabadabban — ugyanaz a plebejusi réteg volt a közönsége és az előadója; benne a többi mint két évszázadon át egyazon fokon megrekedt, pusztán az emlékezet-re támaszkodó és írás nélküli népi éneklésnek csak egy árnyalattal fölülte álló műveltségi típus és műveltségi fok tükröződik. Az is kétségtelen, hogy ennek a passiózásnak az eltorzítása végső fokon nem csupán az egyházi tiltó rendelkezések, hanem végső fokon a társadalmi aktualitás elhalványulása folytán vált elkerülhetetlenné.

A passiózás eltiltására irányuló 18. századi egyházhatósági rendelkezések és vizsgálatok a református egyházban jóval erélyesebb formát öltöttek, mint az evangélikusoknál. Ez utóbbira vonatkozó adataiban a szerző nem választotta külön anyanyelv szerint a magyar, szlovák és német gyülekezeteket, de így is megállapítható egyrészt, hogy a két utóbbi nemzetiségnél a passiózást tovább fenntartották, másrészt — és ez a fontosabb — hogy a szlovák és német passiók anyaga hazai vonatkozásban is az egyéb külföldön kizárólag használt, tehát a magyar anyagtól teljesen eltérő dūr típushoz tartozik, tehát a jellegzetes magyar passió-forma életét, sorsának alakulását tekintve közömbösnek tekinthető. Viszont a néhány evangélikus magyar forrás — az Eperjesi Graduál Máté- és János-passió-

jától eltekintve szintén a Bárdos vizsgálatának anyagát képező moll típushoz tartozik.

A forrásokból kirajzolódó felekezeti színek között nem véletlen az unitárius hagyomány különállása, hiszen az unitarizmus az erdélyi zenei nyelvjárás-területre koncentrálódik, tehát a mollos hangnemek körén belül — másfajta népi dallamanyaghoz hasonlóan — gyakran fríges színeződést mutat, sőt olykor jellegzetes pentatonizmusokat is tartalmaz.

A négyszáz oldalas disszertáció címe után ítélve szakemberek egészen szűk köréhez szóló, jelentékeny részletkérdést taglaló értekezésnek látszik, pedig benne a magyar művelődéstörténet számos olyan területe kap új, teljesebb megvilágítást, amelyeket zenei közműveltségünk problematikájának figyelembe vétele nélkül nem lehet teljesen áttekinteni.

Dr. Csomasz Tóth Kálmán

MÁTÉ JÁNOS ORGONAHANGVERSENYE A DEBRECENI NAGYTEMPLOMBAN

Elkezdődött a debreceni Nagytemplom 130 éves orgonájának átépítése. Ennek során két manuálmű, a Főmű és a Pozitív sípjait újították fel. Hazánk legnagyobb mechanikus, csúszkaladás orgonája már az első rész munkálatai eredményeként is tündöklő fényű, barokk hangzást nyert. A hangszer többi sípjai és szerkezeti részei további felújításra szorulnak, az orgona máris különlegesen szép hangzásával jutalmazza a ráfordított gondot és áldozatot. E szép hangszeren elhangzó hangversenyek sorát április 27.-én Máté János orgonaművész műsora nyitotta meg. Szép gondolat volt, hogy a Nagytemplom újuló orgonáján a Budapest-Kálvin téri kántor koncertje legyen az első.

Muffat: c moll Toccatájában az északnémet barokk fenségeseen hűvös világa, az objektív orgonahangzás: a hangszer magán túlmutató szándéka tárult fel. Máté János hitelesen, sok művészi alázattal engedte szólni ezt az emelkedett hangú zenét. Azonnal megtalálta a hatalmas csúszkaladás orgona tisztult, a barokk zenéhez igen alkalmas kifejező eszközeit, amik a lélek emelkedett hangján képesek elénekelni a keresztyén ember örömeit.

Sweetinck: Korálpártitája szólaltatta meg énekeskönyvünk 483. dicséretét. A németalföldi reneszánsz zene betetőzője, a korában is világhírű amsterdami orgonista különösen a variációs formákban alkotott megragadóan szép műveket. Ilyen ez a pártitája is, amelynek során kitűntek Máté János kiváló előadói képességei. Az igen szép szólamvevés, a nemes agogika s a különböző tételek meggyőző kifejezőmódja mélyen a szívekbe vészték előadását.

Bach: G Dur Fantáziája szokatlan alkotás. A trionáták kivételével Bach párosan tagolja műveit; ez a fantázia viszont hármas osztású: két játékos ritmusú, könnyed szövevű szélső tétel között szélesen áradó, hatalmas ötszólamú Grave foglal helyet. A francia, szövegű bempójelzések is különleges mondanivalóra utalnak. A művész nagy átéléssel szólaltatta meg ezt az igen kifejező művet. Regisztrálása nagyon kiemelte a gyöngyöző futamokat, a meditáló figurációkat épűgy, mint a megrázó erejű ötszólamú tételt. Ez a zene a Nagytemplom monumentális méreteihez igen alkalmas volt.

Pachelbel: Korálpártitája a 24. zsoltár szeretett dallamát szólaltatta meg. Pachelbel a Bach előtti generáció legnagyobb korálművésze. Korálelőjáté-

kainak sajátossága a soronkénti imitációs bevezetés. Nagy mestere a variációnak, köteteket töltenek meg ilyen művei. A partita elején felhangzó korál harmóniáin épülnek a további variációk, ez esetben 4 tétel. Az 1. variáció tizenhatod mozgású basszusa a „szép híves patak” vidám folyását jelképezi, a felső szolamokban pedig tisztán kivehető az Isten után sóvárgó imádság, a zoltárdallam. A 2. és 3. variációban ez a dallam egyre több díszítést kap, végül a 4. tételben, mint az Istenben való bizodalom diadalmas éneke, a pedálszólamban zendül meg, fölötte jellegzetes imitációkkal. E bájos zoltárvariáción nagyon megérzett, hogy az Máté János egyik legkedvesebb darabja: sok melegséggel, meggyőző bizonyoságtétellel formálta meg.

C. Franck: *Fantázia, C Dur* volt a befejezés. Ez nem tartozik a divatos Franck művek közé. Az előadóművészek szívesebben választják a nagy hatású, virtuóz műveket, mint a bensőséges, mélységében élő zene megszólaltatását. Máté János nagytemplomi hangversenyén ez utóbbi mellett döntött. Műsórát ezáltal nem a robosztus hangzás, hanem a kiáradó érzelem, a bájos dallamvilág gazdagsága zárta és koronázta meg. A két szélső tétel romantikus hangú meditáció, a szimfónikus igényű szólamszövevessel írt középső rész pedig megragadóan éneklő a szív melegét és a reménység dalát. Az orgonazenét szerető, 1500 főnyi debreceni hallgatóság ezért a műért volt leghálásabb Máté Jánosnak. Ugyancsak ebben a darabban mutatkozott meg a nagytemplomi orgona számos igen szép hangszíne, regisztrációs lehetőségeinek gazdagsága.

Közreműködött a kollégiumi Kántus Lassus: *Super flumina Babylonis*, Mozart: *Ave verum corpus* és C. Franck: 150. zoltára előadásával, vezényelt *Berkesi Sándor*, kísért *Sepsy Károly*. A Kántus szép tónusú kóruszámait jó arányban tagolták a hangverseny műsórát, ami dr. *Bartha Tibor* püspök-lelkipásztor szolgálatával ért véget.

Sepsy Károly

HALÁSZ ZOLTÁN: A SZENVEDÉLY ARCA

A szerző *Giotta, Filippo Lippi, Raffaello, Leonardo, Tiziano, Rubens, Rembrandt, Goya, Delacroix, Cézanne, Van Gogh* és *Csontváry* művészetét bemutatva hozza közel a ma emberéhez a halhatatlan remekműveket és alkotóikat. Az örök szépség mögött kutatja az alkotó szenvedélyt, a teremtető ember arcát, melyet a művészet megjelenít. Nem iskolás művészet történeti kézikönyv volt a cél, hanem a mű varázsának, titkainak feltárása, a művészet teljes igazságának a megismertetése; a mű, az alkotó és a kor kapcsolatának együtthatásának a felidézése.

Nincs helyünk Halász gondolatgazdag, tanulságos művének részletes ismertetésére, ezért csak két mestert emelünk ki két jubileum apropóján: május 2-án volt Leonardo halálának 450. és október 8-án lesz Rembrandt halálának 300. évfordulója.

Leonardo típusos példája a teljességre és a tökéletességre törekvő embernek; a reneszánsz *uomo universale* eszményét a legmagasabb fokon testesítette meg. A festészet, szobrászat és építészet mellett a tudomány, technika lehetőségei, kérdései is erősen foglalkoztatták. Egyaránt járatos volt kora szintjét messze megelőzve az anatómiában, fiziológiában, hadászatban; feljegyzéseiben repülésre vonatkozó megfigyelések mellett az ejtőernyő, a bűváruha ötlete is szerepel sok más elképzelés mellett, az ágyús hadikocsi terve a tankot előlegzi stb. Gazdag egyéniségéről joggal írhatta *Bernáth Aurél*: „olyan, mint a természet, mindenből volt valamije”. Művészi elképzeléseiből keveset valósíthatott meg, és még kevesebb alkotása maradt ránk. *Burckhardt* szerint „lényének

óriási körvonalait örökké csak megközelíthetőleg sejtethjük”. S mégis korszakos jelentőségű munkái végeztek.

A középkori művészet *Nagy Gergely* koncepciója szerint funkcionált: az egyházi művészet célja a nép tanítása, tehát a festészet ábrákban kifejezett teológia. Leonardónál jelentkezett legtisztábban az a művészi törekvés, hogy a teológia szolgálólánya szerepéből kilépve önállósuljon. A reformátorok sem kívánták kiterjeszteni az egyházi gyámkodást a művészetre, hanem adiaphoronként kezelték. *Karl Barth* pedig kifejtette, hogy jóindulatú, de tehetetlen dolog „keresztyán művészetről” beszélni, és határozottan leszögezte: „nincs teológiai festészet”. Leonardo művészete a reneszánsz csúcspontját jelenti, a jövő felé mutatott utat, és korok, nemzedékek szépségideálját formálja ötödfél százada.

Rembrandt nagyságának egyik oka az, hogy a felemelkedő Hollandiában, ahol a kortársak lényeges élménye a polgári társadalom biztonsága volt, ő mindig e társadalom drámai ellentmondásosságára bukkan, és ezt ábrázolta, különösen késői képein. Nem a gazdag, elégedett burgherek világát jelenítette meg, hanem ennek fonákját, a szegénységet, az idealizálatlan, közönséges valóságot. Portréiban leleplezte a kalmár polgárok farizeizmusát. Az igazságot festette meg, elvetve minden tetszetős külsőséget. Bibliai tárgyú képein nem a dekorativitás az uralkodó, hanem „tösgyökerez, bibliaolvasó kálvinistasága” következtében (ahogyan *Eber László* jellemzi) a lélek mélyére hatol, pl. az ifjú Dávid hárfáját hallgató beteg Saulban a lemondó szenvedés megismerésétől alkotja meg, vagy Hámánban a hatalom ormairól lebukó ember elkeseredését, élete összeomlásának fájdalmát.

A lélekrajz tökéletességére törekedett, a szépség új valóságát tárta fel, mely már a modern festészet felé mutat. Olyan témákat festett, melyek rútak, visszataszítóak látszódtak a korabeli közönség előtt: hullákat, boncolást, a mérsáros kampóján függő nyüzött marhatestet. A burgherek idegenkedtek attól a világtól, amelyet Rembrandt látott, mert a hazug és képmutató valósággal szemben ő az igazságot mutatta fel. És ezzel lett minden idők egyik legnagyobb szerűbb művésze.

Halász Zoltán sok illusztrációval gazdag könyve jó kalauz a képzőművészet lényegének megértéséhez. Nem holt adatokat közöl, nem öncélúan szakszerű, hanem a művészet élő organizmusával ismert meg. (*Corvini Kiadó*.)

Tamás Bertalan

MARY MC CARTHY:

EGY KATOLIKUS LEÁNY EMLÉKEZÉSEI

A kitűnő amerikai írónő gazdag életanyagot dolgoz fel; a jómódú rokonok körében szegényen felnövő árvák sorsa olykor — mutatis mutandis — *Dickensre* emlékeztet. Az árvák élete mindig halás téma volt, de a szerző nem önsajnáltató szentimentalizmussal ábrázolja gyermekkorát, hanem remek karakterfigurákban jeleníti meg az amerikai polgárság világát. Az arcképek galériája mellett a legfontosabb a lelki fejlődés állomásainak megrajzolása, az eszmélés, a felnőtté válás története. Nagyon sok fontos, elgondolkoztató megállapítást tesz a vallásos magatartásról, életmódról, nevelésről, jellemről. Híven bemutatja azt a jelenséget, melyet legáltalában vallásos „hamis tudatnak” nevezhetnénk. Ez abban áll, hogy az ember nem ismeri fel a hit lényegét, és saját elképzeléseit, erkölcsi normáit — melyek lehetnek szubjektíve jóhiszeműek, jóindulatúak is — véli az igazi hit, vallásosság kifejeződésének.

Mindig nagyon elgondolkoztató az a kép, melyet a gyermek alakít ki a felnőttekről. Sokszor a gyermeki szem a lelegeleplezőbb. S *Mary McCarthy* nagyszerű megfigyelő és jó író; emlékeinek, írásának hitele van. (*Európa*)

Tamás Bertalan

KERESZTYÉNSÉG ÉS GNÓZIS

(*Christentum und Gnosis*) A kötet szerkesztője Walthert Eltester (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 37, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1969. VII + 143 oldal.)

A több szerző tanulmányát és egy kongresszusi referátumot magába foglaló kötet egységét a címben megadott téma biztosítja. Az előzetes terv nélkül, egymástól függetlenül keletkezett írások több tekintetben kiegészítik egymást és együtt bizonyítják a téma változatlan aktualitását.

A gnoszticizmus tanulmányozása száz év óta árnyékként kíséri az úsz.-i tudományt, aminek az a magyarázata, hogy az evangéliumokban és apostoli levelekben gnosztikus motívumok találhatók. A hellenizmus légkörében élő embereknek az apostolok olyan képzetek segítségével akarták érthetővé tenni Jézus üdvözítésének jelenvalóságát, amelyekkel később, a 2. évszázad folyamán a gnosztikus rendszerekben találkozunk. Az a kérdés, hogy e rendszerek keresztény eretnenségnek tekintendők-e, amelyek egyes úsz.-i helyek eredeti jelentésükből kiforgatott önkényes értelmezésén alapulnak, vagy pedig már maga a kereszténység is a gnózionon, mint „világvalláson” belül érthető. Ennek az utóbbi álláspontnak legismertebb képviselője Hans Jonas, a Kanadába emigrált német tudós, akinek „Gnosis und spätantiker Geist” c. munkája (I. kötet 1934, II/1. 1954) új korszakot nyitott a gnoszticizmus magyarázatában. Jonas a heideggeri létezés-analízis formális kategóriái segítségével próbálta rendezni és értelmezni az antik vallástörténetnek és filozófiai spekulációnak ezt a dzsungel sűrűségű területét. Az eredmény: egyféle pángnoszticizmus, amely Krisztus születése körüli évszázadok többé kevésbé minden szellemi megnyilatkozásában gnosztikus életérzést fedez föl. A gnózis lényegi meghatározása elmosta a gnoszticizmus történeti kontúrjait. A jónasi definíció alapján a gnózis mindenütt volt — és sajátos történelmi jelenségként nem volt sehol. A 30-as és 40-es évek német protestáns úsz.-i tudományra Jonas gnózis-interpretációja igen mély hatást gyakorolt; Bultmann, a fiatal Käsemann és az azóta katolizált H. Schlier, Haenchen, Bornkamm és Vielhauer, mind magukévá tették a gnoszticizmus, vagy pontosabban: a gnosztikus „megváltó mítosz” kereszténység előtti eredetének tételét.

A filozófiai értelmezési- és kifejezési formákban Heideggerre tájékozódó H. Jonas a vallástörténeti anyag kezelésében az ún. „vallástörténeti iskola” folytatója (Reitzenstein, Bousset, Norden, Kraeling, stb.). Ennek az iskolának általánosító egyoldálúságait kritizálja Carsten Colpe 1961-ben megjelent könyve, amely a pángnoszticizmussal való leszámolásnak tekinthető: Die religionsgeschichtliche Schule; Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösmythos. Itt jegyzem meg mindjárt, hogy az 1966-os Messina-i kongresszus, melyről javább még szó lesz, alapján véve elfogadta Colpe javaslatát, aki főnti könyvében (200. o.) sürgeti a fenomenológiai-lényegi és a történeti meghatározások szétválasztását.

Fontosnak tartom Jonas saját megnyilatkozását,

melyben a 30 évvel előbbi vállalkozásáról ezt mondja: „Az egzisztencializmus kategóriáinak alkalmazása erre a meghatározott anyagra (= gnosztikus irodalom) kételyeket támasztott. E kategóriák annyira illettek, mintha mértékre készültek volna. Nem készültek csakugyan mértékre?” Jonas a nihilizmusban sejti az antik gnózis és a modern egzisztencializmus tartalmi rokonságát (Gnosis, Extentualismus und Nihilismus c. tanulmánya, a Zwischen Nichts und Ewigkeit, Zur Lehre vom Menschen c. 1963-ban megjelent kötetben, 6. o.).

A gnózis-kutatásnak új anyagot és irányt adtak a felső-egyiptomi Nag-Hammadiban 1945-ben előkerült kopt nyelvű gnosztikus írások, melyek az 50-es évek közepétől fogva váltak ismertté fordítások és kritikai kiadások révén. Ezeknek az írásoknak a birtokában a tudomány a korai gnózisra nézve (mellyel pl. Irenaeus vitatkozik) nincs többé feltevésekre és későbbi mandaeus, manicheus forrásokon alapuló rekonstrukciókra utalva; az eredeti dokumentumok pedig helyenként alaposan megváltoztatják a hipotézisek gnózis-képét. A Nag-Hammadi-i lelet eddig nyilvánosságra hozott anyagának legfontosabb részét a gnosztikus evangéliumok képezik: Tamás és Fülöp evangéliuma, valamint az ún. Evangélium Veritatis. Jelen tanulmánykötetben A. Böhlind prof. ismerteti a lelet negyedik, ún. „egyiptomi” evangéliumát is, melynek igazi címe így hangzik: „A nagy láthatatlan szellem könyve”. A három előzővel E. Haenchen tanulmánya foglalkozik: „Újszövetségi és gnosztikus evangéliumok” címen. J.—E. Ménard strassbourgi professzornak a kötetben szereplő egyik írása Fülöp evangéliumát, másik az „Igazság evangéliumának” ismeret-fogalmát tárgyalja. A kötet legterjedelmesebb tanulmányát (65—97. o.) a mainzi Luise Schottroff írta „Animae naturaliter salvandae” címen, melyben „a gnosztikusok égi származásának” problémájával foglalkozik, az ugyancsak Nag-Hammadidból előkerült „Ádám-apokalüpszis” és az alexandriai egyházatyák vitairataiból ismerős valentinianizmus alapján. Schottroff elutasítja azt a Bultmann művei közvetítésével általánossá vált alexandriai nézetet, hogy a gnózis és az Újsz. közötti legjellegzetesebb különbség az üdvösség természeti (physei, naturaliter) és történeti értelmezésében keresendő. Szerző szerint alaptalan az a különbségtevés, hogy a gnózis kozmológiai, a bibliai hit pedig etikai dualizmust (Entscheidungs-dualismus) tanít. Ami Ján3:8 alapján a keresztény hitre érvényes, az az Ádám-apokalüpszis gnózisára is: a kijelentés befogadása dönt afelől, hogy valaki főntről született-e vagy sem. Nem a természet determinálja a hitet, hanem a kijelentéssel szembeni döntésben konstituálódik az új — voltaképpen a régi, az eredeti — lét. Ez paradox állítás, de a kegyelemről és a hitről nem lehet másként beszélni. A „fysei soesthai”, a természettől determinált üdvösség nem tekinthető a gnózis magjának és a sajátosan úsz.-i üdv-koncepció ellenképének. A Pál és János evangélista felfogáshoz közeli gnosztikus válságértés, amelyben az üdvösségre vonatkozó indikativusok és imperativusok egybefonódnak. csupán az egyházatyák vitairataiban torzul természetből fogva birtokolt üdvösséggé.

R. Staats tanulmánya a balga szüzek Máté 25-beli példázata antignosztikus magyarázatának két érdekes esetével foglalkozik. A 2. sz. elejéről szár-

mazó, kopt és ethióp fordításban fönmaradt, ún. „Epistula apostolorum” és a 4. sz.-ban élt Mezopotámiai *Symeon (Makarius)* allegorizáló példázatmagyarázata a gnosztikus környezetben élő „ortodox” kisebbség harcáról tanúskodik.

H.—Fr. Weiss (Jena) „Pál és a heretikusok” címen egy újabb sokat vitatott témával, a gnosztikusok Pál-értelmezésével foglalkozik. A „feltámadás apostola” egyúttal „haeticorum apostolus” (*Tertullianus*) is, abban az értelemben, hogy a 2. sz. tévtanítói (*Marcion, Valentinus*, stb.) szinte kizárólag őrá hivatkoznak. Ebben jórészt jogtalan kisajátításban (pl. a jelenben, a keresztségben megtörténő feltámadás tanítása számára) történelmileg az a pozitívum, hogy a 2. sz. „nagy-egyháza”, a korai kateolicizmus által agyonhallgatott Pál teológiai öröksége nem ment feledésbe.

Az említett messinai gnózis-kollokvium terminológiai és fogalmi javaslatait *Colpe* prof. foglalja össze a könyv végén. A használatban levő fogalmak azonos tartalmi jelentése érdekében javasolták, hogy a Kr. u. 2. sz. egyes meghatározott rendszereit a kutatók „gnoszticizmusnak” nevezzék, „gnózis”-ról pedig — a fenomenológiai lényegmeghatározás értelmében — ott beszéljenek, ahol „az isteni

titkok elitre korlátozódo ismeretéről” van szó (130. o.). A referátum röviden jellemzi mind a történeti, mind a lényegi meghatározás tartalmi elemeit, majd fölveti a prae — ill. protognoszticizmus lehetőségének kérdését. A praegnoszticizmus igenlői a zsidó apokaliptika, Qumrán, a farizeizmus és az 1. sz.-i keresztyén gondolkodás bizonyos irányzataira hivatkoznak, a protognoszticizmus jelenségét hangsúlyozók pedig Irán és az Upanisádok Indiája mellett a görög platonikus filozófiára utalnak, mint a típus megjelenési helyére. A kereszténység „gnoszticizmusba” sorolását a referátum összeállítói lehetetlennek tartják; a „gnózis” viszont olyan általános gondolkodási típust jelöl, amelyhez valami köze a kereszténységnek is lehet. A kollokvium résztvevői igen fontosnak tartják, hogy a jövőbeli kutatások nagyobb figyelmet szenteljenek a gnoszticizmus kultikus és szociológiai kérdéseinek. A kötet szerkesztőjével együtt mi is csak üdvözölhetjük ezt az iránymutatást, amelynek követéséből Eltester szerint a „praegnozis” is profitálhatna, vagyis annak a korszaknak és szellemi klímának ismerete, amelybe a születő keresztyénség tartozik.

Vályi Nagy Ervin

Az önmegvalósítás útja

„Ha nemcsak jelenünket akarjuk elviselni, de jobb jövőt is szeretnénk előkészíteni, akkor ma fontosabb számunkra, mint valaha az *individuum*, mint az *egyes ember és a közösség növekvő tudatosodása*, mint szociális, etikai és vallási probléma, melyet az istenkép változása is kifejez az ember mindenkorai tudatossági fokának megfelelően” — írja *Jolande Jacobi Der Weg zur Individuation* című, a zürichi *Rascher Verlag*-nál megjelent könyvében. Ez a kiadó különben nagy munkát végez a jungi lélektan ismertetésével és azzal, hogy általában jelentős teret biztosít főként a mélylélektan művelőinek (V. ö.: ThSz 1967. 291; 1968. 313 o.).

A személyiség születése

— ezt a címet is viselhetné a *Jacobi*-könyv ismertetése, hiszen *Jung* terminus technicusaként az *individuum* az ember általános érvényű fejlődési célja. „Az individuum folyamat az a minden embernél potenciálisan adott *kibontakozási lehetőség*, mely az egyed *lelki egészé* formálódásában éri el csúcspontját — tekintetbe véve a psziché tudatalan részét is, a tudatossal való pontos egyensúlyú, alkotó kölcsönhatásában. A pszichében rendkívül finom önszabályozó és kompenzáló mechanizmus tartja az energiát állandó dinamikus mozgásban, ill. feszültség és nyugalom között kiegyensúlyozva. A születés és halál közötti lét-láncolat tagjait — életünk napjait és éveit — kezdettől fogva egy közös értelem határozza meg, mely szüntelen és autonóm módon realizálódásra törekszik. *A lélek érlelődési folyamata ez*. Célja a személyiség tökéletessége oly módon, hogy tudatmezőnk a lehető leghalálrebbre tágul ennek azonban előfeltétele a tudatalan de tudatképes” (tudatosítható) tartalmak fokozatos integrációja, beépítése. Mert minden fejlődési harcnak színtere általános élmény-szervünk: a lélek. Ezekre a harcokra igent mondani: élet;

nem mondani viszont: magányba süllyedés, hanyatlás, kiszáradás. Az önmegvalósítás szorongató kényszere természeti szükségyszerűség, ezért leküzdhetetlen erejű, még ha hatásának kezdete nem szemléletes is és valószínűtlen. Győzelmes föl-emelkedés, összetörés, krízis, csőd és újrakezdés szegélyezik útját. S nincs biztosíték! Aki ki akar térni minden kockázat elől — például utánzással — annak nincs esélye önálló fejlődésre. Csak a küzdelem bátor vállalása vezet éréshez!”

Nem „*psychologia gloriae*” ez,

mint az eddigi idézet-kombinációkból is sejthető. Jó is ez, hiszen bármiféle kincstári optimizmus beláthatatlan károkat okoz, mivel veszélyes illúziókba ringatja az embert. Még kevésbé nevezhető peszsimistának, ami egyébként inkább a *freudi* koncepcióhoz áll közel, mely az embert indulatai által jobbra determinálnak tekinti. Azt mondhatnám, hogy *Jung* lélektana inkább *elkötelező jellegű*: komoly problémákat tár fel s minden olcsó megoldásnak elzárja az útját. Itt mindjárt azt is meg kell jegyeznünk, hogy nem spekulatív zseni *Jung*, hanem a *gyakorlati* pszichiáter beszél belőle, tudománya empirikus és nem szobatudósi rendszer. Hogy a 8 éve elhunyt nagy lélekbúvár életműve iránt mennyire nő az érdeklődés, azt jellemzi, hogy kiváló tanítványának, dr. *Jolande Jacobin*nak *Die Psychologie von C. G. Jung* című remek összefoglalása 1939 óta már öt kiadásban jelent meg *Rascher*nél, legutóbb 1967-ben. 1948 óta létezik egy *C. G. Jung-Institut* is, melyben különböző nemzetiségű kutatók és tanulók dolgoznak, s külön kiadványaik is jelennek meg, például ilyen összefoglaló címeikkel: *A lélek időtlen dokumentumai*, *A lelkiismeret*, *A rossz*, *A szorongás*, *Isten elfelejtett nyelve* (az álom) — utóbbit *Sanford* lelkész írta, Th. Sz. 1967. 291. o.

a Jacobi könyvében — maga az életprobléma, az egzisztenciális emberi kérdés, jó és rossz alázatos megismerése és beismerése önmagunkban. Nem valamiféle lélektani megalapozottságú individualizmusról van itt szó. Az önzés egészen más, mint az önmegvalósítás! Az egoizmus ugyanis önrombolás, hiszen személyiségünket, legbensőbb önmagunkat éppen nem építi, hanem egyre jobban szétrázza s indulataink és körülményeink prédájává teszi. Az individuáció annyiban „egyéniesedés”, hogy általános emberi tulajdonságai mellett egyedi adottságait is komolyan kell vennie az embernek, de azért, hogy eredményesen vehesse birtokba önmagát s egészséges relációba kerüljön egész világával!

Az individuációnak két szakaszát különbözteti meg a jungi pszichológia, melyeket megszgyeként az élet dele választ el. Az első rendeltetése az, hogy kellő „én-szilárdságra” jussunk, meg tudjuk állni a helyünket az élet döntéseiben, próbáiban, kellő képzettséggel és tapasztalattal egzisztenciát teremtünk magunknak. S most ne becsüljük ezt le teológusi szájhúzógatással. Mert ez nem az „él bennem a Krisztus” hitvallás ellentétele — hogy az „élek pedig többé nem én” szavak leírójának milyen kemény és határozott egyénisége volt, arról külön tanulmányt lehetne írni! A „szilárd én” elérése nélkül kiskorúak maradunk és pszichikailag csak kalódnunk és szenvedünk, mert rettenetes az ilyen adósság. Ez egyébként azt az általános intelmet is jelenti, hogy teológiai fogalmakat vagy még egyszerűbben bibliai szavakat ne helyettesítsünk be felületesen pszichológiai képletekbe, mert abból irgalmatlan rövidzárlat lesz.

„Egy pillanatig úgy éreztem, hogy kristályt hordok a szívemben — s már tudtam is, hogy az az énem” — írja le Hermann Hesse egy ifjú élményét *Demian* című regényében. Hát erről van szó. Teremtésbeli feladat megvalósításáról. Nagyjából ez az önállósulás adja meg a személyiség-fejlődés első szakaszának előjelét. Beavatás ez a „felnöttség-be”, illetve a külső valóságba. Am „az élet második felében oly hatalmasan megváltoznak a lelki alaptényezők, hogy az élet délelöttjének és délutánjának pszichológiájáról lehet beszélni” — írja Jung. (53. o.).

A kritikus „dél”

férfiaknál legalább annyira veszélyes, mint nőknél, mivel a gyengébb nemnél kevésbé képesek tudomásul venni az idő múlását. De nem csupán biológiai pánik fenyeget ilyenkor, hanem a léleknek egy egészen újként hajó szükségyszerűsége kerül előtérbe: az elmélyülés. „Miután lényünk (das Selbst) tudattalan terétől messze fejlődött el az én, újra föl kel vennie vele a kapcsolatot, nehogy gyökértelenül halódjék” (54. o.). Lelki követelménnyé válik — tudattól, akarattól függetlenül is! — hogy az ember ismerkedjék meg saját „árnyékos felével”, merjen szembenézni saját rossz adottságaival, hajlamaival és ne akarja megtakarítani az önmagából való kiábrándulást, melyet Lutherrel nevezhetünk üdvösséges kétségbeesésnek, ha keresztényként éljük át. De hittől és világnézettől eltekintve is egyetemes emberi belső törvény, hogy aki legkésebb élete délutánjának kezdetén fel nem veszi a kapcsolatot az „árnyékával”, azokkal a kaotikus erőkkel, melyek ugrásra kész fenevadként

lapulnak lelkének homályán, s azokat mint benne ténylegesen meglévőket el nem ismeri, az éppen ezzel a negligálással teszi ki magát beláthatatlan következményeknek. (A legkülönbözőbb vad eltévelyedések fenyegetnek, egyéni s közösségi sikon egyaránt. És közben fogalmuk sincs, hol a hiba!) S az „árnyék” csak a sorrendben első reprezentánsa az ismeretlen belső világnak! Sajnos, korunk nem nagyon kedvez a meditációra való hajlandóságnak, s így lesz e téren fokozottan sebezhetővé. Természetesen nem valami öncélú elmélekedést hiányolunk, hanem azt az egyoldalúságot fájjaljuk, amelynek számára minden a külső valóság. „Az óriási mértékű technizáltság, minden irracionálisnak elutasítása, nyugati ember szellemi nevelésének túl absztrakt, elméletieskedő beállítottsága s a tudatnak vele együtt járó egyoldalú hangsúlyozása ma oda vezet, hogy archetypikus óserők lépnek fel kompenzáloán, belső világát elárasztják s kivonják tudatának ellenőrzése alól, melynek (a tudattalanból táplálkozó) gyökereit elvagták” (111. o.) Mellesleg igencsak idevág *Wilhelm Bitter* pszicháter-professzor nemrég megjelent könyve. *A lélek elvesztése*. Véleményét Köberle így idézi: „Az intellektus hipertrófiája a lélek egész mivoltának elvesztéséhez vezet, s a lelket mélységeiben elcsökevényesíti, vagy elvadítja. Teljes tiszteletben tartjuk a jelen természettudományának és technikájának nagyszerű eredményeit, de látnivaló, milyen végtelen kerül közben ellentétbe fej és szív.” (*Der Verlust der Seele*. Ein Psychotherapeut analysiert die moderne Gesellschaft. Herder-Bücherei. Cit.: Wege zum Menschen, 1969. 160. o.)

Keresztyének előnyben?

„Csak úgy”, ipso nomine semmiképpen. Ha pedig „lelki mivoltunk” miatt pályaelőny birtokában érezzük magunkat, az már egyenest hátrány: a befutottság illúziója neurózisba vezet! (A könyv olvasása közben szinte „felfedeztem” a farizeusi komplexust, törvény-szerű tüneteivel, az örömtelenség-gel, indulatkivetítéssel, anyagiassággal, hiúsággal és görcsös gyűlölködéssel.) Inkább azt mondanám: a felelősségünk nagyobb, egyenes arányban azzal az eséllyel, amelyet például az evangéliumi önismeret jelent. Luther biblikus felismerése, a *simul iustus et peccator* a mélylélektan kijelentéseinek fényében ma olyan briliánsként ragyog, mint még soha! Most már nemcsak tudom, de pszichológiai szempontból értem, miért derűsek és kiegyensúlyozottak Isten szentjei, s hogy ennek a „szentségnek” mennyire elengedhetetlen feltétele saját belső nyomorúságuk szüntelen ismerete és a naponként megújuló kegyelem. És nem lehet nem gondolnom arra, hogy az európai-nyugati teológia oly súlyos belső problémái semmi esetre sem csupán az intellektualitás köbreemelésével oldhatók meg, hiszen a „civilizált” világ éppen az értelemimádat kizárólagosságának kínjaiban vergődik nem utolsó sorban! (Drága kincs az értelem, de nem az egyetlen!)

Énünk és lényünk

„Az individuációs folyamat a tudatos és tudattalan psziché összes rész-aspektusainak szintézisére törekszik. A személyiségnek egy végső soron megismerhetetlen, transzcendens közepére látszik utalni. Ez rendkívül magas intenzitású, és kivételes ki-

sugárzóerővel bír.” Ezt a centrumot nevezte Jung *Selbst*-nek, melyet talán *lényünk*, vagy *legbensőbb önmagunk* fordítással adhatunk vissza. „Ha ezt a megismerhetlent lényünk-nek nevezem — írja Jung — ezzel semmi más nem történt, mint hogy a megismerhetetlen kihatásai közös nevet kaptak. A *Selbst határfogalom*, melyet korántsem töltenek ki az ismert pszichikai folyamatok”. „A benne rejlő metafizikai aspektus, sorsmeghatározó jellege a legbensőbb önmagunk-nak a pszichében működő, Istenhez hasonló hatalmat kölcsönöz. Minden esetre birtokolnia kell a léleknek egy bizonyos vonatkozási lehetőséget, megfelelő párhuzamot Isten lényéhez. Ez az istenkép archetypusa (ős-képe, ős-mintája). Isten lényére vonatkozóan a pszichológia éppen nem tehet kijelentést. Annál inkább megfigyelheti és leírhatja viszont, 'visszfényének' fenomenológiáját az emberi pszichében, azt istenfogalom ugyanis egy irracionális természetű minden további nélkül szükséges pszichológiai funkció, amelynek egyáltalán semmi köze az Isten létére vonatkozó kérdéshez. Erre a kérdésre az emberi értelem sohasem adhat választ; még kevésbé létezhet valamiféle istenbizonyíték. De ez főlősleges is. Mert egy mindenható, isteni lény eszméje mindenütt megvan, ha nem tudatosan, akkor tudattalanul. Isten az ember ős-megtapasztalása. Babona és bálványimádás éppoly rossz, mint az örület, hogy 'Istent' ki lehetne nevelni az emberből.” („... man könne 'Gott' wegerziehen”). Az eddig folyton Jungot idéző Jacobi itt hozzáfűzi: „A transzcendens Isten mindenekelőtt a teológia és a hit tárgya marad, de a lelkünk mélyében, immans istenként' való működése a tudományos pszichológiát is érinti, amennyiben közvetetten, lényünk szimbólumai által megismertetheti magát” (63—65. o.). „Valahányszor az ember az Isten helyére más tartalmat helyezett a középpontba és azt úgyszólván 'istenpótlákká' tette, saját vesztére maradéktalanul áldozatául esett annak. Az egyént birtokba veszi az a tartalom, amelyet az istenkép helyére tett lelkének közepébe” (68. o.).

Az egyén felelőssége — s a közösségé?

Jung meglepő mértékben tulajdonít kulcsjelentőséget az individuumnak, mivel — úgymond — csak egyesek megváltozása mozdíthatja elő nemzetek pszichológiájának megváltozását. „Végső soron csak az egyén szubjektív élete lényeges. Egyedül ez csinál történelmet, a nagy változások csak benne történnek, minden jövő és világtörténelem végső soron az egyénnek ebből az elrejtett forrásaiból származik hatalmas summációként. Legprivátabb és legszubjektívebb életünkben nem elszenvedői, hanem csinálói vagyunk korunknak” (102. o.). Van ebben valami mellbevágó igazság, mert a szokottnál sokkal mélyebben tárja föl az egyén felelősségét. Nehéz azonban megérteni, hogy éppen az egyének a közösségekre való beágyazottságát s az ebben kialakuló *kölcsönhatást* miért nem méltatja a másik oldalról ugyanolyan mélyen. Talán azért,

mert a pszichiátriai gyakorlatban aránylag könnyebb egyéneket megfigyelni és diagnosztizálni, mint közösségeket?

A vallási funkció és a lelkiismeret

„Az embernek születésétől fogva adott ősfunkciója, hogy hihet” — idézi Jacobi *J. Rudin* pszichiátert, majd visszatér Junghoz, aki szerint az ember speciális Istenre irányulása egy öntevékeny vallásos ős-sodrásnak felel meg, a lélek veleszületett szükségserűségének, melyet a pszichikus egészség súlyos károsodása nélkül nem lehet mellőzni, vagy megsérteni. Felfogása szerint minden neurozisz alapjában véve a lélek vallásos funkciója zavarának kifejezése. Ha ezt az „alapfunkciót” az ember gátolja, vagy leköti, megfelelő lelkizavarok következnek be, különösen az élet második felében. „A vallásos megtapasztalás abszolút — mondja Jung. Nem lehet rajta vitatkozni. Csak azt lehet mondani, hogy valakinek nem volt soha ilyen tapasztalata mire az ellenfél azt feleli: Sajnálom de nekem volt. És ezzel vége a diszkussziónak.” Hozzátehetjük azonban „A jelen lelkipróblémái” c. könyvének egy mondatát: „Mi modernnek rá vagyunk utalva, hogy a szellemet újra átéljük, mint ős-tapasztalást.” „Mint látjuk, Jung úgy véli, hogy az Isten megtapasztalásával találkozni, akár *unio mystica* formájában, a mai embernek megfelelő és lehetséges út az igazi Isten-hihez” (126—127. o.). Érdekes módon alkalmazza ezt Jung a jövőre: „Minél kevésbé tudatosodik a vallásos probléma a jövő számára, annál nagyobb a veszélye annak, hogy az ember az isteni magot nevetséges, vagy démonikus felfuvalkodásra használja fel, visszaélve vele, ahelyett, hogy tudatában maradjon annak: nem több annál az istállónál, amelyben az Őrnak kell megszületnie” (130. o.).

Négy születés

Mint a zárószó mondja, az első a testi, s a legtöbb ember fél a továbbiaktól, noha nagyon rosszul teszi. Második a felnőttkor elérése: a teljes önállósulás és felelősségtudat. A harmadik az élet delén a „szellemi test” megszületése az individuáció bekövetkeztével, egész-mivoltunk megközelítése. A negyedik pedig, amikor az ember elhagyja az élet kapuját és ismét belép a halálon túli ismeretlen országba, ahonnan jött. Ehhez a meggon-dolkozató fináléhoz már csak *Ernst Aeppli*-t idézzük (*Der Traum und seine Deutung*, 299. o.): „Ha öreg emberek ifjúságukról álmodnak, az annak a jele, hogy az életgyűrű bezárul, az öreg ember visszatér kezdeteihez, ami mögött egy sokkal nagyobb, örök ifjúság hajnalfénye ragyog fel — vagy ez már ismét első lépés egy új életbe.”

Űristen vajon mi lekipásztorok mennyire vá-lunk azzá akikké Jézus Krisztusban válhatunk vergődő önmagunknak és a vergődő ránkbizottak-nak minden értelmet meghaladó áldására?!

Bodrog Miklós

Új egyház az új világban

— Raul Fernandez Ceballos, Rafael Cepeda, Sergio Arce Martinez: *Neue Kirche in neuer Welt* — Studien zum kubanischen Protestantismus — Union Verlag, Berlin 171 lap. —

A kubai és a latin-amerikai protestáns egyházak általános, történeti áttekintését adja ez a tanulmánykötet. A világ egyházairól szóló ismereteinkben e területek kétségkívül fehér foltként jelentkeznek. Hézagpótló műről van tehát szó; megérdemli a figyelmet mindazoktól, akik érdeklődnek távoli földrészek egyházai iránt. A tanulás alkalmá ez a könyv, az ismeretszerzés soha be nem fejezhető folyamatainak része.

Gerhard Bassarak írta a kötet előszavát, az elején kiemeli, hogy a protestantizmus mind Kubában, mind Latinamerikában fiatal, és ennek következtében kisebbségben van. De a protestantizmus legáltalánosabb kezdeti jellemzői már itt is régóta megtalálhatók, az iskolázásban és az analfabétizmus elleni küzdelemben.

Az 1835–95-ig tartó kubai függetlenségi harcok után a spanyol gyarmatosítók helyébe az amerikaiak léptek. Kuba történelmében ekkor kezdődött a neokolonializmus. Az igazi felszabadulást az 1959-es szabadságharc hozta meg.

A kubai protestantizmust az USA misszionáriusai kezdték kiépíteni. Az anyaegyházaktól való függetlenség vágya 1950 óta jelentkezett komoly formában. A kubai presbiterianus egyház 1967-ben tartotta alakuló gyűlését. Bassarak előszavának befejezésekként az ökumené dialektikus összefüggéseit vázolja e fiatal egyház önnálóvá válásának folyamataiban.

1. Rafael Cepeda „Az egyház helyzete Latinamerikában és Kubában” címmel írt egy tanulmányt. Elmékedését Kolombus felfedezésével kezdi, aki e történelmi jelentőségű „lépésével” nemcsak a Spanyol király részére nyitotta meg az Újvilág kapuit, hanem a Mennyei Király számára is. A meghódított területek lakosai természetesen nagyon különbözők voltak, némelyek igen magas kulturális színvonalon éltek (inkák), mások életformáját a folyamatos harc jellemezte (toltekok), megint mások a békés paraszti életét éltek (siboney-törzs). Az újonnan felfedezett területek politikai és gazdasági meghódításával egyidőben indult meg a különféle lakosság egyöntetű krisztianizálása. Kegyetlenül kényszerítették az ismeretlen Istent a szerencsétlen őslakosságra. A konkvisztádorok felelőtlen rablással nemcsak a nép szeretetét vesztették el, hanem meggyalázták azt a Krisztust is, akinek a küldetésében állítólag jártak. Nyilvánvaló, hogy a rablóvagokat nem kis ellenállás fogadta a legtöbb helyen.

Ennek következtében a fejletlenebb fegyverekkel rendelkező őslakosság között irtózatossá váltak véghez. Így csakhamar munkaerőhiányban szenvedtek a saját érdekeiket is rosszul képviselő hódítók. Megoldást kellett találniuk a hiány pótlására — e célból indultak meg a tervszerű afrikai emberrablások. 1525 és 1790 között 100 ezer négyzet raboltak el; 1790 és 1880 között pedig további 900 ezret. A négerek magukkal hozták vallási rítusukat, isteneiket, isteni üdvönyt, énekeiket, táncukat. Így tehát az Újvilágban már három nép volt.

Az elkerülhetetlen keveredés nemcsak faji színben jelentkezett, hanem vallási színben is. (Mindemellett Latin-Amerikában még ma is 17 millió „tisztavérű” indián van.)

Az Újvilág arisztokratáit a spanyol hódítók és a katolikus egyház misszionáriusai alkották. Sőt az egyházi hatalom gyakorlatilag nagyobb is volt, mint a világi. A spanyol kereszténység itteni térhódításánál jó tudni néhány elvi jelentőségű dolgot. Hitértelmezésükben az ószövetségi elemek domináltak. De természetesen ezek a dominánsok is elferdülve jelentkeztek. A hangsúly tudniillik a külsőségekre tevődött át. A spanyolok a teológiai tudományosságot nem sokra becsülték, „a belső tüzet” tartották a legfontosabbnak, a többi pedig számukra spekuláció volt. Krisztus kereszthalálát hangsúlyozták ugyan, de inkább csak az érzelmek korbácsolása végett. Ez volt az alapja a spanyolok meglehetősen sötét miszticizmusának, amelyből az inkvizíció kelt életre.

Az inkvizíció tulajdonképpen a korona érdekeit képviselte, de másodlagosan — élén a pápával — az egyházi hierarchia is igyekezett ennek működését igazolni. Az inkvizíció az Újvilágban is uralkodott, de sokkal kevésbé volt kegyetlen, mint Európában, mivel odaát a lakosság kulturálatlansága miatt a legbuzgóbb inkvizitor sem igen tudott hereziszre akadni. Pl. a háromszáz éves spanyol uralom alatt Mexikóban 43, Peruban 30 embert ölt meg az inkvizíció; ugyanakkor Európában csak *Torquemada* életében 8 ezer embert ítélték halálra.

Az Újvilágban nem is az inkvizíció külön túlzása, hanem az „egyszerű” vallási fanatizmus is elég volt arra, hogy az őslakosság vallásos szokásait szinte nyom nélkül kiirtsa. Ennek jelentősége talán ma érezhető legjobban, amikor szinte sötétben tapogatózunk a régmúlt kor emberéről való ismeretszerzésben. Természetesen a minden tanítást nélkülöző kényszerkeresztelesek nem sokat értek. Az említett vallási szinkretizmus ilyen módon állt elő.

A számok azt mondják, hogy ma Latin-Amerika lakosságának $\frac{2}{3}$ része, azaz 180 millió ember katolikus. 72 ezer templom 37 ezer pappal alkotja az egyházat (átlagosan egy papra 4865 hívő jut). De a számok azt is elárulják, hogy pl. Chilében a katolikusok 10 százaléka gyakorló hívő. Az egykori kényszerkeresztelesek mellett ma már a pap hiány is oka ennek.

Vekeman jezsuita páter így ír erről a kérdésről: „A spanyol katolicizmus nem volt érdekelt abban, hogy az életfeltételek e földrészen emberibben alakuljanak, ezért ma az utánpótlás hiányán nem lehet csodálkozni.” *Vekeman* a következő kérdéseket teszi fel: vajon elveszíti-e a katolicizmus ezt a kontinenst, vagy egyáltalán meghódította-e? Mit jelent a katolikus egyház „kizárólagos joga”? A kolumbiai „El Voto Nacional” című újságban, megjelent egy cikk (1963. jan. — febr.) „Latinamerika katolikus?” címmel. A szerző arra a következtetésre jut, hogy általánosan igenlő feleletet adni erre a kérdésre „nem más, mint mítosz, és a helyzet félreismerése”.

Ezt így igazolja: „Nem lehet azt állítani, hogy Latin-Amerika katolikus. Először is: mind a városokban, mind vidéken számtalan ember nincs megkeresztelve. Másodsor: a vallási kötelezettségeknek igen kevesen tesznek eleget, úgyhogy sok területen a gyakorló katolikus mindössze két százalék. Harmadsor: a latin-amerikai emberek igen nagy vallási tudatlanságban élnek, amiért is a babona széleskörben hódít. És negyedsor: a latinamerikai szociális és gazdasági élet az egyházi tanításoknak nem felel meg.”

A történelmi hűséghez tartozik annak a ténynek az ismerete is, hogy a protestantizmus ugyancsak a gyarmatosítással van összefüggésben. A 16. század közepén egy francia expedíció meghódított egy brazil szigetet a hugenották számára. Az Újvilágban itt volt az első protestáns istentisztelet. A 17. század közepén Brazília északkeleti részét holland telepesek hódították meg, s egy protestáns kolóniát alakítottak. Kubában — miután az angolok elfoglalták Havannát — 1762-ben tartották az első anglikán misét. A protestáns misszió első tervszerű lépésének tekinthető a 19. század első negyedében Uruguayba küldött 2 ezer spanyol nyelvű Ujszövetség. Ezt az angol bibliatársulatoknak lehet köszönni. A protestantizmus hirtelene terjedése csak 1930-ban következett be, ezt 1963-ban így értékeli egy újság: „A modern egyháztörténelemben nincs megkapóbb példa a hit terjesztésére, mint a latin-amerikai protestantizmus. Több mint 10 millió — úrvacsorával élő — követője van ma, ami azt jelenti, hogy a legutóbbi 35 évben 90 százalékos gyarapodás következett be.” Ma Latinamerika lakosságának 5 százaléka protestáns. (Néhány országban, mint pl. Puerto Ricóban 10—11 százalék az arány.)

A történelmi egyházak nem terjednek olyan mértékben, mint a kisebb denominációk, pl. a pünkösdisták. Ennek oka nyilván abban a világméretű krízisben keresendő, amely a latinamerikai egyházakat sem kíméli meg mai feladataik újbóli átgondolásától. Az ilyen kritikus helyzet természetesen kedvez a szektáknak. (1916-ban Latinamerikában 60 protestáns missziós társaság dolgozott; ma 150 denomináció van. E tény negatívumát jól szemlélteti, hogy pl. Costa Rica 1,5 millió lakosa közül 40 ezer a protestáns, és ezek 16 különböző felekezetbe tartoznak.)

A sok szekta mellett e terület protestantizmusának másik nagy gyengesége a 18. századból áthozott pietizmus és annak következményei. Ez a pietizmus túlzott individualizmusra vezetett, következményeként az egyház szociális felelőssége elhalványult. Szerencsétlen módon a misszionáriusok nem vették komolyan a politikai, szociális és gazdasági forradalmat és az evangéliumot csupán mint személyi forradalmat interpretálták. Természetesen az egyház feladata nemcsak a „social gospel” hirdetése, mert az nem a teljes evangélium. De azt sem lehet szem elől téveszteni, hogy az örömmézenet — ha nem veszi figyelembe az elengedhetetlen szociális reformokat — nem találja meg a latinamerikai embert.

A protestantizmus Kubában később kezdett fejlődni, mint Latinamerikában. Ez természetes következménye annak, hogy késett a Spanyolországtól való függetlenség elérése, amely csupán a katolikus vallást türte. Az USA intervenciója idején (1898—1902) és a köztársaság első éveiben kezdődött a tervszerű és hivatalosan is támogatott missziói munka. (Ez a történelmi egyházak missziója volt.) A katolikus egyház a spanyol világbirodalom-

mal volt összefonódva, így nem csoda, hogy a protestantizmus hamar virágzásnak indult a szigeten. Ehhez hozzájárult az az öröndetes és ritka dolog is, hogy ezek a misszionáriusok elsősorban nem a gyarmatosítók előőrsei voltak. A forradalom idején romlott a kubai és az amerikai egyházak közötti viszony is, az északamerikai anyaegyházak viszálytásk misszionáriusait. A kubai egyház ekkor tagadhatatlanul nehéz helyzetbe került, de az európai egyházak tehervállalása és az önállósá válás kétségtelen öröme átsegítette a kritikus helyzetben.

2. A másik igen értékes tanulmányt Sergio Arce *Martinez* írta a tanulmánykötetben: „Az egyház megbízatása a szocialista társadalomban” címmel. Gondolatmenetét a következő paradoxonnal indítja: az egyház megbízatása mindig egy és ugyanaz és mégis koronként más. A szerző — nyilván számolva a dialektikateológia ismeretével — nem is magyarázza paradoxonját, hanem azonnal felteszi az aktuális kérdést: Mi a szocialista társadalom által kirótt egyházi feladat? Előrebocsátja, hogy az egyháznak a szocialista társadalomban való megbízatását olyan egyházi problémaként kell felfogni, amihez további teológiai aspektusokat is érinteni kell, nevezetesen például az antropológiát, eschatológiát, krisztológiát. A politikai, szociális és gazdasági témákról másodsorban van szó, mert ezek a kérdések a politikai ökonómia, a materialista filozófia vagy marxista ideológiára és „a messzemenően szekularizált heterodox teológiára” tartoznak. Mindezzel természetesen a kérdések fontosságát nem lebecsülni akarja, hanem az oly igen kívánatos „rendet” óhajtja szolgálni.

Az egyháznak a világban kell feladatát betöltenie és ez nem lehet másképp Kubában sem. Saját legközelebbi problémájukról szólva, ezt írja: „A forradalmak, mint történelmi jelenségek az Isten teremtő, megváltó és megbékéltető tevékenységként értékelhetők a világban, mert egy olyan tevékenységről van szó, amely állandóan exploziv, új, forradalmi, azon oknál fogva, hogy Isten a „semmitől” „valamit” teremt. Az egyház kísérelése, hogy a forradalmi korban félelemből „kivonul” a világból. Bezárja ajtajait és közben nem veszi észre, hogy magát az Urat zárja ki. Maga és a világ közé egy jó magas, „mennyei” falat emel, nem kíván keveredni a világgal, de éppen ez által keletkezik a káosz. Ha ez valóban megtörténik, akkor az egyházat „a heretikus doketizmus” keríti hatalmába. A válaszfalak ledöntésének szükségességével kapcsolatban a Református Világszövetség egy állásfoglalását idézi: „Az inkarnáció több mint egy tisztán fizikai és biológiai lét. Azt jelenti, hogy Isten lelkileg résztvesz az ember fizikai helyzetében is... (ami a mi számunkra azt jelenti) érdekeljen minket minden emberi probléma, az ember harcai; minden privilégiumunkról mondjunk le és azonosítsuk magunkat az emberiséggel. János 6 felhívás az egyházhoz, hogy „világiasodjék” oly mértékben, hogy az igazán mély, emberi szükségletek érdekéjk és azokkal közösséget vállaljon.”

Ezt az állásfoglalást így értelmezi a kubai helyzetre a szerző: „Ez tehát azt jelenti, hogy a mi forradalmunkat, mint marxista—leninista forradalmat kell elismerni és mint ilyenben kell résztvenni. Ha a forradalmak a marxista forradalmi elvek szerint mennek végbe, tehát ezen elvek ismerete elengedhetetlen, ti. Isten minket ennek a forradalmi társadalomnak a szolgálatára hívott el.

A következőkben a szerző az egyház speciális fel-

adatáról, a biznyságtételről ír. Miben áll a feltámadott Úr dicsőítése? Isten tisztelete nem más, mint az ember szolgálata. Az ebben való engedelmisség maga a kész biznyságtétel. A biznyságtétel állandó erőforrása a templomi igehirdetés. De az igehirdetésere adott emberi feleletnek, az imádságnak már az életben kell végbemennie. Az egyetlen igazi áldozat Krisztus kereszthalála, ez pedig Istenhez való közeledésünket oly módon határozza meg, hogy az csak az embertársához való közeledésben valósulhat. Jóllehet az egyház tudja: nemcsak kenyérral él az ember, mégis figyelembe kell vennie: az embernek a kenyérré szüksége van az élethez. Ezért a kenyérért való munka szerves összefüggésben van az imádsággal. Ezen összefüggés alapja a Miatyánk. A „mi” kenyérért való könyörgésben a Biblia gondolkodásmódja szerint benne van a más kenyere is, vagyis minden ember kenyere. Az a kérés pedig, hogy a kenyér mindenkié legyen, csakis a javak igazságos elosztásával képzelhető el. Az a társadalom pedig, amely ezért dolgozik — már pedig a szocialista társadalom ilyen —, az egyház célját is szolgálja. (E gondolatok alátámasztásául a szerző nagy perspektívákat nyitva adja elő a munka bibliai, keresztyén tanítását.)

Az egyház prófétai szolgálatáról szólva, a próféta-ság lényegét így fogalmazza meg: a próféták biznyságot tesznek Isten jelenlétéről a világban. Az egyház prófétai biznyságtétele abból a biznyságból következik, amely nem ismer félelmet, azon bibliai gondolat alapján, hogy minden a javunkra történik. Krisztus uralmát hirdetjük meg, amelynek semmi sem állhat ellent. Ezen és csak ezen az alapon az egyház prófétai biznyságtételének szerves része minden társadalom ideológiájának a helyes megvilágításba állítása. Ennek a feladatunknak helyes elvégzéséhez csak saját régi bálványaink szétzúzásaán át érkezhünk el. A marxizmus széttört olyan mítoszokat, amelyeket olykor az egyház is támogatott, mint pl. a „szabadság” politikai bálványát, az osztálykorlátokat, az elítelt létjogosultságát és a filozófiai istent. De jócskán vannak még olyan bálványok, amelyek arra várnak, hogy mi törtjük szét őket. Ilyen pl. a tradíció, a morál, a vallásos képesség, a keresztyének kiválósága és a közömbösök, ateisták, kommunisták lenézése. Az egyház legfontosabb feladata abban állna — mondja *Barth* —, hogy felmutassa: csak abban hisz, aki az embert minden hamis istentől megváltotta. Minden bálványozás: ateizmus, ezért lehetséges keresztyén ateizmus is. A legrosszabb ateizmus pedig az, amely Istennek nevezi azt, aki nem az. A marxizmusban és a szocialista társadalomban Isten szól hozzánk, mert ezekben a mi sajátos ateizmusunkat, *gyakorlati* ateizmusunkat szembeállítja a marxista ateizmussal. A kanadai egyház ezt így fogalmazza egy nyilatkozatában: „Isten kezében a marxizmus alkalmasabb eszköz a kortársi történelemben az Ő akaratának végrehajtására, mint maga az egyház.”

Ezen felismeréseknek az igehirdetésben is szóhoz kell jutniuk. Az igehirdetés az ember döntő konfrontációja a Krisztus evangéliumával. Az evangélium pedig különbözik a „vallástól”, az „ideológiától” és a „politikai-szociális-gazdasági rendszerektől”. Ez a konfrontáció az új társadalom emberére való tekintettel követeli az egyház megújulását: struktúrájában, nyelvében, perspektívájában, tanában, és biznyságtételében. Ezért az Isten első

követelménye velünk szemben az, hogy először magunkat evangélizáljunk, azaz először nekünk kell az evangélium fényében megújulni.

Marxisták és keresztyének megegyezhetnek tehát abban, hogy egyképpen elvetik a hamis, idealista filozófia által teremtett isteneket. E negatívumban való megegyezés mellett mi lesz az a pozitívum, amelyben szintén meg tudnak majd egyezni? — az egyenlőre még a jövő titka.

E két tanulmány is szemlélteti azt a fontos tény, hogy a harmadik világ egyházai elevenen élnek, élni akarnak és igen figyelemre méltó módon keresik is a modus vivendit.

ifj. Tarr Kálmán

HERCEG ISTVÁN: PARANCSRA TETTE Gondolat Kiadó

Ez a könyv az emberiség lelkiismeretére apellál. A nemzetközi jogtudomány izgalmas kérdése, ami a lelkiismeret számára is kemény leckét ad: vajon minden bűn egyformán elvül-e, mentség-e az, ha valaki parancsra hivatkozva próbálja elkerülni a büntetést?

1865-ben a washingtoni katonai törvényszék előtt folyt le *Wirz* kapitány pere, melyről *Saul Levitt* amerikai író írt kitűnő drámát. Azóta jogászok és laikusok egyformán szembekerültek ezzel a kérdéssel: felelős-e az alárendelt, aki felsőbb parancsra követ el bűncselekményt, és ha igen, akkor milyen mértékben? Mikor kell tisztában lennie az alárendeltnek a kapott parancs bűnös jellegével? Mikor lehet elvárni a kapott parancs teljes megtagadását? A felelősség köre is vitatott kérdés. Miért felelős az a katona, aki hadifoglyokat öl, vagy aki elsőnek dob le emberi településre atombombát, és miért nem felelős az, aki harctéren öl embereket, vagy repülőgépről gépfegyverrel katonai célpontokra tüzel?

A Gondolat könyvkiadó 8500 példányban megjelent kiadványának írója *Herczeg István* nemzetközi jogász, a jogtudományok kandidátusa. Az író nem száraz fejtegetésekkel érvel, hanem színesen, a közvéleményt is érdeklő bűnperek bemutatásával, a tényanyag jogi problémáinak feltáráásával teszi szemléletessé mondanivalóját. A könyv lapjain a nünbergi per anyagának nevezetesebb mozzanataival, a széles nemzetközi érdeklődést kiváltó Eichmann-per bemutatásával éppen úgy találkozunk, mint a japán háborús bűnösök nevezetes baktériumperével. A magyar háborús bűnösök peranyagából is sok érdekes részletet találunk a könyvben. A Bárdossy-per, Szálasi pere, vagy Ferenczy László népbírói tárgyalásainak ismertetése hazánk történetének egy sötét szakaszára vet fényt.

A kötetben tárgyalt kérdésekkel nekünk keresztyén embereknek is szembe kell néznünk. A kötet lapjain többen vallották keresztyének magukat, sőt protestánsnak. Vajon mi hogyan döntenénk hasonló helyzetben? Egészséges-e, pontos műszer-e a lelkiismeretünk? *Herczeg István* korábbi nagysikerű könyvei mellé — „A Warren jelentés és ami mögötte van”, „A XX. század bűnpere” — egy újabb sorakozik, melyet lelkiismeretünkre apelláló tartalma miatt örömmel üdvözölünk. Gondolatébresztő olvasmány, nem csupán jogászok, filozófusok és papok számára íródott, hanem minden gondolkozó embertől erkölcsi döntést vár.

Szigeti Jenő

„A konzultáción — folytatja a beszámoló — két-keve beszéltek arról, hogy a római egyház hajlandó lehetne lemondani a hatalom eszközeiről. Ez érthető is. Az ausztriai híradásokat csodálkozva fogadták; itt egészen más római egyházzal van dolguk napról napra. Többfajta katolicizmus volna? Saját területükön meg kell állapítaniok: a papságot és a római egyház népét a zsinat reformmóztönzései nem érintették. Szerbiában mozog valami, de ennek nincs szélessége és mélysége. A klérust szemináriumokban képzik ki (egy római katolikus egyetem van csak Lengyelországban). A katolikus teológiai arzenál itt a középkorból és az ellenreformációból való. Ahol a megújulásra, a nem római egyházakkal való jó szomszédságra indítások mutatkoznak, ezek is tétovák és korlátozottak, külső körülményeknek tulajdoníthatók. A zsinat szelleme és hangja nem váltott ki mozgást. Vajon mgindul-e még?”

Fahlbusch azzal végzi tanulságos beszámolóját, hogy megállapítja: „az evangéliumi kisebbségi egyházak szívesen beszélgetnének a római egyházzal; Jézus Krisztus evangéliuma ösztönzi őket erre. Helyenként személyes beszélgetésekre sor is került. De a mindennapos tapasztalatok megfékeznek minden lelkesedést, kijózanítanak.”

Itt említjük meg, hogy a bensheimi Konfessionskundliches Institut folyóiratának legújabb száma (Materialdienst 20/3) átfogó összefoglalást és elemzést közöl a „római katolikus jobboldal” rengeteg intézményéről, egyesületéről, kiterjedt sajtóhálózatáról és azokról a hatalmas társadalmi és gazdasági erőkről, amelyek politikai érdekeik védelmére a zsinati döntések végrehajtásának megghiúsítására szövetkeztek.

Végbement az európai római katolikus püspök-szimpozion a svájci Churban. Összesen 113 püspök jelent meg a négynapos összejövetelen, melynek tárgya ez volt: „A pap napjainkban”. Több mint kétszáz újságíró, rádiós és televíziós riporter is jelen volt. Az egyes országok különböző közpapi csoportjai is elküldték delegátusaikat Churba; ezek külön helyen tanácskoztak és érintkezésük a püspök-szimpozionnal nem volt sűrű, sem szívélyes.

A közpapok kérésére Hans Küng, a neves tübingeni professzor levelet írt Suenens belga bíborosnak; „könyörögve” kérte, hogy közvetítsen a püspökök és a közpapok között. Míg a püspökök Rómától igényelnek több „kollegialitást” a püspökökkel, addig a közpapok a püspököktől kérik ezt a maguk számára. Küng levele szerint (közli az Informations Catholiques Internationales 1969. aug.) „számtalan pap az egész világon” főként három dolgot sürget: 1. A klérusban rendkívül komoly a válság, nagyon nehézé vált a nyílt és szabad párbeszéd. 2. Ezt a folyamatot már nem lehet feltartóztatni, a papok gyorsan növekvő száma mond le a szolgálatáról. 3. A dilemma ma sokféle így áll: a megújulás továbbmegy, vagy a püspökökkel, vagy a püspökök nélkül és ennek folytán a püspökök ellenére.

Suenens bíboros, akinek éppen az Informationsban megjelent (magyarul a Vigiliában is közölt) nyilatkozata világszerte feltűnést keltett, a jelek szerint egyengetni igyekezett a püspökök és a közpapok küldöttjei között az érintkezést. Sikere azonban csekély volt. Így a churi püspök több társa nevében nyilvánosan megróttá a közpapokat, hogy „szabálytalanul” vettek úrvacsorát: a churi kétkeresztes népházban ugyanis, ahol a közpapok üléseztek, a szigorú alkoholtilalom folytán erjesztetlen szőlőlével úrvacsoráztak bor helyett, ezt kifogásolták a püspökök.

A püspök-szimpoziont különben a KIPA katolikus hírügynökség úgy értékeli, hogy „az európai püspökök találkozója meghalt”, és nagyon kétséges, hogy fognak-e még e fajta találkozót tartani. A püspökök összesen két és félórát tárgyaltak a közpapok néhány képviselőjével; ez a papi nőtlenység kötelező voltáról folyó tárgyalás „teljességgel elégtelen” volt. A zárókonferenciát követő sajtókonferencia is „szegényes” volt. „A zárónyilatkozatban Európa népeit emlékeztették a békéért való felelősségükre a jelenlegi konfliktusokban, és zárójelben felsorolták Vietnámot, Kőzel-Keletet, Nigériát, Biafrát stb. Nemcsak azt a stílust gúnyolták sokan, amely az ilyen fontos kérdéseket egy „satöbbivel” intézi el, de főleg azt, hogy a püspökök a távoli vidékekre utaltak, amelyekért nem felelősek, ahelyett, hogy a sürgető európai feladatokban foglaltak volna állást” (Schweiz.-evang. Presse-dienst, Zürich, 1969. 16.).

A rövidesen esedékes római püspök-szinódus, amelyet a Kúria hír szerint elsősorban a legtekintélyesebb haladó teológusok megrendszabályozására kíván felhasználni, ezek után nem kecséget sok jóval a római ökumenizmus további bontakozásának útján.

„Feloldozást árulva támogatásért” cím alatt az amerikai egyházi elit folyóirata érdekes cikket közöl az evangelizátor sztárról, Billy Grahamról (Christianity and Crisis, New York, 1969 június). Mottóképp idézi Grahamnek Nixon elnököt felavató beszéde zárószavait: „Oh Isten, mi felszenteljük Richard Milhous Nixont az Egyesült Államok elnökévé, biztosítva arról, hogy ez órától, midőn családjával beköltözik a Fehér Házba, birtokában lesznek a Te jelenlédnek és a te Fiad hatalmának, aki mondotta: Sohasem hagylak el téged, sem meg nem feledkezem rólad.”

A cikk Rasputinnal hasonlítja össze Grahamet, azzal a különbséggel, hogy „ez utóbbi nem onon titkon a cári palota folyosóin, hanem büszkén járja a hatalom lépcsőit. Mint a legszűkebb hatalmi cég imádkozó tagja, a törvényhozás rostrumáról elismerte: „A Te isteni támogatásod négy évenként segítséget ad a mi vezetőink megválasztásához”. A cikkíró figyelmeztet: Amerika nem választ minden négy évben, van úgy, hogy hirtelen kell választani, mint 1963. november 22-én történt Dallasban; „vajon Billy szerint akkor is az isteni segítség érvényesült?” Minden esetre történelmi tény — írja, hogy „Graham evangelizátor Johnson barátjaként vált az USA legbefolyásosabb egyházi emberévé, amióta mindnyájunk legfőbb parancsnoka Spellmann bíboros a mennyei szakorlóterre szólította jelentésételre”.

Ami Graham teológiáját illeti, számára nem a Krisztusban megjelent kegyelem, hanem a bűn áll a középpontban. De nem a nemzeti, társadalmi bűnök foglalkoztatják, hanem csupán az egyéni élet okásai. Ezeknek a megbánására és általánosságban Jézus Krisztusnak mint személyes megváltónak az elfogadására szólít fel, a megtérés társadalmi és politikai következményei és gyümölcsei nem érdeklik. A hatalom urainak pedig „feloldozást árul a támogatásért”.

A Christianity and Crisis cikkéhez csak azt szeretném hozzáfűzni, hogy eddig csupán a római pápák igényelték a maguk trónszéke számára Isten Lelkének feltétlenül biztosított jelenlétét, és azt a hatalmat, amely szerintük nem hagyhatja el őket. Protestáns szinten azonban ez olyan újítás, amelyet a baptista lelkipásztorok aligha fognak megköszönni nagyhírű lelkész társuknak.

k. i.

Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol XII. July—August, 1969 Nos 7—8
A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches
in Hungary

CONTENTS

Short Reports and Commentaries — „Our Name Is Peter...” (KI) — Dr. Louis Bakos: *Preconditions of a Protestant — Roman Catholic Dialogue* — Dr. Erwin Fahlbusch: *The Common Self-Interpretation and the Uniform Final End of Catholicisms* — Dr. Dieter Frieinghaus: *Vindication of the Concept of the Serving Church in the Dialogue between the Churches* — Emeric Veðreös: *The Ethics of the Sermon on the Mount* — Joseph Barcza: *Viewpoints for the Question of Secularisation* — Eugene Bányai: *Light Music in Our Churches?* — Eugene Szigeti: „The Hungarian Ambassador in the Vatican Reports...” — Dr. Ladislaus Horkay: *János Erdélyi, the Philosopher* — Michael Márkus: *Hungarian Harmony*

HOME REVIEW

Dr. Ladislaus Mátrai: *The Situation and Tasks of Church Libraries in the Library Policy of the Hungarian People's Republic* — Adam Hecker: *The Task and Service of the Church in the World* — Nándor Szudy: *The Exhibition of Amerigo Tot* — Adalbert Gonda: *The Influence of the New Economic Mechanism on Our Cultural Life* — Dr. Coloman Csomasz Tóth: *Collection of Old Hungarian Poets, XVIIth Century, Vol 4: The Poetry of the Unitarians* — Dr. Coloman Csomasz Tóth: *Kornél Bárdos: Motifs of Variation Characteristic of Popular Music in the Hungarian Passion-Plays of the 15th-18th Centuries* — Charles Sepsy: *János Máté's Organ Concert in Debrecen*

WORLD REVIEW

Dr. Erwin Vályi Nagy: *Christentum und Gnosis (Edited by Walter Eltester)* — Nicholas Bodrog: *The Way of Self-Realisation*

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

Coloman Tarr, Jr.: *New Church in the New World (Protestantism in Cuba)* — István Herczegh: *Did He Do It Under Orders? (Eugene Szigeti)* — *On Books in Brief (Bartholomew Tamás)*

NOTES OF THE EDITOR

Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neu Folge Jg. XII. Juli—August 1969. No. 7—8.
Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn

INHALT

Kurzberichte und Kommentare — „Unser Name ist Petrus...” (KI) — Dr. Ludwig Bakos: *Über die Vorbedingungen eines protestantisch-römisch-katholischen Dialoges* — Dr. Erwin Fahlbusch: *Die gemeinsame Selbstinterpretation und der einheitliche Endzweck der Katholizismen* — Dr. Dieter Frieinghaus: „Dienende Kirche” — was bedeutet das für den ökumenischen Dialog zwischen den Kirchen? — Emeric Veðreös: *Die Ethik der Bergpredigt* — Josef Barcza: *Gesichtspunkte für die Frage des Säkularismus* — Eugen Bányai: *Leichte Musik in unseren Kirchen?* — Eugene Szigeti: „Der ungarische Botschafter im Vatikan berichtet” — Dr. Ladislaus Horkay: *János Erdélyi, der Philosoph* — Michael Márkus: *Ungarische Harmonie*

HEIMATRUNDSCHAU

Dr. Ladislaus Mátrai: *Die Lage und die Aufgaben der kirchlichen Bibliotheken im Rahmen der Bibliothekspolitik der Ungarischen Volksrepublik* — Adam Hecker: *Die Aufgabe und der Dienst der Kirche in der Welt* — Nándor Szudy: *Die Ausstellung von Amerigo Tot* — Adalbert Gonda: *Der Einfluss des neuen wirtschaftlichen Mechanismus auf unser kulturelles Leben* — Dr. Coloman Csomasz Tóth: *Sammlung alter ungarischer Dichter, 17. Jahrhundert, IV. Band: Die Dichtung der Unitarier* — Dr. Coloman Csomasz Tóth: *Kornél Bárdos: Volksmusikalische Variationsmotive in den ungarischen Passionen des XV.—XVIII. Jahrhunderts* — Karl Sepsy: *Ein Orgelkonzert János Mátés in Debrecen*

WELTRUNDSCHAU

Dr. Erwin Vályi Nagy: *Christentum und Gnosis (Hersg. von Walter Eltester)* — Nikolaus Bodrog: *Der Weg zur Selbstverwirklichung*

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

Coloman Tarr jr.: *Neue Kirche in der neuen Welt (Protestantismus in Kuba)* — István Herczegh: *Tat er es auf Befehl? (Eugene Szigeti)* — *Kurze Buchbesprechungen (Bartolomäus Tamás)* — *Nachrichten aus der Katholischen Welt (SJA)*

BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

THEOLOGIAI SZEMLE

TARTALOM

- Rövid jelentések és kommentárok (KI) (253)
D. DR. OTTLYK ERNŐ:
Az Európai Egyházak Konferenciája (255)
DR. ERWIN FAHLBUSCH:
A katolicizmus változásban? (260)
DR. WALTER BELTZ:
A gnózis-kutatás jelenlegi állása —
Az Ádám-apokalipszisa fordítása (266)
DR. KONCZ SANDOR:
A jövő léte és fogalma a mai teológiában (270)
DR. FEJES SANDOR:
Etikai jegyzetek (272)
DR. VÁLYI NAGY ERVIN:
A szabadság hívása (Ernst Käsemann új műve) (275)
NAGY TIBOR:
Virágénekek festett fatáblákon (I) (281)
KIRÁLY ZOLTÁN:
Comenius és Sárospatak (284)
GYÖRI KORNEL:
Husz János emlékezete (286)
MÁRKUS MIHÁLY:
Magyar Harmónia II. (289)
IFJ. DR. BARTHA TIBOR:
Reflexiók a Theológiai Szemle cikkeire:
A Biblia és az Apostoli Hitvallás (291)

HAZAI SZEMLE

- PETHE KALMAN:
A magyar békemozgalom huszadik évfordulóján (293)
BOROSS GÉZA:
Igehirdetésünk tartalma és szándéka ma
(Hafenscher Károly doktori disszertációja) (294)
ZAY LÁSZLÓ:
Kulturális krónika (297)
GONDA BÉLA:
Vallási problémák friss folyóiratainkban (298)
MOLNÁR JÓZSEF:
Benedek Marcell (1885—1969) (302)
Kodolányi János (1899—1969) (304)

VILÁGSZEMLE

- D. DR. BUCSAY MIHÁLY:
Walter Hollweg: Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des
Heidelberger Katechismus (307)
Edward Winter: Frühaufklärung (307)
DR. REZESSY ZOLTÁN:
Ijjas Antal: Isten igaz embere. XXIII. János és az Egyház (308)
MADOCSAI MIKLÓS:
Társadalomlélektan: a marketing kulcsa (210)

(A tartalomjegyzék a borítólapon 2. oldalon folytatódik.)

ÚJFOLYAM/XII.

1969

9-10

SZÁM

ALAPÍTVÁ 1925-BEN

THEOLOGIAI SZEMLE

1969. szeptember—október

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 (társ-szerkesztő), 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., Rákóczi út 12. A. IV. 4.) küldeni.

*Kiadóhatal: Budapest, XIV., Abonyi u. 21. Református Zsinat Sajtóosztálya
Előfizetési díj egész évre 180,—, félévre 90,— forint. Kettős szám ára 35,— forint.*

69: 3538. 2 Zrínyi Nyomda, Budapest. F. v.: Bolgár Imre

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

- Szabó Ferenc: Az ember és világa (Ifj. Tarr Kálmán) (311)**
Bertrand Russel: Filozófiai fejlődésem (Ercsey Előd) (314)
Jean Renoir: Apám Renoir (Tamás Bertalan) (290)
Fövény Lászlóné: Tükör és prizma (Tamás Bertalan) (316)
Új hírek a római katolikus világból (Sja) (301, 306)

A szerkesztő megjegyzései

AZ EGYHÁZAK EGYSÉGE ÉS SOKFÉLESEGE

Megvalljuk, nem csekély fejtörést okozott számunkra annak a levélnek a megértése, melyet az Egyházak Világtanácsa (EVT) központi bizottságának canterburyi ülése intézett tanácskozásainak befejezése után a tagegyházakhoz (ÖPD, Genf, 1969. aug. 28.). A bevezetés könnyen érthető: megnyugtatta a netán aggódókat, hogy az EVT tulajdonképpeni célja változatlanul az egyház egysége marad, habár a tavalyi uppsalai nagygyűlés „új hangsúlyt” adott az igazságosságért és a világbékéért folyó ökumenikus munka sürgető követeléseinek.

Ezután hangsúlyozza a levél, hogy az EVT „továbbra is az egy, szent, katolikus és apostoli egyház tökéletes egysége iránt” tudja magát elkötelezettnek. El van szánva „mindannak az áthidalására, ami az Úr asztalánál elválaszt bennünket, bárha éppen a keresztyén egység útján nem értünk el eddig lényeges haladást”. Ezután felteszi a nehéz kérdést: „Meddig folytathatjuk a már ma meglevő közösségünket anélkül, hogy azt az egység sakramentumában tökéletessé tegyük?”

A levél szerint „növekszik a türelmetlenség” azokban, akik úgy vélik, hogy nem várhatnak tovább, és hozzáteszi: „Az egyházaink teljes egységére irányuló türelmetlen igyekezet igazi oka a mi Urunk hívása.”

Ha nem olvastuk volna az EVT sajtószolgálatának a canterburyi ülésről szóló megelőző híradásait, kétségeink lehetnének, hogy vajon nem az EVT tag-egyházai közti úrvacsora-közösséget ítéli-e olyan sür-

getőnek a Központi Bizottság? Jól tudjuk azonban, hogy a protestáns, anglikán és ortodox tagegyházak legtöbbje sem gyakorolja más tagegyházakkal az interkommuniót; sőt a különböző protestáns tagegyházak zöme sem tartja sürgetőnek a közös úrvacsora gyakorlását a hozzá meglehetősen közelálló felekezetekkel sem.

A Központi Bizottság levele tehát nyilvánvalóan a katolikusokkal való interkommuniót tartja sürgetőnek. Ez következik abból is, hogy a felekezeti dialógusról folytatott elvi vitában dr. Lukas Vischer, a Hit és Egyházalkotmány igazgatója hovatovább érdektelennek minősítette a „dialógust”, és az uppsalai világgyűlésnek „minden keresztyének katolicitására irányuló ellentmondásos, vagy legalábbis nem egyértelmű követelését egyetemes zsinat előkészítésére” irányította (EPD, Zürich, 1969. aug. 20.). Kijelentette, hogy szakítani kell a „fantáziátlan ragaszkodással a status quohoz”; mire Verghese atya — az ortodoxok általános helyeslése mellett — azt tanácsolta neki, hogy „térjen vissza a Hit és Egyházalkotmány alapelveihez”. Vischer a továbbiakban is azt fejtegette, hogy a dialógus „nem pótolhatja a közösséget, elsősorban az eucharistia közösségét” és ezzel mentegette a szerinte is „kérdéses kísérleteket egyes katolikusok és protestánsok között, egyházaik szabályaival szemben”. Victor Hayward társfőtitkár is támogatta Vischert; sajnálkozott, hogy az egyháztanácsok inkább „ellenőrizni és monopolizálni” akarják az ökumenikus kezdeményezéseket, ahelyett, hogy

Rövid jelentések és kommentárok

„IGEHIRDETŐK ÉS PRÓFÉTÁK A FEHÉR HÁZBAN” — „A KIRÁLY SZENTHELYE ÉS AZ ORSZÁG SZÉKHÁZA”

Reinhold Niebuhr professzort az ötvenes évek elején még úgy tartottuk számon, hogy ő az USA egyik legkiválóbb rendszeres teológusa, és — sajnos — javíthatatlan atomteológus. Az 1956-os magyarországi ellenforradalom idején még nyílt levélben sürgette egykori barátját, Barth Károlyt, hogy ítélje el végre Bereczky és társai egyházpolitikáját. Aztán múltak az évek, Niebuhrról alig hallottunk, tekintélyes lapjának, a *Christianity and Crisis*-nek a szerkesztését átadta J. C. Bennet-nek, tanszékétől is elbúcsúzott.

A vietnami agresszív háború katonai és erkölcsi kudarcjai, a Kennedy-gyilkosságok, Martin Luther King mártírhalála, a színesek, az ifjúság tiltakozó mozgalmi az amerikai egyházakat is megrázták. A *Christianity and Crisis* erőteljesen haladó egyházi lap lett, és Niebuhr is megújulva porondra lépett.

Legutóbb a lap augusztus 4-i számába írt Niebuhr cikket a fenti cím alatt, amelyet — sok más idézettel együtt Ámos próféta könyvéből vett. Ez a könyv tudvalevőleg a legélesebb próféta tiltakozás a királyok és a főpapok „szent szövetsége” ellen, akik Ámos korában is, azóta is többnyire egyházilag is szentesítették az uralkodó osztályok elnyomó mesterkedéseit a nép szegényei és kicsinyei ellen.

Niebuhr azzal kezdi cikkét, hogy a 18. sz. végén kivívott függetlenség elérése után az észak-amerikai Alkotmányt szerző polgári forradalmi atyák mindjárt az első paragrafusban megtiltották a vallási intézményeket biztosító vagy tilalmazó törvények hozatalát. Azt tartották ugyanis, hogy „a vallásos szentség és a politikai hatalom minden kombinációja a konzervatív status quo veszélyes céljait szolgálhatja”. Oltalmazni akarták tehát a politikai hatalom és a vallás szövetségével szemben a népet, akárcsak Ámos próféta a maga korában: „Halljátok meg ezt, kik a szegényre törtök és e föld szegényeinek kipusztítására” (8: 4). Ámos szembefordult „az elefántcsont pamlagon heverésző” nagyurakkal, akik „eladják a szegényt egy saruszójért, hogy házhoz házat, mezőhöz mezőt ragaszt-hassanak”. Amáziás főpap pártütés vádjával fel is jelentette Ámost Jeroboám királynál; őt pedig kiutasította Bételből, mivel ez „a király szenthelye és az ország székháza”. (Innen vette Niebuhr cikkének a címét.)

„Bétel architekturális helyzetét nem ismerjük”, fejtegeti tovább Niebuhr, „de van tudomásunk a Fehér Ház keleti terméről, amelyet Nixon elnök valamiféle szentélyé alakított át... „Megkerülve az Alkotmány első szakaszát, a konformizmus új alakját vezette be félhivatalos házi istentiszteleteivel. Ezekre Billy Graham javaslati szerint a legkülönbözőbb felekezeteket hívja meg.” Legutóbb egy zsidó rabbi, megfélemlítve Ámosról, így prédikált az elnöki szentélyben: „Remélem, nem vakmerőség, ha az USA elnöke jelenlétében azért imádkozom, hogy a jövődő történészek majd a mi nemzedékünkre visszatekintve megállapítsák: nagy megpróbáltatások és csapások idején Isten ujjá rámutatott Richard Milchous Nixonra, látomást és bölcsességet adva neki a világ és a civilizáció megmentésére, megnyitva az utat országunk számára, hogy megvalósítsa mindazt a jót, amit századunk az emberiségnek felkínál”.

Niebuhr figyelmeztet: „Csodálatos, hogy egy szimpla meghívás a Fehér Házba mennyire megronthatja a

kritikai képességet, igazolva az Egyesült Államok alapítóinak egykori aggodalmait. Billy Graham is, a vad és ködös evangélizációs hadjáratok után jól idomított, jőszabású kulcsemberévé lett ennek a királyi szentélynek, evangéliumi vallásunk szektás radikalizmusából eljutva egy intézményesített ökumenikus valláshoz. Az elnök és Graham jóbarátok, és sok közös meggyőződést vallanak, így a vallás jelentőségére vonatkozólag is.”

Niebuhr ezután ízekre szedi ezt a „Nixon—Graham doktrínát”, amely „vallásos szósszal önti le és szentesíti az uralkodó rétegek érdekeit”, de „nem készlet az igazi, nagy társadalmi és nemzetközi kérdések megoldására”. Graham állítása szerint „minden nagy kérdés spirituális, ezért spirituális megoldásokra van szükségünk”. Niebuhr megkérdezi: vajon „a nukleáris katasztrófa peremén folytatott hidegháborúnkat az oroszokkal szemben spirituális eszközökkel kell-e megoldanunk, vagy a sajátos politikai módszerekkel? Vajon az új rakéta-elhárító berendezésünk lecsendesíti-e vagy inkább kiterjeszti a hidegháborút?”

Niebuhr rámutat a Nixon—Graham-féle vallásoskodás súlyos teológiai fogyatkozásaira, majd *Martin Luther King* egy gyakori Ámos-textusát idézi: „Gyűlölöm, megvetem a ti ünnepeiteket és nem gyönyörködöm a ti összejöveteleitekben... hanem folyjon az ítélet, mint a víz és az igazság, mint a bővíző patak” (5:21k). Hozzáteszi, hogy az FBI, a Szövetségi Nyomozó Iroda, amely kémkedett Luther King után, nyilván ugyanúgy gondolkodott Kingről, mint Amáziás főpap Ámosról. Ők úgy vélték, hogy a főpapok dolga az önelégültség kiszolgálásának kultusza. „Akkik elfogadják a meghívást, hogy prédikáljanak a Fehér Házban, gondolják meg, hogy milyen aggalys társaságba kerülnek” — fejezi be cikkét Reinhold Niebuhr.

VIETNAM — HO SI MINH HAZATÉRÉSE UTÁN

Hazánkat jó és kevésbé jó barátok egyaránt úgy tartják számon, hogy nálunk a békéért, és a szocializmusért vállalt felelősség már túlnőtt a pártkereteken, és átfogja az egyházak és a gyülekezetek zömét is. Éppen ezért vált nemzeti ügyünkbe a megtámadott vietnami nép illő megsegítése, amiből egyházaink is tisztességgel kivették részüket. És országos gyásssá szélesedett az a fájdalom is, amely az elmúlt hetekben a vietnami nép nagy öregjének, Ho Si Minhnek az eltávozásával érte az emberiséget. Megrendítő végrendelet olyan írói és emberi dokumentum, amelyet nekünk is tanulnunk és tanítanunk kell; nyitott szívekre talált a Béke Világtanács és Országos Béketanácsunk felhívása is a Ho Si Minh hónap megrendezésére. Imádságos lélekkel gondolunk az időben, térben távozó, tiszta fényében tovább növekedő, „tiszteletre méltó őseihez csatlakozó” férfira, példamutató életművére, az emberiséget gazdagító szellemi hagyatékára; gyülekezeteinket is arra buzdítjuk, hogy egész népünkkel együtt továbbra is fogzunk meg minden áldozatot a szabadságának és függetlenségének biztosításáért küzdő hős vietnami nép megsegítésére.

Szeretném itt elmondani egy személyes élményemet. Két-három éve reggelenként az óvodába kísérgetem kis unokámat. Feltűnt egy napon, hogy a kisfiú végighúzza kezét az utcai plakátokon. Aztán megfigyeltem, hogy nem minden plakátot, hanem csak egyen. És nem is végighúzza a kezét, hanem megsimogatja. A plakátot egy vietnami Mater dolorosa arca volt látható, azt simogatta meg, valahol csak elment mellette. Óvatos kérdéseimre adott válaszaiból kitűnt, hogy a négy-öt éves fiúcska a maga módján megértette a vietnami nép, elsősorban az ottani anyák szenvedéseit, áldozatait, hősi kitartását az amerikai uralkodó réteg

hódító háborújával szemben. A kisfiú simogató keze a vietnami anya fájdalmas portréján azt is világossá tette előttem, hogy a vietnami nép a „szent világszabadság” győzelméért folytatott küzdelmét már a legapróbb emberkéik szívében is megnyerte.

KATOLIKUSOK A PROTESTÁNS FELEKEZETTUDOMÁNYRÓL

E számunkban rendkívül tanulságos alapos ismertetést olvashatunk dr. Erwin *Fahlbusch* tollából a római katolikus egyházban végbemenő folyamatokról, egyfelől az úgynevezett jobboldali katolicizmus, másfelől a Kritikus Katolikusok elnevezés alatt számon tartott baloldali csoportok tevékenységéről; a hierarchiában meg a teológiában jelentkező, az egyes országokban és világrészekben is nagyon árnyaltan fellépő különböző irányzatokról. A cikk a benseimi Felekezettudományi Intézet munkatársainak valóban nagy hálára indító kutatás munkájára épült, annak eredményeit elemzi.

Fahlbusch szeptemberben több lelkesítő továbbképző tanfolyamunkon is bemutatta ezt a dolgot és mindenütt nagy érdeklődést keltett az a megállapítása, hogy ez a gazdagon tagolt, részleteiben nagyon ellentmondásos kép: együttesen jelenti a mai, valójában egy célra törő római katolikus egyházat; ezzel van nekünk dolgunk. Jellemzően megerősíti a Fahlbusch rajzolta képet katolikus oldalról a Herder Korrespondenz is (1969. aug., 392), amely a benseimi Intézet (Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 1969 évf. 3. sz.) idevágó cikkeiről ezt írja: „A katolicizmus meghatározásának és negatív és pozitív értelmezésének ez a kísérlete bámulatos szakértelmet árul el és ha nincs is híján az iróniának, de minden esetre a lehető legpontosabban bizonyítva van minden tétele; úgyhogy a mai válsághelyzetben a katolikus önvizsgálat tömény anyagául is szolgálhat. Akikről szól, magukra ismerhetnek. Bemutatja azokat is, akik már lehetetlennek tartanak minden dialógust a hierarchiával; valamint tömegjelenségeként az egyre terjedő közömbösséget és a mai teológusnemzedék hangtalan kivándorlását is az újszkozsztika otthonából. Ez a teológia ugyanis képtelen volt felvenni magába a történeti gondolkodás dimenzióját”.

Ami bennünket illet, Fahlbusch elemzésének komoly tanulsága, hogy az egymással is élesen szembenálló katolikus áramlatok, irányzatok, jelenségek más-más sípjai csupán a közös-egy római katolikus orgonának; ez pedig lényegében változatlanul, ma is „Krisztus egyetlen igaz egyháza” jellegét harsogtatja, gazdag variációkban hívogatta magába a nemrómai keresztényeket, a világvallásokat, sőt a materialista ateistákat is, a pápai trónuson, mint „az emberiség közép-pontján” és szélesre tárt római kapuján keresztül...

EGYHÁZI ÚJSÁGÍRÓK NEMZETKÖZI TALÁLKOZÓJA SIÓFOKON

Lapunk zárta után ment végbe az „Európai protestáns sajtó munkaközössége” ötnapos találkozója Siófokon, majd Budapesten. Így csak pár sorban számolhatunk be ezúttal erről a jelentős összejövetelről, amelynek előadásaira, eredményeire még vissza kell térnünk. A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa meghívására látogatott el hozzánk ez a kötetlen formák között működő közösség, hogy első ízben találkozzék a szocialista országokban megjelenő keresztény sajtó munkásaival. A Német Szövetségi Köztársaságból mintegy 20, a Német Demokratikus Köztársaságból 4, Hollandiából 12, Svájcban 8, a Szovjetunióból 5, Lengyelországból 3, Csehszlovákiából 4, Bulgáriából 2 publicista érkezett, a magyar egyházi újságírók a rendezéssel együtt közel harmincan voltak.

A nyugati vendégek között igen jelentős képviselői voltak az egyházi sajtónak, közülük többen először jártak hazánkban. Számosan még elég sok fenntartással érkeztek. Utólag ezt ki is fejezték, de egyúttal hozzátették: nem úgy távoznak, ahogy jöttek. A megbeszélések szíves, szabad légköre, az előadások őszintesége és nyíltsága, beszélgetéseik egyházügyünk állami képviselőivel, továbbá világi sajtóférfiakkal a Magyar Újságírók Szövetsége által rendezett balatonszéplaki kiránduláson, majd Budapesten Ökumenikus Tanácsunk fogadásán arról minden esetre meggyőzték őket, hogy eddig nem tájékozódtak „a hit szabályai szerint” a magyarországi egyházak valóságos helyzetéről. *Palotay* Sándor, *Ottlyk* Ernő és *Káldy* Zoltán őszinte előadásai nagy nyíltsággal szóltak erről a helyzetről; *Bartha* Tibor frappáns előadásából pedig megérthetjük, hogyan értelmezik hazai egyházaink az ökumenikus világhelyzetet. Sok nehéz kérdésre kaptak — vallomásaik szerint — meggyőző feleletet.

Hogy a nyugati kartársak rólunk alkotott képe megváltozott, annak két, kézzel is fogható bizonyosságát adták. Az egyik: P. S. *Sokolowsky* főlelkész, a moszkvai patriarchátus lapja szerkesztője felszólalásában több kérdést intézett a munkaközösséghez. Az egyik így hangzott: el tudják-e vállalni, hogy a német világi sajtó munkatársait meggyőzni igyekezzenek: írjanak igazságosan a szocialista országokban élő egyházakról? A záróülésem a vendégek igenlő választ adtak a kérdésre. — A másik: most megválasztott új vezetőségükbe tanácsadó minőségben meghívták *Sokolowskyt* és *Tóth* Károlyt. Kifejezték azt is, hogy a nálunk tapasztalt vendéglátás és szervezés messze kimagaslott minden eddigi összejövetelük közül.

A nyugati publicisták egyikével-másikkal többször is folytatott beszélgetések során bennünk is kialakult az a meggyőződés, hogy az effajta találkozások előbbre vihetik a kölcsönös megértést és elősegíthetik az együttműködést a jó emberi és egyházi ügyekben.

A RENDKÍVÜLI PÜSPÖKSZINÓDUS

Mire e számunk eljut olvasóinkhoz, már végbement a második római püspökszinódus. „Rendkívüli” jellege folytán a nemzeti püspöki konferenciák képviselőit korlátozták —, igazi tárgyának a pápa azokat a bírálatokat szánta, amelyek sok oldalról — elsősorban *Suenens* belga bíboros-érsek részéről — érték a Szentszék számos intézkedését.

VI. Pál sok keserű hangú nyilatkozata közül talán az *Osservatore Romano*-ban (1969. jún. 23/24) megjelent szavai tükrözik legjobban a pápa intencióit:

„Nem maradhatunk érzéketlenek a nem mindig pontos, nem mindig igazságos és nem mindig tiszteletudó és célszerű kritikákkal szemben, amelyek több oldalról irányulnak az Apostoli Szék ellen, a Római Kúria könnyebben sebezhető elnevezése alatt. Ezúttal csak annyit mondok, hogy a Szentszék elleni szemrehányásokat keserűség nélkül átgondolom és eközben két érzés vezet: alázatos és őszinte tárgyilagossággal kész vagyok tekintetbe venni az ellenvetéseket, és megváltoztatni a jelenlegi jogi helyzetet, ha ez értelmesnek látszik. Az a kívánságom, hogy az egyházi törvényhozás szellemét belülről állandóan megújítsuk. Egyúttal hajlandó vagyok az egyes jó ösztönzéseket egy jogosult pluralizmustól az egységben megérteni és magamévá tenni...”

A püspökszinódus talán megmutatta, mennyire sikerült VI. Pálnak ezeket a tiszteletre méltó szándékait a szinódus legkényesebb kérdésében: a püspökök kollégialitása kérdésében valóra váltania a római Kúria visszahúzó erőivel szemben.

KI

Az Európai Egyházak Konferenciája

Dr. Glen Garfield Williams, az Európai Egyházak Konferenciája főtthkára szerint először 1953-ban vetődött fel az Európai Egyházak képviselőinek valamilyen közös találkozásra való részvétele. 1955-ben Brüsszelben Dr. Emmen, a holland református egyház főtthkára, és Wilm, wesztfáliai egyházi elnök tűzték ki az Európai Egyházak Konferenciája előkészítésének feladatát.

Első alkalommal 1957-ben a dán Lieselundban találkoztak Európa egyházainak képviselői. Létrejöttét az a kérdés okozta, milyen felelőssége van Európa egyházainak azért, hogy földrészünkön ne történjék semmi jóvátehetetlen dolog. Ezért jelentek meg Európa különböző országaiból és egyházaiból jelentős számban résztvevők. A konferencia elnökévé Dr. Emmen választották, aki azzal jellemezte az akkori feladatot, hogy az európai egyházak képviselőinek a találkozója és a személyes kapcsolat kialakításának lehetősége fontosabb a rezolúciónál (Offizieller Bericht, Lieselund, 24. o.). Az egyházi képviselők közti találkozásból akkor még jelentős európai egyházak hiányoztak: így az orosz ortodox egyház, a német lutheránusok, a skandináv egyházak, az anglikánok, a baptisták. Református és evangélikus delegátusok képviselték a magyar egyházakat. A konferencián nem létesítettek új szervezetet, csupán kérő és hívó szó hangzott el annak érdekében, hogy Európa egyházai találják meg közös feladatukban egymás kezét. A megnyilatkozások az egymás iránti felelősségről szóltak, olyan történelmi helyzetben, amikor sok gond nehezedett Európa népeire és egyházaira. Ezek megoldásában akartak segítséget nyújtani.

Nyborg I.

Régóta szükségesnek látszott, hogy az európai egyházak valamilyen módon találkozzanak egymással, és megbeszéljék közös kérdéseiket, s feladataikat. Az Egyházak Világtanácsa, vagy például a Lutheránus Világszövetség az egész világ keresztyéniségének, illetve evangélikusságának a problémáival foglalkozik, s így rajtuk keresztül sem idő, sem lehetőség nem nyílik európai problémáink tüzetesebb megvitatására. Az ázsiai és amerikai keresztyénység már évekkkel ezelőtt létesített külön ázsiai és amerikai titkárságokat az Egyházak Világtanácsának az alosztályaiként ebből a célból, s ez jól bevált.

Kezdetnek jó is volt a lieselundi konferencia. Jó volt a szelleme is. Ezt mutatja, hogy utána több tárgyalás volt egy újabb európai egyházi konferencia előkészítése és összehívása céljából. A lieselundi konferencián nagy hiányt jelentett többek között, hogy egyes egyházak nem képviseltették magukat.

Az új év első napjaiban megint Dániában, de most nem Lieselundban, hanem Nyborgban ült össze az európai egyházak konferenciája.

A konferenciát a már korábban választott előkészítő bizottság hívta össze, névszerint: Emmen, a holland református egyház főtthkára, Kiivit, a szovjet-esztországi evangélikus egyház érseke, Lilje, a hannoveri országos evangélikus egyház püspöke. Most az evangélikus egyházak egész Európából valóban nagy számban képviseltették magukat, köztük is különösen a németországi lutheránus egyház.

Jelentős volt Wickham anglikán kanonok előadása: „A keresztyén hit találkozása a modern techni-

kai társadalommal” címen, Burgelin, párizsi filozófusnak a konstantinusi korszak végéről szóló előadása, továbbá Soucek, prágai teológiai tanár előadása az európai egyházak közös örökségéről és jelenlegi felelősségéről.

A konferencia tagjai öt bizottságban, külön behatóan foglalkoztak a konferencia témáival. Az első számú bizottság tagjai a technikai és tudományos fejlődés kérdéseivel foglalkoztak. Mindenki azon a véleményen volt, hogy az egyház nem lehet tudomány- és haladásellenes, viszont meg kell találni az új korban a megfelelő módot Isten örök igéjének hirdetésére és a keresztyén szolgálatra.

A magyar delegáció ismételten szóvá tette, hogy az európai egyházak számára biztosítani kell az Egyházak Világtanácsától független, semleges találkozások lehetőségét. Emiatt feszültség alakult ki Kelet- és Nyugat-Európa delegációi között. A feszültség feloldódását Káldy Zoltán püspöknek a konferencia utolsó napján elhangzott javaslata hozta meg. Így született meg a nyborgi Európai Egyházak Konferenciája (EEK) legjelentősebb határozatának a végleges szövege:

„Európa egyházainak közös örökségük van. Nem utolsósorban rájuk van bízva az evangélium. Ez különösen segítette Európát az egyes ember jogának, igazságának és méltóságának mint ajándéknak és feladatnak a felismerésére...

Európa keresztyénisége a múltban gyakran hitelvesztetté tette üzenetét a saját kontinense és más népek irányában is. A keresztyének felelőssége Európában ezért ezen bűnük felismerésével és megvallásával kezdődik...

Az egyház feladata imádkozni és dolgozni azért, hogy valamennyi atomhatalom lemondjon az atomfegyverek használatáról, hatékony nemzetközi ellenőrzés alatt, és hogy Európa és az egész világ népei az atomháború fenyegetésétől megszabaduljanak. Európának valamennyi nép békés együttműködése bázisává kell lennie, és nem az élet megsemmisítésének az alapjává kell szolgálnia...

Európa egyházainak be kellene bizonyítaniuk, hogy Európa szolgálni is tud, és kész arra, hogy más világ-részek népeinek önzetlen módon segítsen úgy, ahogyan azok azt Európától elvárhatják...

Az előkészítő bizottság maradt a régi, de az adminisztratív teendők ellátására a nyborgi konferencia titkárává választotta Dr. Harms genfi ökömenezikus alkalmazásban levő lelkész, akit azóta hamburgi evangélikus püspökké választottak.

Nyborg II.

Az EEK első ülését 1959. januárjában tartotta a dániai Nyborgban. Második ülésére 1960. október 3–8. között került sor, ugyancsak Nyborgban.

Ezen a konferencián 22 európai nemzet egyházainak kiküldöttjei voltak jelen. Az összes jelenlevők száma megközelítette a 150-et. A háromtagú elnökség tagjai voltak: Emmen, Kiivit és Lilje. Képviseltette magát a Prágai Keresztyén Békekonferencia, Ondra főtthkár személyében.

A konferencia főttemája ez volt: „Az európai egyházak szolgálata egy változó világban.” A bevezető előadást Dr. Lilje tartotta. Azt mondotta, hogy az európai egyházak csak akkor tudják betölteni feladatukat, ha látják azokat a politikai, gazdasági és társadalmi problémákat is, melyek Európát, de általában az egész világot foglalkoztatják. Véleménye szerint a legfontosabb problémák közé tartozik a gyarmatosítás kérdése, a Kelet és Nyugat közötti

feszültség és ezzel összefüggésben a háború és béke kérdése. Szem előtt kell tartani azt is, hogy az űrhajók és rakéták világában megváltozott a világkép, továbbá, hogy Európában, de általában az egész világon nagyfokú szekularizáció megy végbe. Ebben a helyzetben kell vizsgálnunk az egyház szolgálatát.

Az első altémáról: „Az egyház szolgálata egy elkeresztényetlenedéstől szorongatott világban” Dr. van Leeuwen hollandiai lelkész tartott előadást. Az előadó sok olyan megállapítást tett az egyház szolgálatával kapcsolatban, amelyeket a mi magyarországi protestáns egyházainkban több mint egy évtizede hangsúlyoztak. Egyre több nyugati ember jut el azokra a következtetésekre, amelyekre mi már előbb eljutottunk.

Előadásában többek között ezeket mondta: A szolgálattal kapcsolatban abból az alapvető tényből kell kiindulnunk, hogy a világ abból a szolgálattól él, amelyet Isten végzett el Jézus Krisztus által. Ez a szolgálat elvégeztetett. Krisztus nem azért jött, hogy néki szolgáljanak, hanem hogy Ő szolgáljon, és életét adja váltságul. Valahányszor az egyház szolgálatáról beszélünk, mindig erről a szolgálatról van szó.

Az egyháznak az az elsőrendű feladata, hogy a valóságos embernek legyen segítségére, valóságos bajában. Isten az egyházat ismét samaritanussá akarja tenni, hogy lehessünk együttérzőkké és szabadokká, szolgálni a valóságos embernek abban a pillanatban és ott, ahol szüksége van rá.

Szolgálni csak szolgai formában lehet. Az egyház a mi világunkban szolgálatát nem a világ ellen, hanem a világ kellős közepén végzi. Aki szolgál, elsősorban nem erkölcsi prédikációt tart, nem kényszerít rá senkire valami intézményt vagy sémát. A szolgálat szolidaritás az elkeresztényetlenedett világgal. Önfeláldozó munkálkodás érette. Mi kereszténynek nem az egyház szolgálatára hívtunk el, hanem az egyház hivatott el arra, hogy szolgáljon a világnak. Az egyház egyszerű tagjai Istennek az a népe, amely ebben a világban megjeleníti Krisztus szolgálatát.

Mindennek kizárólag arra kell irányulnia, hogy Isten népe felkészüljön a világban a világ ilyen szolgálatára. Ez a szolgálat csak ökumenikus lehet. Az ökumené eredeti értelme ez: az egész világot átfogó.

A második altémáról: „Az egyház szolgálata egy békétlen világban” Dr. Jeschke, csehszlovákiai professzor tartott előadást. Többek között ezeket mondotta:

Újra végig kell gondolnunk a mi időnkben az egyház szolgálatának kérdését. Akinek van szeme a látásra, annak látnia kell, hogy az egyház szolgálatának régi formái nem elégségesek ma. Idők folyamán a „szolgáló lány”-ból „úrnő” lett (pl. államegyházak alakultak, stb.). Jézus pedig azt mondotta, hogy aki első akar lenni, annak utolsóvá kell lennie, anélkül, hogy közben azt kérdezzetné, hogy ezért milyen előny vagy megbecsülés jár.

A reformáció az Isten igéjének hirdetését tette az egyház elsőrendű kötelességévé, mellyel az emberek üdvösségét és békeségét szolgálta. De a reformáció egyháza nem korlátozta magát a szolgálatnak erre a formájára (ti. az igehirdetésre). Az igehirdetés volt a szolgálat kiindulópontja, de ebből nőtt ki sok más formája a szolgálatnak: jótékonyág, diakónia, stb. Ma sem korlátozhatja magát az igehirdetés szolgálatára. Az Isten szolgálatát a legszorosabban összefügg a felebarát, az ember szolgálatával. Minden igaz istentisztelet emberszolgálatához vezet. Nem a helyzet, hanem az Isten kényszerít bennünket erre.

Ma pedig, amikor olyan békétlen a világ, segítenie

kell az egyháznak is a nagy problémák, a béke és háború, gyarmati kérdés, az atomfegyverek megsemmisítése, stb. kérdésében.

A harmadik altémáról: „Az egyházak szolgálata egymás között” Dr. Nissiotis titkár, a görögországi ortodox egyház tagja tartott előadást. Hangsúlyozta, hogy az egyházak szolgálata csak úgy válik hitellessé, ha elfogadják a maguk számára Uruk szolgálatát, és ha egyik egyház a másik javára is kész ezt a szolgálatot gyakorolni. Az európai egyházaknak is egymást tevélegesebben kell szeretniük, és egymásnak alázatosabban kell szolgálniuk.

Nyborg III.

Az EEK — melynek célja az európai keresztény egyházak összefogása, akár tagjai azok az Egyházak Világtanácsának, akár nem, — 1962. október 1—5. napjain tartotta harmadik gyűlését a dániai Nyborgban. A konferencián mintegy 200—250 lelkész és nem lelkész vett részt Európának szinte minden országából. Jelen volt egy belga római katolikus lelkész is, valamint a lengyel katolikus egyház képviselője. A megnyitó istentiszteletet *Huldgren* svéd evangélikus érsek tartotta.

A konferenciának egy főtemája és három altémája volt. A főtéma címe: „Az egyházak Európában és a modern ember válsága”. Erről tartott előadást *Rupp* angol professzor. A melléktémák a következők voltak: „Az európai humanizmus értékelése”, melyről a francia *Philibert*, és a csehszlovák *Lochmann* professzor tartottak előadást. A második altéma címe: „Krisztus és az ember”, melyről *Cotsonis* görög és *Berkhof* holland professzorok szóltak. A harmadik altémát három előadó vezette be: az angol *Paton*, a szovjet-ortodox *Wendland* érsek és *Verghese* indiai lelkész, az EVT társfőtikára. *Wendland* érsek előadását *Sergius* permi érsek olvasta fel. Az altéma címe: „Az egyházak új szolgálatra való elhívása.”

Az előadások után a konferencia vitacsoportokra és munkabizottságokra oszlott. A vitabizottság az Európai Egyházak Konferenciájának fennállásával és működésével kapcsolatos kérdéseket beszélt meg, a vitacsoportokban pedig az elhangzott előadásokról folyt szó. Az ülések nyilvánvalóvá tették, hogy az egyházak elmaradtak a körülöttük levő világ eseményeitől, és erre rádöbbenve azt próbálták meghatározni, hogy mi e tekintetben a teendő. Az első vitacsoportban azonban akkor is inkább csak elméleti vita folyt a humanizmusok formáiról és azok meghatározásáról, míg a második, harmadik és negyedik vitacsoport igyekezett gyakorlativá tenni az egyház és a körülötte levő világ közös kérdéseinek megoldását.

A gyűlést Dr. *Hunter* anglikán püspök nyitotta meg. Elmondotta, hogy az Európai Egyházak Konferenciájának gondolata hét évvel ezelőtt született meg, és az volt a célja, hogy a nyugat és a kelet-európai keresztények között teremtsen kapcsolatot. Az elmúlt idők azt mutatják, hogy a célkitűzés helyes volt. Az egyházaknak törődniük kell a körülöttük levő világgal, és így foglalkozniuk kell a modern ember problémáival.

A főtemáról Dr. *Rupp*, a manchesteri egyetem professzora tartott előadást. Többek között kiemelte, hogy többet kell foglalkozni az egyháznak a tudományos korszakban való feladataival: a fejlődésnek ebben a nagy korszakában nem az egyház teszi fel a kérdést a világnak, hanem a világ az egyháznak. Az ökumenikus mozgalomnak nagy eredményei vannak, ezért reménykedhetünk, vi-

szont nem szabad romantikus ábrándozásokba sem bocsátkoznunk.

A humanizmusról és ennek fajtáiról beszéltek *Philibert* francia és *Lochmann* csehszlovák professzorok. *Lochmann* professzor kapcsolatba hozta a különféle humanizmust a keresztyénséggel, és felvette a kérdést, hogy mi az egyház felelőssége a humanizmusért. A humanizmusoknak van közös útjuk a keresztyénséggel. Ez a közös út a béke problémája. Ebben megegyeznek a keresztyének és más humanisták. Itt tud az EEK igazán szolgálni.

A második altémáról szóló előadások kiemelték, hogy Isten szeretete a döntő, és a keresztyénségnek és a humanizmusnak együtt kell munkálkodnia a fenyegetett emberiség érdekében. Többet kell foglalkoznunk a modern ember problémáival a keresztyénség fényében, és közös erőfeszítéseket kell tennünk a problémák megoldására.

A harmadik altémával kapcsolatosan elhangzott előadásokból kitűnt, hogy ha az egyház ma, új szolgálatként, a békét szolgálja, akkor a szenvedő emberiség hangját hallja meg. Ezzel *Ura* parancsát teljesíti. Az egyházaknak fontos szerepük van abban, hogy az emberiség jó vagy rossz döntéseket hoz-e a béke ügyében. Az EEK-nak elsőrendű feladata van a jó döntések elérésében.

A konferencia Kiivit észrt érsek zárószolgálatával ért véget.

A magyar egyházakat ekkor *Dr. Ottlyk* Ernő evangélikus teológiai dékán és *Dr. Kenéz* Ferenc, az Ökumenikus Tanács főtitkára képviselte.

Nyborg IV.

Először történt meg, hogy egyházi konferencia helyéül nem egy várost, hanem egy hajót választottak. Az EEK — amely évek óta a dániai *Nyborg*-ban tartotta üléseit, 1964. októberében a „*Bornholm*” nevű 5000 tonnás hajóra kényszerült. A „hajóra szállás” azért vált szükségessé, mert a NATO államok sorába tartozó Dánia nem volt hajlandó beutazási engedélyt adni a Német Demokratikus Köztársaságból érkező delegátusoknak. Illetőleg csak abban az esetben járult volna hozzá az NDK egyházi kiküldötteinek fogadásához, ha azok a Nyugat-Berlinben levő Utazási Irodán keresztül kérték volna beutazási engedélyüket. Magától értetődően ehhez nem járulhattak hozzá a Német Demokratikus Köztársaság illetékesei. Az EEK ezek után tarthatta volna az ülést esetleg valamelyik semleges államban is, de a konferencia vezetősége egyfelől ragaszkodott ahhoz, hogy a konferencia maradjon továbbra is kapcsolatban Dániával, ahol eddig is otthont kaptak az EEK résztvevői, másfelől tanúságot akartak tenni arról, hogy a politikai feszültségek között az egyház az együttélést van hivatva munkálni. A tanúságtétel erről azért is szükséges volt, mert a konferencia előadásainak összefoglaló témája ez volt: „A világrések és nemzetek együttélése.”

Így indult el a hajó semleges, „nemzetközi vizekre”, és öt napon keresztül fedélzetén hordozta az európai egyházak 250 hivatalos delegátusát Nyugatról és Keletről. Voltak közöttük evangélikusok, reformátusok, ortodoxok, baptisták és még más keresztyén felekezetek tagjai. Ott voltak a Vatikáni Egyesgítőkárság megfigyelői is.

A főelőadást *Visser 't Hooft*, az EVT főtitkára tartotta. *Louis Joubert* professzor (Franciaország) „Együttélés a kontinensek között”, *Dietrich von Oppen* (Német Szövetségi Köztársaság) professzor pedig „Együttélés a nemzetek között” címen tar-

tott előadást. Mindegyik előadó beszélt arról a hatalmas változásról, amely világszerte végbemegy a társadalmi, politikai és gazdasági életben. Felvetették a kérdést, hogy mi az egyház feladata ebben a helyzetben. Különösen is sok szó esett az előadásokban Európa és a „keresztyén kultúra” jelenlegi viszonyáról. Sokak meglepetésére *Visser't Hooft* főtitkár előadásában azt mondotta: „Most játszódik le a keresztyénség és az európai kultúra szimfóniájának vége (fináléja)”. A főtitkár egyébként is több érdekes megállapítást tett, amelyből idézzük az alábbiakat:

„Európát úgy tekintjük, mint azt a világrést, ahonét a világ minden részére kiható dinamikus erők kiindultak. Ezek az erők, bár jórészt a keresztyén kultúrából nőttek ki, immár felszabadultak attól, és függetlenné váltak. Ebben a helyzetben az egyházaknak látniuk kell a mai Európát jellemző adottságokat, azt, hogy Európa a volt keresztyén kontinens, s azt is, hogy Európa hozta létre azokat a forradalmi erőket, amelyek most átalakítják az egész világot. Ebben a vonatkozásban nincs alapvető különbség Kelet- és Nyugat-Európa között, mert mindkét rész az elvilágiasodott keresztyén kultúra színhelye, és mindkét részről Ázsia és Afrika felé olyan eszméket, értékeket és technikai vívmányokat ajánlanak, amelyek gyökeres társadalmi és kulturális változásokat idéznek elő. Az egyházak azonban pedig nem néztek szembe ezzel a helyzettel. Nagyrészt még mindig a régi keresztyén kultúra maradványait igyekeznek kétségbeesetten fenntartani, a letűnt keresztyén Európa után sóhajtoznak, pedig szembe kellene nézniük az új Európával és az új világgal, egy olyan világgal, amely felnőtt már, és a saját lábán áll. Az egyházaknak ebben a helyzetben fel kell adniuk a kiváltságukról és hatalmukról szőtt álmaikat” — mondotta a főtitkár.

Ez kétségtelenül világos beszéd volt. Számunkra természetesen nem volt ez új. Nem úgy hatott ránk, mint valami nagy felfedezés, hiszen egyházunkban mindezt majdnem két évtized óta mondjuk.

Az előadások után négy bizottságban folyt tovább a munka. A viták során sok értékes hozzászólás hangzott el. Kétségtelenül lehetett tapasztalni, hogy az egyházak felelőssége nagyban megnövekedett a béke, a népek együttélése és az egyházak helyes szolgálata iránt. De még mindig elég sok elvont, elméleti jellegű megszólalást is lehetett hallani. Még mindig elég jelentős volt azoknak a száma, akik nem számoltak a realitásokkal, és nehezen indultak el a konkrét cselekvések útján a népek együttélése érdekében.

Szervezeti tekintetben az EEK célját abban jelelték meg, hogy rendszeresített összejöveteleken választják meg az európai egyházak problémáit kölcsönös megvitatás alapján, hogy azok a jelenlegi európai helyzetben szolgálatukat minél jobban tudják ellátni.

Az alkotmány kimondja, hogy az EEK szoros összeköttetésben áll az EVT-vel, s osztja annak a törekvését a keresztyén egység munkálása érdekében.

Az EEK szervezetének részletes megállapítása során az alkotmány kimondja, hogy kétévenként tartanak nagygyűléseket, amelyeket az elnökség és a tanácsadó bizottság készít elő.

Az alkotmány szerint az elnökségnek és a tanácsadó bizottságnak a tagjait hat évre választják. Az elnökség létszáma 5—7 között van, a tanácsadó bizottság létszáma pedig 15—21 között.

Az EEK titkárát és az anyagi ügyek intézőjét az elnökség és a tanácsadó bizottság közös határozattal választja, ugyanez érvényes a társtitkár megválasztására is.

A konferencia elnöksége és a tanácsadó bizottság munkacsoportokat állít fel a kijelölt problémák kidolgozására.

A Prágai Keresztyén Békekonferencia résztvevőinek jelenlétét biztosítja az az intézkedés, amely lehetővé teszi más európai ökumenikus szervezetekkel való kapcsolat ápolását.

Az alkotmány jelentősége abban van, hogy az EEK korábbi bizonytalan szervezési kérdéseit alapszabályban rögzítette, s ezzel a konferenciának szilárdabb szervezetet adott.

Visser 't Hooft ezen a konferencián bejelentette, hogy elérkezett az idő, hogy Williams főhivatású titkára legyen az EEK-nak. Az EVT-nek már olyan széles hatóköre van, hogy a munka jobb szervezése érdekében mindenütt felállítanak egy-egy világrészre érvényes EVT „alvállalatot.” Így létezik az össz-amerikai, össz-afrikai, dél-ázsiai szervezet, s most létrejön az állandó titkársággal rendelkező európai szervezet is.

Az EEK új alkotmánya, a kibővített elnökség és tanácsadó bizottság, az állandó titkárság, a konferenciái központ kialakítása — mind arra mutatott, hogy az EVT célul tűzte ki az EEK szervezeti erősítését, hatáskörének kiterjesztését, a világszervezet európai változatának kiépítését.

A tárgyalások között Dr. Bartha Tibor református püspök és Dr. Heinz Kloppenburg dortmundi egyházi főtanácsos ünnepélyesen átadták a konferencia vezetőségének a Második Keresztyén Béke-Világgyűlés egyházakhoz intézett Üzenetét. Említésre méltó még az is, hogy előzőleg az EEK vezetősége sokszorosította ezt az üzenetet, és a résztvevőknek kiosztotta.

Az ülés 7 tagú elnökséget és 18 tagú Tanácsadó Bizottságot is választott. A Tanácsadó Bizottság tagja lett Dr. Ottlyk Ernő professzor is, aki a magyarországi protestáns egyházakat képviselte a bizottságban.

A konferencia egészén megfigyelhető volt az a tendencia, hogy viharoktól mentes, politikailag csendes konferencia legyen. Az erőgyűjtés volt a belső cél. A szocialista országokból jövő egyházi képviselőket nagyobb mértékben engedték be az elnökségbe, a tanácsadó bizottságba, s bázisukat kiszélesítették, sok személyes kapcsolatot is létrehoztak.

Két nagygyűlés között

a) Az EEK 1966. márc. 8—11-ig Svédországban tartotta elnökségi és tanácsadó bizottsági ülését. Itt arról számolt be Williams, hogy már 76 tagedyháza van a Konferenciának 23 országból.

Az EEK alapszabályát kibővítő javaslatot terjesztett be a vezetőség. Erre a munka kiszélesítése miatt volt szükség. A tervezetet az ülés elfogadta módosításokkal. A tervezet lényege: az első rész foglalkozik a nagygyűlés, a második a tanácsadó bizottság működésének szabályaival, a harmadik rész az elnökség jogkörét szabályozza.

A nagygyűlés minden három évben jön össze. A tanácsadó bizottság évenként ülésezik. Az elnökség évente kétszer jön össze, de a második összejövetelre egybeesik a tanácsadó bizottságéval.

Az elnökségi és tanácsadó bizottsági ülés kimondta, hogy a jövőben főhivatású főtitkára legyen az Európai Egyházak Konferenciájának. Williamsot 1964-ben az EVT egyházközi segély- és menekültügyi osztálya átengedte fél munkaidővel az EEK számára. 1964-ben Williamsot hat évre választották

meg főtitkárnak. Megbízták egy öttagú bizottságot, hogy készítse elő a főhivatású titkárnak és titkárságának munkatervét, anyagi fedezetét.

Az EEK és más kontinensek regionális ökumenikus szervei 1965. április 30-án Genfben találkoztak. Jelen voltak a keletázsiai konferencia, az össz-afrikai, a latin-amerikai konferenciák, valamint az EEK és az EVT világmissziói osztályának képviselői. A tárgyalási alap az EEK I. számú tanulmányi bizottsága által készített dolgozat volt, amely ezt a címet viselte: „Európa egyházai és más kontinensek egyházai.” Afrika és Ázsia egyházainak képviselői bírálták az európai dolgozatot azzal, hogy más világreszen nem kell átvenni az európai egyházi hagyományokat. Bírálták a misszió és a neokolónializmus újabb jelenségeit.

b) Az EEK elnöksége és tanácsadó bizottsága Bukarestben 1967. márc. 5—10-ig tartott ülést.

Az EEK fejlődésének irányát jól tükrözik az itt tárgyalt pénzügyi kérdések. 1967-ben 80 ezer S. Fr. volt a Konferencia pénzügyi kerete. Ehhez a tag-egyházak 1966-ban 77 ezer 995 S. Fr-t fizettek be. 1964-ben ez az összeg 31.927 S. Fr. volt, 1965-ben pedig 44.354 S. Fr. Ez világosan mutatja a gyors emelkedés tendenciáját. 1968-ra viszont 245 000 S. Fr-t irányoztak elő keretnek, mivel az EVT 1967. dec. 31-ig vállalta a személyi terheket, onnantól fogva pedig önállósult az EEK.

A bukaresti ülésen a holland Emmen az EEK célját abban jelölte meg, hogy Európa mai megosztottságában az európai összetartozást az EEK képviselje. Többet használták a kifejezést, hogy az EEK az európai egyházak parlamentje, amelyben az egyes országok egyházainak képviselői foglalnak helyet.

Nyborg V.

A Wörther tó partján tartotta ötödik nagygyűlését az EEK 1967. szeptember 29. és október 5. között.

Az ausztriai Pörtschachban közel 200 hivatalos küldött vett részt, köztük négytagú magyar delegáció. A megnyitó istentisztelet a pörtschachi római katolikus templomban volt. Az igehirdetés szolgálatát D. May, bécsi evangélikus püspök végezte Márk 10:42—45 alapján.

Dr. Williams főtitkári jelentésében értékelte az EEK addigi fejlődésének útját. Ez a konferencia eredetileg az egyházi vezetők találkozását és ismerkedését szolgálta. Erre a hidegháború légköre utáni helyzetben volt szükség, amikor az egyházak elszigetelődtek egymástól, s nem volt alkalom egymás megismerésére. Noha a személyes kapcsolatok létesítése továbbra is értékes lehetőséget nyújt az EEK számára, de most már továbbfejlődött a konferencia olyan szervezetté, amely megfelel Ázsia, Afrika, Közép-Kelet, Észak- és Latin-Amerika kontinentális szervezeteinek, mint amelyek az ökumenikus szolgálatot összefogják, és képviselik a maguk területén. Ezért a konferenciának saját lábára kell állnia, önálló szervezetet kell alkotnia. Ez a konferencia az egyetlen európai platform, amelyen az egyházak problémáikat megbeszélhetik. Ha nem létezne ez a konferencia, vákuum mutatkozna az ökumenikus munkában. Williams kitért az EVT-vel kiépített kapcsolat értékelésére is, amelyet ezzel a két szóval jellemezett: kiegészítés és együttműködés. „A konferencia segíti az EVT-t, az pedig a konferenciát.” Williams utalt arra, hogy a konferencia lehetőséget nyújt azoknak az egyházaknak a bekapcsolására is, amelyek nem tartoznak az EVT-hez.

A sajátos európai egyházi problémákat nagy sokféleség jellemzi. Európa jelenti a találkozást a kommunizmussal ugyanúgy, mint az ortodox egyházzal. A konstantinuszi korszak utáni időben az európai szekularizált társadalmakban kell az európai egyházaknak megtalálniuk helyüket. Ezeknek a feladatoknak a munkálására nyújt lehetőséget a konferencia a kölcsönös diszkusszió, az egymás terhének hordozása által.

A konferencia központi témájáról — „Szolgálat és megbékélés” — Dr. Visser't Hooft tartott előadást. Kiemelte, hogy a szolgálat és a megbékélés nem egy az egyház sokféle funkciója sorában, hanem az egyház alapvető küldetését jelenti. „Mi azt akarjuk egyházainknak és a világnak mondani, hogy az egyház szolgálatból és megbékítésből áll. Az egyház uralkodó életformája rég a múlté. Az egyház nem élhet abban a monopól-helyzetben, hogy ő a társadalom vezetője, szellemi, erkölcsi, szociális vonatkozásban. Ha a Bibliát helyesen értelmezzük, abban nem találunk olyat, hogy az egyház vezet a világot, hanem azt látjuk, hogy a Jézus szeretetével szolgál a világnak. A szolgálat kulcsszava a keresztyén küldetésnek. Azt a merész képet használta Visser't Hooft, hogy az egyház pincérként dolgozik az emberek körében, így akarta az egyház szolgáló jellegét a mai emberhez közelebb hozni. Szólgálni, és nem uralkodni — ez a tanítványság útja. „A legtöbben közülünk nem látják a pincérben a keresztyén szolgálattevő prototípusát. Pedig Jézus nem hagyott kétséget az iránt, hogy tanítványait az emberek szolgálatára küldte ki. Ennek a szolgálatnak totálisnak kell lennie, amely egészen az önfeláldozásig megy el. Jézus egész élete diakónia volt. Ő Istennek Ézs 53-ban megpróbált szenvedő szolgája.” A szolgálat felől bírálta Visser't Hooft azokat a modern újszövetségi kutatókat, akik elméleti kérdések fejtegetésében látják feladatukat, s eltékozzolják az Úsz. tulajdonképpeni üzenetét, amely egymás terhének viselésében, a másikkal való szolidaritásban nyilvánul meg. Ugyanígy utalt a békéltetés szolgálatára, annak klasszikus textusa 2 Kor 5 alapján. Isten magával megbékéltette az embert Krisztus által, hogy akik őbenne vannak, új teremtként szolgálják a békéltetés evangéliumát. A Hegyi Beszédben említett „békeszerzők” nemcsak vertikális, hanem horizontális síkban is szolgálnak. Az Istenhez való viszony magában foglalja az emberekhez való viszonyt is. Az üdvösséget nemcsak individuális vonatkozásban kell érteni, hanem a másik emberhez való viszonyban is, mert Máté 25 szerint Jézus a felebarátnak végzett szolgálatot kéri számon az utolsó ítéletben. Az ember nem élvezheti önző kegyességben Istent, hanem önfeláldozó szolgálatban kell embertársát segíteni. Ez konkrétan azt jelenti, hogy az embereket elválasztó és szembeállító vonások eltűnéséért fáradozik a keresztyén ember, hogy ne legyen feszültség a nagy és kicsi, az öreg és fiatal, a férfi és nő, a lelkész és laikus között. Visser't Hooft szükségesnek tartja, hogy az uralkodó egyház elavult mentalitása mindenütt átalakuljon a szolgálat és békéltetés új életformájára. Abban nem értünk egyet Visser't Hoofttal, hogy kelet és nyugat mellett észak és dél feszültsége is megtalálható, mintha a gazdag észak szemben állna a szegény déllel, mert ez szem elől téveszti a társadalmi realitásokat. A szocializmus és a kapitalizmus feszültségében az újnak és a réginek a viszonya tükröződik. A harmadik világ, megdöntve a gyarmatosítás rendszerét, válaszut előtt áll, amely egyre inkább a szocializ-

mus javára billenti a mérleget. Az idő a szocializmusnak kedvez. Ebben a perspektívában tájékozódhatnak reálisan Európa egyházai is.

A bevezető előadás témájához több előadás is csatlakozott. Így Alexij ortodox metropolita (Szovjetunió), Waris professzor (Finnország), Dr. P. J. R. Abbing professzor (Hollandia), Osterloh asszony (NSZK) előadása. Ezek az előadások bátran és világosan feltárták azokat a kérdéseket, amelyek a mai Európát foglalkoztatják, egyházaik szolgálatát gátolják. Így a görögországi militarista kormányzat népelnyomó politikája, az európai biztonság kérdése, a Német Demokratikus Köztársaság elismerése, a vietnami háború befejezéséért való felelősség, stb. Az előadásokat megbeszélések követték munkacsoportokban. Az öt szekció témái a következők voltak: 1. Szolgálat és megbékélés a modern világban. 2. Az egyház szervezete és élete a következő tíz évben. 3. Az egyház és a modern technika. 4. A keresztyén, a polgár, az állam. 5. Egyház, állam, társadalom.

Szervezetileg a konferencia létrehozta a főhivású főtítkárnak és munkatársainak állását, létrehozta a titkárságot. Ezzel az EEK önálló szervezetté vált.

A konferencia három munkaközösséget szervezett a következő témákkal: 1. Európa egyházai és más kontinensek egyházai. 2. Az egyház szolgálata a társadalomért. 3. Ecclesiologiai kérdések a modern európai társadalmakban. E három munkaközösség tanulmányokat készít a téma feldolgozásáról, amelyet a legközelebbi nagygyűlés elé fognak terjeszteni.

Új tisztkart választott a konferencia. Az új elnökség tagjai a következők: Alexij metropolita (Szovjetunió), Dr. Egbert Emmen főtítkár (Hollandia), Justin metropolita (Románia), D. Dr. Ottlyk Ernő püspök (Magyarország), Dr. Teofilo Santi orvos (Olaszország), D. Ernst Wilm präsés (NSZK), Roger Wilson püspök (Anglia). A főhivású főtítkár ismét Dr. Glen Garfield Williams angol baptista lelkész lett. Ezenkívül 21 tagú tanácsadó bizottságot választott a konferencia.

A tagegyházakhoz üzenettel fordult az EEK. „Az európai egyházak Ausztriában tartott ötödik nagygyűlésén — mondta többek között az üzenet — különösképpen az azzal foglalkoztunk, hogyan lehetne leküzdönnünk feladataink betöltésének akadályait. Erről meg kell hallgatnunk azokat, akik nem tudnak Krisztus üzenetéről, hogy annál világosabban felismerjük valódi szorongató kérdéseiket, hiszen ezek a mi kérdéseink is. Ez a megértés csak abból fakadhat, ha van bátorságunk a megújulásra, és ha készek vagyunk szerényen együttműködni mindazokkal, akik a békéért, igazságosságért és a társadalom sürgető követelményeiért sikraszállnak. Nagy aggodalommal figyeljük az európai politikai helyzetet és félünk, hogy rosszabbá válhat. Ezért különösen sürgetjük egy olyan meg nem támadási szerződés megkötését, amely első lépés lehetne a NATO és a Varsói Szerződés megszüntetése felé. Munkálkodnunk kell az atomfegyverek megtiltásáért, melyhez a nukleáris fegyverek továbbnem adásán keresztül vezet az út, dolgoznunk kell tovább a leszerelésért, a hatékony demilitarizálásért és az így felszabaduló erőknél békés célok szolgálatába való állításáért a világ minden részén. Európa biztonsága ma éppen úgy, mint korábban döntő jelentőségű a világ békéjére nézve. El kell ismerni Európában a status quo-t; elutasítjuk a fegyverkezést és az erőszak alkalmazását, mint a változ-

tatás esetleges lehetőségét. Európa Vietnamban és Közel-Keleten is hordoz felelősséget. A fegyveres erőszak nem lehet területszerzés eszköze. Európa erőit és eszközeit fel kell használni annak érdekében, hogy velük a társadalmi és gazdasági igazságosságot mozdítsuk elő Közel-Keleten. Szükséges minden erőfeszítésre vállalkozni a vietnami háború befejezése érdekében. A vietnami kérdést az 1954. évi Genfi Egyezmény alapján kell megoldani. Az egymás mellett éléstől el kell jutnunk a valamenynyí nép szolgálatában végzett nemzetközi együttműködéshez és kölcsönös segítségnyújtáshoz, függetlenül attól, milyen politikai vagy szociális rendszerben él. Felhívjuk az európai keresztényeket és egyházakat, támogassák ezeket a célokat a szolgálatra és megbékélésre való készségükkel” — fejeződik be az üzenet.

A távlat

Az elnökség és a tanácsadó bizottság 1969. ápr. -ban Spanyolországban tartott ülésén Williams főtitkár jelentésében kiemelte, hogy „Az egyházak szolgálata a társadalomban” témával foglalkozó munkabizottság 1969. febr. -ban Budapesten alakult meg. Ennek dr. Nagy Gyula professzor lett az elnöke, Kovách Attila pedig tagja. A bizottság négy évre előre beosztotta a maga témáit: 1. Az egyházak szolgálata Európában a békéért és a nemzetközi enyhülésért. 2. Az egyházak szolgálata Európában azokért az emberekért, akik a társadalom szélén vannak. 3. Az egyházak szolgálata Európában a gazdasági és technikai fejlődés humanizálásáért. 4. Az egyházak szolgálata Európában a társadalomban levő emberi kapcsolatok gyógyításáért. A bizottság teljes ülése november végén lesz Svájcban.

A katolicizmus változásban?

— Folyamatok és fejlődési irányzatok a római katolikus egyházban —

1. A zsinat és programja

A római katolikus egyház ma a változás folyamatában van. Ez általános megfigyelés és általános megítélés. Még az is, akinek nincs erről konkrét tapasztalata, mert a maga területén még a régi katolicizmust látja itt-ott ellenreformációs vonásaival, sőt aki bosszankodik és bánkódik a római katolikus egyház vegyes-házassági gyakorlatán, minden ellenkező tapasztalat dacára is megállapít bizonyos változást a római katolicizmusban. Általában úgy ítélik meg, hogy a fordulópontot az 1962. október 11-én elkezdett és 1965. december 8-án befejezett II. Vatikáni Zsinat jelenti. E zsinat óta mozgásban van a római katolikus egyház, változások, reformok, új fejlődési irányok jelentkeznek, nyitás, kezdeményezés vagy egyéb jelszavak utalnak erre. Hogy az eféle általános, globális, nem differenciált megítélések tárgyszerűek-e, ezt a kérdést egyelőre tegyük félre. De az tény, hogy a zsinat jelentőségét a római egyházra, sőt az egész keresztényiségre nézve nem könnyű túlbecsülni.

A II. Vatikánum végén a római katolikus és a protestáns megfigyelők nézete egyaránt az volt, hogy ezt a zsinatot „rendkívüli egyház- és világtörténeti eseménynek” kell minősíteni. „Mint csomópontban futottak össze benne a múlt útjai, hogy belőle sok irányban fussanak szét a jövőbe; mint

Az *EEK további fejlődésének útja* az, hogy nem akar osztályokat és előadói állásokat létesíteni, hanem mozgalmassá akarja tenni a munkát minél több személy bevonásával. Nem központi referensek, hanem tanulmányi bizottságok foglalkoznak egy-egy téma feldolgozásával. Ha egy probléma felvetődik, az *EEK* valamelyik tagegyháztól kér ki általa megfelelőnek tartott személyt, aki a főtitkár megbízásából konkrét feladatot kap, amit az *EEK* költségére dolgoz ki. Ezzel azt akarják elérni, hogy az illető kilépjen egyházi nemzetközi területre, s mégis bent maradjon, és visszatérjen a gyülekezeti munkához. A genfi központ sok munkatársra tehet szert ezzel a módszerrel. További terv, hogy országoként létrehozzák az *EEK* levelezőinek hálózatát. Az *EEK* munkájának ilyen szerkezeti fejlődése egybeesik az *EVT* és *LVSZ* munkájának decentralizálásával és rugalmassá tételével.

A legközelebbi *EEK* nagygyűlést, Nyborg, VI-ot, kb 25 tagú bizottság készíti elő. Ez a bizottság jún. 22—25. között Genfben ülésezett. A tagok az *EEK* fontosabb tagegyházainak képviselőiből állnak. Magyar részről egy helyet biztosítottak. A bizottság feladata Nyborg VI. főtémájának a kidolgozása. A főtéma így hangzik az egyházzól: „Isten szolgája, emberek szolgája.” A témát mind teológiai, mind aktuális nemzetközi szempontból akarják körvonalazni ezeken az előkészítő bizottsági üléseken.

Az *EEK* előtt jelentős feladatok állnak. Az európai egyházak közötti párbeszéd területe egyre szélesedik, magába öleli a nemzetközi és társadalmi kérdéseket éppen úgy, mint korunk égető teológiai és egyházi problémáit. Ezért fontos, hogy a magyar egyházak teológiai felismerései szóhoz jussanak az európai egyházak parlamentjében.

D. Dr. Ottlyk Ernő

gyűjtőlencsében fogta össze a maga körében az összes sugarakat, hogy egy csomóban és összpontosítva sugározza szét őket. Nagy méretű változás és eltolódás indult meg” (Maron MD 1966, 17, 6). Majd 400 évig bajlódott a római katolikus egyház azzal, hogy a pápás egyháznak a 16. sz.-ban végbevitt reformáció által megsebzett intézményét helyreállítsa. Sikerült neki a pápás rendszert és intézményeit teológiai és jogilag szinte tökéletesen kiépíteni. Az I. Vatikánum proklamálhatta a csalatkozhatatlan római pápát és ezzel csúcspontjára érkeztetett az antiprotestantizmusból született, éppen ezért egyoldalú, polemikus és apologetikus korszaka a római katolikus egyháznak. Teológiai eszmélkedésében változatlanul a középkori szkolasztikus gondolatrendszerhez tapadt. A világhoz, a kultúrához, az újkori fejlődéshez való viszonyában az antimodernista szorosba kormányozta magát. Ha valami moccanni kezdett a római egyházban, azt elnyomták és elfojtották. Mindenesetre azt is meg kell mondanunk, hogy a protestáns egyházak éppúgy az önfenntartás útját járták, habár jelentkeztek már bennük ökumenikus kezdeményezések és a modern világ náluk nyitott ajtókra talált.

Ha a római katolikus egyházban ma végbemenő folyamatot közös nevezőre akarjuk hozni, vagy az új fejlődést elindító két zsinat, a Tridentinum és a

II. Vatikánium összefüggését a fordulat felismerhetővé tétele érdekében meg akarjuk fogalmazni, akkor elmondhatjuk: a tridentini zsinat kidolgozta az egyház római programját, a II. Vatikánium pedig felvázolta az egyház katolikus programját. Bár a Tridentini utáni egyház mindig is azt igényelte, hogy ő mindenképpen a katolikus egyház; és a II. Vatikániumnak az a kijelentése, hogy Krisztusnak egy és egyetlen egyháza, éppen a katolikus egyház, a pápa által vezetett egyházban él, tudatosan a római egyház régi tradícióját tartja fenn. De világos, hogy a Tridentini utáni fejlődés intézményesítette a római felekezeti egyházat, központosítva Rómában az uralkodó kuriális hivatalokkal; dogmában, alkotmányban és életformában tudatosan elhatárolva magát a többi felekezeti egyházaktól, és szinte hermetikusan elszigetelődve a világgal szemben. Ezzel szemben a II. Vatikánium a maga katolikus programjával más csapásra váltott át; feladatává tette az egyháznak, hogy egyetemes és ökumenikus legyen. Az ellenreformációs szorosból katolikus távlatok közé lépett. Minden jót, igazat és szépet, bárhol ered is, még ha szakadár, pogány, vagy ateisták tulajdona is, körül kell fognia a római egyház katolicitásának. Minden vallásosnak, kegyesnek, az abszolútum minden keresésének bárhol a földtekén meg kell találnia otthonát a római egyház univerzalitásában és ökumenicitásában. Ez a program valóban fordulat, bárha nem megtérés, nem is okvetlenül új, de tényleg előretörés, felrántása és szétválasztása a római kapuknak. Minden embert párbeszédre hívnak, szeretetben és alázatban. Nem visszatérésről beszélnek, bár „az egység helyreállításáról”, előbb minden keresztyének egységéről, aztán az egész emberiség egységéről, „amely a római katolikus egyházban fog végbemenni” (Jäger bíboros: Über den Ökumenismus, 2. kiad. 1968, 108).

Katolicitás és egység uralják a II. Vatikániumot. A „katolikus” többé nem felekezeti megjelölés, hanem program, cél, jövő látomás. A 16 zsinati döntés világosan ezt a látomást fejt ki, az egyházi tan és élet egy-egy tárgya vonatkozásában; különös nyomatékkal a két nagy konstitúcióban, a Lumen Gentium és a Gaudium et Spes kezdetű döntésekben. Az egyházzal szóló konstitúció a római egyházat a *Sacramentum salutis totius mundi* rangjára emeli, az Istennel való legbensőbb egyesülés és az egész emberiség egysége jegyére és eszközévé. Az egyház a mai világban c. pastorális konstitúció dokumentálja a nyitottságot a humánus, a kulturális, gazdasági, technikai és tudományos haladás, a civilizáció irányában, pozitíven értékeli a modern világot annak pluralitásában. Más zsinati szövegek kínáló közeledést mutatnak a nemrómai egyházak, a világvallások és általában az emberiség irányában, ott is, ahol az ateizmus jellemző. A belső egyházi tárgyakkal foglalkozó szövegek is, amelyek reformra és megújulásra céloznak, felértékelik a Bibliát, a laikusokat, és új utakat mutatnak, beilleszkednek a nagy programba és támogatni hivatják a római katolikus egyháznak azt az igényét, hogy ő legyen a teljesség, az óvó akol. Az összes szövegek közös alaphangja a kozmikus elgondolt egység.

2. A zsinat utáni problematika

A római katolikus egyháznak a II. Vatikániummal jelzett fordulata, az áttörés kifelé és az egyházon belül is bizonyos reformok, vagy legalább is

kezdeményezések persze nem csupán tudatosan akart aktusok, hanem éppúgy kívülről, a környező világ feltételei által kikényszerített elhatározások is. (Ennek a következménye volt egyébként az is, hogy a zsinati fordulat nem mindenütt és nem egyenlő erővel lett megfigyelhető a földkerekségen, hanem csak a környező világ megkövetelte mértékben. Ezért van más és más katolicizmus az egyes országokban. Kelet és Nyugat, Észak és Dél nemcsak a politikai és társadalmi térképen bír jelentőséggel; a katolicizmusok is ilyen szempontokból osztályozhatók.)

A pastorális konstitúció leírja a tényeket, amelyekkel a római katolikus világegyháznak szembe kell néznie és *aggiornamento*-ját szükségessé teszi. A mai világhelyzetet úgy írja le, mint az egész életvalóság mélyreható változását. Az emberiség „a rendnek inkább statikus értelmezéséből átmenetben van egy inkább dinamikus és evolutív értelmezés irányába”. Leszögezi, hogy a korábbi nemzedékektől ránk hagyott intézmények, törvények, gondolkodási módok már messze nem felelnek meg a valóságos helyzetnek. Ami a régiek szemében még szentnek és változhatatlannak, maradandó értéknek számított, azt a mai nemzedék már kérdésessé teszi. A tudományos haladás, a technika gyors fejlődése, a módszeresen fejlesztett jövőtervezés és a társadalmi életformák gyors változása — mondja a konstitúció — megzavarta az egyensúlyt és feszültséget hozott az egyéneknek és az emberiségnek. Az életviszonyok ezen átfogó változása — vagy más szóval „az egész valóságnak ez a radikális történelemmé válása” — következtében a római katolikus egyház szorongatva érzi magát kívülről, és találva érzi magát saját falain belül is. A környező világ feltételei alapvetően megváltoztak; messzemenően mássá lettek a feltételek, amelyek között eddig a keresztyén hitet elgondolták, megfogalmazták és tagolták. Az ember történetes gondolkodása és történetes cselekvése válik nyilvánvalóvá. Így az egyház léte két oldalról is fenyegetettnek látszik.

Egyfelől a különböző élet- és világszemléletek pluralitása, amelyek mind híveket toboroznak és hatalmat akarnak nyerni, az egyházat is a versenyző helyzetébe hozta. Uralkodó helyzete a keresztyén Nyugattal együtt veszendőbe ment. Igazolnia kell szavahihetőségét, igényeit, igazságait. Másfelől a modern világ kisugárzó ereje áthatolt az egyház falain is és kihat a katolikus hívők és a klérus gondolkodására is. Felismerték és ezzel viszonylagossá minősítették a tan és az élet történelmi és társadalmi feltételeit. Az egyház népe és a teológusok, a klérus és a hierarchia azt kérdezi, hogy mi a maradandó a változásban. Az egyház külső és belső állománya válságban van. A zsinat persze még optimistának mutatkozott. Azt hitte, hogy az *aggiornamento* jelszavával, akcióprogramjával és jövő látomásával áthidalhatja a válsághelyzetet, a magát és az egész emberiségét egyaránt. Am a zsinat utáni fejlődés arra vall, hogy a zsinat nem mérte fel helyesen a jelentkező problémákat, hamisan értékelt a radikális változást és a helyzetet, ha nem akarjuk a zsinatot célzatos optimizmussal vádolni. Nyilvánvalóan téves számításról van szó. A válság csak most vált tudatossá egész szélességében és mélységében. Élénk vita van folyamatban.

Már a zsinat folyamán síkra szálltak konzervatív és progresszív erők. Lezárása után, amikor megindult a döntések értelmezése és megkezdődött a

megvalósításuk, tanácstalanság és bizonytalanság is jelentkezett. Most a tekintély és a hit válságáról beszélnek, amit a zsinat nyilván nem akart felidézni. Míg egyesek — úgy vélik, hogy a zsinat szellemében — aggodalom nélkül lépnek elméletileg és gyakorlatilag szokatlan utakra, mások gondterhelten panaszkodnak, hogy az egyházban minden vitássá lett, hogy az egyház látszólag vagy tényleg felad olyan nézeteket és álláspontokat, amelyekért tegnap még harcra buzdította őket, és amelyekért ők egyházhűségéből támadásokat szenvedtek. A zsinati nyilatkozat helyére, amely szerint minden változandó mélyén ott rejlik a változhatatlan és az idők minden változandóságában az egyház az egyetlen állandó, most az a kérdés került, hogy van-e egyáltalán valami változhatatlan; vagy tartózkodóbban szólva, hogyan és mennyiben lehet a történelmi változás közepette megállapítani azt, ami maradandóan érvényes. A történelmi gondolkodás, amely a változásban látja a maradandót, és a modern pluralizmus, amely sok igazságot enged érvényesülni, virulens a római katolikus egyházban is. Az egyre sürgetőbb problémák közepette túllontúl is szépítettnek ítélik az olyan kedvelt, sokat használt képeket, mint a maradandó csíra a külső történelmi héjban, a maradandó tartalom a történelmileg változó nyelvi köntösben, képekben és fogalmazásokban, amelyek a zsinat szándékainak még jól megfeleltek. A nyelvet és az ügyet nem lehet szétválasztani. Az ún. maradandó lényeg, a dolog és annak értelme sohasem létezett másképp, mint a konkrét, változó történelmi megvalósulás formájában. A képekkel, szavakkal és történelmi körülményekkel ugyanis magának a dolognak az értelme is megváltozik. Ez azt jelenti, hogy az egyház dogmái is kétségessé válnak.

Így aztán a zsinat utáni történetben a római katolikus egyház Scilla és Charybdis között látja magát, egyfelől — Karl Rahner szavai szerint — egy piusi monolithizmus, másfelől egy teológiai képrombolás közepette. Rahner úgy véli: „Akarva akaratlanul kénytelenek vagyunk utat találni egyfelől egy piusi monolithizmus között, amelynek számára minden világos, minden fontosabb dolog könnyen, egyértelműen és gyorsan eldönthető volt és valahogyan el is dőlt egy pápai megnyilatkozás által, másfelől egy zűrzavaros összevisszaság között, amelyben laikusok és teológusok a hit dolgaiban tetszésük szerint bármit gondolhatnak és mondhatnak vélnék”. Az előbbit, amelyet korábban jártak, Rahner többé nem tartja lehetségesnek. Kiderült — a zsinaton — hogy bizonyos kérdésekben nem lehet többé könnyen megfogalmazható tanokat leszögezni. A második utat tévútnak látja Rahner, mert a katolikus hit- és egyházértelmezés szerint az egyházban lennie kell egy mindenkire kötelező hitfogalmazásnak. Nem lehet beérni különböző értelmezésekkel, amelyek mögött ott van a közösen „ügyvélt” kimondhatatlan. És éppoly kevésbé lehet lemondani egy tanhivatalról, amely az egyház hitét igazán és mindenkire kötelező módon valóságos emberi fogalmakban kijelenti és az ellenkező tételt elveti. Hogy a *via media* miképp alakuljon ki és legyen járható, ez — Rahner számára is — nyitott kérdés. A kérdést nagyon keménynek és egzisztenciálisan szorongatóknak érzik. Míg a zsinaton viszonylag bizonyos eufória kaphatott teret, a zsinat utáni fejlődésben a problémák tudatossá váltak. VI. Pál maga gyakran beszél már válságról, és szakadástól fél. Az egység és katolicitás zsinati programja és látomása veszélyben van.

A zsinat utáni római katolikus egyház gondolkodásában és tetteiben mindent összevéve pluralitás mutatkozik: keresik a középutat, amelyről Rahner beszél, vitatkoznak a módozatokról, hogyan lehetne megvalósítani a zsinat programját és vízióját, ellentétesen értelmezik a zsinati szellemet, radikálisan bírálják az egyházat és feltétlen hűséget és engedelmességet fogadnak az anyaszentegyház iránt, felhívják az egyházi stuktúrák demokratizálására és panaszkodnak a liturgiát és a kegyességet fenyegető veszteségek miatt, nyitottságot fejeznek ki a szociális és szellemi mozgalmak és forradalmi kötelezettségek irányában és elhatároló megvetést hirdetnek a világgal és annak problémáival szemben, dogmatikus gondolkodás jelentkezik a történetiség mellett, ökumenikus közösség és Petrus-igény a nemrómai egyházak irányában, — a pluralizmus bevonult és erőteljesen megmutatkozik bizonyos folyamatokban.

a) A zsinat utáni katolicizmus feszültségeinek szélességét jelzik az olyan csoportok és mozgalmak, amelyeket egyfelől a „jobboldali katolicizmus”, másfelől a „kritikus katolicizmus” elnevezés alatt tartanak számon.

aa) A *jobboldali katolicizmus* „indulatai és gondolatai a korábbi maximalizmus és integralizmus és a liturgikus mozgalom egyik ágának jelenségeire emlékeztetnek; születésnapja a liturgikus konstitúció megjelenése (1963. dec. 4.), tehát a zsinatból eredeztetik (v. ö. H. Grote MD 20, 1964, 41—50). A liturgia reformjával szemben indult meg klerikusok és laikusok összefogása nagyon különböző oldalakról. Ez a jobboldali mozgalom a világegyházat is megragadta. Latin-Amerikában a katolikus jobboldal mint „Egyesület a hagyomány, a család és a tulajdon védelmére” szerveződött, amely „a legkisebb politikai-társadalmi változásban is a kommunizmus kísérletét fedezi fel”. Észak-Amerikában „Katolikus Tradicionalisták Mozgalma” szállt csatasorba. Európában többnyire az „Una Voce” név alatt lép fel, különösen aktív Franciaországban, Svájcban és Németországban, mint „Mozgalom a pápáért és az Egyházért”. E csoportok 1964 óta „Nemzetközi Una Voce Föderáció” kereteiben működnek; ez kiterjed Ausztráliára, Belgiumra, Németországra, Angliára, Franciaországra, Olaszországra, Kanadára, Norvégia, Ausztriára, Portugáliára, Spanyolországra, Skóciára, Uruguayra, az USA-ra és szoros kapcsolatot tart Hollandia, Svájc és Luxemburg rokon mozgalmáival.

E csoportok nem tartják magukat „jobboldalinak”, meggyőződésük szerint ők a római katolicizmus derékhadai. Dicsérik a „keleti tömb katolicizmusát, mert fennmaradása érdekében késlelteti a zsinati újításokat”. Különösen *Wyszynski* lengyel bíborost dicsőítik korlátlanul. Küzdenek „a katolikus hitet fenyegető sokféle izmus ellen” és rosszalják a technikai fejlődést is, amely „az embert a számítógépek rabszolgájává teszi”. Teológiájuk *Aquino Tamáshoz* igazodik, ő a *theológia perennis* keze. Rahnert szüntelen gyanúsítják és a „legrosszabb zsinati teológusnak” csúfolják. A II. Vatikánumban „láncait szét akarják törni”; az csak álzsinat volt, vagy zsinatszerűség. XXIII. János jóindulatú, tehetetlen ember volt számukra. A „magárahagyott” VI. Pált egyre biztosítják hűséges támogatásukról, amikor keserűen és aggódva beszél az egyházat fenyegető veszélyekről. Hagymányos kegyességük a szentek és Mária tisztelésének minden

alakját gyakorolja. Konvertitákat is verbuválnak. Az ökümenizmust csak „befogadó szeretetnek” vallják.

A jobboldali katolikusok azt állítják, hogy egyházuk népe 70 százalékban velük tart. Valójában a katolikusok 20 százalékára lehet befolyásuk. Kicsiny, de nagyon tevékeny csoportjaik vannak, számtalan újságjuk és kiadványuk jelenik meg, sok brosúrát és plakátot is kiadnak. Hatásukat nem szabad lebecsülni.

ab) A *Kritikus Katolicizmus* sem korlátozódik egyes országokra; de mindenek előtt Európában öltött látható alakot. Ez a mozgalom „nemcsak egyházi reformerek, hanem a szociáldradikálisok, utópiisták és egyházellenesek vonásait is hordozza; nemcsak a jobboldali katolicizmus erőivel áll harcban, hanem egyre inkább a római katolikus egyház hivatalaival is” (K. N. Micskey, MD 20, 1969, 50—55). Latin-Amerikában a *Kritikus Katolicizmus* harcot hirdet a római egyház hierarchiája és a szocialistaellenes kormányformák, a feudalizmus, a gyarmatosítás szövetsége ellen. Teológiai gondolkodása „ugyanakkor egyenesen naivul tegnapelőtti”. Forradalmár pátosztát egyesíti a Mária- és pápatisztelettel, eucharisztikus kegyességgel, a szentek csontmaradványainak kultuszával. *Camillo Torres*, a forradalmár pap, vagy *Ivan Illich*, a forradalmi teoretikus, aki ugyancsak lemondott papi hivataláról, nagyon is tudatosan hagyománytisztelő katolikusként léptek fel. A német „kritikus katolikusok” a braziliai Helder Camera „vörös püspököt” egyszerűen „demagógnak” tartják.

Észak-Amerikában is azonos tendenciák jelentkeznek, mint Délen, de itt még előtérben vannak a belső egyházi feszültségek a hierarchia és a gyülekezetek között. Ezek konkrétan láthatók azokban a csoportokban, amelyek magukat underground church, free church, freedom church, vagy charismatic movement (földalatti egyház, szabadegyház, szabadság egyháza vagy karizmatikus mozgalom) néven nevezik. Motívumaik a csalódás az egyházi megújulás hiányai felett a zsinat után, de az amerikai társadalom politikai bajai is (így a vietnami háború, faji kérdés). A katolikus egyházat az Ancien Régime utolsó maradványának tartják, és lelkesek és laikusok autonóm tanácsait hívják életre, hogy azok rivalizáljanak a hierarchia által alkotott „bábtanácsokkal” és nemzeti zsinatot kívánnak létrehozni a püspöki konferenciákkal szemben; „fel akarják oldani az egyház, a papi hivatal és az eucharisztia sakrális értelmezését és a mai keresztény tendenciát szekularitásnak minősítik”. Céljuknak tartják az egyház demokratikus átszervezésén túl „az egész társadalom forradalmasítását”.

E felette kritikus mozgalom sok száz kis egyesületben folyik, amelyeknek néha csak 15—20 tagjuk van. Az észak-amerikai katolicizmuson belül egyelőre viharjelzésnek kell őket tekinteni.

Európában a „Kritikus Katolicizmus” a nyugati országokra szorítkozik; sokfelé az egyházat nagyon nyugtalanító tevékenységet fejt ki, amelynek tendenciája különböző: szociálforradalmár, antihierarchikus-kongregacionalista-demokratikus és teológiai-kritikus, és országonként változik.

Olaszországban a láthatóan tevékeny Kritikus Katolicizmus támadása elsősorban a hierarchiának a nem-szocialista társadalmi és kormányzati formákkal való kapcsolatai ellen irányul. Ezt leginkább a *Don Mazzi* flórenci pap gyülekezeti katekizmus a tükrözi. Hasonló tendencia mutatkozik Spanyolországban, ahol a kritikus mozgalom erő-

sődő hátvédet kapott a hierarchiában. Egyes megfigyelők máris két spanyol egyházzól beszélnek; az egyik Franco-barát, a másik köztársasági-szocialista érzületű.

A francia és a brit katolicizmuson belül nem nagyon erős az egyházkritika. A *Humanae vitae* enciklika ellenállást váltott ki; tiltakozások és tiltakozó mozgalmak jelentkeztek mindenek előtt papok részéről „az egyházi szolgálat klerikális félreértése” ellen, és sok a keserűség. Az olyan progresszíven fellépő teológusokat, mint Yves Congar, a római katolikus dogmákhoz való erős kötöttségük miatt nem kell a kritikus katolicizmusozhoz számítani. Ezzel szemben az olyan katolikus országban, mint Ausztria, hasonlíthatatlanul nagyobb a belső egyházi kritika; itt a kritikus katolicizmus olyan tekintélyes sajtószerzettel rendelkezik, mint a Neues Forum c. nemzetközi folyóirat és a klérus széles köreiben bizonyos készség jelentkezik a római katolikus dogmák kritikai felülvizsgálására.

A Német Szövetségi Köztársaságban és Svájcban látszik legerősebbnek a belső katolikus feszültség; ugyanitt a kritikus katolicizmus nagyon differenciált képet mutat. Az a csoport, amely magát így nevezi, voltaképpen már alig van vonatkozásban a római egyházzal. Nem igyekszik bibliai vagy felvilágosító változásokra, hanem az egyház radikális szétbontására. Az evangélium kritikai ösztönzései alapján egy szocialista társadalom megvalósításán dolgozik. Mint hierarchiaellenes ellenzék szervezi az ellenállást a fennálló intézménnyel szemben, és az egyház és a társadalom demokratikus modelljeit tervezi. Persze hatása éppen ellentétesnek látszik saját szándékaival. Gyökeres támadásai egyelőre eszközöknek bizonyulnak, hogy egy közömbös, mozdulatlanul hagyományos egyházi népeességben éppen az egyházi érdeklődést felébresszék.

Az egyházon belül széles kritikai mozgalom jelentkezik a laikusok, a papság és a teológusok körében. Mint a jobboldali katolicizmusnál, itt is a zsinat volt a kiváltó mozzanat. Sok katolikus kevesli a liturgiai reformját; élesen bírálják a plébániák és az egyházmegyéék hierarchikus felépítését; beleszólási jogot vagy éppen messzemenő demokratizálást követelnek. Főleg a fiatalabb papok egy elkötelezett részének ellentmondása nem szorítkozik a kölibátusra. A szervezkedő papi csoportok azt követelik, hogy szüntessék meg a klérus klerikalizálását, mondjanak le a papi kiváltságokról, tölthessenek be világi hivatást a lelkipásztorkodás mellett, alakíthassák szabadon a gyülekezeti munkát és ne legyenek pusztá püspöki végrehajtó szervek. Ehhez járul az egyház uralkodó rendszerének, struktúrájának, a középkori egyházjognak, a nunciaturák és konkordátumok rendszerének, az állammal való összefonódásnak, a katolikus egyház uniformitásának a kritikája. Míg ez a kritika főleg a prakszisra vonatkozik, egy intellektuális becületesen dolgozó fiatal teológus nemzedék bizonyos katolikus dogmákkal foglalkozik: szüztől születés, angyalok bukása, eredendő bűn, átlényegülés, kettős természet tana. Más dolgokat nagyon kérdésesnek minősítenek. Történeti gondolkodás, történeti-kritikai módszer és a tudományos igazságtudat kifelé vezeti őket az újscholasztikus teológia hajlékából.

Hogy ezt a kritikát milyen komolyan veszik, mutatja a német püspökök 1967. szept. 22.-i körlevele is. (A ThSZ részletesen ismertette. Szerk.) Tendenciája az, hogy fékezze a fejlődést. Az egyházi

struktúra demokratizálására irányuló felhívást is tartózkodással, kitérőleg fogadták a püspökök. Az újonnan létrehozott, a rendszerbe beépített papi és laikus tanácsok nem felelnek meg a követelményeknek. Sokan csak alibit láttak benne, vagy alkalmatlan kísérletet a feltörekvő erők ellenőrzés alá helyezésére. Gyanítható, hogy az 1972-re tervezett német nemzeti zsinattal kizárólag a felgyülemlett gőz kiengedését akarják elvégezni. A német püspöki kar minden esetre konzervatívabbnak látszik ma, mint a zsinat idejében.

b) Különleges jelenségként kell szólni Hollandiáról; róla már azt is mondták, hogy szükségessé tesz egy sajátos tudományt, a hollandológiát. Ez így is van. Itt az rajzolódik ki, amit „kísérletező egyháznak” nevezhetünk. A holland katekizmust, amelyet az ő mentalitásuk és helyzetük számára szerkesztettek, de már sok nyelvre lefordítottak és kiugró könyvsiker lett, a Kuria nem fogadta tetszéssel, sőt eretnekességgel gyanúsította. E katekizmus és a pasztorális zsinat világszerte nagy visszhangot keltett és olyan tekintéllyé vált, hogy vitás kérdésekben nem egyszer hallani az ellenvetést: „de mit mondanak ehhez a hollandok...” A holland katolicizmus, a szomszédos Belgium bevonásával ténylegesen decentralizálta a római egyházat. Hollandia a világegyház tekintélyes mellékközpontja lett. Ebben az értelemben a jobboldali katolikus körök „a tények schizmájáról” beszélnek. Egészében azonban nem ismerhető fel olyasmi, hogy ez a kísérletező nemzeti egyház minden újfajta kezdeményezés mellett teológiai nyilatkozataiban és egyházi ténykedéseiben el akarna szakadni a római katolikus önértelmezéstől, bárha a Rómával való egyházközösség más arculatot vesz fel.

A holland és belga egyházak irányára jellemző Suenens bíboros 1969. május 15-én kiadott, a nyilvánosság számára jól előkészített nyilatkozata. (A ThSz legutóbbi számaiban ismertettük. Szerk.) Suenens azok ellen az egyházi emberek ellen fordul, akik számára „fontosabb az intézményes rend és a múlt értékei, mint a jövő szükségletei”. „A részegyházakat egy lehetőleg egységesített egész részeinek tekintik, amelyeket a központból egyes előírások szűk hálójával fognak össze”. De az egyház lényegéhez tartozik „a különbözőség, amely sokkal mélyebbre nyúlik, mint bizonyos felületés, szokványos eltérések”. Suenens bírálja a Kuriát mint rendszert, és arról a veszélyről beszél, hogy az egyház elszigetelheti önmagát. „Ha a pápaság valamennyire kiszabadul a túlhajtott központosítás rendszerének szorításából, egyre jobban betöltheti univerzális küldetését”. Suenens szerint „még hosszú utat kell megtenni, hogy a püspök a helyszínen teljesen magára vállalhassa felelősségét!” De neki is „új módon kell autoritását gyakorolnia, miközben az autoritás lényege nem változik, de a mód-szerek demokratikusabbá lesznek”. „Az Ancien Régime-nek vége, anélkül hogy azért parlamentizmusba kellene esnünk”. Az élet és a törvény helyes összhangja a „subsidiaritás”, vagyis „a magasabb tekintélynek egy szinten sem szabad magához vonni azt, amit az alsóbb normálisan el tud dönteni”.

A bíboros örvend, hogy „manapság papok és laikusok a korábbi nagyon elterjedt rutinos paszivitásból felszabadultak együttes felelősségük és Szentlélektől nyert karizmák öntudatára”, éppen ezért „számunkra egy törvény értelmes rendelkezést jelent, amely annyiban érvényes, amennyire

megindokolható; de ha többé nem látszik indokoltnak, akkor az élet követelményeinek adnak elsőbbséget”.

Határozottan szembe fordul a bíboros a nyomással, amelyet a súlyos bűnöktől való félelem segítségével gyakorolnak az egyházban. Érzékeny pontok a latin liturgiai nyelv bizonyos anachronizmusai és egyenetlenségei is, a nő lebecsülése az egyházban és a lelkiismeret tiszteletben tartásának hiánya, pedig konfliktusok esetén elsősorban arra kell hagyni a bíborosnak, hogy a pápa halálával az egyház tekintélye a püspöki testületre mint ilyenre száll át. Az egyháznak „ebben a kollégiumban a maga sokszerűsége hű képmását” kell láthatnia. A kollegialitás persze olyan felhívás, amelyet „vagy együttesen tanulunk meg, vagy sehogy”.

A bíboros végül hangsúlyozza, hogy az egyház a világért van itt, és belső feszültségeit mielőbb át kell hidalnia, hogy „feladatait az emberek és az előtte álló mérhetetlen problémák irányában jobban betölthesse”.

Ez a nyilatkozat, amely egy Rómának címzett nyílt levélnek felel meg, és feltárja a belső katolikus helyzetet és küzdelmeket, nagyon különböző visszhangokat keltett és jellemzi a zsinat utáni helyzetet. VI. Pál, alkatának megfelelően, ambivalens módon reagált rá. Kifejezte készségét a kritika nyugodt megfontolására, és azt jósolta: „Nagyobb szabadság korszaka következik az egyházban”. Ugyanakkor nyersen megróttá hazája újságíróit, akik a nyilatkozatot terjesztették. A Kuria dühös lett; „felfuvalkodott tiltakozókról” beszélt és könnyelmű tervezetésekről; a csalhatatlanság dogmáját és a pápai tekintélyt emlegette, amely teljességgel nélkülözheti a püspökök segédkezését, és elvárta, hogy Suenens az egyház hű fiaként sajnálkozzék nyilvános lépése fölött és mindent visszavonjon. Suenens nyugodtan felelt: „Az ellenállás a II. Vatikánummal szemben bármily erős legyen is, a hívónek optimistának kell lennie”. Egyébként Suenens sok tetszést aratott. Hiszen vi-rulens szakkérdéseket tárt fel.

c) A római katolikus hangok polifóniájába jobbról balra beletartozik a pápa szava is, mert abban bizonyos tendencia csendül fel, amely a világegyházban uralkodó és amelyet a Kúria érvényesíteni törekszik. Hogy VI. Pál miképp értelmezi magát, azt elég gyakran megmondta és utazásaival is dokumentálta. „Egy új, keresztyéni-vallásos-humanitárius módon értett átfogó Petrushivatalról van itt szó, mint az emberiség olyan egyesítésének előfeltételéről és kristályosodási pontjáról, amelyben össze van fogva a sokszerűség! (Maron, MD 1966, 6/17). Mint ahogyan már a zsinaton kimondták. Rómának kell mindenki számára az oltalmazó akolnak, Patria communis-nak lennie, ahol mindenki otthonára talál és a pápa ennek a Pax Romana-nak a helytartója, Pontifex-e. 1965. októberében New Yorkban, az ENSZ-ben nyomatékosan kifejezte ezt, miután előbb a pápai igény keresztyén-ökumenikus oldalát Jeruzsálemben, katolikus-vallásos oldalát Bombayben dokumentálta. Fatimában a katolikus öntudatot, Mária anyaságát erősítette, és Bogotában az egyház szociális vezető szerepét domborította ki.

A pápa legutóbbi utazása 1969. július 31.-től

augusztus 2-ig Afrikába vezetett és motivuma a „Pastor Gentium — a népek pásztora” volt. Afrika viszonylag nyugodt római katolikus egyházában VI. Pál sok helyeslő visszhangot remélhetett mindig újra aláhúzott igénye számára. Ugandában egyik beszédében olyan pápáként ajánlotta magát, aki a világ irányában mint „atya”, „a népek pásztora”, „rector mundi” képviseli a római egyház tekintélyét, az összes keresztyének számára pedig, mint „a pásztor”, „a közösség hivatalának betöltője”, mint „Petrus” értelmezi önmagát. E hivatalában szólt hozzá Afrika nagy problémáihoz, az államok területének szabadságát, a faji egyenlőséget hirdette, egyúttal dicsőítette a római katolikus egyházat, mint „anyát és tanítómestert, amely e földrésznek egyedül tudja közvetíteni korunkban az emberi élet egyedül igaz és legfőbb azaz keresztyény értelmét”. Szívesen hallgatták, hogy a pápa elítéli a kolonializmust, de ennél konkrétebb VI. Pál nem lett. Mindenkinék igazat akart adni és általánosságokban azt mondta el a béke és a fejlődés problémáiról, amit másutt már hallottak tőle. Konkrét segítségnek, politikai elkötelezésnek, egyoldalúnak kellett volna lennie, de a pápa mint mindenek pásztora számára ez nyilván nem lehetséges. Funkciójához illendőbbnek ítéli, hogy az idők változásai közepette a keresztyénység mulhatatlanságát hirdesse meg és nagy etikai maximákat mutasson fel. Afrika keresztyéneit dogmatikai konzervatizmusra intette. A hit kifejezési formáiban ugyan helye van a pluralizmusnak, az „afrikai lélek” és a „keresztyénység titkos karizmái” szümbiózisanak; de ami „Krisztus tanítása azonos, lényeges és konstitucionális örökségét illeti, abban az egyháznak konzervatívnek kell lennie és az afrikai egyháznak is az egy és igaz Egyház autentikus és mértékadó hagyománya mellett kell hitet tennie”, ez pedig a római katolikus egyház, amely „Krisztus egy és egyetlen egyházának konkrét létformája”.

Ez az önértelmezés és ez az igény mutatkozott meg a pápa genfi látogatásakor 1969. június 10-én is. De a Nemzetközi Munkahivatal előtt tartott beszédéből az is kitűnt, hogy VI. Pál nem jut túl a deklamációkon. Nyitva maradt a kérdés, hogyan érti a munkások részesítésére irányuló felhívását „nemcsak munkájuk gyümölcseiben, hanem a gazdasági és szociális felelősségben is”, és hogyan kellene megvalósítani gyakorlatilag és részleteiben „a nemzetközi munkajogot a népek szintjén”.

Mint később Afrika emberei előtt, az Egyházak Világtanácsa székházában is hivatkozott a pápa a „megszentelt Petrushagyományra”. E Petrushivatalnak, amely „a közösség hivatala”, VI. Pál konstitutív szerepet tulajdonít „az egységbe való egybefűzés” művében. Nagyon világosan megkülönböztött az Eugene C. Blake főtitkár által előadott egység-elképzelésektől. Blake az egyházak közösségét „symponia”-nak, egy Lélekben való együttlétnek írta le; funkcionálisan értette az egységet azzal a kizárólagos céllal, hogy tanúságot tegyünk az evangéliumról és minden embernek segítsünk”. Az így kifejezett különböző célkitűzés tudatos volt a pápa számára. „A bonyolult teológiai és pastorális kérdések” következtében a „hipotézisek” sorába utalta Róma teljes tagságának kérdését az EVT-ben. Ugyanakkor konkrét lépésekre biztatott minden keresztyének együttműködésében a szociális és gazdasági fejlődés érdekében és a teológiai kutatásban, ami csak előmozdíthatja a római katolikus módon értelmezett ökumenicitást és katolicitást. (A Teológiai Szemle legutóbbi számában ismertettük a pápa genfi látogatásának részleteit. — *A szerk.*)

4. Változás a római katolikus egyházban?

Ha áttekintjük a zsinat utáni katolicizmust, tehát a feszültségekben gazdag pluralizmust a római katolikus egyházban, és meggondoljuk a zsinati programot és problematikáját, akkor bámulatos és fantasztikusnak tűnő jelenséget kell megállapítanunk. A római katolikus egyház változásban van, persze olyan változásban, amelyet csak dialektikusan lehet kifejezni: minden újjá lett és minden a régiiben maradt. A zsinat utáni egyház már nem ellenreformációs, habár szélső jobboldalon egyes helyeken még ilyen magatartás is van. De éppoly kevéssé lett a katolikus egyház reformátori, ha ezen a minden hozzátételtől megtisztított és minden rendszert szétfeszítő evangéliumot értjük, habár ez az alakító erő a római egyházon belül is megmutatkozik és érvényesül. A zsinat utáni római egyház „túl a reformáción és túl az ellenreformáción” helyezkedik el (G. Maron MD 1966, 17, 6—8). Az efajta semlegesség, mely az egyoldalúságot megakadályozza, érthetővé teszi a pápai pátoszt és a konkrétség hiányát, alapja és feltétele a zsinati látomásnak a jövő szintézisére vonatkozólag, amikor majd az emberi nemzettség kezdeti egysége ismét helyreáll. A réginek és újnak a dialektikája, a mai római katolikus pluralizmus feszítvolsága, az anynyira ellentmondásosnak tűnő mozgások és irányzatok nem jelentenek ellentétet, sőt inkább kifejezései és következményei a római katolikus önértelmezésnek, amely minden igazat és jót, mint humanumot fogyatékos alakjában is a katolicitásba zártnak lát. Ez az önértelmezés sokféle játékmódban jelentkezhethet, különböző módszerekkel ragadható meg, eltérő kategóriákban és gondolkodási modellekben fejezhető ki, változatos módokon propagálható és megvalósításán sokféleképpen lehet fáradozni; ezen közben a nézetek pluralitása, kölcsönös kritika és polémia, reform és reakció adódhat. De mindez nem szünteti meg, hanem éppen beteljesíti a katolicitás római katolikus eszméjét. A szintézis feltételezi a pluralitást — és megfordítva: a sokféleség előmozdítja a szintézist, máskülönben a világ nem volna rendben és Isten nem volt a teremtetője. És VI. Pál Ecclesiam suam c. enciklikájának képeivel és szavaival szólva, amelyek az univerzálisan elgondolt katolicitás klasszikus kifejezései lettek: A római középpont körül egyre szélesebb távolságban húzódnak a koncentrikus körök. Értékrendjüket a középponthez való közelségük határozza meg. A legkülsőbb pontokban a keresztyénység „már csak az eltávolodás modusában” (A. Röper) létezhet, de még az is a középponthez van hozzárendelve, nincsen kívül a katolicitáson. A régi „Extra Ecclesiam salus non est” új értelmet nyert, új távlatot, új mértéket; az egyház határai az emberiség legvégső határáig tolódtak ki. Ebben van a zsinat utáni római katolikus egyház változása, ebben lett újjá és marad egyúttal a régi.

Első tekintetre ez a szintézis nagyon vonzóan tűnhet. De ha jobban megnézzük, bizony illúzió ez, csalódás, amelyben félreismerték a valóságot és a történelmet, és ezért embertelenné váltak. Az így elgondolt egység a sokféleségben csak formális természetű. A protestáns kérdés az, hogy vajon Jézus Krisztus evangéliuma megengedi-e ezt a semlegességet és így embertelenné lehet-e —, olyan kérdés ez, amelyet a protestáns egyházaknak önmagukhoz is fel kell tenniük.

Dr. Erwin Fahlbusch
Ford. Dr. Kádár Imre

A gnózis-kutatás jelenlegi állása

— Az Adám-Apokalipszis a Nag Hamadiban talált V. Codexben* —

Amikor Adolf von Harnack az ókeresztyén irodalom történetét megírta és az óegyház történetének a kutatása elé egyre sürgetőbbben odaállította a gnózis kérdését, tulajdonképp senki sem tudta igazában, hogyan is feleljen erre a kérdésre. Az egyházatyák irataiban, különösen Hippolytus és Irenaeus műveiben található idézeteken kívül a gnózis irodalmából nagyobb részlet nem volt ismeretes. Azután a felsőegyiptomi *Medinet Mahdi*¹ területén a manicheizmus kopt szövegeiből nagyobb mennyiséget megtaláltak és földolgoztak, s ez a vallástudományi kutatásnak egy nagy hézagát tömte be. Majd Egyiptom sivatagának a homokja a gnózikutatást meglepte az évszázad nagy régészeti leleteivel, a Holttengeri leletek és Medinet Mahdi-ban talált leletek folytatásaként, 1947-ben pedig az ókairói Kopt Múzeum akkori-igazgatója, Togo Mina megmutatta Jean Doresse-nek egy terjedelmes könyvtár Kódexeit, amelyet Nag Hamadiban találtak volt.² Összesen XIII. Kódexet találtak, amelyeket egynek a kivételével az ókairói Kopt Múzeum őriz. Egy kötet hosszú kerülőúton a zürichi C. G. Jung Intézet birtokába került és azóta a *Codex Jung* nevet viseli.

A szövegek közlése lassan halad. Azok a zűrzavaros körülmények, amelyek közé Egyiptom a második világháború óta ismételtelen jutott, meggátolták a folyamatos kiadást. Így történt azután, hogy a leírások, kutatások és a szövegek közzététele a legkülönbözőbb helyeken és formában történt, úgyhogy áttekintésük gyakran nem könnyű.³ Ami a Harnack és Lietzmann nemzedékének méltó célkitűzése volt, azt a mai gnózis-kutatásnak fáradság nélkül ölébe ejtette a szerencse. Már jóval korábban feldolgozta Walter C. Till a *Codex Berolinensis 8502-t*, de a háborús zavarok folytán később adták ki; meglepő volt láthatni, hogy a Nag Hamadiban talált szövegekben nyilvánvaló párhuzamok vannak, úgyhogy a *Joannes-Apokryphon*, amelynek Nag Hamadiban három példányát találták meg, a Berlini Codexben (=BC) kapóra jött kiegészítéshez és megerősítéshez jutott, szintúgy a Sophia Jesu Christi⁴ Ezekben a kódexekben egyebek között van egy *Tamás-Evangélium* és egy *Filép-*

Evangélium, meg egy *Igazság Evangéliuma*. Mindezek oly irodalmi emlékek, amelyekre eddig csak nagyon fáradságos munkával lehetett következtetni az egyházatyák irataiból.⁵

Ez a lelet mindenén túl, jobban mint bármi, azt bizonyítja, hogy a gnózisnak a késői antik világ vallásos megváltói mozgalmaként nem volt általános érvényű dogmatikája, hanem éppen mint a világot tökéletesen megvető világnézet, mindenféle sajátos kifejeződésekhez jutott.⁶ Így azután különféle gnosztikus rendszerekkel találkozunk, amelyek legnagyobbbrészt már ismeretesek voltak az egyházatyák, kivált Irenaeusnak az *Adversus haereses* c. munkája révén. A Nag Hamadiban talált lelet megerősíti ezt a tételt.

Ezzel együtt azonban újból feltámad az a kérdés is, hogy honnan ered a gnózis, mintha lenne olyan hely, amelyre egyértelmű, vallástörténetileg bizonyítható visszavezetéssel el lehetne jutni, akár Iránba, akár a késői zsidóságba, vagy máshová. A leletek sokféleségét tükrözi a Messinában tartott gnóziskonferencia.⁷ A Nag Hamadiban talált szövegek azért nehezítik meg a dátum kérdésére adandó feleletet, mert viszonylag későn keletkeztek. Egyébként is csak tradíciótörténeti kutatásokkal lehet feleleteket adni. A Nag Hamadiban talált könyvtárat a IV. század közepe tájára lehet elhelyezni. A helységről csak annyit, hogy a mai Nag Hamadi szomszédságában fekvő ókori Chenoboskion (koptul Shenaset) faluban keresztyén kolostor székelt⁸, amely oly jelentős ókori művelődési központok közelében, mint Dispolis Parva vagy Theba is, magyarázatául szolgálhatna annak, hogy miként került egyúvé ebben a könyvtárban bibliai-keresztyén és egyéb, a hellenista vallásokhoz tartozó anyag.

A teológia számára Bultmann ama föltételezése óta, hogy az Újszövetségre, különösen a János evangéliumára, hatással volt egy keresztyénséget megelőző gnózis, nem jelentéktelen a gnózis lehetséges hatásának a kérdése.⁹ Nos, éppen a Nag Hamadiban talált gnosztikus könyvtár alapján kísérelték meg ismételtelen azt, hogy abban igazolják a keresztyénséget megelőző keletkezését, illetve azt, hogy a szövegekben a keresztyén és nem-keresztyén elemet forrászórálag szétválasszák és ezzel egyben datálják is.¹⁰ A legtöbbet idézett könyv éppen az *Adám-Apokalipszis*,¹¹ ennek kellene dokumentálnia azt, hogy volt egy keresztyénséget megelőző gnózis, amely zsidó-iráni gnózison alapult, amint azt Böhlting az előszavában és később is hangoztatta,¹² amiben Kurt Rudolph helyeselt neki;¹³ viszont George W. MacRae SJ úgy nyilatkozott, hogy az Adám-Apokalipszisban található megváltó-mítosz késői zsidó spekulációkon alapul, amely következménye volt a hellenizmus szinkretizmusával történt találkozásnak, beleértve a keresztyénséget is;¹⁴ másfelől a nemrég bíborossá előléptetett Jean Danielou SJ inkább egy olyan zsidó gnózisban látja eredetét, amely nem ismerte a keresztyén prédikációt.¹⁵ De a szöveg olvasása közben minden figyelmes olvasó észreveheti, hogy ez az apokalipszis már túl van a zsidórabbinusi tradíción, és túl van a keresztyén egyházi határon is. Minden zsidó elemet a visszájára fordítottak, éppúgy minden keresztyén elemet is.

* Dr. Walter Beltz 1966-ban a budapesti református teológiai akadémiaán szerezte meg doktorátusát az általános vallástörténetből. Disszertációja (tartalmi ismertetése a Theologiai Szemlében, 1966(9)226—228) azóta a nemzetközi tudományos sajtóban igen kedvező fogadtatásra talált (pl. O. Eißfeldt, *Bibliotheca Orientalia* 1967(24)1/2. sz.; W. Richter, *Zeitschr. d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1968(118)1. 171; A. Caquot, *Revue de l'histoire des Religions*, 1968 (Júliet—Sept.) 79; G. Fohrer, *Zeitschr. f. d. alttestam. Wissenschaft*, 1967(79)117). A nemzetközi nagykönyvtárak kívánságait távolról sem tudtuk kielégíteni az USA kongresszusi könyvtára, a British Museum stb. kéréseinek teljesítése után. Így a *Theologiai Tanulmányok* UF I. kötete igen kelendő lett. (Jó lenne, ha új disszertációink legalább a hazai könyvtárak révén ismeretessé válnának!) — Dr. Beltz jelenleg az NDK állami ösztöndíjasa és egyetemi habilitációjára készül. E tanulmányai köréből közöltük cikkét.

„A Nag Hamadiban talált gnosztikus kéziratok bibliai vallástörténeti jelentősége” címmel a *Református Egyházban* D. Dr. Pákozdy László Márton írt a jelentős leletről (1955(7)7, 156—163).

Ebben az apokalipszisben a gnózis általános gyakorlata szerint az egyes elemeket a gnosztikus vezérgondolatoknak megfelelőre szabják át. Oly mértékben asszimilálják azokat, hogy nagyon nehéz az eredeti formájukra visszakövetkeztetni.

Mostanáig becsles szerint a Nag Hamadiban talált anyagnak 1/5 részét adták ki. Csak az egész kiadás befejezése után lehet a részletekben is meghatározni, mekkora bennük a részesedése a zsidóságnak, a keresztyénségnek, a többi késői antik valásnak, valamint azt, hogy milyen törvényszerűségek szerint¹⁶ történt átvételük, illetve milyen viszony állt főt az egyes csoportok között, amelyek a vallásosságnak ezt a formáját kitermelték magukból.

A Böhlig-Labib német fordítása mellett (lásd a 11. jegyzetet) készült egy francia is Rodolphe Kasser tollából, amely az enyémtől lényegében csak a kiegészítésekben tér el.

A tizennégy *phoster*-mondás (56—68 §) megértéséhez annyit jgyeznek meg, hogy nyilvánvalóan egy betoldást alkotnak, amelynek az a célja, hogy téves *soter*-képzeteket¹⁸ (az 1—13 mondást, amelyek különféle késői antik *sotér*-képzeteket tükröznek) megkülönböztessenek az egyedül helyes gnosztikus megváltási képzetektől, ahogyan azok a királyok nélküli generáció 14. mondásában ismeretessé válnak. A §-beosztást a szerző javasolta a jobb feloldozás érdekében.

Jegyzetek:

1. Böhling—Polotsky, Kephaleia I, Stuttgart 1938.
2. A közelebbi kísérő körülményekhez lásd Jean Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics. An Introduction to the Gnostic Coptic Manuscripts. Discovered at Chenoboskion 1960.* A könyv az eredeti francia javított és átdolgozott kiadása, *Les Livres secrets des gnostiques d'Égypte etc.* 1958.
3. Az évenként megjelenő Kopt Bibliográfia (Jean Simon SJ az Orientalia-ban és P. Hober SJ a *Biblica*-ban) mellett hadd utaljak mindenekelőtt James M. Robinson kitűnő bibliográfiájára: „*The Coptic Gnostic Library Today*”, *New Testament Studies* 1968(12)356—401.
4. Vö. Martin Krause, *Die drei Versionen des Apo-*

kryphons des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo. Kopt. Reihe 1, 1963.

5. A Tamás-Evangéliumhoz lásd J. Leipoldt, *ThLZ* 1958(83)481—496. A Filep-Evangéliumhoz lásd H. M. Schenke, *ThLZ* 1959(84)1—26. Az Evangélium veritatis (Codex Jung-ból) Maline, Puech és Quispel feldolgozásában jelent meg 1958-ban.

6. Lásd ehhez: H. M. Schenke, *Die Gnosis*, in: *Umwelt des Christentums*, I. Berlin 1965, kiadta J. Leipoldt és W. Grundmann, 374. lap.

7. Kiadta Ugo Bianchi, *Le origini dello gnosticismo. Studies in the History of Religions* XII, Leiden 1967.

8. Ehhez lásd Robinson cikke mellett Cornelis van Unnik térképeit, *Evangelien aus dem Nilsand* 1959 c. munkájában.

9. Lásd ehhez Erich Fascher tanulmányát: *Christologie und Gnosis im vierten Evangelium*, *ThLZ* 1968(93)722—730.

10. Martin Krause, in: *Mullus, Festschrift Theodor Klaus* (JAC 1, 1964) 215—223. Lásd a 7. jegyzetben jelzett műben is (75. lap 4. j. bejelentett cikk), kritikai tanulmány a János-Aporkyphonhoz.

11. Közzétetett: *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hamadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo.* Hrsg. v. Alexander Böhlig und Pahor Labib, *Sonderband der Wissenschaftl. Zeitschrift der Martin Luther-Universität Halle—Wittenberg*, 1963.

12. Alexander Böhlig, *Mysterion und Wahrheit*, Leiden 1968.

13. Kurt Rudolph, *ThLZ* 1965(90)359—362.

14. George MacRae, „*The Coptic Gnostic Apocalypse of Adam*”. *The Heythrop Journal* 1965(6)27—35.

15. Ua., „*Bulletin d'histoire des origines chrétiennes*”, *Recherches de science religieuse*, 1966(54)291—293.

16. A mítosznek a funkciója ebben különös szerepet fog játszani. Vö. ehhez H. M. Schenke, *Der Gott Mensch in der Gnosis*, Berlin 1963, különösen a 12. fej. és az általános vitához is Soeren Holm, *Mythos und Symbol*, *ThLZ* 1968(93)562—571.

17. *Revue de Theologie et de Philosophie* 1967:316 kk. *Bibliothèque Gnostique V, Apokalypse d'Adam*.

18. Lásd ehhez Luise Schottroff, *Animae naturaliter salvandae*, in: *Christentum und Gnosis*, hrsg. v. W. Eltester, Berlin 1969.

Dr. Walter Beltz

AZ ADÁM-APOKALIPSZISA FORDÍTÁSA

(1.) Az Adám apokalipszise. / Az a kijelentés (*apokalypsis*), amelyet Adám / fiának, Sethnek tanított a / 700. évben, ezt mondván: (2.) „Hallgasd meg szavaimat, én / fiam Seth! Amikor (*hotan*) Isten / engemet és anyádat. Évát / a földből megteremtett, / együttjártam vele / dicsőségben. Látta / azt az Aiont (*aiôn*), amelyből mi keletkezünk / volt. Megtanított / egy igéjére az Isten ismeretének (*gnôsis*), / az örökkévalóéra. (3.) És mi hasonlók voltunk / a nagy örökkévaló angyalokhoz (*angelos*) / Mert (*gar*) mi magasabbak voltunk / annál az istenségnél, aki teremtett bennünket, / és azoknál az erőknél, melyek vele voltak, amelyeket / mi nem ismertünk. / (4.) Akkor (*tote*) elváltott bennünket az Isten, az aionok ura (*archôn*) / és az erőké, haragjában. (5.) Akkor (*tote*) / váltunk két aionná. / (6.) És elhagyott bennünket a / dicsőség, mely a szívünkben volt, / engemet és anyádat, / és ez az első ismeret (*gnôsis*), amely / bennünk lehelt. / (7.) Megszökött belőlünk / és bement a helyre (melyet ellentétesnek kell gondolni), amely / nem ebből az

aionból keletkezett, amelyből / mi keletkezünk, (vagyis) én / és Éva, a te anyád. Hanem (*alla*) / bement magvába (*spora*) / a nagy aionoknak (8.) Ezért / neveztelek el téged / annak az embernek a nevével, aki ennek a nagy nemzetségnek (*genea*) a magva (*spora*) / vagy (é) tőle (eredő). (9.) Azután a / napok után eltávozott / tőlem és anyádtól, / Évától az örök ismeret (*gnôsis*), az igazság Istenéé. / Attól az időtől kezdve lettünk mi / a halott cselekedetek felől mint (*hôs*) emberek / megtanítva. (10.) Mert (*gar*) mi / nem voltunk idegenek erőitől. És / mi szolgáltunk neki félelemben és szolgaságban. / (11.) Azután azonban (de) mi / elsötétedtünk szívünkben. / Én pedig (*de*) aludtam szívemnek / a gondolataiban. (12.) Láttam / ugyanis (*gar*) három / embert magam előtt, / akiknek alakját fölismerni / nem tudtam. Merthogy (*epeidê*) nem tartoztak az erőihez / annak az istenségnek, aki (bennünket) / (teremtett) volt. (Ők) nagyobbak / voltak, mivel azt mondták nekem: (13) Kelj föl, / Adám, álmából / a halálnak. És hallj / az aionjáról és leszár-

mazottjairól (*spora*) / annak az embernek, akihez / az az élet jött el, amely / belőled jött ki / és Évából, élettársadból (*synzygos*).

(14) Akkor (*tote*), amikor én ezeket az ígéket / azoktól a nagy emberektől hallottam / volt, akik nálam álltak, én, és Éva a / szívémben sőhajtottunk. (15) És az Ūr, az / Isten, aki bennünket teremtett, odalépett / elénk (és) azt mondta nekünk: / 'Ádám, miért sőhajtoztatok / szívetekben; / hát nem tudjátok, hogy én / vagyok az az isten, aki benneteket / teremtett? És én belétek-lehelltem az életnek lelkét. (*pneuma*), / élő lélek (psiché). / (16) Akkor sőtéség borult / a szemekre. (17) Azután az isten, aki bennünket / teremtett volt, alkotott egy (csekélységet) magából és mondta: / 'En vagyok (isten), és rajtam kívűl / ne engedelmeskedjél senkinek! / (18) (... az én) gondolat(omban) és) / az én szív(vemb) megismertem / az édes vágyat (*epithymia*) / anyád iránt. (19) Akkor (*tote*) elhagyott bennünket / az erő (*akmé*) /, örök ismeretűnké. / (20) És üldözni kezdett / bennünket (*diókein*) a gyengeség. / Ezért rövidültek meg / napjai a mi / életünknek. Megismertem ugyanis (*de*), hogy én a halál hatalma (*exusia*) alá / kerültem. (21) Most tehát / én fiam Seth, ki fogom neked / jelenteni, / amit nekem azok az emberek / kijelentettek, / akiket először / magam előtt / láttam: (22) Miután az időit / ennek a nemzetségnek (*genea*) / majd befejeztem / és végéhez érnek majd / az esztendei / (ennek a nemzetségnek) / félelemben és szolgaságban... (itt a hiányzó rész egy fenyegetést tartalmazhatott, amely kb. Gen. 18: 21-re támaszkodott) / (23) Először ugyanis (*gar*) majd / őmleni fognak / (23) Először ugyanis (*gar*) majd / őmleni fognak (isten) esői, a / mindenhatóé, (*pantokrator*), hogy ő / minden húst (*sarx*) elpusztítson / a föld színéről / azzal, ami körülötte volt / és (az embereket) ama / leszármazottak közül, akik annak az embernek utódai, akikhez az a kijelentés / az ismeret (*gnosis*) / eljutott, amely Évától, anyádtól / jött ki. Mert ők / idegenek voltak neki. / (24) Azután majd nagy / angyalok jönnek / magas felhőkön, akik amaz embereket be fogják vezetni / arra helyre (*topos*), ahol / az életnek a lelke (*pneuma*) / tartózkodik (... 25-ben valaminek erről a helyről kellett szólnia, de a papirusz itt teljesen elromlott állapotban van...) / (26) és ők (majd el) jönnek a mennyből / a földre és el fog pusztulni / az egész (tömege) a / húsnak (*sarx*) (vízben). (27) Akkor megnyugszik az isten / haragjától. És az / erejét a vízre veti. / (28) Meg fogja kímélni (Noét) és fiait / és asszonyaikat a bárkával (*kibótos*); meg az állatokat, amelyek / tetszettek neki és az / égnek a madarait, amelyeket / előszólított. Kitétte őket a szárazföldre. (29) És Isten majd / Noénak, akit / a nemzedékek (*genea*) / Deukalionnak neveznek, azt mondja: / 'Nézd, én őriztelek meg a bárkában téged / és a feleséged és a te / fiaidat és feleségeiket és az ő / jószágaikat és madarait / (az égnek), melyeket szólítottál. / (30) Ezért fogom neked adni a földet, / néked és fiadnak. Királyként / fogsz uralkodni rajtuk, te és a te fiaid. És nem fog / olyan nemzetsége (*spora*) kijönni belőled / az embereknek, akiknek nem lehetne előttem / dicsőségben megállaniok. (31) Akkor (*tote*) majd olyanokká lesznek / mint felhője a / nagy fényességnek. Eljönnek majd azok az emberek, akik / a nagy aiónoknak az ismerete (*gnosis*) által / és az an-

gyaloké (angelos) által kiválasztottak. / Oda fognak Noé elébe / és az aiónok elébe lépni. / (32) És Isten azt fogja Noénak / mondani: 'Miért tértél / el attól, amit mondtam neked / (és alkottál magadnak egy más nemzedéket (*genea*) hogy / az én erőmet szidalmazd?' (33) Akkor (*tote*) majd / azt mondja Noé: 'En fogom / hatalmad előtt / tanusítani, hogy a nemzetsége (*genea*) / ezeknek az embereknek nem általam keletkezett, sem (az én fiaim által, hanem az igazság istene által és az ő ismerete (*gnosis*) által.) / (34) (és ő / fogja megváltani azokat az embereket) / és beviszi őket országukba, amely nekik / való, és épít nekik egy / szent hajlékot. (35) És / majd azzal a névvel neveztetnek (36) és ott majd 600 évig fognak / a romolhatatlanság (*aftharsia*) ismeretében lakni / (37) és lesznek velük / angyalok, a nagy / világosságai. Nem jön majd gyalázatos tett / a szívékből, / csak egyedül Istennek ismerete (*gnosis*). / (38) Akkor majd Noé / az egész földet fiai, Ham, Japhet és Sém között elosztja. / Azt fogja nekik mondani: 'Fiaim, / hallgassatok szavamra! Imé, én / felosztottam köztetek a földet. Most tehát (*alla*), műveljétek azt félelemben és / szolgaságban minden napján / életeteknek. El ne / távolodjék magotok (*sperma*) Istennek / a mindenhatónak (*pantokrator*) az orcája elől / (amiképpen) én és a ti (testvéretek) / egy (szövetséget kötöttünk Istennek). (39) És azt mondja majd Sém, Noénak a fia, hogy ez a / mag megnyeri tetszését előttem / és erőd előtt. Pecsételd el (*sfragizein*) őt a te / erős kezeddél félelemmel és / parancsolattal. Mert ez az egész mag, amely tőled származni fog, majd / nem fog elhajolni föld / és Istentől, a mindenhatótól (*pantokrator*). / Hanem (*alla*) majd / szolgálni fog alázatban és / ismeretének félelmében.' / (40) Akkor majd mások fognak (jönni) / a Hám magvából és / a Jáfetéből. 400 000 ember fog / jönni és bemenni / egy másik országba és ott tartózkodni / azoknál az embereknél, akik kelet- / keztek a nagy / örök ismeretből (*gnosis*). Mert / az erejüknek az árnyéka fogja / azokat, akik náluk lakoztak, / minden gonosz cselekedettől / és minden szennyes vágyakozástól (*epitymia*) megőrizni. (41) Akkor (*tote*) Hámnak a magva (*sperma*) / és a Jáfeté tizenkét királyságot / fog alapítani. És a többi mag (scil. a Sémé és fiaie) be fog menni / (az országba) a többi népeknek (*laos*) / (és ott lakni). Mert (*gar*) (halott cselekedeteket / követnek el a nagy) / romolhatatlan aión ellen. / (42) És majd Saklashoz, az ő istenükhöz fognak / menni. Azokhoz az / erőkhöz mennek, miközben azokat a nagy embereket / akik dicsőségükben vannak, / vádolják (*katégorein*). Azt mondják majd Saklashnak: / 'Micsoda ezeknek az embereknek az ereje, akik éléd / odaállottak, / akik magvából / Sémnek és Hámnak vétettek / — miközben 400(000) ember lesz a számuk— / (és) egy másik aiónba vezettetnek, / amelyből előállottak, (43) és / a te erődnek egész dicsőségét / és a te kezdednek egész hatalmát elferdítették. / Mert Noénak a magva / fia (scil. Sém) által a te egész akaratodat / megtette és minden erődöt / azokban az aiónokban, amelyeken hatalmad / uralkodik. És azok az emberek és a szellérek az ő dicsőségükben, / ők nem tették meg a te akaratodat, / hanem (*alla*) elcsavarták a te / egész tömegedet.' (44) Akkor (*tote*) majd / az aiónok istene adni fog nekik / azokból, akik neki szolgálnak / (akik a tüzes hajót követik (ez Schenke kiegészítése). /

Abba az országba majd / bemennek, amelyben a nagy emberek / lesznek, akik / nem szennyeztek még be magukat, sem (*ute*) magukat / beszenyyezni nem fogják valami vágyakozással (*epithymia*) / Mert a lelkük (*psyché*) nem valami beszenyezett / kézzel teremtődött, hanem az egy / nagy parancsolatra keletkezett / egy örök angyal által. (45) Akkor tűz, kénkő / aszfalt fog azokra az emberekre / dobni és / tűz és megvakulás jön majd azokra / az aiónokra és megsötétednek a megvilágosítóknak (*fóstér*) a szemeik. / És nem látják többé azokkal / az aiónokat azokban a napokban. / (46) És majd leereszkednek nagy világító felhők és / lejönnek rájuk más / világító felhők a / nagy aiónokból. Lejönnek / Abrasax és Sablo és Gamaliel és és azokat az embereket / a tűzből és a / haragból ki fogják hozni / és az angyalok fölé / és az erők (*arché*) uralma fölé fogják vinni, / és ki fogják őket vezetni (a világból és (47) az örök) életre (fogják vinni), / és odavezetik ah(hoz) / az aiónhoz, (aki lakóhelyén a nagy fóstéroknak / és a szentséges / angyaloknak és az aiónoknak van. Az / emberek majd azokhoz / fognak hasonlítani. Mert / nem idegenek tőlük. Hanem / a romolhatatlan mag erejével hatnak. / (48) Ismét (*palin*), harmadszor fog / elvonulni a megvilágosítója (*fóstér*) / az ismeretnek, nagy dicsőségben, hogy (*hina*) valamit hagyjon meg / Nóénak a magvából, / meg a Hám és Jáfet fiaiból, s ezzel meghagyja magának a gyümölcsöző / fákát. (49) A lelkeiket (*psyché*) majd / meg fogja / menteni ama napján / a halálnak. Mert az összes teremtmények (*plasma*), amelyek a holt / földből állottak elő, majd / a halálnak a hatalma (*erusia*) alá mennek. / (50) Azok azonban, akik az ismeretét az örök / Istennek a szívében / gondolják, nem fognak elmúlni. Mert nem kaptak lelket (*pneuma*) / ugyanabból a királyságból, hanem úgy kapták egy / örök angyaltól. (51) (Akkor majd a Fóstér (beavatkozik) / és (ő a) halott föl(det elpecsételi) a Seth (nevével) és tesz / jeleket és csodákat, hogy az ő / erőiket és archónjukat megszegyenítse. / (52) Akkor az erőknek az Istene felzavaródik és azt mondja majd: 'Miféle / az ereje ennek az embernek, aki / magasabb, mint mi?' Akkor majd föl fog nagy / haragja azok ellen az emberek ellen / gerjedni. (53) És eljő / majd a dicsőség és lakozik / szent házakban, amelyeket / kiválasztott magának. És / nem fogják őt az erők meglátni a szemeikkel, nem is (*ute*) fogják / látni a Megvilágosítót (*fóstér*) sem. / (54) Akkor majd a húsát / annak az embernek, akire szent lélek (*pneuma*) / eljött, megbüntetik (*kolazein*). (55) Azután / majd az angyalok és és minden / nemzetsége az erőknek / ezt a nevet hazugságként (*plané*) / fogják kezelni (*chrésthai*), azt mondván: Honnan jött ez, vagy: / Honnan jöttek a hazug igék / amelyeket nem találtak az összes / (erők)?

(56) Az első birodalom / most (azt mondja róla:) / (Úgy állt elő) egy / nagy szent istenségből. Úgy vitte egy lélek (*pneuma*) a mennybe. Ott / táplálták őt a mennyben és ott kapta / a dicsőséget és a hatalmat attól. Az / anyja ölébe jött. / És így került a vízre. — (57) A második birodalom azonban (*de*) azt mondja / róla: Egy nagy / prófétától (*profétés*) állt elő. Egy madár jött és vette / az éppen megszületett fiút (és) elvezette azt / egy nagy hegyhez. / És ott táplálta őt / az ég madara. Egy / angyal jelent meg ott (és) azt mondta neki: / 'Kelj föl! Az Isten téged / meg-

dicsőített.' (Erre) dicsőséget és hatalmat kapott. / És így került a vízre. — (58) A harmadik birodalom azt mondja / róla: Úgy jött / egy szűzi (*parthenos*) anyaméhéből (*métra*), / elűzetett egy városból (*polis*), / ő és az anyja, / (és) egy puszta (*erémos*) helyre vitetett. Ottan tápláltatott. Eljött és megkapta a dicső- / séget és hatalmat. És úgy került a vízre. / — (59) (A negyedik) birodalom azt mondja (róla: / Úgy állt elő / (egy) szűzből (*parthenos*) / (aki terhes volt) s ők / (üldözték) azt (sg. fem.), és ő és Férnalis / és Sayél és seregei (*stratia*) /, akiket kiküldött. Solomon / azonban elküldte a maga seregét / a démonokat, hogy a szűzet / kövessék. És nem találták meg / azt, akinek nyomában leselkedtek rá, hanem / a szűz, aki nekik adatott. Elhozták. És teherbe esett / a szűz (és) megszülte / a fiút azon a helyen. / Táplálta azt egy szakadékában / a pusztának (*erémos*). Amikor / megtáplálódott, kapott / dicsőséget és hatalmat attól a magtól, / amely nemzette. / És úgy jutott a vízre. / — (60) Az ötödik birodalom azonban / azt mondja róla: Úgy állt elő egy / cseppjéből a mennynek (és) a tengerbe (*thalassa*) / vettetett. A mélység / magábafofogadta. Az nemzette őt / (és) emelte föl magasra. Kapott dicső- / séget és hatalmat. És / úgy (jutott) el a (vízre). — (61) A hatodik (birodalom) / (azt mondja róla: ő) / (úgy állt elő egy isten) folytán, / aki lent van, hogy virágokat / szedjen. Teherbe esett / a vágyakozástól (*epithymia*), a virágoktól / szülte meg fiát azon a helyen (*topos*). A virágok anyalai / táplálták őt. Kapott dicsőséget és hatalmat / azon a helyen és úgy jutott / a vízre. — (62) A hetedik birodalom azonban azt mondja / róla: Ő egy csepp. Az égből került a földre / (és) a barlangokban sárkányok (*drakón*) / vezették (és) és úgy lett / egy fiúvá. Egy lélek (*pneuma*) szállt rá, / és fölvitte őt a magasba arra a helyre, ahol a / csepp keletkezett. / Kapott dicsőséget és hatalmat / azon a helyen. És úgy / került a vízre. — (63) A / nyolcadik birodalom azonban, azt mondja / róla: Egy felhő jött / a földre (és beborított egy kősziklát (*petra*), és úgy keletkezett / abból. Úgy táplálták őt / az angyalok, akik (a / mennyben vannak. Kapott dicsőséget és / (erőt) azon a helyen / (és úgy jutott) a (vízre). / — (64) A (kilencedik) birodalom azonban azt mondja / róla: A kilenc / Pieridából (*Pieridés*) levált egy / (és) egy magas hegyre ment. Úgy töltötte / az időt, míg ott ült, hogy / maga magára vágyakozott (*epithymein*), hogy hím-nőnemű legyen. Betöltötte vágyakozását / teherbe esett / (és) úgy született ő. Az angyalok táplálták, / akik a vágyakozás fölött voltak. / És kapott dicsőséget és hatalmat / azon a helyen és / úgy jutott a vízre. — / (65) A tizedik birodalom azt mondja róla: Az istene szerette / a vágyakozás egy felhőjét (és) nemzette őt / a kezébe és odadobta / a fölötté levő felhőhöz / egy cseppjét és ő így / született. Kapott dicsőséget és / hatalmat azon a helyen. És / úgy jutott el a vízre. / — (66) A tizenegyedik birodalom azonban / azt mondja: Az Atya / vágyakozott (*epithymein*) a (tulajdon) / lányára. Az pedig terhes lett / a maga apjától), kint szült / a pusztában. Az angyal / táplálta őt azon / a helyen. És úgy jutott a vízre. — (67) A / tizenkettedik birodalom azt mondja róla: Úgy állt elő két megvilágosítóból (*fóstérés*). Ott / tápláltatott (és kapott dicsőséget és hatalmat. Úgy jutott / a vízre. — (68) A / tizenharmadik birodalom azonban azt mondja /

róla: Minden születései / az ő (plur.) archonjainak egy Logos / és egy parancsot adott azon / a helyen ez a Logos. Kapott dicsőséget és hatalmat. És úgy jutott a vízre, hogy (hina) a vágya (*epithymia*) ezeknek / az erőknél kielégíthetőségük. —

(69) A királytalan / nemzedék azonban azt mondja: Isten volt az, aki / őt minden aionból kiválasztotta. / Ő okozta, hogy az igazság / szep-lőtlenjének ismerete általa / előálljon. Az mondotta: Előjött / egy idegen Aér-ból, elő / (egy) nagy aionból a / (nagy) megvilágosító (*fóster*) ... Azoknak az embereknek nemzetsége, / akiket magának kiválasztott, világít, / úgyhogy az egész aiont / megvilágítják. (70) Akkor (*tote*) majd a magva / harcolni fog ez ellen az erő ellen, azok, akik nevét / magukra veszik majd a vizen és mindannyiójukkal. / (71) És egy sötét felhő borul rájuk. (72) Akkor a népek hangosan / kiáltani fognak és azt mondják: / Üdvösség ama lelkeknek, embereknek, hogy Istent az igazság ismeretével (*gnósis*) / megismerték. Az egész örökkévalóságban / élni fognak. Mert nem romlottak meg az ők és az angyalok / vágyakozásaitól, sem / sem a hatalmak cselekedeteit / nem hajtották végre. Hanem oda álltak / ő elébe Istennek oly ismeretében mint az a világosság, amely tűzből és / vérből lett. (73) Mi azonban / minden cselekedetet az erők megnevezésében / tettünk. Mi magunkat / a vétkes (*katabasis*) / cselekedeteinkkel dicsőítettük, / (és kiáltottunk az igazság Istene ellen) / és cselekedetei ellen (és el- / forgattuk hatalmának a dicsőségét) ... / örökkévaló az. Ezek pedig a / lelkek (*pneuma*). Mert mi most fölismerjük, hogy / lelkünk halálnak halálával hal meg. / — (74) Akkor egy hang jött hozzájuk / és azt mondta: Michev, / Michar és Mnesinus, ti / akik a szent keresztség / és az élő víz fölött (álltok), mi- / ért kiáltotok az élő / Istenhez törvénytelen (*anomos*)

hangon / és nyelvvel, amelyeken nincsen törvény és lélek (*nomos, psyché*), / amelyek tele vannak vérrel és piszkos cselekedetekkel? Mert telve vagytok / oly cselekedetekkel, amelyek nem tartoznak az igazsághoz, / hanem útaitok telve vannak örvendezéssel és ujjongással. Mert ti / mocskoltátok be az életnek vizét / és odavonzottátok akaratához a hatalmaknak, / amelyeknek a kezébe vagytok / adva, hogy azoknak / szolgáljatok. (75) És a ti gondolkodástok nem hasonlít / amaz emberekéhez, akiket / üldöztök, (akik nem / követék tulajdon / vágyaikat. / Nem lesz) gyümölcsük szennyes. Hanem / tudni fognak róluk / a nagy aióig. (76) Mert az igéi / az aionok Istenének, melyeket ők / megőriztek, nem kerültek bele / a könyvbe, sem egyáltalán le nem irattak, / hanem angyali lények (*angelikos*) fogják elhozni azokat, / amelyeket egyetlen nemzedéke sem / ismer meg az embereknek. Mert / egy magas hegyre fognak / fölmenni, az igazság sziklájára (*petra*). Ezért majd az igazság / és romolhatatlanság igéinek / fognak nevezetni, azokéinek, akik az örök / Istent ismerik olyan / bölcsességben (*sofia*) és ismeretben (*gnósis*) és olyan / angyal-tanításban, mely örökkévaló. / Mert ő minden dolgot tud.”

(77) Ezek azok a kijelentések, amelyeket / Ádám a fiának, Sethnek kijelentett / volt. (78) És az ő fia megtanította rá az ő / magvát. (79) Ez az elrejtett (*apokryfos*) / ismerete (*gnósis*) Ádámnak, / amelyet Sethnek átadott, azaz a / szent keresztsége azoknak, akik / az örök ismeretet ismerik / a logos szülötte (*logogenés*) által és a romolhatatlan megvilágosító által, akik / a szent magból jöttek elő / Jesseus, (Maz)areus, (Jesse-) / dekeus, (...), akik (szen)tek. / — (80) Á(dámnak) az apo(kalipszise).

Fordította D. Dr. Pákozdy László Márton

A jövő léte és fogalma a mai teológiában

Gerhard Sauter: *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion.* Zwingli Verlag Zürich/Stuttgart. 374 lap. —

A jövő létének és fogalmának tudományos tanulmányozása az emberi elme örökké modern vállalkozása. — E könyv érdeme az, hogy a jövő kérdését összefüggésekben igyekszik megragadni. A jövő elvonatkoztatva, önmagában, ún. „tisztá” mivoltában nem igen kutatható. A jövő, „a” probléma nem közelíthető meg. A statikus magyarázat lehetetlen. A jövő azonban „mint” probléma mozgászerűen látható, élhető, megfogalmazható.

A klasszikus fizikában a jövő az ok és okozati elvvel függ össze. Valamely fizikai dolognak a jövője a múltjában gyökerezik. A jövő a fizikai tárgy tulajdonságai által meghatározott. Az ok és okozati összefüggés erős determináltságot jelent.

Biológiailag a jövőt úgy lehet felfogni, hogy az élet mindig rész az egészben. Ha a jövő fizikai értelemben mechanikus: ok és okozat, biológiai értelemben proleptikus. Olyan mozgás, melyben az élet céljának, rendeltetésének megfelelően alakul. A jövő a cél, a rendeltetés betöltése.

Mind a fizika, mind a biológia a jövőt zártságban szemléli. Ez pedig az embernek nem felel meg. Éppen ezért *antropológiailag* a jövőt nyíltsággal, merészebben mondva: világnyltsággal magya-

rázhatjuk. Ezen azt értjük, hogy mivel az ember fejlődésileg sohasem befejezett, a jövő csupán a szabadság fogalmában írható le. A jövő az ember számára az a szabadság, ahogyan feladatait megoldja.

A filozófia állandóan törekszik arra, hogy a jövőt, a „még-nem-levőt” ismeretelméleti problémává tegye. A bölcsélet tisztában van azzal, hogy a jövő iránti érdeklődés elkerülhetetlen. Az életet rejtvényesség veszi körül. A titokzatosságot azonban nem szabad abszolutizálni. Azaz: az embert nem lehet a kiszámíthatatlanság ijesztésével gyötörni. Éppen ezért a jövőt, mint lehetőséget a filozófia a kiszámíthatóság határain belül igyekszik meghatározni.

Kontra alapozódnak azok a filozófiai gondolatok, melyek a jövőt, mint időt *tudattá* teszik. Az a hármasság, ami a múlt, a jelen és a jövő különbözőségeként valóság előttünk, egységgé a lélekben, a tudatban válik. Az idő a létezés formája. Jelenség csak időben létezhet. Idő pedig azért van, mert „Én” gondolom. Az idő tehát az „Én” produktuma. Az idő az által él, amit én tudhatok, tehetek remélhetek.

A heideggeri *existencializmus* a filozófiai időtudatot negatívvá torzítja. A lét a konkrét itt-lét. Mi mindig idősebben létezhetünk. A jövő annak a formája, ami nincs. A jövő maga a nem-létező. Illetve: jövő csupán úgy van, mint lét-lehetőség. A léthez a jövőben az jön hozzá, ami létező lehet. Létezés csak a mindenkori itt-létben, a pillanatban lehetséges. Ennek azonban határa van a halálban. A halál a végesség vége, a semmi megérkezése. Az élet valósága alá van rendelve a semmiig terjedő létezésnek. Az ember úgy existál, hogy kénytelen magát belevetni a semmiig terjedő létezés gondjába. Így az élet csupán a halál, a semmi gondjából érthető. — Az existencializmusból levonhatjuk azt a tanulságot, hogy e filozófiai megfontolásokban a jövő utáni kérdés nem pozitív, nem kielégítő.

Az a folyamat, mely az időt: a „már-nem”-et és a „még-nem”-et a teológiai eszmélkedés irányában értelmezi, *Augustinusszal* kezdődik. — Az idő a létező tulajdonsága. Éppúgy teremtődött, mint maga a lét. Az örök Isten teremti. A teremtés és a léttel összefüggő idő az örökkévalóság szempontja alatt szemlélhető. A görög felfogás az időt körforgásnak tekinti. E szerint a jövőben a múlt tér vissza. Augustinus elhagyja ezt az elméletet és a jövő fogalmát az eszhatológia felé tolja. Az ember a folytonos visszatérés őrlő és szürke monotonitását a reménységben küszöböli ki. Az időt a reménység győzi le.

A teológiában az eszhatológiai felfogások foglalják össze az idő és a jövő problémáját.

A *páneszhatológiai* nézet azt vallja, hogy a tökéletes emberség, moralitás, értelmesség univerzálisan megvalósul. A filozófiai chilianizmus ölt testet akkor, amikor a legfőbb jó: az Isten országa emberi keretek között reálissá lesz. Mivel azonban az a tapasztalat, hogy ez nem következik be, e felfogást *páneszhatológiai* „álom”-nak nevezik.

A *konzekvens eszhatológia* szerint Jézus igehirdetése tanít meg arra, hogy Isten országa sohasem lehet e világon belüli fejlődés. Éppen ezért ne spekuláljunk az apokaliptikára: a világ katasztrófával egybekötött elméletére. A hangsúlyt a parúziára se helyezzük. Helyette dőlünk neki annak, ami etikailag Jézusnak az Isten országra vonatkozó igehirdetéséből megvalósítható. A bibliai Krisztus közöttünk nem a parúzia Krisztusaként van jelen, hanem mint történeti Jézus: Christus Prolongatus. Az a Krisztus van jelen, aki Jézus volt. A jelenlevő Krisztus a múlt Jézusa. Ő folytonosan úgy jönendő, hogy jelenünkben állandóan Mellette döntünk. A teológiai parúziával együtt kapcsoljuk ki a filozófiai futurizmust. Vállaljuk a jelen döntő feladataiban a helytállást. Krisztusunkat a történeti Jézus cselekedeteiben kövessük. Ismeretes, hogy ennek az irányzatnak életes képviselője *Schweitzer* Albert volt.

A *princiális eszhatológia* kapcsolódik a konzekvens eszhatológiához. A khaoszhoz, apokaliptikához kötött végtörténeti eszhatológiát szintén kiküldi. E célból nem a jelen és jövő fogalmaival operál. Az idő és az örökkévalóság képletével dolgozik. A gondolkodás horizontális marad, ha a jelen és a jövő között libeg. Szemléletünk azonban vertikálissá emelkedik, ha a jövődőt az üdv jelenlétével azonosítjuk. Az üdvhiányosság az eszhatológiát a jelenre, az emberre, a megváltásra, a szoteriológiára összpontosítja. A váltság a megígért és megvalósult jövődő.

Idői történetünkben a parúzia nem lehet történeti aktus. Ismeretelméleti értéként sem kezelhe-

tő. A megváltás mindenestől történelemfeletti. A történelem túloldala. A történelem értelmét e történetfeletti túloldal adja meg. Eszerint: az eszhatológia Isten kijelentésében, a Krisztusban elhelyezett üdvében és üdvösségben minősített jelen. Így egység az, amiről *Luther* beszél: a „res” és a „spes”, a valóság és a reménység, a történet és az érvény. Az üdvbizonyosságban a már megtörtént és a még nem történt, a „már-most” és a „még-nem” közötti dualizmus eltűnik. Azonosságban oldódik fel. Hiszen Aki eljön ugyanaz, Aki már eljött. A jövő tehát a teológiailag meghosszabbodó jelen. A hit a jelenben megígért jövő valósága. Ígéret és beteljesedés együtt van abban a lelepleződésben, amit kijelentésnek vallunk. — A principiális eszhatológiát célja szerint, teleologikus eszhatológiának nevezhetjük. *Althaus* tartják főképviseelőjének.

Bultmann eszhatológiai gondolatai ugyancsak rokonságot mutatnak a konzekvens eszhatológiával: a döntés tényének hangsúlyozásában. — A principiális vagy teleologikus álláspont szerint az eszhatológia, történetfelettsége miatt, a történelem túloldala. *Bultmann*nál pedig: a történelem alapja. A történetiség eszhatológiai megalapozása abban rejlik, hogy a történelmen belül döntök. E döntés független a múlttól. Sőt az „itt és most”-ban egyenesen a jövőre van beállítva. A történelemben azzal existáltak, hogy létezésemben: az élet és halál közötti döntésben tudom, hogy a bűn, a halál dimenziója a múlté. A jövő az életé, az üdvé. A hit döntése úgy kilépés a múltból, hogy az mindig eszhatológiai most. Teológiailag a jövő nem az, ami nincs. Hanem az, ami megvan.

A jövőre irányuló elképzelések utópisztikusak. *Buber* az utópiát kívánja termékenyvé tenni az eszhatológia számára. *Profétai eszhatológiáról* tesz említést. Ebben az utópia lényege az, hogy a valóság — szent valóság legyen.

Tillich az utópiát az emberrélel problémájaként látja. A történelem az emberrélel lehetőségeit kínálja fel. A *jövő ígérete* mindig földög. Isten pedig az ígéretet a jövőről előre küldte. Az Ó- és Újszövetségben a jövő nem mint fogalom merül fel. Olyan hozzánk szóló üzenetként hangzik. amit Isten a jelenhez hozzámond.

Barth eszhatológiai gondolatai az idők teljessége köré csoportosíthatók. *Troeltsch* tanította, hogy a történet okozati összefüggés és annak vége már nem tárgya a történettudománynak. *Barth* pedig a végről úgy beszél, hogy az nem is vég, hanem fény. Az eszhatológia nem az idő vége, hanem fény minden idői felett. Az eszhatológia az idő krízisét mutatja meg, mert idői értelemben nem a jövődőről beszél, hanem arról, ami minden jövődővel és idővel szemben — más. Krisztus feltámadása ez. A feltámadás eligazít és azt bizonyítja, hogy Isten a történelemben „történetlenül” dolgozik. Az eszhatológia így nem „végvárás”. A jövő nem idő. A parúzia nem apokalipszis. A jövő az örökkévalóság maga: Isten jelenléte Igéjében. — *Barth totális eszhatológiát* képvisel. Ha a teológia nem maradéktalan eszhatológia, semmi köze nincs Krisztushoz.

A jövő tudományos, társadalmi, szociális és szociológiai értelmű megragadása szerteágazó vonatkozásokban korunk mozgó kérdése. Nekünk azonban a teológiai horizontot kell szem előtt tartanunk.

A jövőről való eszmélkedésnek teológiai kérdés-horizontja az, hogy a *létnek logos szerkezete van*. Azaz az élet az Igére épül.

A teológia a jövőt nem az idő és a világ látóhatá-

rában közelíti meg, hanem az *igéretben*. Ábrahám története a bizonyíték arra, hogy a jövő nem annyira az emberi fáradás eredménye, mint inkább az az „igen”, amit Isten kimond. Isten felhív: nézz a mennyre! Mi pedig a páli teológia tanulsága alapján: reménység ellenére is reménykedve, meghalljuk Isten szavát. A nagyvilág abban tárul ki számunkra, hogy a semmiből újra teremtődünk. A reménység, a bizalom — pillantás a kozmoszba. A jövő számunkra a múltban elvégzett dolog: perfectum profeticum. Feltétlenül az valósul meg, ami már megtörtént az ígéletben. Míg pl. az egzisztencializmusban nincs reménység, csupán csalódás, addig a teológia kizárja a csalódás élményét. Megjegyezhetjük, hogy esetleg a fenti gondolatok mélyen keresethők a nukleáris teológia alapjai.

Az Istentől adott prófétai múlt bizonyíték Isten további hűségére. A hitre épülő *eszhatológiai lelkiismeret* a jövőben nem valami minőségi ismeretlent akar ismertté tenni, hanem Istennek az Igében, az új teremtésben való egzisztálására épít. Nem arra törekszünk, hogy a jövőt az idő és örökkévalóság között meghatározzuk. A parúziát sem tesszük pusztá chiliazmussá. Evolúciónak és revolúciónak sem fogjuk fel. De bizonyosságát adjuk annak, hogy az időbe betört az örökkévalóság, mely minden oldalról átöleli az időt. Az időt ajándékként szemléljük, ami nekünk adja, amiben nekünk adatik az örökkévalóság.

Krisztus feltámadása az új emberben hozza elő az *eszhatológiai egzisztenciát*. Jézus az időben már kinyilvánította Istent. Így a múlt, jelen és jövő vissza nem térő egymásutánjában, az emlékezés és várakozás között: Krisztus az idő Ura. Benne semmi sincs előkészületben, hanem minden készen van. A kijelentéstörténet úgy történet, hogy Jézus itt van. Ő tehát nem az idők végén bekövetkező eszhatológiai parúzia, hanem a mostani parúziában jelenlevő eszhatológia. Jézusban nem a tegnap van velünk. Benne nem a holnap lesz velünk. Ő úgy volt és lesz, hogy mindörökké jelen van.

A jövő így nem futurista historizmus, hanem a reménységben az Isten ígéletére tekintő hit: a hitben járó ember meleg bizodalma.

A bölcséleti gondolkodásban gyakran úgy tűnik, hogy az idő a tárgyak ellentéte. A teológiában pedig nem az ellentétként felfogható idő a kérdés, hanem az, Aki mindennek, tehát az időnek is forrása. A filozófia arra néz, ami a világban adva van. A teológia arra, Aki a világot és mindenséget is adta és adja. A földi dolgokat kutató tudományok azzal foglalkoznak, ami már tapasztalat, vagy tapasztalat lehet. A teológia az ígéletben adott beteljesedésre tekint és reménységgel nézi azt az ígertes valóságot, Aki jelen van.

A keresztyén ember nem idői távolságban, hanem személyes közelségben látja jövődjét. A teremtés és új teremtés állapotában, a kezdet és teljesség feszültségében nem valami „őstípus” és „új típus” a motiváló erő, hanem az igazság jelenlevő ígéréte.

A vulgáris idő-megértés szerint az idő a történekek egymásutáni következtése. Tehát az idő ismétlés. Az utópisztikus felfogás alapján az, ami van, relatív és sok ponton kilátástalan. Ezért van szükség narkóizisszerű álomra. A jövőről alkotott történelmi szemlélet mindig valamiféle minősített állapotot vár. A teológia pedig prófétaileg néz és ítél. Tradícióban és apokaliptikában azt a kontinuitást vallja, hogy Isten hű. *Istennek az emberhez való hűsége* tartja nyitva mindig a reménység ablakát. Amikor az egyház a jövőre, az eszhatológiára koncentrálódik, az új teremtésnek, az ígéletnek abban a világában él, hogy Krisztus már most tapos a kigyó: a halál, a békétlenség, a bűn fejére.

A jövőről való keresztyén gondolkodás tehát nem az apokaliptika kizárólagosságával lép fel. Nem feltétlenül olyan egyoldalú várakozás, mely csak a történet katasztrófával bekövetkező végére gondol. A keresztyén eszmélkedés a jövőről eszhatológia. Az ígéletnek az a beteljesedése, hogy aki eljövendő, Az jelen van.

Dr. Koncz Sándor

Etikai jegyzetek

A Wending c. holland folyóirat számaint lapozgatva, két olyan cikket is találtam, mely etikai kérdésekkel foglalkozik, számunkra is tanulságos, teológiai gondolkodásunk mai irányát kifejező módon. Rövid ismertetésükkel jobb tájékozódásunkat kívánom szolgálni.

SZITUÁCIÓ

címen írt cikket a Wending múlt évi karácsonyi számában Dr. H. J. Heering professzor.

Hogy milyen elterjedt kifejezés a „szituáció” terminus, arra nézve hivatkozik *Sartre* köteteire, melyekben a változó idők jelenségeivel évek óta „Situations” címen foglalkozik. Amikor korunk bibliai exegézise számol a „Sitz im Leben”-nel, körülbelül olyasmire céloz, amire a szituáció a legjobb megjelölés. De legmélyebben az etikát érinti ez a terminus, amikor vele kapcsolatban az erkölcsi cselekvés rugóiról van szó. Kimutatja, hogy az új terminus éppen nem új, még ha e század közepéig nem is sok figyelemre méltatták. Valójában azonban nagyon régi nyomai vannak erkölcsi fogalmak vonatkozásában. *Aristoteles* már használja etikájában, amikor a cselekvő személy körülményektől

függő döntéséről szól. Hasonlít ez a döntés az orvosi vagy hajóstudomány alkalmi elhatározásaihoz. *Aristoteles* nyomán *Aquinói Tamás* már a 13. században elismeri a morálban a circumstantiák jelentőségét. *VII. Gergely* pápa pedig fenntartja magának a jogot, hogy új törvényeket szabjon az új körülményekhez mérten.

A szituáció jelentősége mégis új az etikában, mert *Aristoteles*nél és *Tamás*nál a külső világ objektív feltételeire esik a hangsúly, századunkban pedig belső világunkra, mely nem változatlan és azokra a viszonyulásokra, amelyekben az ember a világgal áll, és amelyek mind az embert, mind a körülményeket érintik. Ez a felfogás az amerikai pragmatizmussal kezdődött. Ennek szélsőséges elveit ismertetve, *Scheler*, *Buber*, *Jaspers*, *Pieper*, *Fuchs* műveiből vett idézetekkel szemlélteti a szituáció-etika kifejlődését. Megemlíti, hogy 1956-ban Róma tiltakozott a szituáció etika ellen. A Szent Officium instrukciója a természetjogban jelöli meg az erkölcsi cselekvés végső normáját. Református részről is hangzott elítélő vélemény a szituáció-etikáról (*A. Troost*: *Casuistiek en Situatie-ethiek*, Utrecht, 1958) A tiltakozások a szerző szerint nem so-

kat segítettek. A cikk tájékoztatása szerint ma főleg E. Schillebeekx holland katolikus teológus foglalkozik azóta is a kérdéssel és azt állítja, hogy itt nem megformulázott rendszerről van szó, hanem inkább terjedő mentalitásról. Különbséget tesz adott körülmények és élményszerű helyzet közt. Ez utóbbiban ilyen elemeket lát: a tények, az egyediség, a különbözőség és a megszólíttóság elismerése. Szerinte nincs értelme az absztrakt normák és a szituációból folyó szabályok egymás ellen való kijátszásának, mert egyik sem létezik a másik nélkül. „Kényszerítő normák az erkölcsi cselekvés szempontjából — mint absztrakt képzetek — nem léteznek, hanem az emberi személyiség fundamentális értékeinek konkrét sérthetlenségében jelentkeznek.”

Cikkünk írója messzebb megy a szituáció-etika elemzésében, mint az idézett katolikus szerző. Ő is elismeri, hogy nem meghatározott etikai rendszerrel van szó. De mint „mentalitás”-nak vonásait jobban fel kell tárni. Legelőször is a *szekularizációs elemre* mutat rá, amely ki akarja vonni az erkölcsi cselekvést a szent és metafizikai abszolút kötöttség alól. Azután a *történeti elemet* tárgyalja, mely a morált nem örök elvekből vezeti le, hanem változó momentumokból (Schillebeekx: variabilitas). Említi Buber tanítását a szituációk *unikum* voltára vonatkozólag, és felhívja a figyelmet az ún. *nyitottság szempontjára* is, arra, hogy a szituáció nem sztatikus, hanem rugalmas, a cselekvésben a jövő törli át a körülményeket. Ezek az elemek objektív oldalról érvényesek. Szubjektív elemek: az *induktív szempont*, mely a beleélést, a szituáció átélését jelenti, ahogyan az orvos, a politikus, a nevelő teszi, mielőtt cselekednék. Fontos a *prudencia elem*, a tények helyes és bölcs ismerete. Mindez természetesen feltételezi az ember *felnőtt* voltát, hogy abban a helyzetben van, hogy tud jó és rossz között választani, különben szó se lehet erkölcsi cselekvésről. Nyomatékosan említi írónk a *funkcionális* vagy *pragmatikus szempontot* is, vagyis hogy nem annyira az elvek szerint, mint inkább az eredmény alapján lehet megítélni az erkölcsi cselekvést.

Mindezeket azért élezi ki a cikkíró, hogy észrevétesse a konzekvens szituáció-etika hibáit. Joggal kérdezi: igaz-e, hogy minden szituáció unikum? A történelem, az élet arra tanít, hogy hasonló esetek vannak. Az emberismeret és élettapasztalat ezért lehetséges. Az unikum tételnek ellene mond az élet és egyéniség kontinuitása, azonossága is. Sartre hangsúlya a pillanatnyi döntésre vonatkozólag ellenkezik saját nézeteivel, melyeket „életformáról” és stílusról vall. A pillanatnyi cselekvés mögött már előbb történt elvi döntések húzódnak meg. A létezésnek társadalmi kontúrjai vannak. Az egyén, a család, a baráti kör, a munkakör, a társadalom, a nép, az emberiség összefüggésében él. Ezek ellen a mikro- és makroetikai kötöttségek ellen lázadhat, kritikát gyakorolhat, de nem bizonyos, hogy megteszi. Kétségtelen, hogy az önállóság értékes kincse az embernek, de a nagy elhatározások nem annyira szituációról szituációra történnek, mint inkább egyetlen elhatározó szituációból kifolyólag, melyben a különböző szituációknak csak érlelő szerepük van.

A felsorolt elemek közül ma legdöntőbb a szekularizáció. Mindazáltal nem becsületes dolog lezárni a szituációt a maga immanenciájában, Istent kizárni és aztán megállapítani, most kell eldöntönnünk, hogy mit cselekedjünk. Az ember szituációjában benne rejlik Istenhez való viszonyulása is.

A szituáció-etika más követői mérsékelni próbálják e fogyatkozásokat azzal, hogy a morálban az általános és aktuális szabályok egymást kiegészítő voltáról beszélnek. Az igazság azonban az, hogy a fenti fogyatkozások ellentétben vannak az erkölcsi cselekvés konstánssáival, melyek általános normák és parancsként érvényesek.

Tételként állítja fel a szerző — s tételét példakal is illusztrálja — hogy „az etosz sehol máshol nem lelhető fel, csak a szituációban, de abból nem vezethető le”. Ehhez kellene a transzcendens vonatkozások, mégha a transzcendencia a „szituáció átlépését” jelenti is. A szituáció *nem abszolút*, vagyis nem függetleníthető minden egyébtől. Van olyan lelkiismeretlen reálpolitika, melynek érvei mindig pragmatikusak, de lehetetlen, hogy az emberi élet csak az elveket megcsúfoló szituációktól függjön. A morál transzcendens elemet keres. A cikk felsorolja az újabb etikai szerzők kísérleteit, hogy ezt az elemet a szubjektív oldalon, az agapéban keressék. Annyiban ad nekik igazat, hogy Isten parancsai nem absztraktak, hanem viszonyulások közt szólnak hozzánk. Sohse szabad Isten parancsaiban a konstáns és a változó elemet egymás rovására hangsúlyozni. Erre tanít az ósz.-i tóra szerkezete is: a grandiózus 10 parancsolat körülveve a tóra és a próféták aktuális üzeneteivel. Tóra — próféták, Hegyi Beszéd — Pál azt mutatják, hogy Isten jelenléte a változó szituációkban többre kötelez, mint szeretetre. Ítélet, igazság, méltatlankodás, hitben valóságosan cselekvés a maguk helyén váltják egymást. Az etosz mindig kapcsolatban van a szeretettel. Végső fokon ebben csapódik le. De az etosz egysége csak az Isten előtt állásban világosodik meg előttünk.

A cikk végkövetkeztetése: azzal, ha a szituáció-etika kontúrjait átrajzoljuk, a magunk teológiai látása szerint, annak elemei nem válnak használhatatlanná. Sőt, bármint fejlődik is tovább az etika, fel kell magába vennie azt, amire a szituációnak az utóbbi évtizedekben való hangsúlyozása végeredményben céloz.

AZ ÚJABB RÓMAI KATOLIKUS SZOCIÁLETIKA JELLEMVONÁSAI

címen értekezik a Wending 1969. májusi számában Dr. H. M. Kuitert professzor.

Abból indul ki, hogy a konzervatívnek jellemezhető régebbi katolikus szociáletikával szemben aktuális szociáletikai program jelenik meg a *Mater et magistra*, *Pacem in terris*, *Populorum progressio* enciklikában és a *Gaudium et spes* pásztori konstitúció egyes megnyilatkozásaiban. Ezek a megnyilatkozások — mondja a cikkíró — a protestáns világot is továbblépésre serkentik.

„A szociális kérdés felfedezése” alcímen történeti áttekintést közöl és megállapítja, hogy az 1891-ben megjelent *Rerum novarum-tól a Quadragesimo anno* (1931)-ig nem jutott tovább a római egyház a szociális nyomorúság észrevételénél. *XII. Pius* pápasága egy lépéssel se vitt tovább szociáletikai területen. A cikk egyenesen *csodának* nevezi *XXIII. János* megjelenését. Az ő *Mater et magistra*-ja pozitív módon értékeli a modern társadalmi és gazdasági fejlődést, nagy hangsúlyt helyez az igazságságra mint szociális elvre, a javak igazságos elosztására, az államnak a tulajdon és a hatalom egyoldalú koncentrációját akadályozó beavatkozására. De az igazságosság fogalmát kapitalista kaptafára vonja, a magántulajdon sérthetlenségét aláhúzza és társadalmi rendszerváltozást nem sürget. Amit

a földkérdésről, a világban jelentkező éhségről, valamint a gazdaságilag elmaradott országoknak a gazdag, fejlett ipari országok által való kizsákmányolásáról mond, azt meg a magántulajdonról szóló tradicionális fejtegetésével jelentékteleníti el. Itt meg is jegyzi a cikkíró, hogy a magántulajdon kérdésében való állásfoglalás körülbelül leméri, kitől mit lehet várni a társadalmi rendszerek megváltoztatásának kérdésében.

Ezért az újabb katolikus szociáletika vonásait a cikk három szempontból tárgyalja: 1. A magántulajdonhoz való jog, 2. a tipikusan római vonások és 3. a világ értékelése szempontjából.

1. A magántulajdon jogi gyökere az ún. természetjog. A természetjog antik filozófiai áttekintése után rámutat, hogy Aquinói Tamás szerint a világ minden emberének azonos joga van a földi javakra. De azok elosztása a magántulajdon alapján történik. Ezt úgy is fel lehet fogni, mint *viszonylagos jogot* a magántulajdonra. A valóságban azonban nem így fogták fel. A természetjog még csak a magántulajdonhoz való jogról beszél annak érinthetlensége helyett. A *Rerum novarum* már nem tud erről a korlátozásról, hanem egyenesen a magántulajdon szentségéről beszél. A vagyonskülönbség előállítását kizárólag az emberek szorgalombeli különbségével magyarázza. A *Quadragesimo anno* árnyaltabban, de szintén a magántulajdon sérthetlenségében látja a keresztyén társadalmi rend alapját. Ezen nem jut túl XXIII. János se, kivéve, hogy a jólét forrásainak igazságos elosztásáért száll sikra, ezt azonban közömbösíti a tulajdonjog sérthetlenségét valló tradicionális látásmódja.

VI. Pál *Populorum progressio*-ja új utat tör. Ebben a zsinat *Gaudium et spes* pasztorális konstitúcióját követi, (egész szövegrészeket vesz át onnan) és kimondja, hogy a földi javak minden ember javára rendeltettek, s hogy a történelmileg kialakult birtoklási formák ennek a szempontnak vannak alárendelve. *Ambrosiust* idézi, hogy a föld mindenkié, nemcsak a gadagoké. Azután így folytatja: „Világos magyarázata ez annak, hogy a magántulajdon senkinek sem ad abszolút és feltétlen jogokat. ... Röviden: a magántulajdonhoz való jogot sohasem szabad az általános érdek hátrányára gyakorolni. Ha ez az eset, a felsőbbség kötelessége az ellentétek feloldása” (No 23). Ez a kijelentés még nem világos sikraszállás a társadalmi rend megváltoztatásáért, de annak legfőbb akadályát, a magántulajdonhoz való jog sérthetlenségét eltávolítja az útból. És ez nem egyedülálló kijelentése az enciklikának, melyről azt hihetnénk, hogy tévedésből került bele. Hogy a konstitúció és az enciklika új hangot üt meg, azt néhány idézettel illusztrálja a cikkíró. „Aki végső szükségben van, annak joga van szükségét mások gazdagságából fedezni” (*Gaudium et spes* No 69). Megjegyzi a szerző, hogy ez a szabály — melyet egyház és zsinat ilyen egyértelműen kimondtak — nem hagyta érintetlenül a Harmadik Világot. Még ha a *Populorum progressio* negatívnak tűnő tanácsa úgy beszél is a forradalomról, hogy az nem megoldás, benne van: „*hacsak* nem nyilvánvaló és hosszantartó zsarnokságról van szó, mely az alapvető emberi jogokat sérti és kárára van egy ország általános jólétének.” Tehát nyitvahagyja az utat az egyház tagjai számára a forradalmi tevékenységben való részvételre.

Az is haladás a római katolikus etikában, hogy konkrét szó hangzik az atomfegyverek, a hatalmi egyensúly-politika, a fegyverkezési verseny, a milliárdok hadi célokra fordítása ellen, s nevelési és

jóléti célokat állít előtérbe. Ezen a ponton összehasonlítja a szerző az 1961-es új-delhii, az 1966-os genfi és az 1968-as uppsalai megnyilatkozásokat és a római katolikus kijelentéseket, megemlítve a *Populorum progressio*-nak azt a tanácsát, hogy a segélyprogram mellett tegyenek a kormányok további lépést azzal, hogy hadikiadásaiak egy részét fizessék be egy segélyalapba a gazdaságilag fejletlen országok megsegítésére. Az ilyen tanácsokban és irányelvekben cikkíró annak bizonyítékát látja, hogy a római egyház a szociális valóság felismerése és a tanácsok tekintetében, az idevonatkozó dialógusban méltó partnere az EVT-ban egyesült egyházaknak.

2. Tipikusan római vonás az újabb szociáletikai megnyilatkozásokban, hogy nem tudnak elszakadni az egyén személyes boldogulásvágyának gondolatától, mint kiindulási ponttól. Természetesen másként fogalmaznak, mint az eudaimonizmus klasszikus cselekvésteóriája, de az új fogalmazás sem tudja feledtetni a háttérben meghúzódó irányadó nézőpontot, hogy minden ember saját kiteljesítésére törekszik. Az emberi személyiség értékének végső értékül állításából nem lehet intézményekkel és rendszerekkel számoló szociáletikát felépíteni. Ezt a fogalmat *jellemzőül* el lehet fogadni, de *normául* nem. Honnan veszik hát az enciklikák normáikat a szociális rendezés kérdésében?

Ez a kérdés a római katolikus szociáletika második ismertetőjeléhez vezet. Ezt a vonást a legmodernebb teológusoknál is megtaláljuk. Ez pedig az egyes embernek a közjóra (*bonum commune*) irányuló szociális cselekvése. Ez a norma azonban csak irányelvként használható. Robbantó erővé sohasem lesz a fennálló rendszerek megváltoztatására. Ha azt cselekedjük, ami az adott körülmények közt lehetséges, az mit sem változtat az életkörülményeken. Az olyan szociáletika, mely végső kritériumként az ún. „közjó”-ról beszél, konzervatív, konzervatív jellegű. A békét elébe helyezi az igazságnak. A közjó csak akkor válhat a szociáletika végső szempontjává, amikor a rendszer-kérdés már megoldódott. Azaz amikor a fennálló társadalmi rendszerek többé nem az igazságtalanság állandó folyamatát tartják fenn. Amíg ez meg nem történik, addig, enyhén szólva, kockázatos, használhatatlan a közjó fogalma a szociáletikában. Tehát van haladékos szociáletika. Az EVT megnyilatkozásai is használhatóbbak, mert kevésbé terheli őket a szociális igazságosság fogalmának kidolgozásánál tradicionális fogalmi anyag.

3. Harmadik vonás: az új értékelés a világra vonatkozóan. Azoknak a kérdéseknek teológiai át gondolása, melyek erre a területre tartoznak. Rámutat a szerző, hogy a *Rerum novarum*-ban még úgy jön szóba a világ, mint *szükségben levő világ*. A *Gaudium et spes* tovább megy egy lépéssel. Itt már nem csak a szükségét fedezi fel az egyház a világban, hanem magát a világot, egy egészen más világot, amelynek nincs egyházi segítségre szüksége, hogy mint világ a maga lábára álljon, ellenkezőleg, melynek van nyújtánivalója, nem utolsó sorban az egyház számára.

Ennek a felfedezésnek folyamatát látjuk lejátszódnia a *Gaudium et spes*-ben. Ez érdekesítő olvasmánnyá teszi, de egyúttal nehezzé is. Mert hogyan öntse szavakba az ember a felfedezést, amelyet éppen akkor tesz? Nem egységes írás. Vannak benne kétértelműségek. Két gondolat közt sántikál. Zavarban van. Itt-ott optimista, hogy aztán sirlalmakat szólaltasson meg. Nem tennék azonban he-

lyesen, ha emiatt könnyen elítélnék. A *Gaudium et spes* nem befejezés, hanem kezdet.

A tradicionális római értékelés a világról a *természet* és a *természeti* fogalmakkal dolgozott. Keresztyének lenni több, mint természeti. Régebben egy római katolikus fejtegetés sem nélkülözte ezt a hierarchikus megkülönböztetést, melynek eredménye az az alárendelés, mely a világot az egyháznál alacsonyabbrendűnek látta. A protestanizmus elméletileg erősen küzdött ez ellen a megkülönböztetés ellen, a gyakorlatban azonban — különösen a pietisztikus szemléletben — ott kísértett a gondolat: a világ csak „természetes” élet, a tulajdonképeni élet *felt van*. (Ezzel szemben az ige szerint felülről jönnek az életet megújító erők. V. ö. Mát 6:10, Fil 3:20, Jel 21:2). Ez a megkülönböztetés tanácstalanná és erőtlenné tesz a világban.

Ezen a gondolati sémán nem változtat egy csapásra a *Gaudium et spes*. De rájön, hogy az egyház ilyen önértékelése a triumfalizmus kísértésével jár és akadály a egyház és a világ dialógusának. Az egyháznak ez a klerikalizmusa kielezi az egyház—világ ellentétet és a világról a felnőtség hiányát tételezi fel. Az egyház mindent tud, legalábbis jobban tud. Nemcsak a „természetfeletti forgalmat” szabályozza, de a természeti rend igaz tolmácsolójának is magát tekinti. XXIII. Jánosnál fordul elő először, hogy az emberi jogokat a „világ” leleményének tekinti. A világ oktatja az egyházat és az egyház ezt nem szégyenli. Ezzel ellene mond a klerikalizmusnak. Persze a gyökér: a természet és természet-

feletti ellentéte, az egyház önértékelése még érvényben marad. Pedig amíg ez érvényben van, az egyház és a világ nem találhatnak egymásra. Egyes egyházi embereknek e világban, a világmentes való fáradozása ilyen nézet mellett csak meghasonláshoz vezethet. Amíg a keresztyének Istennel a világi valóságban nem találkoznak, nem tudnak mit kezdeni a világgal.

Rahner teológiai fáradozásában szerző a természet—természetfeletti ellentét feloldására irányuló erőfeszítést lát. Az ő felfogása szerint, aki „természetes” célra igyekszik, impliciten természetfeletti célra törekszik és megfordítva. A keresztyénben több „világ” rejlik, mint régebben gondolták. A célzat világos: elhagyni azt az elképzelést, hogy az embernek, ha keresztyén akar lenni, két célra kell törekednie. Az újabb katolikus teológiában a két cél egymásbavonására irányuló igyekezet van. Ez cikkírónk szerint óriási lépés előre.

A világ bűnössége magatartásában van, nem világjellegében. Az egyéni üdvre törekvés a második ember, a világ nélkül, embertelen vágy — vallja a szerző. Egy cél van, mert egy az üdv: az ember üdv a világban és a világgal.

Számunkra ezek az etikai fejtegetések nem jelentenek újat. Ismertetésük — alaposáguk és rendszerező voltak miatt — mégis kívánatosnak látszott. Annak bizonyosságául is, hogy az evangéliumi normák segítenek a közös út megtalálásához.

Dr. Fejes Sándor

A szabadság hívása

— Ernst Käsemann: *Der Ruf der Freiheit* — J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1968. 1. kiadás, 170 old. —

A könyvről és szerzőjéről általában

A könyv *keletkezését* a német evangéliumi egyházak mai ellentmondásai magyarázzák, de *mondanivalója* sok tekintetben általánosabb érvényű. Az ellenmondások a „modern teológia” és a „Kein anderes Evangelium” (= Nem kell más evangélium!) mozgalom, a kritikai bibliatudomány és a gyülekezeti kegyesség összeütközésére egyszerűsíthetők. Käsemann vitairata éppen ennek az egyszerűsítésnek elfogult értékelését utasítja el, amely szerint egyik oldalon a hitetlenség áll, a másikon a hit. „A gyülekezeti hit” és a „hitetlen teológia” régi keletű szembeállításának mai felmelegítése ideológiailag gyanús. Az ortodoxia Grál-lovagjainak tanbeli konzervatizmusa sok esetben egészen másféle konzervatizmust takar: a nyugatnémet társadalmi és egyházi status quohoz való ragaszkodást.

A történetkritikai irányzat egyik legismertebb exegétáját, akinek hatása mind az Egyházak Világtanácsa tanulmányi munkáján (Montreal 1963), mind a II. Vatikáni Zsinat ekkleziológiai tanításán (Lumen Gentium I/19/B) érezhető, a „hitvalló” mozgalom eretnekséggel vádolta meg, de — a fanatizmus bevált szabályai szerint — védekezésre nem adott neki módot. Sokkal egyszerűbb távollétében elítélni a kellemetlen vádlatot, aki az Újszövetségre és az egyháztörténelemre hivatkozva kétségbe vonja ennek az ítélőszéknek illetékességét.

A szerző azt mondja el könyvében, amire Dortmundban, a „hitvallók” nagygyűlésén nem kerülhetett sor, mivel ellenfelei őt és társait rosszabbnak

minősítették a hitleri rezsim: „Német Keresztyéneinél”. Azt a Käsemann, aki a „Kirchenkampf” egyik legállhatatosabb harcosa volt, aki megjárta a Gestapo börtönét, s akiről még az sem mondható el, hogy egész életét a teológiai elmélet elefántcsonttornyában töltötte el, mivel 15 éven át egy bányászgyülekezet lelkészeként működött. Dehát az „igazhitűek” gyakran mondanak olyant, ami az igazmondás és emberiség mértékén tarthatatlan.

A betegágyon írt apológia vádbeszéddé lesz az ilyen „igazhitűek” fölött, akik a Jézus Krisztusban való élő hitet összetévesztik a megszokott szavak és formulák gondolatnélküli ismételtetésével, s az érvt propagandakampánnyal pótolják. Szerencse, hogy a polgári demokrácia lehetetlenné teszi az inkvizíciót, különben az igazság kizárólagos birtokosai nem bizonyulnának méltatlannak 17. századbeli őseikhez.

Az apológia szenvedélyes hangú, amit az ment és magyaráz, hogy az *igazság* szenvedélye fűti, aki maga Jézus Krisztus, nem pedig valamiféle „rész szerinti” hitismeret (1 Kor 13:12). Rész szerint való mind a gyülekezeti kegyesség, mind a modern teológia igazsága! Ennek a szempontnak érvényesíteni akarása izzítja magas hőfokúra a legalaposabb szakmai ismeretekre támaszkodó írás személyes hangját. Az agresszív dogmatizmussal szemben, mely Jézus Krisztust összetéveszti a maga tanfogalmazásaival, *jogosult* a Krisztus nevében elhangzó szenvedélyes tiltakozás, ha az nem egy újabb teológiai irányzatot abszolutizál, hanem helyet akar készíteni Krisztus szavának.

Käsemann könyve bepillantást enged a mai úsz.-i teológia néhány legvitatottabb kérdésébe, s képet ad arról, hova érkezett el a „kritikai” bibliatudomány. Ennek az irányzatnak nincs egységes frontja; magáról a szerzőről azonban elmondhatjuk, hogy 40 esztendő kutatásai után a teológia alfájához és ómegájához ért el: a megfeszített Krisztushoz, aki követésére hív.

A könyv egy év leforgása alatt négy kiadást ért meg, és négy nyelvre fordították le. A harmadik kiadás kisebb változtatásokat tartalmaz, a szerző főként az előszó hangját szelídítette.

A téma

A téma ez a kérdés: mi az egyház lényege? A válaszadás kísérletének abból a tényből kell kiindulnia, hogy mind az ún. „keresztyén Nyugat”, mind pedig a népegyház a történelmi múlt életformái, melyek helyett újat kell találnunk. Nyugaton az egyház még számos előjogot élvez, de távolról sem valóságos történelemformáló erő. A keresztyénség megkövesedett formáit a Nyugat gyakorlati ateizmusa a meglévő társadalmi rend érdekében manipulálja. Az önmagáért való forradalommal szemben a rend védelme, a „konzervativizmus”, nem feltétlenül rossz, de semmiképpen sem azonos az egyház lényegével és feladatával. A hagyományos formákról nem szabad meggondolatlanul lemondanunk, de azt sem tekinthetjük hivatásunknak, hogy a rend őrei legyünk. Isten vándorló népének inkább átmeneti táborhelyekre van szüksége, mint a maradandó város látszatára.

Ahogy az adott társadalmi rend rögzítése nem válhat feladatunkká, úgy az sem, hogy az „igazhitűség” nevében ópiumot adjunk az egyház népének. Ópium adására az orvos jogosult és nem a lelkész. Ez egyúttal közvetett felelet arra a vádra, hogy a modern teológia elveszi a gyülekezeti tagok hitét. Miféle hit az, amelyet el lehet venni? Nem a bibliai! A modern teológia, legalábbis az az irányzata, melyet Käsemann képvisel, csupán arra nem hajlandó, hogy a „fogyasztóknak”, a konzervatív hajlandóságú kegyeseknek — akik gyakran profitálnak a főnálló rendből — azt nyújtsa, amit hallani szeretnének.

Arra a kérdésre, hogy mi az egyház, lehetetlen egységes dogmatikai definícióval válaszolni. Napjainkra inkább a kérdés intenzitása jellemző, mint a pontos válasz. A kérdés középpontjában Käsemann szerint az Isten gyermekeinek szabadsága áll. Az egyház lényegét ezzel a kérdéssel kapcsolatban kell keresnünk. *Ez a szabadság azonos Jézus ügyével, illetve magával Jézussal, aki követésére hív bennünket.* A „szabadság hívása”, melyről a könyv címe beszél, nem más, mint Jézus hívása. Szerzőnk ennek a hívásnak és szabadságnak sorsát kíséri figyelemmel az Úsz. *különböző rétegeiben*, mégpedig a saját nemzedéke tapasztalatainak tükrében. Az úsz.-i történetet magyarázza a 20. századi egyháztörténetet, ahogyan ez utóbbi kulcsot ad amannak jobb megértéséhez.

Liberális volt-e Jézus?

Amit a „kegyesek” gyanítanak, azt az úsz.-i írók bizonyítják: Jézus liberális volt. A történetkritikai bibliatudomány erről az igazságról törli le a port. A „liberális”-szót meg kell szabadítanunk 19. századi rossz mellékkizétől. Valódi értelme szerint a korlátolt, magabiztos és fanatikus dogmatizmus ellentétét jelenti; a szűkkeblűséggel szemben a

„szabadelvűséget”. Ezt a jézusi szabadelvűséget csak a dogmatizmus állítja szembe a valódi kegyességgel. Jézus szabadelvűen volt kegyes. Ebben különbözött kortársaitól, s ezért kellett meghalnia. Az úsz.-i írók többek között ezt a különbözőséget akarják kifejezésre juttatni a különféle messiási címek Jézusra alkalmazásával. Egyetlen cím sem jelöli megfelelő és kimerítő módon Jézus lényegét. „Az ember, aki minden sémát szétfeszít”; — E. Schweizer ilyen címszó alatt ír a „történelmi Jézus” valóságáról, ugyanarra a jelenségre gondolva, amelyről Käsemann beszél (lásd *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, Siebenstern Taschenbuch 1968). Kortársai szemében Jézus egyszer túl szigorúnak, mások túl elnézőnek tűnt. A Babits verssorával megfogalmazott kérdésre: „Melyik égtáj mondhatja őt övének?”, kortársaira nézve azt kell felenünk: egyik sem.

Jézus liberalitása abban nyilvánul, hogy Isten nevében, a Szentlélek erejével, a szeretet és így az értelem felől magyarázza Mózes, az Írást, a dogmatikát. A szeretet nála nem értelem nélküli s az értelem nem ellensége a szeretetnek. A „szabadelvű” Jézus lehetővé tette, hogy a kegyes ember teljes ember legyen, aki minden dolgát szeretetben és értelemmel viszi véghez.

Szabadságát tanúsítja a bűnösökhöz való viszonya, melyet Németországban olyan „édeskésen félreértettek” (45. l). (Csak Németországban?) A bűnösökkel való kapcsolatában Jézus valójában vas-kapukat tör át: társadalmi, erkölcsi és politikai tabukat. Az igazhitű kortársak szemében Isten akaratát szegte meg, mivel a kegyesek az Isten nevével szentesítették a maguk tabuját. Jézus bűnösökhöz fordulásának szükségszerű velejárója a kegyes laikusokkal és a teológusokkal, vagyis a farizeusokkal és az írástudókkal történt összeütközése.

Egy bizonyos: Jézus nem az „alattvaló” prototípusa, amivé a német keresztyénség polgáriasította. Ideje lenne megírni végre — mondja Käsemann — az általa kiváltott forradalmak történelmét, és még inkább újra szembenéznünk a kérdéssel: ismerjük-e tulajdonképpen Jézust?

Jézust és az ő szabadságát újabban az „emberiség” (Mitschlichkeit) fogalmával próbálták megmagyarázni. Käsemann a Herbert Braun úsz.-i teológiájára céloz, melyben ez az emberség szerepel az evangélium centrumaként. Käsemann több helyen vitázott Braunnal, s tagadta, hogy a „Mitschlichkeit” volna a hit summája, s az antropológia a krisztológia titka (a feuerbach-i tézis a mai teológiában!) —, azt azonban furcsának tartja, hogy a Rajna partján olyan idegesen reagálnak erre a fogalomra. Nem volna szabad elfeledkezni a német protestáns egyháztörténet egyes fejezeteiről: a lázadó parasztok agyonverésének, az alattvaló-mentalitás kialakulásának és a proletáriátustól való elfordulásnak az idejéről, nem is szólván a zsinagógagyűjtogatás és a koncentrációs táborok szégyenteljes időszakáról. De nemcsak a múlt, hanem a jelen is problematikus. A legkirívóbb példák között Käsemann megemlíti, hogy a polgári értékekhez való gerincroppantó alkalmazkodás következtében egyes keresztyének a fehér ember status quojának biztosítását tekintik kötelességüknek, és esetleg aktív tagjai a Ku-Klux-Klannak.

Ezekre a tényekre gondolva, nem válik gyanússá a „Mitschlichkeit” fogalmával operálás elleni tiltakozás? Az a jézusi emberség, melyet a modern teológusok értelmeznek, mégiscsak az evangélium része, s Käsemann szívesebben áll azok mellé, akik

ezt hangsúlyozzák. Az ellentábort azok a fanatikusok alkotják, akik a dogmákat elfogadják, de ebben a mintaszerű „ortodoxiájukban” hallgatnak az embertelenséggel szemben, s nem hallják meg Jézus szavát: „Mit tettetek az enyéimmal?” Az Írás szerint Jézus senkit sem vizsgáztat affelől, hisz-e a szűztől születés vagy a halottak feltámadása tanításában, de ezt a kérdést mindenkinek fölteszi. Ezt a kielezített alternatívát — véleményem szerint — a bibliai tényállás nem fedezi, de az éles fogalmazás, az igazság érdekében, néha elkerülhetetlen. Az igazság pedig az, hogy az emberséget maga Jézus „élte, adta és követeli”. Käsemann ebből ezt a következtetést vonja le: „Jézus embersége fényének egyetlen sugarát életünkben fontosabbnak tartom bármiféle (tanbeli) ortodoxia egész napjánál”. „Idő és örökkévalóság fölött... nem az dönt, mennyit hitünk, hanem hogy benne hittünk és őt követtük, bármi keveset is értettünk meg lényegéből” (52. l).

Csak ez után hangsúlyozhatjuk (Braun ellenében), hogy Jézusnál nem az emberség a középpont, hanem Isten dicsősége. Jézus több, mint az emberség példája: az úsz.-i írások szerint hitünk alapja és tárgya. De éppen ez a Jézus „liberális”, amennyiben az Isten Fia szabadságában élt, cselekedett, beszélt és halt meg. Ennek a Jézusnak kijelentése nem más, mint az Isten gyermekeinek dicsőséges szabadsága. Ez az ő adománya és követelménye, ebben nyilvánul meg dicsősége, s ez az egyedüli kritériuma annak, hogy mi keresztyén és mi nem.

A szabadság evangéliuma

A valóságos Jézus a maga szabadságában mindig egyháza előtt jár és úgy áll vele szemben, hogy Krisztusban-létünkről igen óvatosan és csak a bűnbocsánat hitében beszélhetünk. Jézus és az Isten gyermekei szabadságának útja már magában az összegyülekezetben is szenvedéssel teljes. Erről tanuszkodik az Úsz.

A keresztyén szabadságról vallott ellentétes felfogások tükröződnek az összegyülekezet zsidókeresztyén ill. hellenista irányvonala között. A két itt használt fogalom szükségképpen egyszerűsíti a roppant sokrétű történelmi valóságot, mivel a zsidókeresztyén és hellenista irányvonal között számtalan átfedés és kölcsönhatás mutatkozott, a mélyreható teológiai és gyakorlati különbség ellenére is.

A tanbeli különbségről alább, a Márk evangéliuma kapcsán, bővebben lesz szó. Itt csupán annyit, hogy a hellenisták krisztológiájának középpontjában a megdicsőült Krisztus állt, a zsidókeresztyének pedig inkább az eljövendő Ember Fiára vártak. A főként diaszpórából származó hellenisták a pogánymisszió kérdésében nyitottabbak voltak a másik csoportnál. Vezetőjüknek, Istvánnak megkövetése után az üldözés (Csel 8:1) őket érintette; Csel 9:31. szerint ugyanis „a gyülekezet” békében élt Judeában, Galileában és Samáriában. Az üldözés következtében szétszóródott hellenisták viszont Antiochiában először hirdetik Jézus evangéliumát görögöknek, azaz a pogányoknak (Csel 11:19 sköv.).

Käsemann két következtetést von le: a) már az összegyülekezetben is megtalálhatók az egymástól eltérő teológiai felfogások; b) ha az „ortodoxok” megmerevednek, az újítók egyre radikálisabbá válnak. Ez érvényes a mai német protestáns egyházakra is. Az „újítók”, a „kritikai teológia” képviselői azért váltak „forradalmivá”, mert az egyházi restauráció, amelynek egyedül a rendre van gondja, izolálta őket, akárcsak annak idején a palesztinaiak a hellenistákat. Ahogyan ez utóbbiak akkor a pogányok-

hoz mentek, úgy fordulnak ma a jelzett teológusok a „világ fiaihoz”. Már Bonhoeffer is fölfedezte, hogy a „pogányok”, az ateisták, jobb vitapartnerek, mint a konzervatív kegyesek.

A hellenista irányzat teológiai szemléletének és kegyességi típusának nyomát leginkább az Úsz.-ben elszórva található, az apostoli levelekben névtelenül idézett himnuszok őrzik. (Az utóbbi évtized teológiai irodalma fokozott érdeklődéssel foglalkozik ezekkel a részekkel. Jó áttekintést ad: R. Deichgräber, Gotteshymnus und Chistushymnus in der frühen Christenheit, Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil des frühchristlichen Hymnen, Göttingen, 1967.) Ezek a himnuszok másként beszélnek Jézusról, mint a palesztinai keresztyénség: nevezetesen a misztériumvallásoktól befolyásoltan. A kultuszban jelen levő Kyrios a világ ura. Deichgräber így jelöli az úsz.-i Krisztus-himnuszok egységes témáját: Jézus intronizálása és az istenellenes erők fölötti uralma [(v. ö. Fil 2:10. 11; 1 Pét 3:22/b, Ef 1:22/a).] Az egységes téma azzal magyarázható, hogy valamennyi himnusz a hellenisztikus gyülekezetből származik (i. m. 162. o. és másutt.) Ugyanígy sorolja be őket Käsemann is, s utal arra, hogy az antik világ alsó társadalmi rétegeiből kikerülő keresztyének különös fogékonysággal reagáltak a szabadság hírére, amelyet a kultuszban jelenlevő Úr Krisztus ad. Ki akartak menekülni a végzetként szorító világból és menedéket keresni annál, aki erősebb a végzetnél.

A hellenisztikus Krisztus-himnuszok erre a vágyra nézve fogalmazták meg Jézus jelentőségét. Erősségük abban áll, hogy a legszorongatóbb életkérdésekre vonatkoztatva hirdették a jó hírt. Veszedelemük viszont — amelyről a korinthusi kérdéskör szerző bővebben beszél — az a rajongás, entuziazmus, amely a már birtokolni vélt teljes szabadságra hivatkozva nem vesz tudomást a még fennálló világ realitásairól. Nem szabad azonban elfelednünk, hogy ez kovácsolta az olyan mondatokat, mint „nincs zsidó, sem görög, sem szolga, sem szabad; nincs férfi, sem nő” (Gal 3:28), s a kialakuló egyházi hierarchiával szemben — a kegyelmi ajándékok tanítása alapján — ez harcolt az egyetemes papság jogaiért. A páli idézet mutatja, hogy az ő gondolkodását is messzemenően meghatározta ez az entuziazmus, noha a földről elfeledkező rajongókkal éppen ő vette föl a teológiai (és nem „adminisztratív”) harcot. Mert Pál nemcsak a beteljesedett eschatonról tudott, hanem a még eljövendőről is.

Az őskeresztyén lelkesedés az evangélisták közül Márkra nyomta rá legerőteljesebben a bélyegét, aki a himnuszok Kozmokratorját (mindenható urát) elbeszélő formában jeleníti meg, és megírja a szabadság evangéliumát. A történelmi összefüggés Käsemann szerint nem az, hogy Márk történelmi tartalommal töltötte meg a himnuszok mítikus sémáját, hanem inkább megfordítva: azok szélesítik kozmikus-univerzális jelentőségűvé a Galileában és Judeában történeteket, a „történeti Jézust.”

A himnuszok elragadtatott Krisztus-dicséretét a „palesztinai” Jézus-hagyományokra visszanyúló s elbeszéléssé változtató Márk teológiai teljesítménye nemcsak a tradíció különböző szálainak egybefonásában áll (v. ö. Gottfried Schille, Der Beitrag des Evangelisten Markus zum kirchenbildenden (ökumenischen) Gespräch seiner Tage, a Kerygma und Dogma c. folyóiratban, 1966/12. 135 kk. lap), hanem abban is, hogy Isten országa elérkezését nem Jézus megdicsőüléséhez, hanem földi életéhez kapcsolja. A végső idő „erőse” már itt van a cselekvő

Jézusban, noha a halál és a sötétség erői fölötti hatalma még rejtett. Márk koncepciójának egyik legfontosabb vonása, hogy ezen belül támogatja egymást a történelem és a „dogmatika”.

„A feltámadás teológiájának” kérdése

Már szó esett arról, hogy Krisztus szabadságát félre lehet érteni. Ennek a félreértésnek bibliai példája a korinthusi gyülekezet — amelyet azonban Pál (s ezt hangsúlyoznunk kell!) tévelygések ellenére is gyülekezetnek tart.

A himnuszokat alkotó kegyesség jellegzetes vonásai itt eltűzött formájukban mutatkoznak meg: a korszemlelemhez való alkalmazkodás, a hitnek vallásos vitalitásként, s magának Jézusnak kultuszi istenségként való értéke. Käsemann megjegyzi: a Krisztust a mindennapokban követő hit útja az árval-úszás és az adott kortól való elzárkózás között vezet.

A korinthusi tévelygők krisztológiája látszatra „igazhíttű” volt: vallották, hogy a megdicsőült Krisztus a világ ura, akinek intronizációjával az új világ elkezdődött. De ezt túl egyoldalúan vallották! Annyira, hogy az „átközött a (értsd: a történeti, zsidó; szerk. megjegyzés) Jézus!” — felkiáltás a Krisztust Kyriosnak valló „lelkiek” istentiszteletén hangzhatott el, elragadtatásban (1 Kor 12:3). Ezek a rajongók, akiknek vallásában könnyű kimutatni a gnosztikus, vagy pontosabban prae-gnosztikus vonásokat, átugrották a mostani aión valóságát (amelyről Róm 8:20—22 beszél), s azonosították önmagukat a megdicsőült pneuma-Krisztussal, akinek immár nem volt semmi köze a Názáreti Jézushoz. Névleg Krisztusról beszéltek, de tulajdonképpen önmaguk „lelki” énjé érdekelték őket. A krisztológiát feloldották a szoteriológiába és a vallásos antropológiába, akárcsak a misztériumvallások — vagy, tehetjük hozzá, R. Bultmann, akinek K. Barth ugyanezt veti szemére. Ennek a szoteriológia- és antropológiai-központúságnak protestantizmuson belüli őse Melancton, aki a skolasztikus spekulációkat elutasítva „Loc”-jában ezt írja: „hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere” = Krisztus megismerése azonos jótéteményeinek megismerésével.

A korinthusiak nem felvilágosult racionalistaként tagadták a halottak feltámadását, hanem mint rajongók, akik azt állították, hogy a léleknek a Lélek-Krisztussal való egyesülése útján a feltámadás a keresztségben már megtörtént... A jövőbeli feltámadás lehetőségét és szükségét tagadják azok, akik már meggazdagodtak, uralomra jutottak, vagyis Krisztus mindenek fölötti uralmának részei. Ezek a mennyei polgárok nem veszik komolyan a földieket, ahogyan erkölcsi szabályokra sincs szükségük, mivel nekik minden szabad. Egyetlen dolguk van: a Krisztussal való teljes azonosságuk demonstrálása („Identitätsdemonstration”, lásd E. Güttgemann kitűnő könyvét: Der leidende Apostel und sein Herr, Studien zur paulinischen Christologie, 1966).

A „konzekvens” feltámadásteológia konzekvens szabadsággyakorlatával szemben Pál a krisztológiát állítja előtérbe, mégpedig mint *theologia crucis*. (Meg kell jegyeznünk, hogy ez a feltámadásteológia úgy konzekvens, mint A. Schweitzer vagy Martin Werner eschatológiája. A helytelen feltevésekből kiinduló látszólagos logikai következetesség a bibliai következmény földadásához vezet: a halottak feltámadásának, illetve a még nem realizált

eschatológiának tagadásához.) Käsemann talán legjellegzetesebb tétele, mely újabb írásaiban újra meg újra visszatér, így hangzik: *a megdicsőült Krisztus nem hagyja maga mögött a keresztet*. A kereszt nem átmeneti állomás, hanem centrum. Nem sajtáságosan keresztyén képzet a pokolraszálás, mint a mennybemenetel előjátéka, ahogyan a feltámadó istenség és a siron túli élet vágya sem az. Az igazán specifikus: *Jézus Krisztus, mint megfeszített, akinek dicsősége feltámadásával még nem teljes*. A „kozmosz Krisztus”, vagy „kozmosz váltás”, amennyiben ez Krisztus már most mindenekre kiterjedő uralmát jelenti, inkább gnosztikus, mint páli tanítás. Pál, anélkül, hogy tagadná az üdvösség, a szabadság jelenlétét, hangsúlyozza annak jövőiségét is. A gnoszticizmusba hajló keresztyének felfogását az apokaliptika igazsága felől korrigálja: *Isten lesz minden mindenekben*. Käsemann a status confessionis kérdését látja a dicsőség és a kereszt teológiája közötti választásban. Ez nem pusztán elméleti jellegű, mivel meghatározza, hogy a saját jelenünk felől vallásos illúziókat táplálunk-e, vagy pedig Krisztus valósága szerint látunk. A valóságos Krisztus ma, vagyis az aión végéig, az úton lévők seregéhez tartozik és nem a célbaérték ikonja. A *reformáció örökségét emlékezésedekkel nem őrizhetjük meg; mint örökösöknek újra és újra (semper!) meg kell vívunk a theologia crucis harcát a theologia gloriae ellen*. Ez az állásfoglalás nem vezet a Lélekről és annak ajándékairól, valamint a keresztyén szabadságról való lemondáshoz, melyeknek az entuziazmusz volt szószólója. *Tartalmi meghatározásról van szó — arról, hogy a Szentlélek felelősséget ró ránk és a kereszt alatt tart, a szabadság helye pedig, Krisztus dicsőségének erejével, az ő szenvedésének közössége (Fil 3:10)*. Az ily módon középpontba kerülő kereszt lesz az ember emberré válásának ereje, mivel Isten ott jelenti ki magát teremtőnként. A Teremtő embereként félelem nélkül nézhetünk szembe a világ isteneivel, hatalmaival.

Pál a megfeszített Jézus uralma alatt élők szabadságát képviseli, akik szabadságot tudnak adni másoknak is. Maga Jézus még azokat sem zárta ki közösségéből, akik képtelenek voltak hinni, hogy ő feltámadott. Egy félreértett „feltámadásteológia” nevében senki sem rendezhet tehát végítéletet és nem indíthat eretnekhajszát, mint a németországi „Bekennntnisbewegung” emberei. Más az eltérő véleményűeket is befogadó testvéri szeretet kritikája, és más a — hihetetlenül relatív jelentésű — „tisztatan” inkvizíciója. Az ún. „existenciális interpretáció” szélsőséges eseteit, melyek az üdvtörténetet az emberi önértés és emberiség jelképére redukálják, maga Käsemann is bírálja, aki mint egykori Bultmann-tanítvány valóban túlment mesterén, mert előzőleg tanult tőle, megértette és mert nem formulákkal érvelt ellene, hanem magával az Újszövetséggel.

Az egyháziasított szabadság

Az Úsz. Pál utáni írásaiban, főként a pásztori és katolikus, valamint az ún. deuteropáli levelekben, folytatódik az entuziazmusz elleni harc, anélkül, hogy az egyes írók Pálhoz hasonlóan értékelnék annak pozitívumait. Éppen ezért a védekezés a keresztyén szabadság feladásának és az ún. korai katolicizmus kialakulásának irányában hat. Pál Krisztus megszabadítottjainak, Isten szabad gyermekeinek szolgálatáról beszélt; később azonban mindinkább a világ adott rendjébe való beilleszkedésről

van szó. A rajongás anarchiája ellen védekező gyülekezeti tisztségviselők átcsúsznak a másik végletbe, ahol a rend fenntartása tűnik a legfőbb keresztyén feladatnak. A szervezet „szobahőmérsékletre hűti” a Lélek tüzet; a keresztyénség „polgárisodik”, amennyiben a csendes, tisztességes „polgári” életfolytatás válik a legfőbb eszményévé. Ez önmagában még rendben volna, ha ez az eszmény a politikai hatalommal való összeszövődésében történelmileg nem vált volna a mindenkori *reakció* igazolásává. Korán kezdetét vette az a folyamat, amelyben magától értetődővé vált, hogy a keresztyének nem lehetnek forradalmárok. Az egyház létét fenyegető tévhitésekkel szemben a gyülekezeti szervezet megszilárdítása, az egyházi tisztség karizmák fölé helyezése, s a mindennapok etikájának kezdeti kidolgozása pillanatnyi történelmi szükség-szerűség volt, amely célszerűségében megfelelt Isten akaratának. Ha azonban ezt a „szükségmegoldást” meg nem változtatható normának tekintjük, meghamisítjuk az evangéliumot. Ennek készlete ott fenyeget, ahol a végső idő misztériumaként hirdett egyház kerül a középpontba s az egyház-tan integrálja a Krisztus-tant. Az *Efézusi levél* ekkleziológiája Käsemann szerint nem mentes ettől a veszélytől, a mai protestantizmus pedig közvetlenül fenyegetett. „Az olyan ökumenikus mozgalom, melynek középpontja az egyház-tan... Rómában végződik” (121. l.). „Róma” az önmagát abszolutizáló egyház szimbóluma, amely kivonja magát a *Megfeszített ítélete* alól. Nem hangsúlyozhatjuk hát eléggé a reformáció *particula exclusiváját*, az „egyedül”-t, a dicsőséges egyház teológiájával szemben az „egyedül Krisztus”-t. Az egyház misztifikálása, Isten országával azonosítása ellenében emlékeznünk kell az evangéliumra: az egyház azoknak a közössége, akik az Úr Jézus Krisztust segítségül hívják és követik. Az egyház rendjének szükségszerű szempontját nem érvényesíthetjük a Szentlélek és a keresztyén szabadság rovására. A szabadság egyháziasításának kísérletét a polgárisodott egyház „lábadástól” való félelme szüli, mely a szabadságot kizárólag a lelki élet, a magánélet területére szorítja. „Belső szabadság” és külső, vagyis társadalmi-politikai konformitás: ez a polgárisodott egyház konstantinusi képlete. Ez a „belső szabadság” azonban valóban nem más mint ópium, elaltatja az elnyomottak fájdalmát és elhallgattatja az igazságosságért kiáltás szavát.

Mi a célszerű — s így Istennek tetsző — a mai szükséghelyzetben? Annak tudatosítása, feleli Käsemann, hogy „a szekularizmus hétköznapijában minden egyes keresztyén ember az egyházat képviseli” (131. l.). A szükséges reform célképzete az olyan egyház, amely a szabadok seregeként Jézus nevét szolgálatban megdicsőíti. Ha az 1. évszázad végének keresztyénsége a szabadság és rend dialektikájában a rendet hangsúlyozta, nekünk az Isten gyermekei szabadságát kell megélnünk.

Akik éheznek és szomszédok az igazságot

Ebben a fejezetben Käsemann a Jelenések könyvével foglalkozik. Az *Úsz.*-en belül ez a könyv a pásztori és ún. „deuteropáli” levelek (Ef és Kol) ellenpólusa. Ez utóbbiakban a világ rendjébe beilleszkedés tendenciái mutatkoznak, míg a Jelenések Könyvében újra csak a szabadság szenvedélyes hangja szólal meg. Róma itt — Domitianus napjaiban — vadállatként jelenik meg, „és a keresztyén szabadság félreismerhetetlenül összeszövődik a politikai értelemben vett forradalmi magatartással”

(133. l.). A könyv másik jellegzetessége az, hogy ítéletet hirdet a hét gyülekezetben megtestesülő egyház fölött és bűnbánatra hívja. Ez a szemlélet egészen más, mint az Efézusi levél ekkleziológiája, amely szerint a *már most* dicsőséges egyház missziójában áthatja az egész világot. A pártmoszi száműzött látomásában, aki az apokaliptika hagyományaihoz kapcsolódva középponti témává teszi *Krisztus* győzelmét, az egyház a megölt szentek sírjára és a pusztába menekülő maradéokra redukálódik. Krisztus győzelmének hitében egyek az apostolok; abban a kérdésben azonban, hogy a földön *milyen* egyház tartozik ehhez a Krisztushoz, kezdetől fogva eltérések mutatkoztak.

A Jelenések könyvének problematikája nem csupán abban rejlik, hogy az impérium megítélésében (legalábbis a megelőző és a sokkal későbbi, a konstantinusi kor keresztyénei szerint) János tévedett, hanem a látomásai kifejezésére használt mitológikus anyagban is. Käsemann szerint *ebben* az összefüggésben lehet elfogulatlanul szemügyre venni Bultmann ún. „mitológiátlanítási” programját. Aki ezt a programot mindenestől fogva elveti, írja a szerző, „lenne szíves megmondani, hogy mihez kezd a Jelenések könyvével?” Aki Jézus pokolra szállásának és mennybemenetelének dolgában ragaszkodik a Biblia betűihez, az sem a teremtéstörténet, sem János víziói magyarázatánál nem hivatkozhat arra, hogy itt jelképekről és átvitt értelemről van szó. A *bibliamagyarázóknak tartaniuk kell magukat a következetesség elemi szabályaihoz, hogy bírúvá ne váljanak a Szentírásnak és ők maguk döntsék el, mi veendő szószerint* és mi nem. Kevés hiba veszélyezteteti annyira az exegézist és igehirdetést, mint az önkény, az elszabadult szubjektivitás, amely a *mai* valóságoktól százféleképpen meghatározottan, és mégis az objektivitás igényével kiméri, hogy a Bibliában mi tekintendő mítosznak, antik világgépnek. képes beszédnek és mi nem.

Käsemann szerint vitathatatlan, hogy János megtörténő valóságról akart beszélni. Akinek a Jelenések mitológiája nehézségeket okoz, legyen megértő az iránt, akinek az *Úsz.* egyéb írásainál is hasonló nehézségei támadnak, vagy legalábbis ne hivatkozzék végső érvként arra, hogy „meg van írva”. Minden, vagy majdnem minden meg van írva; nincs olyan tévelygés, amely ne tudna bibliai helyekre hivatkozni.

Ha ebben az okfejtésben Käsemann a Bultmann kérdésfeltevéseinek jogosságát védi, a továbbiakban, s éppen a lényeg tekintve, kritizálja. Az ún. „existenciális interpretáció”, amelyet többé-kevésbé mindig minden igehirdető alkalmaz, mikor az evangéliumot a hallgatóira vonatkoztatva értelmezi, csak az *emberi* létezés történetiségét veszi figyelembe, a *világtörténelem* valóságát azonban nem. A Jelenések könyve viszont annak koronatanúja, hogy *Úsz.*-et nemcsak az ember existenciája érdekli, hanem a világtörténelem is, méghozzá ennek a kérdésnek perspektívájában: „kié a világ?” A szellemi személyiséget középpontá tevő polgári idealizmus elhomályosította azt a kézenfekvő igazságot, hogy világtörténet nélkül nincsen existencia, s hogy az ember nemcsak alanya a történelemnek, hanem tárgya is. Az *Úsz.*-i mitológia ezt az igazságot juttatja kifejezésre: az embernek nem pusztán önmagával van dolga, hanem azokkal a névtelen, személytelen hatalmakkal is, amelyek életét meghatározzák. Az apolitikus individualizmussal szemben a mitológikus képzetek arról ta-

núskodnak, hogy mind az üdv, mind pedig a kárhozat horizontja világméretű. Az evangélium és a politika „steril” szétválasztása lehetetlen, mivel az evangélium Jézust nem a kultusz, hanem az ég és a föld uraként hirdeti. Az eredeti szándékától eltérően alkalmazott lutheri „két birodalom”-tan képviselői az evangéliumnak ezt az igazságát nem hajlandók meghallani. Ezért engedték át a politikát a maga „saját törvényeinek”, akkor is mikor ezeket a törvényeket Hitler Adolf diktálta —, s ezért kötötték kompromisszumokat a gonoszság erőivel.

Nincs sok értelme visszafelé ítéletet hirdetni, ha közben nem nézünk szembe a jelen vétkeivel és a körünkre égő kérdésekkel. Így pl. — éppen 1944. július 20-ra gondolva — fontolóra kellene vennünk, nem állhat-e elő olyan helyzet, melyben igent kell mondanunk még a véres polgárháborúra is. A német egyházi körök zöme azonban ilyen kérdések helyett 25 éve halálos („tierisch”!) — mondja a német) komolysággal vitatja a női segédlelkészek tisztességének problémáit. Nem ilyenféle álnokságra célzott Jézus, mikor a szúnyogot megszűrő, de a tevét elnyelő farizeusokról beszélt (Máté 23:24)? „Az atombomba kora valóban barbár. Jézusnak az a tanítványa, aki egyedül arra vigyáz, hogy melléne tiszta maradjon és be ne szennyezze kezét, ennek a nyárspolgári mentalitásnak a torzképe, amely riadó alkalmával szemére húzza hálósípkáját, s elfelejti, hogy ura zélóták között halt meg a senki földjén, anélkül, hogy maga zélóta lett volna” (140. l). A Via Appia 8000 keresztyén nem hasonlíthatjuk össze Jézuséval, mondja Käsemann, de nincs olyan valóban keresztyén ember, akinek ezek láttán ne kellene arra gondolnia, hogy Jézus ugyanígy szenvedett. Túl minden bűnön, van a megaláztatoknak és szenvedőknek olyan közössége, amelyből a keresztyének nem vonhatják ki magukat, főként úgy nem, hogy támogatják a szenvedést okozókat és ezért előjogokat élveznek. Ebből nem az következik, hogy Krisztus helyett a lázadást kell prédikálnunk s a forradalmat az evangélium eszközévé tennünk. Történelmileg azonban — s talán a jelen sem kivétel — nem ez az egyház legnagyobb kísértése, hanem hogy a hatalmasok támaszává vált, s nem egyszer százalékot kapott tőlük. Mi sem érthetőbb, mint hogy az elnyomó hatalmak ellen irányuló európai forradalmak szembefordultak az intézményes egyházakkal is. A volt gyarmati területeken ma ez a folyamat gyűrűzik tovább.

Käsemann végkövetkeztetése szerint a Jelenések könyvének mitológiája az Isten üdvözítésének világra-vonatkozását fejezi ki; az apokaliptika pedig arra sürgeti a menny Urát dicsérő keresztyéneket, hogy vegyék végre észre a földet, amelyen elhivatásukhoz méltóan kell élniük és halniuk. A Jelenések könyvének forradalmi magatartása azokban a hívőkben ölt testet, akik nem a hatalom megszerzéséért küzdenek, hanem azért, mert hasonlókká akarnak válni Urukhoz. „Nem a világot akarják meghódítani, hanem Uruk földre való jogát megvédeni, akár halálukban is” (146. l). Ezek a keresztyének a Teremtő helytartóiként, a meggyalázott teremtmény, az elnyomottak szószólói is.

A Jelenések könyve zsidókeresztyén hagyományokban gyökerező írója (lásd erre nézve Akira Sataka könyvét: Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse, 1966., különösképpen 191. k. lapjait!) Pálnál erőteljesebben hangsúlyozza az üdvösség eljövendő voltát. A Krisztus ma még rejtett uralmából élő szentek hite és türelme a Hegyi Be-

széd első és negyedik boldogmondásának horizontjába tartozik. Rendkívül fontos volna az Úsz.-nek erre az írására figyelni, miután a hivatalos egyház 1500 esztendőn át a „realizált eschatológiát” részesítette előnyben, méghozzá úgy, hogy az Isten országát azonosította az egyházzal. A svájci protestáns teológus, Fritz Buri, dogmatikájának „Der Pantokrator” címen ez évben megjelent kötetében pl. kifejti, hogy az ekkleziológiának kell átvennie az „elmaradt” paruzia következtében tarthatatlanná vált hagyományos eschatológia szerepét. A rendeltetését betöltő egyházban valósul meg az eschaton, s ezért az ekkleziológia kifejezhető úgy is, mint „kultúreschatológia”. A basileia és az egyház azonosítása körül a misztériumvallások tömjénfüstje terjeng; a Jelenések üzenete ezt a füstöt oszlatja el s viszi ki Jézus Krisztus követőit a metszően éles, tiszta levegőre, a keresztyén őrhelyre, melyet e szavakkal jellemezhetünk: „akik éheznek és szomjúhozak az igazságot”. A türelmetlenül tűrő szenteknek ez az éhsége és szomjúsága a földön megélt keresztyén szabadság másik oldala.

Szabadság az Igéből

Végül még egy rétege az Úsz.-i írások közetének: a pásztori és közönséges levelekkel, valamint a Jelenésekkel nagyjából egyidős János evangélium. Ebből a rétegből is a szabadság hívása hangzik, de az eddigiektől eltérő hangszerelésben: „az igazság megszabadít!” Az igazság pedig maga Jézus. János evangéliumának sajátossága az a hallatlanul részre redukció és koncentráció, melynek eredményeképpen minden háttérbe szorul *magával Jézussal szemben*. Az élet — mint üdvösség — az ő megismerése; a hit nem más, mint a nála és benne maradás. (Jürgen Heise igen alapos monográfiában mutatta ki a „maradni” — ige kulcsjelentőségét Jánosnál: Bleiben, Menein in den Johanneischen Schriften, 1967.) Ennek a jánosi koncentrációnak jelenünkre vonatkozó figyelmeztetése így szól: a Krisztus-hit kritériuma nem az, hogy *mennyit* hiszünk és hány „dogmát” tartunk igaznak. (Jó volna egyszer tisztáznunk — pl. Bart Károlyra figyelve —, mit jelent a „dogma” fogalma az evangéliumi egyházakon belül. A kimeríthetetlenül gazdag barthi életműből csupán a Kirchliche Dogmatik I/1 1. és 7. §-ra utalok.) A „mennyit hiszel el?” — kérdésében az inkvizíció nyomozott; közte és a „professzori magatartás” közötti hasonlóság abban áll, hogy mindkettő a fej s nem a tett dolgának tartja a halálos bűnt. Nem volna szabad elfelednünk, hogy Jézus új és utolsó parancsa a felebaráti szeretet volt, s hogy az „apostolfejedelemtől”, aki elárulta, mindössze azt kérdezte meg: „szeretsz-e engem?”

János Krisztusától azt kell megtanulnunk, hogy az Isten országába bemenetel feltétele nem „az igaz tan” igaznak tartása. Az emberektől megfogalmazott „igaz tan” koronként változik; maga Jézus Krisztus és az ő parancsa azonban tegnap és ma ugyanaz. Senki sem árt annyit Krisztus ügyének, mint az a fanatikus kisebbség, amely „igazi tanok”, „ortodox” tételek nevében terrort gyakorol a „sokaság, a mai am-haarez” lelkiismerete fölött. Nem azért maradnak el az emberek a templomból, írja Käsemann, mert ott a történeti kritika szellemétől megfertőzött lelkészek prédikálnak, hanem mert únják azokat a kellő magyarázat nélkül ismételt formulákat, melyeket már ezerszer hallottak. A hit tárgya egyébként is Jézus, nem pedig a teológiai fogalmak. János evangéliumában a hitelenség meg-

személyesítőiként szereplő „zsidók” állandóan dogmatikai igazságokkal érveltek Jézus ellen. Ugyanígy harcolhat Jézus ellen a *Dosztojevszkij* Nagy Inkvizitorának funkcióját átvenni akaró egyház, amelyet zavar magának Jézusnak a jelenléte. Ez ugyanis a kegyes Ádám alábbszállását és halálát jelentené. Az élő Jézust helyettesítő egyház kezébe veszi az Úr szabadságát, s a maga bölcsessége szerint adagolja. Az adagolás következtében maradhat a „belső” szabadság, de az Isten gyermekei szabadságának akcióban és passióban való megnyilvánulása tilos. Az „abszolút” egyház likvidálja Jézust; az Úr Jézus viszont abban mutatja meg dicsőségét, hogy az ilyen egyházi szervezetben idegen marad. A valóban döntő kérdés így hangzik: Jézus az egyház kritériuma, vagy az egyház Krisztusé?

A teológia feladata abban áll, hogy segítsen Jézus

látásában; attól a képtől, melyet a tegnapiak alkottak, s amelyet az egyházi szervezet a maga szükségsei szerint retusált és adaptált, visszaveessen ahhoz, amelyet az apostolok mutatnak. — Az apostolok Jézusa feltámadott, s szavában közöttünk van. János pneuma-tana az akkor és most igében történő áthidalását hirdeti. Bultmann megfogalmazása, mely szerint Jézus az Igében támadt föl, vitatható, de vitathatatlan maga az igazság, hogy a megfeszített Jézus *szavában* van velünk, s aki ezt hallja és hisz, az átment az életbe. „Mit ér az a feltámadás-tan, amely nem azzal kezdődik és végződik, hogy a feltámadást benne és nála keresi, s ezért — csak ezért — túlnéz a síron? Vajon nem attól függ mind életünk, mind halálunk, hogy Jézus hozzánk jött s mi hallottuk az ő hangját?” (162/3. o.).

Dr. Vályi Nagy Ervin

Virágénekek festett fatáblákon (I.)

Ha kétes alapú és eredeti jámbor legendánál hitelesebb történelmi emlékekünk volna arról, hogy első királyunk kedvelt csanádi püspöke, *Szent Gellért* megcsudálta a magyar nép „pogány hagyományú” éneklését, akkor is kísért a kételkedés: csakugyan így volt-e? A nemrégiben elhunyt *Tersánszky Józsi Jenő* egy évtizeddel ezelőtt az *Élet és Tudomány*-ban bővítetes okfejtéssel méltatta a természettisztelő sámánhitű ómagyarok és avar sorstársaik éneklésének meg kobzosaik muzsikájának képzeletbeli színvonalát, gyönyörűségét. Amde szuggesztív egyéni buzgalmán, következtetéseit irányzó költőirői fantáziáján meg magakészítette ún. avarsipján s ennek amatőr szenvedélyű hangbemutatóin kívül holtanapjáig sem tudta egyébre alapozni merész állításait. Így vélük az ábrándok világában hagyta a benne bízó olvasókat.

Nem ködös sejtelmű régmúltban merengés ingoványaira, hanem korszerű tudományos gyűjtőmunka sziklaszilárd eredményeinek alapjára épült azonban *Bartók Béla* és *Kodály Zoltán* muzsikája. Gyökeresen népi ihletésű magas zeneköltészetüknek páratlanul egyetemes a hatása: Bostontól Tokióig, és Izland fővárosától Új-Zéland fővárosáig. A népi géniusz magas szinten közvetített, utólagosan és áttételesen modern szárnyalása és megcsudálása *Bartók* meg *Kodály* zeneköltészetében azért is méltónak bizonyult a nagyvilág rendkívüli megbecsülésére, mert ők — és előttük *Vikár Béla* — népzene gyűjtő s -kutató működésüket *olyan paraszti nép körében végezték, amelynek énekes képessége a legkevésbé volt pallérozott Európában*. Sőt, elhanyagoltabb volt, mint az egykori legszegényebb orosz muzsiké. Csak volt? Alighanem köztudomású, hogy *Dávid király* zsolttárait (*Marot* Kelemen és *Béza* Töröd nyomán) *Szenczi Molnár Albert* gyönyörű verses átköltésében milyen gyötrelmesen hűzva-nyúzva, *Goudimel* élénk ütemű zeneritmusait elrontva éneklék falvainkban, mezővárosainkban, emberemlékezet óta.

„A magyar kalvinista ének akkor szép, ha csúnya!” — ilyen, vitát és ellentmondást sem tűrő elvi kinyilatkoztatással protestált a színvonalas népeklés próbái ellen saját tisztos hatáskörében az első világháború előtt egy markáns magyar hírből álló tiszántúli püspöktekintély. Nem vallott nemesebb esztétikai pásztorálásra a búcsújáró katolikus magyar parasztnak éneklésmódja sem: nagyon

szép énekeket tudtak énekelni ők is — nagyon csúnyán. Több más jellemző példa erre vall: mintha éppen azért is talált a felszínen valóságos szellemi gyémántmezőket századunk első évtizedeiben *Bartók* és *Kodály* sok magyar vidéken az *ősi pentaton* — *öt hangra épült* — zene pazar elemi kincseiből, megbontatlan különféle (gregoriánus, észak- és kelet-európai, ázsiai meg más — jobbára földérintetlen — származékú) tömbjeiből, mert az éneklésben és általában a zenei kultúrában a középkor óta népünk képességei alig fejlődtek. Amit eleink hajdan hihetőleg általában szívből — és nemcsak szokásból — énekeltek, mindabból pallérozatlanul is sokat megőrzött ugyan paraszti népünk. Csakhogy erre az örökségre alig rétegeződött rá valami szervesen az újkori Európa élénken fejlődő nagy zenei kultúrájából. Így a zeneműveltségben való csiszolatlanlás révén konzerválódott népünk körében egy ősi — és őseredetében persze nemcsak magyar gyökerezettségű — muzsika. Miközben újmódi zene szabályok szerint nem tudta e népet énekeséssé regulálni sem egyházi, sem világi hatalom. Sem iskolai, sem iskolán kívüli közművelési forma s intézmény. Sem polgári környezet, sem katonaelet. Sőt — valljuk meg — még a munkásmozgalom kórus- és dalárdatörekvése sem.

Paraszti népünk voltaképpen afféle parlagias magatehetetlenségnek is tekinthető passzív ellenállás különös példájával őrzött meg az általános zene tudomány és -művészet örömeire — iskolázatlanul elemi fokon — egy ősi formakincsű muzsikát. Elmaradt éneklésmóddal! S ez színvonalasan új szárnyaltatásában, pompázatos magasiskolájú közvetítéssel lett világcsodája. Így szolgál primitív ségében is fennségesen fölemelő példaként. Így hat üdítő alapul új zeneköltők és előadóművészek számára. S az ő közvetítésükkel, nagymértékben avatott átköltéssel — modern, de hiteles tolmácsolással, tehát áttételes módon — lett a legfinomabb fülű muzsikakedvelők kiapadhatatlan örömforrása.

Éppenséggel nem ilyen, magatehetetlenségig elmaradt, fölélesztésre szoruló népi állapotában, nem csipkerózság mély álmában találva ismerhetjük meg és értékelhetjük újra meg újra mind ama jellegzetes magyar alkotásokat, amelyek *tárgyak* szemléletes — rajzolat, színbeli, formabeli — szépségében tárulkoznak ki. Épületek és szerves tartozékaik szépségében csakúgy, mint kisebb-nagyobb

használati tárgyak pompázatában, — vagy dísz tárgyakéban. A szemléltető és legmegfoghatóbb anyagba, a különféle tárgyakba komponált, reálisan megnyilatkozó szépség magyar művesei a középkor századaitól mindmáig — a művészettől függetlenül is, mostoha körülmények közepette is — életerősen önálló, érett alkotások, a mindenkori társadalmat gazdagító remeklések rengetegét ontották. Közülük a megmaradt legkorábbi műalkotásoknak csupán a felét-harmadát is büszkén vállalhatná erkölcsi alapul, szellemi birtokul egyik-másik mai nagyhatalom, és alighanem anyagilag is fölöttébb jól járna velük. (Miként Róma büszkén ragyogtatta nemcsak a neves ógörög, hanem a névtelen általánosságig, de nem naivságosan népi etruszk mesterek nagyszerű s napjainkban újra megdicsőült hagyatékainak szépségeit is!) Régi s újabb művelődéstörténész s egyéb szakembereknek azt a viszonylag töredékes keveset is nagyon nehéz méltóképpen számontartani és megbecsültetni, ami megmaradt az egykori rengetegből. Az aránylag egyszerűnek látszó gyűjtés és leíró feldolgozás munkája is nehéz. Hogyne volna jóval nehezebb az alkotások létrejöttének sokoldalú oknyomozó megismerése, magyarázata, és az a *kritikai* — összehasonlító és elemző alapú — értékelés, amelynek szükségét sokszor háttérbe szorítja a szépségnek, a rapszódikus tüneményű magyar remekeléseknek rapszódikus megcsodálása. Miközben ugyanis önfelédtt örömet árasztanak, ösztönös hódolatra ébresztenek az évszázadok szemléletes magyar alkotásainak *tárgyi szépségei*, nagy rejtélyek nyitjaival marad még adós körülöttük a tudomány.

Egyik nagy magyar, egyszersmind egyetemes vonatkozású rejtélye például a művelődéstörténet szétágazó tudományának, hogy miféle okok, események, bonyolult összefüggések láncolatában miként előzték meg jó félévszázaddal az itáliai reneszánsz első nagylovas szobrának mesterét, *Donatellót* felfogásban, színvonalban a Kárpát-medence erdélyi részén, egy fiatal mezőváros kis családi műhelyében a *Kolozsvári testvérek: Márton és György mester*. Holott régóta nem rejtély már maga a tény, hogy merőben újat, előremutatóan nagyot alkottak az egykori Európában: az építészeti környezetet nem alárendelten díszítő, hanem attól függetlenül szép, önállósult szobrászremekelést. Egyetlen megmaradt ilyen tanúságú művük, a prágai Szent György-szobor is időtlen időkig fenntartja kezdeményező törekvésük emlékét. „*Probléma volna az ő prágai szobrunk akkor is — jellemezte Kós Károly egy régi tanulmányában („György és Márton” — megjelent az Erdélyi Szépművészeti Céh kiadójának Erdélyi csillagok című életrajzi antológiájában, 1934-ben) —, ha Itália, Franciaország, Németország valamely akkori szobrászműhelyéből került volna ki a mintája és alkotója; de annál súlyosabb, mert a keresztény Európa akkori széle, Erdély, az erdőn túli Transsilvánia vetette fel a világnak, és ott is a faluból alig várossá cseperedett Kolozsvár.*”

Az idézett sorok írása idején még fiatal építész — és író — Kós Károly bizálys remélte, hogy hamarosan jelentkeznek majd sereggestül régészek, művészettörténészek, akik versengve adnak mélyen és nagyvonalúan megvilágító tájékoztatást a Kolozsvári művész testvérpárról. Amde hiába várt erre évtizedekig. És most, 85 évesen ő maga rukkolt ki róluk az első nagy monográfiával. Ha ez a kései alkotás nem tudományos szokványú szorgalmi munka, hanem a tőle megszokott magas költői szárnyalású mű, akkor is pótol majd — regényes

mivoltában is — meg nem írt monográfiákat. Nem közönségesen hézagokat tölt be, hanem bölcsen és szépen író építészszenszihez méltó aranyhídként ível át szédítő szakadékokat, ismeretlenül hagyott mélységeket, amelyeket a tudománynak nehéz a maga tapogató módszereivel áthidalnia. A Kolozsvári testvérek nagy rejtélye tehát Kós kivételes érdemű kommentálásával mégiscsak közelebb kerül a megvilágításhoz. Hogy rejtélyes ragyogásukat ne csupán véletlen tüneménynek lássuk, mert ilyen intenzitású véletlen nincs a történelemben.

Hanem megvilágítatlan maradt még mindig lényegében az ugyancsak erdélyi magyar *Misztófalusi Kis Miklós* fő életműve: hogy miként forradalmasította ő voltaképpen másodszor az európai nyomdászatot — a szépséggel párosult közérdekű haszon szolgálatában. És nem is eldugott helyen, hanem Hollandiában. A nyomdászat egykori egyetemes központjában. Ott, ahol az olasz földön még csakis fejedelmi rangú s tehetségű — főképp pápai és uralkodó hercegi, legjobb esetben afféle féllévantei szellemű patrícius-polgári-pártfogással, előkelőségek üvegházi tenyésztésben kivirágzó reneszánsz teljesen szabad terepet kapott, gyökeresen demokratizálódott: népivé, polgári-paraszti gyökerzettségűvé izmosodott. Ennek a Németalföldnek az anyagi és szellemi nyomottságból, szegénységből, idegen és belső elnyomóitól egyaránt megszabadulni iparkodó népi közpolgársága — városokban és falvakban egyaránt — nemcsak a reneszánsz törekvések formáját és tartalmát népesítette és világosította, hanem általában a művészetet is. És magát a szépségigényt — a haszonérdek járulékeként is: a művészeti konvencióktól és a reprezentációs szándékoktól független, kizárólag gazdasági, ésszerűen funkcionális megfontolások szerint is. Így egy igazi forradalomnak nem külsőleges reprezentatív kellékei és sallangjai közepette, hanem mélyen átható bensőséges változásai, jellemformáló, életerős hit- és tudatújító jelenségei során a reneszánszon kívül a másutt szintén csak kiváltságos körökben hódító, ugyancsak „üvegházi” tenyésztető humanizmus is a nép közkinccsévé vált ott. Demokratizálódott elvi lényegével: az emberközponti, közelebből a társadalomközponti szemlélettel együtt. Németalföld törekvő népe a vallástól eleve megkívánta, hogy a teljes emberré válás erkölcsi feladatát, a reális társadalmi fejlődést szolgálja a maga módján és eszközeivel: szentesítse a középkorban lebecsült világot, teljes társadalmi és természeti valóságával. Lelkiismereti parancsul hirdesse általános kötelességként — az áhítat és a felebaráti szeretet őszinteségének nyilvánvaló igazolójaként — a mindenkit nemesítő munkát. Bármely munkát, amely anyagi tekintetben is tökéletesíti, finomítja, „üdvösséghez, megigazuláshoz irányítja” az embert. Társadalmi és természeti környezetével együtt. Csakis ilyen társadalmi törekvések közepette tudott megérlelődni az a forradalmi feladat a végrehajtásig: hogy a teljes — nem kivonatos szövegű — írásos Bibliát először adták széles körben anyanyelven a köznépi olvasmányául, de annak reális kritikai szellemű értelmezését, tudományos értékelését is szükségképpen általánosan ébresztve. Miközben a tudomány szemléletet a természeti ismeretekkel együtt nagymértékben demokratizálták, a technikai feladatok közül a sokszorosítás fejlesztésére gondoltak legelőször. *Guttenberg* mester tudvalevően a nyomdagépet még kézírású — festett és rajzolt — középkori kódexek betűinek, illetőleg iniciais megminiaturás képeinek sokszorosítására képzelte el.

Csak hogy a „patinás szépségű”, szalkás gót betűknek az írása, metszése egyaránt nehézkes volt mindig, csak úgy, mint az olvasásuk. Szemet üdítő változatok, szép nyomdai betűtípusok alkotására nem adott serkentést az alapformájuk. Érdemesnek bizonyult hát helyettük föltámasztani a feledés homályából a régi római — s részint görög — épület-ormozatok, szobortalpazatok, síremlékek többnyire kötőablás feliratának tömören nagyvonalú és egyszerű, lapidárisan ésszerű, anyagszerűen szép, úgynevezett antikvás betűit. Ezek alapformáit ötlelesen tudja sokféle változtatással, korszerű módosításokkal felhasználni világszerte a nyomdászat. Ugyanígy a kézírású kódexek kezdetleges művészi felfogású s technikájú iniciális megminiaturás képei helyett is olyan nyomdai reprodukciójú képek, rajzok igénye, sőt általános szükségére támadt a németalföldi és általában az északi — protestáns népi-polgári — reneszánsz körében, amely következetesen követi a technikai és általában az anyagi fejlődést. S járulékosan hű a képkötő művészet, szépségigény haladó törekvéseihez is. Így a németalföldi és általában az északi reneszánsz népszerűsítő haszonérdekű nyomdászata a betűszedés megújításán kívül a képkötésben — jelesül a grafikában — célratoró szükségérvéből új műfajok (famezset, rézmezset stb.) születését s gyors, széles körű gyakorlati elterjedésüket szorgalmazta. S e forradalmi törekvések egykori központjában, a nyomdászat művészetének és technikájának akkori világfővárosában mind a modern nyomdai betű- és képmetszésben, mind a legszebb könyvek sokszorosításában — ne feledjük — egy ismeretlen országból való mester, *Misztótfalusi Kis Miklós* járt az élen néhány ügyes magyar legényével. Alkotásainak és szervező talentumának megbecsülésével Amsterdam egyik legmódosabb polgára, első adófizetője ígérkezett lenni. Az is lehetett volna, ha hirtelen elhatározással nem hagyja el tündöklő világsikereinek városát, hogy eltűnjék otthon, Erdélyben. (Ahol bizony nem sikerült szándéka szerint folytatnia fényes pályáját, mert idejekorán elemésztette a honi kicsinyesség, a felfuvalkodott féltékenysége, s a betegségnél és a szegénységnél is nyomasztóbb közöny.) Minthogy azonban *Misztótfalusi Kis* itthon is a szó legszorosabb értelmében nyitott könyveket hagyott hátra, és szép nyitott könyv maradt egész élete, több szép tanulmány, életrajz és regény íródott róla. De a sok közt egyetlen olyan művészet-történeti méltatás nem akad mindmáig, amely oknyomozó mélységgel, kívánatosan széles körütekintéssel megmagyarázná a legnagyobb rejtélyt körülötte: hogy az európai nyomdászat második nagy technikai és első nagy iparművészeti forradalmának fővárosában, az egész északi reneszánsz központjában, Amsterdamban miért éppen egy erdélyi magyar mester műhelye ragyogtatta a lepdélásabb remekeléseket hosszú időre. Hiszen akkor is tündöklően hatott, amikor már rég eltűnt világsikerei nagyszerű színhelyéről a magyar mester. Hatásának még akkor is nőttön-nőtt tiszta fénye, mikor már nevét is elfeledték idegen országokban. És kevés híján majdnem a magyarok is. Hát az ő rejtélyes tündöklése sem történelmi véletlen csupán.

Nos, a Kolozsvári testvérek és *Misztótfalusi Kis* elhalványodva is fölöttébb időtálló életművénél vagy *Bartók* és *Kodály* muzsikájánál az egyetemes művelődéstörténet számára nem kevésbé izgalmas és érdekes magyar jellegzetességre hívja fel a közfigyelmet most egy *székesfehérvári kiállítás*. Ennek a nyári évadnak a legeredetibb, legnagyobbvonalúbb

és legjellegzetesebben magyar művészeti kiállítás látható szeptember végéig Székesfehérvárott, a *Csók István Képtárban: FESTETT TÁBLÁK 1526—1825* címmel. — „A magyar népművészet évszázadai” gyűjtőcímmel ígért kiállítás-sorozat méltó nyitányaként. Az Országos Néprajzi Múzeum — amely ezt a kiállítást a fehérvári István király Múzeum munkatársaival karöltve rendezte — részint saját raktári gyűjteményéből, másrészt társmúzeumok és egyéb intézmények — főképpen református egyházi szervek — tulajdonából három évszázad népművészetéből páratlan színes belsőépítészeti és bútorműves remekeléseket mutat be. A kiállított népművészeti alkotások másai — kivált e keresetlen összhangban — nemigen képzelhetők el másutt: a Kárpát-medencén kívüli tájékon, vidékeken. Sőt a Kárpát-medencén kívül is nem akármilyen környezetben. A bemutatott tizenöt templomi berendezésből például 13 Dunán inneni tájak helységeire esik, súlypontilag Erdélyre, és az egykori Erdéllyel nagymértékben anyagi és szellemi kapcsolatokat fenntartó alföldi és felföldi helyekre. S a két dunántúli példa is részint amazokkal rokon körülményekre utal. A kiállítás két politikatörténeti dátuma, persze, csupán jelképes (1526: a mohácsi csata, és 1825: a reformkori országgyűlések nyitányának éve). Ugyanis a kiállított népművészeti alkotások kivirágzása jóval előbbre mutat a jelzettnél, és funkciójuk sem zárult le szükségképpen a múlt századdal. Élő hatásuk átmeneti és viszonylagos gyengülése miatt tehát igaztalan, félreérthető dolog volna éppen a reformkorszakot elmarasztalni. A két szimbolikus határvétszámból adódható félreértést így illik eleve eloszlatnunk. Mielőtt a következő beszámolómban valamelyest helyénvalóan méltatnók a zömmel fatáblákra festett virágénekeknek nevezhető nagyszerű népművészeti alkotásokat. Értékük — mint látni fogjuk — nem alábbvaló az úgynevezett magasművészet neves mestereinek legrangosabb régi és modern műveinél. Színvonaluk, szépségük kommentálás nélkül is megigézően hat. Feltűnésük, tündöklésük körül ugyan rengeteg a történelmi rejtély, a vitás kérdés. De nem vitás sem a funkcionális, sem az esztétikai értékük mindenkor magas színvonala, szellemi sugárzásuk szuggesztív, átütő ereje. Amiképpen az sem vitás, hogy ilyen súlyú alkotásokat nem illik történelmileg megmagyarázatlanul hagyni. Hiszen születésüket nem csupán véletlen adottságoknak és körülményeknek köszönhetjük. Azaz hogy: mennyire igen, és mennyire nem? — majd erre is rámutatunk.*

Nagy Tibor

* Jeles szerzőnk az Élet és Tudomány szerkesztője; cikkének befejező részét legközelebbi számunkban hozzuk. (Szerk.)

Teológiai professzorok első nemzetközi konferenciáját tartották szeptember 22—26 napjain a bécsi egyetemen. A főtéma címe ez volt: „A teológiának, mint tudománynak az önértelmezése”. A megnyitó előadás tartására D. Dr. Pákozdy Márton László budapesti professzort kérték fel az európai protestantizmus helyzetéről. Kivüle még Dr. Kocsis Elemér debreceni és Dr. Vámos József budapesti evangélikus professzor képviselte hazai teológiánkat.

Comenius és Sárospatak

A természettudomány századunkban nagyobb lépett előre, mint az előtte lepergett 19 évszázadban együttvéve. Hatványszerűen megsokasodtak a felfedezések és az újítások. A rohamos fejlődés sodrában óriásivá nőtt az ismeretek rendszerezésének, gondja. Mindez elsősorban a pedagógia feladata, melynek tegnapi jelszavát: „tanulni, tanulni, tanulni”, ma már élesebbé kell fogalmazni. Tanulni, továbbtanulni, holtig tanulni: ez a legújabb kor követelménye és senki sem térhet ki előle. Az újarcú élet mindenütt mindenkitől egyet kérdez: *ki mit tud?* S kérdése bennünk további kérdéseket szül: *hogyan* szerezhetőek meg legkönnyebben és *mire* használhatók fel legeredményesebben a tudás mérhetetlen kincsei?

A társadalom kiváló eredményeket felmutatott nagy tanítómesterei adják az eligazítást. Van közöttük olyan, akinek munkássága csak saját kora és nemzete részére jelentett gazdagodást. De vannak olyanok is, akik a mindenkori emberi társadalom iránymutatói, motorjai és úttörői lettek. Az utóbbiak egyike Comenius Amos János, akivel — könyvein keresztül — beszélgetni nemcsak alkalmi, hanem időtálló időszerűség.

Alkalmi időszerűségét is egymásra torlódó évfordulók jelzik. Sorozatban megjelenő nagy munkáinak háromszázados évfordulóit. Csak a legfrissebbeket említve: az *Opera didactica omnia* (Oktatás-tani munkáinak gyűjteménye) 1657, melynek harmadik része a Sárospatakon írt tanulmányait tartalmazza; az *Orbis sensualium pictus* (Az érzékelhető világ képekben 1658, latin—német nyelven; ugyanez első latin—német—magyar kiadásban 1669. Alkalmi időszerűségét növeli a nemzetközi, közelebbiről a magyar—csehszlovák kultúrkapcsolatok megújulása, melynek gyümölcsei — többek között — az ottani Rákóczi- emlékeknek, s az itteni Comenius-relikviáknak gondos megőrzése.

Visszalapozhatunk a Nagymesterhez azoknak a tőlünk távol zajló, pedagógiai reformokat sürgető diáktüntetéseknek nyomán is, melyeknek kiváltásában — látásunk szerint — szerepe van olyan indokoknak is, melyeknek korai felismerése Comenius elindította a parlagi didaktika és metodika széles területeinek új megművelésére.

Az alkalmi emlékezések tüzet felszítja végül az 1670-ben írt, világbékét sürgető utolsó írása és az ugyanakkor, Amsterdamban bekövetkezett halála.

A tanítás és tanulás problémáikával vívódó korunk szükségletei és célkitűzései elvezetik az emlékezőt Comenius *állandó időszerűségének* felismeréséhez. A pedagógiának a természethez való visszahajlása és vele együttfutása nem múlt jelenlég, melynek a végtelenben rövid a rajtja. Nem fellobbanó szikra, mely az időtlenségben másodpercekig világít, hanem a reális ismeretek felfedett, kimeríthetetlen forrása. *Mit, hogyan és mivégre* tanítsunk, illetve tanuljunk, ezekre a régen kínzó kérdésekre találta meg Comenius az időtálló feleletet.

Morvaföldön egyidőben 3 község is versengett abban, hogy szülöttjének mondhassa. A felvett nevét Komnya falutól nyert Komnyanszki Komen-sky = Comenius magát hol nivniceinek, hol magyarbródinak nevezi. Szegény, korán elhunyt szülők gyermekeként 1592-ben született. Mostoha volta következtében csak 16 éves korában nyúlhatott először könyvhöz. De vasszorgalommal párosult éles elméje rendkívül rövid idő alatt szívta fel az alsó és felső iskolák tananyagát, s 1614-től kész

dagógus, majd iskolaigazgató, tankönyvíró, tanügyi reformer, aki átfogó reformjaival biztos alapot vetett eljövendő évszázadok művelődésének. Mi magyarok abban a kiváltságban részesültünk, hogy nemcsak közvetve ismerhetjük és tanulhatunk tőle, — csaknem négy évig élt köztünk. Sárospatakon, a „Bodrog-parti Athén” ősi kollégiumában, a Rákócziak iskolájában működött ezalatt. Rövid ez az idő, 1650—1654, de felejthetetlen. Alapvető felismeréseinek: 1. a természettudományi ismeretek tanításának, és 2. szemléltető képek, s érzéki meg tapasztalás útján való könnyebb tanulásnak koronás bemutatója.

Magyarországra, Sárospatakra jövetelének több oka és célja volt. Érkezésében megelőzte már akkori nagy híre és néhány jó könyve. Csak párat említve: a „Megújított fizika” — világnézetéről valóság. Az „Anyaiskola” a kisdidnevelés legelső, legrégebb könyve. „Janua” (A nyelvek felnyitott ajtaja), melyet a pataki iskolában már idejövetele előtt tankönyvvül használtak. Az „Iskolai törvények”-ből hozzánk is átültették. S az „Iskolai színtérképek”-ből nyert indítást a másik, világsikert aratott pataki műve, a „Schola ludus” megírásához.

Személyiségének jó hírét, munkásságának szép jeleit külföldön tovább tanuló magyar diákok hozták a gyulafehérvári és a sárospataki főiskolák fenntartóihoz, a Rákócziakhoz és tanáraikhoz. Az utóbbiak között volt a Hollandiában és Angliában is ismert *Tolnai Dali* János és három nagy hírű, külföldi eredetű professzor, *Alstedius* és *Piscator*, Comenius egykori tanárai Herbornból és *Bisterfeld*, aki utána végzett, szintén ezen az egyetemen.

Volt tehát kiról és miről beszámolni hazatérő diákjainknak. De akkor sem volt üres a „diáktarisznya”, amikor az „utánpótlás” kifelé tartott. Viték a magyar- és erdélyországi ősi főiskolák állapot- és helyzetrajzát. Tanügyi törekvéseknek: reform- és tudásszomjuknak hírét. Viték Comeniusnak a Rákócziak és a tanárok hívogató üzenetét. Ez a nagyfokú kölcsönös érdeklődés lett az első, de nem egyetlen oka annak, hogy Comenius Patakra jött.

Politikai tényezők is segítették elhatározásában: a sok külföldi meghívás közül melyiket fogadja el? Az egyik kívülről hatott, a másik benne ébredt. Az 1618-ban kitört 30 éves háború a megpróbáltatások sorozatát zúdította reá s általában a „cseh-testvérek” közösségére. Menekülniök kellett. S Comenius Lissát, Norköpinget, Londont, Elbinget járta, hogy hazája felszabadításához, száműzött népe hazatéréséhez nemzetközi támogatást szerezzen. Az *I. Rákóczi György* lednicei birtokán letelepedett hit- és nemzetestvérei vigasztalásának és összetartásának gondja, és ugyanitt élő barátjának, *Drabik Miklósnak* „jóslatai” — melyek szerint a Rákócziak segítheti leghathatósabban törekvésüket — Magyarországra felé irányítják figyelmét.

Arról a hálaérzésről is említést kell tennünk, amely benne és az 1650-ben Lissában tartott egységkonferenciára összegyűlt „csehtestvérek”-ben ébredt Magyarhon iránt. Ekkor már 22. éve istápolta hazánk több ezernyi menekültjüket. Határozatilag engedélyezik püspöküknek Sárospatakra költözését, itteni működését.

Három évszázad után a comeniológia új lendületet vett. Figyelme kiterjed a nagy pedagógus származására, nevének etimológiájára is. A legहितesebb tanúként magát Comenius idézi meg,

aki nemrég megtalált utolsó írásán eredeti családi nevét használta. Cseh és magyar kutatói egybehangzó megállapítása, hogy atyját Szeges Mártonnak hívták. — Megkérdeztük Bakos József dr. jeles nyelvészünket, a kiváló Comenius-kutatót, mi a véleménye ebben a kérdésben. „Feltehető, — mondja — hogy ősei a X—XIII. század telepítései idején kerültek a régi magyar határfővidékre, s onnan beljebb, a közeli Komnya, Nivnice, Uhersky-Bród (Magyar-Bród) nevű morva községekbe. A Szeges név viszont, amint etimológiailag bebizonyítottam, vitán felül magyar”. Tudatosan, vagy tudata alatt nem játszhatott-e szerepet Comeniusnál a magyarsághoz való viszonyulásában, Patakra jövetelében, itteni munkásságában ez a most napvilágra jött mozzanat is?

Sárospatakon meggyökereztetett tanügyi reformjaira egy kis összehasonlítást vessen világot. Az akkori pataki iskolát vesszük alapul. Tankötelezettség nélküli fiú-tagozattal működött. Két tanfolyama a mai gimnáziumnak és akadémiának felelt meg. A felügyeleti jogot egyházi emberek gyakorolták. Az iskolai vagyon — pártfogótól kapott jogok és ingatlanok — feletti rendelkezés az ifjúságé volt. Az alsó tagozaton idősebb diákok tanítottak. A szegény tanulók a gazdagabbak magánzállásán „szolgadiákként” házi munkákat végeztek, teljes ellátás és tanítás ellenében. Az előhaladást előadás-hallgatás és vizsgai beszámolók által biztosították. Reál tárgyak nem szerepeltek. Fő- és egyedüli tantárgy a minden tudomány forrásaként tekintett latin nyelv volt. Az anyanyelvet sem művelték. Fegyelmzésnél a botbüntetést és a zárkát (carcer) is igénybe vették.

Comenius gyökeres változásokat hozott. I. Rákóczi György, hitvese Lorántfy Zsuzsanna, és fiúk Zsigmond felkérésére, felmérve a helyzetet, tervet készített a „panszofia törvényei” szerint Patak iskolájának átszervezésére. Most nyílt először lehetősége gyakorlatba átültetnie mindazt, amit Lisszában megálmodott.

Panszofiája az égről-, földről-, emberről- szerzett tudományos ismeretek enciklopédiája. A mindent átfogó és rendező filozófia. Forrásai: a természet, az emberi értelem és a kinyilatkoztatás. A panszofiai iskola az egyetemes bölcsesség tolmácsa, mindenkit (omnes) mindenre (ad omnia) egész teljességében (omnino) meg akar tanítani, hogy felkészítsen az igazságos, békés, boldog életre, egyéni és közösségi vonatkozásban egyaránt. E nagy célkitűzéshez „magna didacticát” és „bona methodikát” eszelt, s közölte feltételeit:

1. Szabad kezét és erkölcsi támogatást iskolai reformjai megvalósításához; osztályonkénti állandó tanerők beállítását; a meglévő nyomda üzembe helyezését; néhány morva tanuló ingyenes ellátásában részvételét. (Tanügyi.)

2. Az idemenekült morvák további patronálását. (Politika.)

3. Elegendő pénzt az intézmények — internátus, konviktus, tanterem — kiépítéséhez. (Pénzügy.)

„Elfogadták feltételeimet és megígérték minden kívánságom teljesítését” — írja visszaemlékezésében. Személyi szükségleteiről is fejedelmi módon történt gondoskodás. „A nagyhírű és tisztelendő Comenius A. J. fizetése Sárospatakon, mely 1651-ben kezdődik: készpénz 600 forint, búza 60 kassai köből, ruhára 40 forint, bor 15 hordó, sertés 6 darab, bárány 15 darab, méz 15 itce, vaj 25 itce, borsó 2 köből, lencse 1 köből, hántolt köles 1 köből, káposzta 2 hordó, tűzifa 25 szekérrel. — Ha

köztartás létesül, több alumnusaink mellett honfitársai közül 12 ifjú eltartását felvállaljuk”. Így olvasható a Lorántfy Zsuzsanna udvartartási könyvében.

Kiépíthette tehát az első teljes iskolarendszert. A természet rendjét vette alapul. A fejlődési időt négy részre osztotta. Kisgyermek- és gyermekkorra, serdülő- és ifjúkorra. Ezeknek megfelelő iskolatípusai az anyai öl, a nyilvános népiskola, a latin iskola vagy gimnázium, és a főiskola vagy akadémia, továbbképző külföldi utakkal. Fokozatonként bővülő tanterve, óra- és szünetrendje, koráig páratlan a pedagógia történetében. A népiskoláztatást kötelezővé tette. Az iskolai felügyeletet kiterjesztette a világi foglalkozásúakra is. Az iskola anyagi ügyeinek intézése alól felmentette az ifjúságot. (Bár ez akkor sérelmesnek tűnt az ifjúság előtt.) A szegény tanulóknak köztartást, valamennyinek közös étkezdét igényelt. A természet-tudományi ismeretek elsajátítása érdekében a „hét szabad művészet” tárgyai mellett főleg reáltárgyakat iktatott órárendjébe: fizikát, földrajzot, történelmet, kronológiát és etikát. Azt hirdette, hogy az oktatásnak anyanyelven kell kezdődnie s, az idegen nyelveknek is tárgyismeretet kell munkálniuk. Mérés újítás volt ez szervezési és tanulmányi vonatkozásban egyaránt. „Mit” (quid) kell tenni tehát? „Csak azt, ami az életre hasznos. A természetben adva vannak az ember boldogulásának feltételei. Uralkodni kell a természet felett.”

Dē miután „semmi sem jut az értelemhez, míg nem jutott az érzékekhez”, bevezette — ezt is elsőként a világon — a szemléltető (vizuális) oktatást. Kidolgozta hozzá az első iskolai képeskönyvet, az Orbis sensualium pictust. (Az érzékelhető világ képekben), melyekbe saját kezűleg szerkesztette, s rajzolta a képeket. A tanulás és tanítás megkönnyítése végett a tananyagának érzékek elé állítása a másik, forradalmi felfedezése, melyet azóta minden nemzet átvett.

Az Orbis pictus, illusztrációval és rövid értelmező szövegeivel mindenről tájékoztatja az olvasót, ami az égen-földön és az emberrel történik. Teremtés, csillagjárás, termelés, felhasználás bemutatása kapott benne helyet aszerint, amint a szerző a világmindenség részeiről vallott. Pl. a naprendszerrel: Copernicus támadott felfogása szerint. A csillagok nem lapos korongok: „golyóbisok”. Nem mozdulatlanok. „Meg-fordulnak a tengelyen. A tengelyt elvégzik (meghatározzák) mind a két felől az égnek két sarkai”. „A földnek golyóbissa körül 24 óra alatt fordul”. . . (O. P. CIII.) „A gabona terem szálon, ezen vannak a gabonafejnek szálkái (kalászi) és neveli a magot (szemet) a tokban”. . . (O. P. XVI.)

Ez a Patakon készült világhírű munka technikai okok (fametszés) miatt első ízben, latin—német nyelven, Nürnbergben jelenhetett meg 1658-ban. Ugyanitt adták ki az első latin—német—magyar változatot is 1669-ben. Hazánkban 1675-től 1842-ig, első és utolsó megjelentetéséig 21, közöttük 16 magyar nyelvű kiadást ért meg. Comenius ezzel a munkájával választ a pedagógia második nagy kérdésére: „hogyan” (quomodo) tanítsuk, tanuljunk és használjuk a birtokba vehető magno-kozmoszt.

A szemléltetés öntevékenységre is serkent, önfeleglemre is nevel. Ezeket a célokat is szolgálni kívánta „Schola ludusa”, didaktikai színjátékokat — nyolc iskoladramát — tartalmazó könyve. Az „Orbis pictus” ikertestvére. Pataki működésének újabb, nevezetes határköve. Darabjait 1654-ben

játszani kezdték. Első kiadása 1656-ban jelenik meg Sárospatakon, Lórántfy Zsuzsánna költségén?

Comenius a fegyelmezés szükségességét sem hagyta figyelmen kívül. E téren humánus és igazabb eszközöket javasolt. Tanulmányi és erkölcsi hibák, mulasztások között különbséget ismert. Az előbbieket esetében elvetette a testi fenyítést. Az utóbbiaknál is csak végső fokon engedte meg. Rábeszélés, dicséret, példamutatás, foglalkoztatás legyenek inkább a fegyelmezés eszközei, a kivételező elnézés, vagy a durva szigor két véglete helyett. Evégből „Erkölcsei szabályokat” s „Iskolai törvényeket” szerkesztett. Általuk a renyhéséget, az erkölcsstelséget, a szabadoasságot kipellengérezte. Értekezett a „Könyvekről”, a „Nevelés módszereiről”, s a „Panszofia felmerült akadályairól.”

Sárospataki éve alatt szerkesztette a Vestibulum, Janua és Atrium c. műveinek újabb átdolgozott kiadásait. Futotta erejéből az oktatástan „mi végre” (cur) kérdésével is foglalkozni, társadalmi és politikai vonatkozásában egyaránt. Itt írta le a következőket: „Hatásos lenne a házasságokat előmozdítani a terhek csökkentésével”... „Az élet megjavításával... igyekezzünk szomszédainkat... baráttá változtatni”... (Gentis felicitas.)

1654 derekán hagyta el Patakot, s Magyarországot. Politikai elképzelése, hazájának a Rákócziak által való felszabadítása, akkor még nem valósulhatott meg. Célkitűzése nem egy emberöltőt igényelt, mind politikai, mind pedagógiai téren. Ezméivel megelőzte korát, s emiatt elégedetlenkedett százada lépteivel. Saját magán is meg kellett tapasztalnia, hogy más a vető és más az arató. Tovább sietett hát új parlagok felé. Sok értéket hagyott hátra, de ő is gazdagodott Patakon. Műszerű alkotásain és kisebb családásain keresztül — idézett szavai is bizonyítják — itt fogant meg benne az Amsterdamban könyvterméssé beért kiáltása: „Békét a világnak!” Unum necessarium. Részlet — „miértjei”, — tudásban gazdagabbá, munkájában könnyebbé s eredményesebbé tenni az emberi életet — a nagy „miértben” így summázódtak: „Mindenki mindent, sokoldalúan” az emberi társadalom békéjéért és egységéért!

Négy részből álló „Összes művei” (Opera didactica omnia) Amsterdamban jelentek meg 1657-ben. A harmadik részt teljesen a Patakon írt művei töltik meg, amelyeket Utrechtben továbbtanuló pataki diákok juttatták ki hozzá. Az Opera didactica omnia úgy áll előttünk a 300 éves évfordulón, mint egy több csúcsból álló, összefüggő hegyrendszer. Belőle legmagasabbra törni három is látszik. A „Magna didactica vagy Lissa”, az Orbis pictus vagy Sárospatak” és az „Opera omnia vagy Amsterdam”-csúcsok. Hiúsági versenyt mégsem futnak, mert az első a „quid”-re, a második a „quomodo”-ra, a harmadik a „cur”-ra enged zavartalan bepillantást, s perspektíváik végül is egységbe fonódnak...

Comenius emlékét naponta idézi belőle táplálkozó pedagógiánk. Ünnepségek sorával, emlékjelek sokaságával adja tovább az univerzális értékű pedagógus állandóan az időszerű szellemi hagyatékát. Hazánk, jó évtizede, folyamatosan ünnepli. A nemzetközi Comenius évben, 1958-ban, Tudományos Akadémiánk Patakon tartott ünnepi ülést tiszteletére. Legkiválóbb Comeniológusaink emlékeztek meg róla. A Tiszáninnen Református Egyházkerület — a Műemlékvédelmi Felügyelőség által nagy költséggel tatarozott régi iskolaépületében — iskolatörténeti keretbe ágyazott kiállítást rendezett emlékezetére. Patak sok Comenius-reliquiája között itt van kiállítva első, pillanatnyilag egyetlen magyarországi szobra, Vay Miklós szobrászművész alkotása 1859-ből. Második szobra, 1892-ből, Erdélyben elpusztult. A harmadikat Patak város megbízásából Pátzay Pál most készíti. Az emlékdús iskolakert szoborallját díszíti majd.

... Mert „Sárospatakot azzá a szószékké tette” — írja róla készített könyvében dr. Rácz Lajos, a pedagógiai tanszéken és a rektori tisztségben késői utóda —, „amelyről az egész kultúrvilágnak hirdette előhaladott nevelési és oktatási elveit, s ezzel a Sárospataki Kollégium nevét örökre beírta az egyetemes nevelés és oktatástörténetbe.”

Tegyük hozzá: a saját nevével.

Király Zoltán

Husz János emlékezete

600 esztendővel ezelőtt, 1369-ben született Husz János, a nagy cseh előreformátor. Az évforduló alkalmából idézzük fel a hős hitvalló emlékét, nemcsak hogy kegyeletünket lerójuk, hanem azért is, hogy egyenességet, bátorságot és hűséget tanuljunk tőle.

Husz János kora

A tizennegyedik század végén járunk, Csehország, Európa egyik jelentős állama. Trónján IV. Vencel (1378—1419) ül. Uralkodása idején tehetetlenül sodródik a történelmi események áradatában. Jelentős korszak ez. Most indult meg az örökké tartónak vélt hűbéri társadalmi rend bomlása. A jogfosztottak milliói eszmélni kezdenek és harcba indulnak azok ellen, akiknek kezében összpontosult eddig a vagyon és a hatalom. Évszázadokon át büntetlenül űzött nyomorgatások és önkényeskedések bosszúlásai indul meg ezzel. A hűbéri rend válsága nemcsak a nemesség előjogait kezdi ki, de beveszi magát a római egyház sáncai mögé is, amely a ha-

talomért folytatott évezerekes harc során teljesen összenőtt és azonosult a világgal.

Az egyház az elnyomók legerősebb támaszává lett, és abban a válságban, amely olyan, mint a tenger: álnok, keserű és bűzös... és ahogyan a nagy hal elnyeli a kis halat, úgy falja fel a gazdag a szegényt.” (3) a római egyház volt a legfalánkabb ragadozó. Külső gazdasága és pompája nem leplezhette le a szomorú valóságot, hogy a világi hatalom csúcsára jutás közben elvesztette belső értékeit, lelki erejét.

Az egyház megpróbálja kivédeni a támadást, de megbénítja a szakadás. 1378—1409-ig két szembenálló pápa köré csoportosulva két részre szakad a nyugati kereszténység. Elkerülhetetlen az egyház reformja! 1409-ben Pizában összeül az első reformzsinat, elmozdítja a két ellenpápát és egy harmadikat választ. A két letett pápa azonban marad, és ettől kezdve 1417-ig három pápa is használja a Krisztus földi helytartója címet. A későbbi reformzsinatok (Konstanc 1414—18, Bazel 1431—43) megszüntetik ugyan a szakadást, és átmenetileg meg-

szilárdítják az egyház helyzetét, de alapvető változást nem hoznak.

Isten megtérésre szólítja fel a lavdiceai állapotra jutott egyházat. Husz János az egyik legjelentősebb és legáldottabb eszköz azok közül, akik erre a szolgálatra elhivatottak.

Husz János élete és műve

Husz János 1369-ben a dél-csehországi Husinec-en született. Szülei szegény, de igyekvő emberek voltak, akik azt akarták, hogy fiúkból tanult ember legyen. Az alapismereteket egy kolostorban, a barátoktól szerzi, majd a prahaticei kollégiumon át vezet útja a híres prágai Károly-egyetemre.

Tanulmányait befejezve gyorsan halad előre. 1396-ban a prágai egyetem bölcsészeti karának magisztere, 1401-ben a kar dékánja lesz. 1402-ben az egyetem rektorává választják. 1402-ben megkezdí igehirdetői szolgálatát a később nevezetessé vált prágai Betlehem kápolnában.

Diákévei alatt megtapasztalta, hogy milyen ínséges sorsa van a szegényeknek. Sokszor száraz kenyéren és borsón tengette életét. Ezért is tud oly mégértő szívvel küzdeni a meggyötört és kisemmizett emberek érdekében.

Őszinte kegyességét alapvetően befolyásolja az otthonról hozott drága örökség. „*Anyám tanítgatott, hogy mondjam: Amen, legyen meg az Úr akarata, — emlékezik János mester meglelt férfi korában anyja ájtatosságára — és Husz jámbor, alázatos maradt haláláig.*” (3)

A legnagyobb átalakulást a Bibliának köszönheti. A megalkuvás és az önzés kísértését az Ige ítéli meg benne: „*Amikor kisdiaák voltam, az volt eszemben, hogy minél hamarabb pap lehessenek, hogy jó módomban, jó köntösöm legyen és az emberek becsben tartsanak: de kívánságom bűnös voltát felismerem, amikor megértettem az Írást.*” (3) A Szentírás vezeti őt Jézus Krisztussal való belső közösségre. „*Világi biztosság édes álmába valék elmerülve, míg az én Uram Jézusnak nem tetszett engem, testi vágyaim nyomorú rabszolgáját, akaratom ellen... kimenteni, s bevezetni a szenvedések... hajlékiba... Isten Igéjét félelemmel és rettegéssel olvastam, s kezdtem a bölcsességnek abban rejülő kincseit nagy álmélkodással csudálni... Szívemet új, erős, lelkesítő tűz hatotta át, mely annál jobban hevített, minél áhítatosabban emelkedtem imámban Istenemhez s megfeszített Jézusomhoz. És ezen tűz sohasem szunnyad el bennem, csak midőn Jézusomról megfeledkezem. Ekkor egyszerre elhomályosul lelkem, s minden jóra alkalmatlan vagyok, mígnem újra egész szívemmel hozzáfordulok, hozzá, ki életünk egyedüli orvosa, de minden haszontalan tetünk és gondolatunk szigorú bírálója is.*” (1)

Az Igéből is Jézus Krisztusban megismeri azt az igazságot, amelyet mindennél, még a saját életénél is többre becsül. Azt vallja: „*Az igazságot minden körülmények között, teljes mértékben el kell ismereni, és ha veszélyeztetve van, akkor meg kell védeni.*” (4)

Husz viszonya Wiclif tanaihoz

Husz igazságszeretete döntően befolyásolja tudományos módszerét: „*Tanulmányaim kezdetétől az az elv vezetett, hogy ha bármikor helyesebb gondolatot ismerek meg, azonnal feladom saját, kevésbé helyes meggyőződésemet és alázattal, örömmel elfogadom a jobban megindokolt nézetet.*” (3) Való-

ban így is cselekszik. Kitűnik ez abból, ahogy Wiclif tanait fogadja, majd elfogadja.

Wiclif János (1320—84) oxfordi egyetemi tanár és pap volt. Korai írásaiban bebizonyította, hogy a világi hatalom nem tartozik engedelmességgel a pápának, aki az Antikrisztus. Később angol nyelvre fordítja a Szentírást. A római egyház igeellenes tanításait, romlottságát élesen bírálta. A pápák nem tudtak reá döntő csapást mérni életében. „*De az a sötét, ősi szellem, amely romlásba vitte a katolikus egyházat, nem hagyta tetemét sírjában pihenni. Az 1415-i konstanci zsinat egy határozata elrendelte, hogy földi maradványait ássák ki és égessék el.*” (5)

Prágába az Oxfordban tanult cseh diákok vitték el Wiclif írásait. Husz először illő irtózással forgatja a kiátkozott eretnek műveit. Erre utal Wiclif művei végére írt megjegyzése is: „*Ó, Wiclif, Wiclif, miattad sok ember gondolata félre siklik!*” (3)

Az igazsághoz való vonzódása azonban előítélete legyőzésére serkenti. 1398-ban már Wiclif művének több részletét sajátkezűleg lemásolja. Megkezdí a felismert igazságtalanságok bírálatát és az igazság félelem nélküli terjesztését. Ettől kezdve legfőbb feladatának tekinti, hogy szóban és írásban az Isten Igéjétől elhajlott egyházi és társadalmi élet visszáságait leleplezze.

Husz reformátori működése

A Betlehem kápolnában tartott igehirdetési és egyetemi előadásai hallatlanul népszerűvé teszik Husz János. A királyné őt választja gyóntatóatyjául, Zbynek prágai érsek bizalma jeléül zsinati szónoknak jelöli. Ekkor még csak világi urak között akadnak ellenségei. Egyik prédikációja után „*két kicsapongásairól és tobzódásairól ismeretes főúr sértve érezvén magát, dühös bosszúra gyűlt Husz ellen s... bevádolták az érseknél... Mint-hogy az érsek és a papság ellen még nem lépett föl, azt a feleletet nyerték, hogy Husz csak kötelességét teljesítette, majd a királyhoz vitték panaszukat, de az nevetve elutasította őket.*” (1)

1404-ben a prágai tartományi zsinaton elmondja híres *Bizonyságtételét*. Ebben kíméletlenül kipelengérezí a papság bűneit. A várt javulás helyett csak azt éri el, hogy paptársai is ellene fordulnak, sőt négy év múlva már Zbynek érseket is ellenségei táborában találjuk. Az egyháziak panaszt nyújtnak be Husz ellen, de Vencel király elutasítja őket: „*Ti panaszt emeltek Husz dorgáló beszédei ellen. A prágai érsek nem helyeselte-e ezelőtt azokat?... Most a papság ellen intéztetek, míg eddig másrangúakat sértettek... Amit másokra nézve elviselhetők tartottatok, azt magatoknak is túrnötök kell.*” (1)

Husz reformátori buzgóságát fokozza az 1409-i pizai reformzsinat csúfos kudarca. Gondja van arra is, hogy a németek által háttérbe szorított cseh diákok és tanárok védelmére ösztönözze a királyt, aki ez évben kiadja a *kutnahorai dekrétumot* és ezzel biztosítja a prágai egyetemen a hazaiak túlsúlyát. A német diákok és tanárok, mintegy ötezren, tiltakozásul elhagyják Prágát és Lipcsében új német egyetemet alapítanak. Husz lesz ismét a Károly-egyetem rektora, Vencel király is nyíltan mellé áll. Zbynek érsek tehetetlenségében a pápához fordul segítségért, és megtiltja a kisebb templomokban és kápolnáknban a prédikálást. A Betlehem kápolnából azonban továbbra is kizendül a hamisítatlan Ige.

Közben megérkezik a pápai bulla, amelyben a

pápa átok terhe alatt megtiltja Wiclif tanainak terjesztését. Zbynek az angol előreformátor írásait begyűjti, Husztól is elkobozza, és az érseki palota udvarán elégetti. Az érsek cselekedetére válaszul mozgolódás támad a nép között, amelyben már ott zúg az eljövendő huszita háborúk előszele. A nép most még gúnyolódással beéri:

„Zbynek püspök elégette
a sok könyvet, s azt se tudta,
mi van abba beleírva...
szégyent hozott a csehekre.” (3)

Husz sem hallgatja el véleményét, és így nyilatkozik a könyvégetésről: „Azon iratok megégetését gonoszúgnak nevezem, mert a bizonyíték nélküli elégetés semmi gonoszúságot sem vett ki az emberek szívéből, de sok igazságot és szép dolgot megsemmisített.” (1)

Ekkoriban a pápa háborúba keveredett a nápolyi királlyal. Sok pénzre van szüksége. 1412-ben kiküldi „bűnbocsánatot” áruló követeit. Mindazok, akik pénzt adnak a háborúskodó pápának, bocsánatot nyerne minden bűnökre. Husz minden eszközt igénybevéve, harcba száll a lelkiismeretlen kufárkodás ellen: „Az ilyen bűnbocsánat által... hiú remény támasza adatik, Istennek törvényét megveti a nép, felbátoríttatván a vétkezésre, mert a nehéz bűn is könnyűvé tétetik ezáltal.” (1)

A meghökkenett pápai követ Husz egyházi átokkal sújtja, és ő — barátai tanácsára — önként elhagyja Prágát. Vidéki prédikálása egész Csehországban elhinti az előreformációs-eszmék magvait. Eközben folytatja tudományos munkáját is. Több kisebb irat mellett ekkor írja legjelentősebb művét az egyházzól (Tractatus de Ecclesia).

Egyre inkább megbizonyosodik arról, hogy igaz ügyet képvisel, és nem kétséges előtte, hogy Jézus Krisztus igazsága minden akadályt legyőzve diadalmaskodni fog. Ilyen érzelmekkel indul útnak 1414. október 11-én Konstancba, hogy az egyetemes zsinat előtt megvédje kárhozott tanai igazságát.

Husz tanítása

Csak akkor érthetjük meg Husz János küzdelmét és a római egyház fellángoló haragját, ha Husz megnyilatkozásait tüzetesen megvizsgáljuk.

Husz sokszor támadja az egyházi emberek pénz- és vagyonéhségét, mert ezzel megcsúfolják szent szolgálatukat. Paptársainak idézi Bernát intelmét: „Mindaz, amit te az oltári szolgálatból az élet fenntartásához és egyszerű öltözködésre szükséges részen kívül visszatartasz, nem a tied, hanem az lopás, rablás, szentségtörés.” (2) Az „ingyen vettétek, ingyen adjátok” elvet nem tartják be a papok, mindenért pénzt követelnek: „Ennyit a gyónásért, annyit a miséért, emennyit a szentségért, ennyit a bűnbocsánatért... annyit a temetésért, ennyit a keresztelkedésért... Még az utolsó garast is, amit az anyóka a keszkenője csücskébe kötözött, amit még a rabló, a tolvaj se venne el, ezt a garast kicsalja tőle”. (3) Általános jelenség a mellékjövendelmek kapzsi hajhászása a szolgálat rovására: „Akadnak közöttetek kalmárok, kereskedők, szatócsok, és efélék, akik áruikat, lovaikat, borukat és egyébüket árulják, drágábban... mint a közönséges világi emberek.” (2) Husz nem lát más kivezető utat, mint az apostoli szegénységhez való visszatérést, ha kell,

még erőszakos eszközzel, kényszerítéssel is. „A szerencsétlen gazdagság, amelyben az egyház fulladozik, megmérgezte csaknem az egész kereszténység lelkét. Honnét ered a pápa, a püspök és a többi papok közötti torzsalkodás? A kutyák marakodnak a csonton... Vedd el tőlük a csontot és abbahagyják a marakodást!” (3)

Husz leleplezi a papok erkölcsi züllöttségét is. „Vannak, akik iszákossággal bemocskolják magukat... és ilyenkor legkevésbé tudják, hogy mit kíván tőlük a papi tisztesség... féktelen szavakkal beszélnek az asszonyokról... s még a mise alatt sem tudják megállani, hogy... sok illetlen, hadonázó, erkölcstelen és kapzsiszkodó beszédet ne folytassanak.” Pedig „a paráznság s más bűnök egészen képtelenné teszik a papokat hivatalaik teljesítésére.” (1)

Ostorozza a papok uralomvágyát és a hatalommal való visszaélést: „Jön egy világi ember, aki valami kedvetlenséget okozott nekünk, vagy látszólagos méltatlanságot követett el ellenünk: nosza... gőgösen visszaélünk a klerikális kiváltsággal és szóval sürjén mondogatjuk, tettel gyakorta megcselekszük: majd megidézem a fickót és megvekszálgom, majd megjámborítom és megforgatom fölötte a lelki hatalom éles kardját!” (2) Husz úgy látná jónak, hogy „a papok ne legyenek urak, hanem szolgák...” (1)

A tagjaiban beteg egyház romlásának okát a pápák illetéktelen főségében látja. „A pápa nem csalahatalan, pápaságot Krisztus és az apostolok nem rendeltek... A pápa nem nagyobb, mint más egyházszolga.” (1) Egyik röpiratában megjegyzi: „a pápának nincs joga őt Rómába idézni, mert az is csak olyan pap, mint ő.” (1)

Mindezeken kívül elvetendőnek ítéli a tisztítótűzről szóló tanítást, a holtakért való könyörgést, a kötelező böjtöt, a fülbegyónást és a képek imádását. A bérmálást és az utolsó kenetet nem számítja a szentségek közé, s szerinte a kolduló-szerzetek intézménye sátáni találmány. Az úrvacsoráról így tanít: Az Úr vacsoráját mindkét alakban kell adni a szegény világiaknak, mert hiszen Krisztus nemcsak a papokért halt meg.” (1) Később a huszita seregek zászlóin és a harcosok pajzsán a kehely a tanítás jelképes kiábrázolása végett jelent meg.

Husz tántoríthatatlanul küzd meggyőződéséért, amelyet a Szentírásból merített. Azt mondja: „halálomig védeni akarom az igazságot, amelyet Isten velünk megismertetett, és különösképpen a Szentírás igazságát.” (4) Ezt a kijelentést vértanúhalállal igazolja.

Husz János vértanúsága

1414. november 3-án érkezik Konstancba, a második reformzsinat színhelyére Husz János, bízva a zsinat összehívását sürgető Zsigmond magyar király és német-római császár menlevelében, ügye igazságában, de felkészülve a vértanúságra is. Érzéseit híven tükrözik a konstanci út előtt barátaihoz írt sorai: „Én a zsinatra megyek és elleneim möhön várják megérkezésemet, s ez nem üres rémkép, ha azt mondom, hogy ők körülvesznek, s ellenem hamis tanúságot keresnek. De én bízom Istenben és Üdvözítőmben. Ő... erőt is kölcsönöz, hogy minden megtámadást, kísértést, tömlöcözést, sőt a kínos halál szenvedéseit derült arccal megvethessem.” (1) Kezdetben saját szállásán szabadon dolgozhat, de november 28-án, szökési gyanú ürügyével kínos fog-

ságra vetik. Az embertelen körülmények felőrlik egészségét. „Kérjétek a császárt, hogy végeztesen inkább ki, minthogy itt élve elporladjak”, (1) sürgeti barátait. Meggyötört testtel, de töretlen lélekkel áll három ízben is a zsinat elé, de érdemleges tárgyalásra egyszer sem kerül sor. Az első tárgyalás rövid leírása hű képet fest bírái lelkületéről: „Alig nyitotta meg száját a gyöngye Husz, kiben oly erős volt az Isten ereje, az egész gyűlés megfélemlézve méltóságáról, oly zajt ütött és dühében annyira lár-mázott, hogy a szegény vádlott szóhoz sem jöhetett. Midőn Husz elnémult, tomboltak örömlükben a szent atyák, mintha diadalt arattak volna.” (1)

Tömlöcében imádkozva és leveleket írva készül az Urával való találkozásra. „E leveletem börtönöm-ben s békóba verve írtam; holnapután várom halálos ítéletemet. De teljes bizalommal vagyok Istenemhez, hogy nem hagy el annyira, hogy az igazságot megtagadnám... Krisztus segítségével, amaz örök boldogságban újra találkozunk. Amen.” (1)

1415. július 6-án kimondják az ítéletet. Papi méltóságától megfosztja a hivatalos egyház és kiveti magából Husz Jánost; testének megrontására átadják őt a világi hatóságnak. A konstanci városi tanács sietve eleget tesz a zsinat óhajának s elevenen megégeti a bátor vértanút.

János mester utolsó perceit barátja, mladenovici Péter örökítette meg számunkra, aki jelen volt, a betlehemi prédikátor vértanú-halálánál: »Az a hely pedig, ahol... meghalt, Konstanc elővárosának kertjei közötti réten volt... Kötéllel... egy vastag cölöphöz kötötték... a nyaka körül... valamilyen fekete és kormos láncsal. Ő pedig... mondta a hóhéroknek: „Az én Uram Jézus Krisztus, Megváltóm és Üdvözítőm, kegyetlenebb és súlyosabb láncsal volt érettem megláncolva, és én nyomorult nem áttallom az ő szent nevéért ezekkel megláncolatni.»

És lába alá két köteg rőzsét helyeztek;... a szalma-kötegeket minden oldalról teste körül rakták egészen a nyakáig... Odajött hozzá... Happe birodalmi marsall, intve a Mestert, hogy tanítátsait és szónoklatait vonja vissza és tagadja meg. Husz... fennhangon felelte: „Prédikációim, tanításom, írá-som és egyéb más tettem indítóoka csak az volt, hogy az embereket kivezesse a bűnből. Azért az igazságért pedig, amit írtam, tanítottam, és prédikáltam Isten törvényéből... örömmel akarok ma meghalni.” — Hóhérai pedig azon nyomban meggyújtották a máglyát. A Mester pedig fennhangon énekelte: „Krisztus, élő Isten fia, könyörülj rajtunk!” És másodszor: „Krisztus, élő Isten fia, könyörülj rajtam!” Amikor pedig harmadszor akaró ugyanezt énekelni, szél kerekedve, arcába fújta a lángot, és így elnémult; magában imádkozva... lelke kileheléséig mozgatta ajkát és fejét.» (3)

Husz hamvait a Rajnába szórták. Testét megsemmisíthették ellenei, de emléke tovább élt az igazság barátainak szívében. Husz eszméi száz év elteltével diadalmaskodtak a reformációban, és ma is elevenen hatnak az evangéliumi egyházak életében.

Győri Kornél

Jegyzetek:

1. — Boross Mihály: A hitújítás bajnokai II. füzet: Husz János. Pest. 1861.
2. — Husz János: Bizonyágtétel. (Fordította: Erdős Károly). Nagybánya, 1915.
3. — Macek, Josef: A huszita forradalmi mozgalom (Fordította: Bóné András). — Budapest, 1954.
4. — Molnár, A. dr.: Das Ringen Hussens um erkenntnis der Wahrheit. Ökumenische Nachrichten aus der Tschechoslowakei. — 1965. 3.
5. — Wells, H. G.: A világ története (Fordította: Laczkó Géza) Budapest, é. n.

Magyar Harmónia

— Hitvallás-egyeztető kísérlet a XVII. században. II. rész —

Samarjainak már-már jellegtelenné színtelenedő református egyoldalúságával szembeállítva nem tűnik túlzásnak az evangélikus kortárs kategorikus kijelentése sem: „... az keresztyéni tudománynak fundamentomos articulussiban önekik velünk semmi egyezések nincsen, hanem nagy temérdek és tapasztalható veszedelmes tudománybeli tévölgések...”²⁰ A Magyar Harmónia kiadása után öt esztendővel, 1633-ban jelenik meg Lethenyi István csepregi prédikátor és seniornak könyve: „Az calvinisták Magyar Harmóniájának... meghamisítása.”²¹ A kor hitvitázó irodalmához mérten nyugodt hangvételű — nevezhetjük így is: tanulmány. Szokatlan ugyanis a lapszálon levő tudományos dokumentáció, a források megnevezése. Háttározottan utasítja vissza Samarjai koncepcióját: „nincsen-é mi közöttünk és a calvinisták között nagy visszázkodás és különbözés, nemcsak a Krisztus személyéről és az Úr Vacsorájáról való articulásokban, hanem másokban is sokakban?”²² És sorolja elő a többé-kevésbé jelentős tanbeli különbségeket. A „szószertint” egyező hitvallás nimbuszát rövid úton eloszlatja: „Keresztyén olvasó, ha jól gondolkodik erről a Harmóniáról, bizonyára ilyent akárki is formálhat az szóknak öszve hasonlítása felől, nemcsak az Augustana Confessiának Articulu-

siból, hanem Pázmány Péter Kalauzábul, vagy Molnár Albertnek Magyar Lexiconjából is...”²³ Művének egészén átérződik a konfessziójához tudatosan ragaszkodónak mély hite: „Ezt tartjuk és ismerjük azért, az igaz és meg nem változtatott Augustana Confessiót az mi hitünk ágazatiról írott igaz vallásunknak lenni, melyet Istennek segítségével életünknek utolsó végéig, idvösségesen kimúlván ez életből és bémenvén az mennyei hazánkban, megtartunk bátor és vidám szível, s tiszta lelkiessérettel; ez mellett készek is leszünk állhatatosan megállani az mi Urunk Jézus Krisztusnak ítélő széki előtt.”²⁴ A mai olvasó örül, hogy mindent elmondta már a kortárs: nem nekünk kellett ezeket elmondani Samarjai Magyar Harmóniájáról. Mert abban Lethenyeknek kell igazat adnunk,²⁵ hogy formájában megegyező, de lényegében különbözőképp értett szavak fundamentumára csak nagyon „düledező” épületet lehetne emelni. Eseményeket nem lehet egyszerűen meg nem történtté tenni. Adott és kapott sebeket nem szabad és nem lehet felejtéssel „gyógyítani”. A két felekezetnek egymáshoz való közeledése a reformáció második nemzedéke óta — hitem és meggyőződése szerint csak a bűnbánat — megtérés²⁶ útján ígérhet maradandó eredményeket. Élő hitű, kegyességű, tiszta

szándékú embereknek sok vívódása, fontos és lényegtelen közötti sok őrlődése — alázatossága, szelíd szíve teremtheti meg az egymáshoz közelebb kerülésnek édes gyümölcsseit.

Ilyen törekvéseinkben haszonnal forgathatjuk — fogyatkozásai dacára is — Samarjai könyvét. Egy más megismerését — jobb megismerését eredményezi a két hitvallásnak egymás mellett olvasása. S ha a hitvallásnak variata alakjáról legyen is szó a Magyar Harmóniában, tisztelettel tekintsünk e könyv szerzőjére: tudomásom szerint ez az Ágostai Hitvallás első magyar nyelvű fordítása és kiadása.²⁷ Tudjuk, hogy elméleti — konfesszionális — közeledését gyakorlati síkon is folytatta a felső-dunamelléki superintendens, 1636-ban (Lethenyi műve után) kiadott Agyendáskönyvével, (1. I. rész, 9. jegyzet) — mintegy klasszikus előképét adva a ma megvalósuló ökumenikus gyakorlatnak. Samarjainak elfeledett — és sok pontján vitatható — életműve *előremutató jellege miatt* érdemi meg, hogy foglalkozzunk vele. Lethenyi — a kortárs és opponens — korának fia, és hozzátehetjük, inkább a realitások síkján mozgó fia, mint Samarjai.

A Krisztus kérésének (János 17:21) engedni igyekező egyház élete, az egymáshoz közelebb kerülni akaró mai evangélikusok és reformátusok hite — akik tudják, hogy egymástól tudatosan távol, legalábbis „tisztos” távolságban tartózkodva „tudva bűnben” élünk — Samarjai példáját igazolja. Ha *ugyanolyan* részletesen és alaposan dolgozzuk fel a bennünket *összekötő* evangéliumi tanításokat, amilyen részletesen és alaposan dolgozta fel a hitvitázó irodalom az egymástól *elválasztó* pontokat, újra és újra rá kell jönnünk, hogy ez utóbbiak az előbbiekhöz képest elenyésző kisebbségben vannak. A mélyenszántó tudományos elemzés végén közelebbi meghatározás és körülírás nélkül is igazat adunk a „schauebergi beszélgetések” során kialakult véleménynek, hogy a két egyház között nincsenek „egyházakat szétválasztó jellegű különbségek”.²⁸ És ennek konzekvenciáit hitben, szeretetben, imádságban tudatosan kell munkálniok a ma és holnap élő protestáns nemzedékeknek.

Márkus Mihály

JEGYZETEK

20. Lethenyi i. m. 130. lap. Másutt: „Mi lutheránusok a kálvinistákkal a hitnek fundamentomában semmiképpen egységek nem lehetünk...” (b. 1. v.) „Lehetetlen, hogy övélek megalkudhassunk és egyező értelemben lehessünk...” (b. 2. r.) „Inkább kell vlnunk és harcolnunk az hamis lutheránus cálvínisták ellen, hogy sem azokkal megalkudhatunk: de azért nem testi fegyverrel és erővel, hanem lelki fegyverrel, mely az Istennek Igéje, imádságokkal és könnyhullatásokkal, amelyek a régi kegyes embereknek mondások szerint az anyaszentegyháznak fegyveri.” (b. 2. v.) — 21. A teljes címirat: „Az calvinisták Magyar Harmóniájának, azaz az Augustana és Helvetica Confessiók articulussinak Samarjai János calvinista prédikátor és superintendens által lett össze hasonlításának meghamisítása, melyet Lethenyi István csepregi prédikátor és senior az szent írás magyarázó lutheránus doktornak közönséges írásokból magyar nyelven világosságra kibocsátott. Csepregben nyomtatott Farkas Imre által, 1633. R. M. K. I. 626. Műve nem önmagának vállalkozása csupán: (a hitvallás magyar fordítását) „nyomásban világosságra bocsátottam; a magyar calvinisták Harmóniájára való felelettemmel egyetemben a mi böcsületes és szent Consistoriumunknak egyező végzéséből és hagyásából...” (d. 2. r.) — 22. i. m. b. 2. v.—b 3. A fontosabbak:

Krisztus személye — a két természet egyesülése; az úrvacsoratan; az elválasztás kérdése, a váltságtan, a realpraesentia problémái. — 23. 9. sz. lap. Könyvének szerkezete egyébként: az ajánlás és a bevezető után sorra veszi az Ágostai Hitvallás egyes fejezeteit, és a helvét irányú reformáció irodalmából vett szemelvényeken mutatja, hogy „a két felekezet tanítása minden hitcikkelyben eltér egymástól”. 24. 6. lap. A kor általános gondolkozása szerint ehhez szervesen hozzátartozik a más nézetet vallóktól való tartózkodás: „valamint ez ideig iszonyodtál az calvinisták tévelgő tudományoktól, és nem javallottad azt, ennek utána sokkal inkább irtózzál attul, és semmi részeiben nem javalljad...” d. 2. v. (Ugyanez a gondolat fordul elő — valamivel határozottabb formában — az ajánlólevélben is, b. 4. v.) — 25. Még ha a (Samarjai szavaira vonatkozó „sunt verba suasoria simulationem hypocritam praeserferentia” kifejezést nem is fogadjuk el (c. 3. v., v. ö. Kathona i. m. 16. l.) — 26. Ebben az értelemben megszívlelendők Lethenyinek az epilógusban mondott szavai: „mi azért a calvinistákat lelki atyánkfiaiainak nem ismerjük, és soha azoknak nem is akarjuk ismerni, valamig az igaz ecclesiának kebeléhez meg nem térvén, poenitentiat nem tartanak” (130—131. l.) — 27. Ezt igazolja Lethenyi műve is: „Mivel ez ideig az igaz és meg nem változtatott Augustana Confessionak articulusi a mi feleinktől (az én emlékezetemre) magyar nyelvre fordítatván és kinyomtatattván nem voltanak...” (d 2 r.) — 28. V. ö. Kivóch Attila: A református—lutheránus dialógus ma, Theol. Szemle 1969. 22—28. lapok. (Idézet a 24. lapon.)

JEAN RENOIR: APÁM, RENOIR

Pierre-Auguste Renoir életét fia, a kiváló filmrendező írta meg hitelesen, aprólékos gondnal, a közvetlen élmény testmelegével. Renoir az impresszionizmus egyik legnagyobb képviselője, de kései műveinek polychrómiája már túlmutat az impresszionista stílusnak a dekoratív posztimpresszionizmus felé. Nem a barbizoni mesterektől és a megüresedett klasszicizmus ellen küzdő naturalistáktól (*Corot, Millet, Courbet*) kiindulva jutott el az impresszionizmusig, mint társai, hanem a rokokó művészei hatottak rá: *Boucher, Fragonard*. De legfontosabb őse talán mégis *Rubens* volt. Művészetének fő ihletője, legjellemzőbb vonása az életszeretet, az életöröm. Festészetének középpontjában az ember áll, legkedvesebb témája az emberi, különösen a női test. Leginkább figurális kompozíciókat és enteriőröket festett. Ecsetjét még az egyre jobban elhatalmasodó betegség, szinte az egész testet lebélyező benulás sem verte ki megnyomorított kezéből; pedig csoda volt, hogy az ecsetet egyáltalán meg tudta fogni.

Renoir mellett a szerző bemutatja a nagy kortársakat, a híres barátokat is: *Cézanne-t, Degas-t, Monet-t, Pissaro-t*; és az impresszionizmus körüli harcokat, a művészet megújításának elutasítását. Az impresszionista festők fellépése ma már művészettörténeti jelentőségű esemény, munkásságuk hasonló fontosságú, mint a reneszánsz mestereké. A kortársak többsége ezt nem ismerte fel, egyik kiállításuk után ez a kritika látott napvilágot: „Öt vagy hat elmebeteg becsvágytól megzavart aggyal arra a szerencsétlen kísérletre vetemedett, hogy bemutassa műveit.”

Az impresszionizmus forradalmi mozgalom volt, utána már nem lehetett többé úgy festeni, ahogy régen. Az impresszionisták újra tanították látni az embereket. A Renoir halála óta eltelt félszázadban az impresszionisták vívmányai, eredményei közkinccsé váltak. Jean Renoir könyve, melyet számos színes és egyszínnyomású illusztráció gazdagít, az egyetemes művészettörténet egyik legnagyobb korszakának hétköznapiját hozza életközébe. (Gondolat.)

Tamás Bertalan

A Biblia és az Apostoli Hitvallás

1. Szathmáry Sándor debreceni lelkész a Theológiai Szemle 1968. évi 9—10. számába írt „Halhatatlanság vagy feltámadás?” címmel. Néhány ponton, úgy érzem, az e cikkben írottak kiegészítésre, illetve kiigazításra szorulnak.

A szerző szerint az emberiség generációinak az áradata Jézus előtt feltartóztathatatlanul a megsemmisülés végső célja felé gördült. A szerző szerint Pál úgy szemléli az embert, hogy az kezdetől fogva a mulandóság alá van vetve. Az első természetben nincs ott a teljesség, csak a mag. De Isten kegyelme által mi részeselni fogunk Krisztus feltámadásában; már most részünk van a Krisztus feltámadott életében. „A halál és feltámadás tehát Pálnál elsősorban nem a testi halált és a testi feltámadást jelenti, hanem a kereszt és feltámadás eseményének létünk legbensőjében való érvényesülését: már most átmentünk a halálból az életbe.”

Szükséges a feltámadás üzenetének megértése végett a *sarx* és a *pneuma* fogalmának vizsgálata — megy tovább a szerző. A *sarx* bűnhatalom. Az ember testiségét (érzékiességét) jelenti, ellentétben a lélekkel, sokkal inkább az egész embert meghatározó kifejezés; az ember testével és lelkével együttesen, érzelmi és spirituális adottságaival együtt *sarx*. A *pneuma* a *sarx* ellenlábasa, feltámadás-elem. A *pneuma* az ember belső világát és a testet is megragadja már most.

Az apostoli levelek a személyiség feltámadását hirdetik — írja a szerző. Míg a görög reménység a lélekre tekintett és benne látta az élet lehetőségét, az ószövetségi szemlélet az ember e földi testének feltámadása lehetőségében kereste a reménységet. Az apostoli levelek reménysége mindkét szemlélettől alapvetően különbözik. A feltámadási időszaknak három állomása van. A harmadik állomás magának a személyiségnek a feltámadása. Az apostoli levelekben sehol sem olvasunk a test-*sarx* feltámadásáról. Valószínűleg a tévtanítók elleni polémia vezette az egyházat arra, hogy a feltámadás valóságának bizonyítására egyre vaskosabb kifejezéseket használjon. „Az Apostoli Hitvallásnak ez a kifejezése: hiszem a testnek feltámadását, teljesen összegeyztetetlen az apostoli levelek tanításával. Itt ugyanis nem a *sóma*, hanem a *sarx* szerepel. A *sarx* halálhatalom, s a halálnak teste megsemmisül és nem támad fel. Szellemi testet lehetne mondani, de ezen a ponton zavart okozhat az anyag és szellem hellénista megkülönböztetése, ezért jobb a személyiség feltámadásáról beszélni.”¹

2. A szerző tehát azt állítja, hogy az Apostoli Hitvallás egyik mondata összegeyztetetlen a Biblia mondanivalójával. Érdemes megvizsgálunk, hogy valóban úgy van-e. A szerző a *sarx* és a *pneuma* egy fajta definíciójából indul ki és jut el odáig, hogy az Apostoli Hitvallást a Bibliával szembeállítsa. Meg kell vizsgálnunk, hogy helyes-e a szerzőnek a definíciója a *sarx*-ra vonatkozólag, meg kell vizsgálnunk, hogy milyen viszonyban áll a *sarx* és a *sóma* egymással. Meg kell vizsgálnunk, hogy van-e a *sarx*-nak és a *sóma*-nak a Biblián kívül synonym jelentése, vagy pedig kizárólag ellentétes értelemben fordulnak elő. Ez utóbbi esetben lenne csak igaza a szerzőnek, amikor az Apostoli Hitvallás és a Biblia ellentétéről beszél a feltámadás kérdésében.

Ha a *sarx* és a *sóma* jelentése a Bibliában nem feltétlenül ellentétes, akkor tovább lehet vizsgálódni az irányban, hogy *miért* áll az Apostoli Hitvallásban a *sarx* feltámadása a *sóma* feltámadása helyett.

3. A *sarx* a LXX-ban általában a *bsr* equivalentense. Az Ósz.-ben számos jelentése közül van egy, amely az embert jelenti a maga földi egzisztenciájában, mint egésztest jelöli. Így szerepel a Zsolt 16,9 parallelizmus membrorumjának utolsó tagjában, a Zsolt 27,2-ben. Az ósz.-i apokrifus iratok és pseudepigráfusok számolnak a test feltámadásával, a testen földi porhüvelyünket értve.²

A Máté 16,17-ben a *sarx* Istennel van szembeállítva, az egész embert jelenti, nem feltétlenül a bűnös embert, mindenesetre az embert, a maga földiségében, korlátozottságában. Érdekes a Lukács 24,39, ahol a szöveg a feltámadottat mint *embert* írja körül (szemben egy szellemalakkal, amelynek nincs teste). A Csel 2,31 Krisztust jelöli *sarx*-szal, a Krisztus testét, amely rothadást nem látott (nem szerepel *psyche* az eredeti szövegben, csak a koine szöveg hozza).

Az evangéliumokban és a Cselekedetek könyvében a *sarx* csak néhányszor fordul elő. Ezek közül egy pár helyen, mint láttuk, a *sarx* az embert jelöli (még Krisztusra is alkalmazva!) a maga földi valóságában, bűnös voltának hangsúlyozása nélkül. Egyes helyeken a *sarx*-szal sem a *bűnös* embert, az *egész embert*, a maga (földi) korlátaival kívánja körülírni, hanem az embert a maga teljes egzisztenciájában, mint földi, e világi lényt.³ A 2 Kor 4,11 szerint Jézus élete láthatóvá válik a földi létünkben (*en té thnété sarki*). A 2 Kor 10,3; Gal 2,20; Fil 1,22—24 az emberi életet írja le a maga teljességében.

Mindezek a helyek, s mellettük mások is mutatják, hogy Pálra egyáltalában nem jellemző a *sarx*-nak egy olyan, kizárólagos használata, amely szerint a *sarx* bűnhatalom lenne, csupán az ember — rossz értelemben vett — testiségét jelentené. A *sarx* a fenti helyeken sokkal inkább jelenti az embert, nem az embert, mint hangsúlyozottan bűnöst, Ezek a korlátok nem hatalmat reprezentálnak, legálábbis nem a bűnt, mint hatalmat.

A *sarx* fenomenológiai vizsgálatánál tehát nem lehet kimondani, hogy a *sarx* a bűnhatalom megtestesítője.⁴ A *sarx* nem is feltétlenül hatalom, inkább a földinek a szférája, amely hatalommá válhat.⁵

A *sarx* fent vázolt jelentésével synonym jelentésben találjuk néhány helyen a *sómát* az Úsz.-ben. A *sóma*-nak nincs kifejezett héber equivalentense. A *bsr* helyett állhat. Érdekes megemlíteni, hogy a LXX *sómával* a testet jelöli a kiszolgáltatottság állapotában.⁶ Az Úsz.-ben *sóma* jelenti a halott Krisztus testét (Márk 15,43; Máté 27,59; Lukács 23,55; János 19,31—38): Pál apostol számára nyilvánvaló, hogy a feltámadás testben lesz, a kérdés csupán, hogy *milyen* testben (1 Kor 15,35—44). A 2 Kor 5,1—10-ben Pál apostol az *en tó sómati* kifejezésen a földi életet érti.⁷

A *sómának* és a *sarx*-nak van tehát synonym jelentése. Mindkét szó jelölheti az egész embert, az ember földi életét. A synonymitás⁸ nem feltétlenül áll fenn, nem minden esetben, de lehetséges.

4. Szathmáry Sándor a személyiség feltámadásáról beszél, a *sómát* a személlyel, a személyiség-

gel azonosítja. Azt állítja, hogy a feltámadással kapcsolatban a szellemi test (nyilván lelkit ért rajta) emlegetésénél is jobb a személyiség feltámadásáról beszélni.

A személy (Person) mint a *sóma* equivalense megtalálható Bultmann teológiájában.⁹ *Sóma*-nak, (személynek) nevezhető valaki Bultmann szerint abban a pillanatban, amikor önmagához viszonyulása van. Ez kétféle lehet: az önmagához való viszonyulása, hogy önmagával azonos, vagy pedig, hogy önmagától elidegenedett. Ez utóbbi esetben kétféle erőnek lehet kitéve: ellenséges hatalomnak, vagy pedig segítő hatalomnak, amely az önmagától elidegenedett személyt újra visszaviszi, vissza-segíti önmagához. Hogy az ember *sóma*, ez azt jelenti, hogy ilyen lehetőségek között áll.¹⁰ Az ontologikus lehetőség, jónak vagy gonosznak lenni, egyúttal azt az ontikus lehetőséget jelenti, hogy az embernek viszonyulása van Istenhez, vagy elismeri, mint teremtőt, vagy pedig megtagadja neki az engedelmességét.¹¹

Szathmáry Sándor nyilván Bultmann követi akkor, amikor szívesen beszél a személyiség feltámadásáról, mint a lelki test, a *sóma pneumatikon* feltámadásáról. Csak hogy Bultmann a személyiséget abban látja, hogy az embernek viszonyulása van önmagához, és Bultmannnak csak az ember önmagától való elidegenedése esetén van szüksége a segítő erőre — Istenre — aki őt a tulajdonképpeni relációjába önmagához visszavezeti. Így Bultmann az embernek Istenhez való viszonyulását nem a teremtettségéből vezeti le végső soron, hanem az ember bűnös voltából,¹² függetlenül attól, hogy mint ontikus lehetőséget, a választást az ember számára Bultmann a teremtő Istenhez való viszonyulásban látja.¹³

Szathmáry Sándor itt következetesebb Bultmannnál, mert cikkében az egész teremtettséget bűnösnek mondja,¹⁴ csak hogy ez nem biblikus. A teremtés, a teremtett világ jó (Gen 1,31). A Gonosz az, aki a jónak teremtett világot megrontja.

5. Térjünk vissza a *sarx* és a *sóma* synonymitáshoz. Pál számára elképzelhetetlen, hogy ne *testben* legyen a feltámadás. Az ő számára csupán az a kérdés, hogy *milyen* testben.¹⁵ A *sóma pneumatikon*, tehát test, mint a nevében is benne van, csupán a *sarx* kötöttségeitől mentes, más tulajdonságú testet, a lelki testet jelenti. A *sarx* is, a *sóma* is az egész embert jelöli testestől-lelkestől, mindenestől. A két szó synonym használatában számunkra ez a döntő. A *sarx* nem involválja a bűn fogalmát *minden esetben* az úsz.-i szóhasználatban. Ha pedig így áll a helyzet, akkor, bár az apostoli levelek a feltámadással kapcsolatban nem említik a *sarx*-ot, nem kell ellentétet látnunk az Úsz. és az Apostoli Hitvallás között. Az Apostoli Hitvallás feltámadásról szóló mondatának megfogalmazásakor a Hitvallás összeállítói azt akarták kifejezni, hogy az *egész ember* feltámad, nem csupán a lelke él tovább. Ennek kifejezésére a *sarx* szót választották, valószínűleg azért, mert a *sóma* fogalma arra az időre már elspiritualizálódott. Ennek a felderítése már a dogmatörténészek feladata. A mi számunkra csak annyi lényeges, hogy ha nem is fedi egymást az Apostoli Hitvallás szóhasználat és az úsz.-i szóhasználat, de *ellentét* nincs a kettő között. Az apostoli levelek tanítása, hogy az egész valónk újáteremtődik, nem „teljesen összeegyeztethetetlen” azzal, amit az Apostoli Hitvallás mond, hogy: hiszem a testnek feltámadását.

6. Teljesen érthetetlennek látszik, hogy a szerző, aki az apostoli levelek tanítását annyira figyelembe igyekszik venni, a Krisztus feltámadása és a keresztyének feltámadása kapcsolatának keresésénél mennyire figyelmen kívül hagyja az apostoli levelek mondanivalóját ebben a kérdésben. Szerinte nyilvánvaló, hogy nem lehet azonosítani a Krisztus feltámadott testét a keresztyének feltámadott testével. „Szerintünk éppen azért nem érvel Pál Krisztus feltámadott testével és üres sírjával, mert a Krisztus feltámadása és a mienk nem azonos kategória.”¹⁶ Krisztus feltámadásának és a keresztyének feltámadásának a relációját egyértelműen meghatározza a 1 Kor 15,20: Krisztus a feltámadottak első zsenyéje.

Eljövendő feltámadásunkban azért van bizonyosságunk, mert Krisztus feltámadott. A Krisztus feltámadását más kategóriának venni, mint a mi hitben remélt feltámadásunkat, éppen azt a veszélyt rejti magában, hogy Krisztus feltámadását „elkérlygmázzuk”, hasonlóan ahhoz, ahogyan a feltámadást annakidején elspiritualizálták; ez ellen az Apostoli Hitvallás szerzői olyan markáns kifejezés, mint a *sarx* használatával próbáltak védekezni. Krisztus feltámadásáról pedig nem lehet csupán egy misztikus kerygma keretein belül beszélni. Krisztus feltámadása történeti tény. Aki ezt tagadja, az inkarnáció gondolatát is tagadja.¹⁷

7. A hitvallás a Szentírás értelmezése. Mint ilyen, természetesen korhoz kötött. De maga a hitvallás is interpretálandó, éppen abból a korból értendő meg, amelyikben született. Megállapítandó, hogy a hitvallás, mint írásértelmezés, megfelelő tárgynak, a Szentírásnak. A feltámadás kérdésében megpróbáltuk kimutatni, hogy az Apostoli Hitvallás mondanója nem ellenkezik a Biblia intenciójával.

A hitvallásoknak, így az Apostoli Hitvallásnak is, egyházat konstituáló jellege van, ez a jelleg hiányzik még a legtehetségesebb teológus teológiájából is. Valakinek egy hitvalláshoz való állásfoglalása tükrözi ahhoz az egyházhoz való állásfoglalását, amely egyház az illető hitvallást vallja. Mielőtt bárki is visszautasítja az Apostoli Hitvallás Szentírás-értelmezését, gondolja meg, hogy ez milyen következményeket idézhet elő gyülekezeteinkben.

JEGYZETEK:

1. Theológiai Szemle XI., 1968. 288. lap. — 2. Kittel—Friedrich: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 7., 109. lap 98. jegyzet; 7., 120., 15kk. — 3. lásd ThWNT 7. 124kk lapok. — 4. uo. 7., 126., 2kk. — 5. u. o. 7., 132., 16kk Conzelmann szerint szféra, *tehát* hatalom (Grundriss der Theologie des Neuen Testaments, München, 1968. 217. lap), Bultmannál egyértelműen hatalom (Theologie des Neuen Testaments⁵, Tübingen, 1965. 245. lap). — 6. uo. 7., 1045. lap. — 7. uo. 7., 1057. lap. — 8. Bultmann: Theologie⁵ 233. lap, vö. Conzelmann: Grundriss 200. lap. — 9. uo. 196. lap. — 10. uo. 118. lap. — 11. uo. 228. lap. — 12. vö. ThWNT 7., 1063., 10kk. — 13. Persze, mint Bultmann teológiájában minden, ez is konkrétizálhatatlan, lásd Bultmann: Theologie⁵ 226k. lapok. — 14. Theológiai Szemle XI., 1968. 284. lap. — 15. ThWNT 7., 1057. lap. — Theológiai Szemle, XI., 1968. 288. lap. — 17. lásd ehhez Pannenberg: Dogmatische Erwägungen zur Auf-erstehung Jesu. Kerygma und Dogma 1968. 105kk lapok.

Ifj. Dr. Bartha Tibor

A magyar békemozgalom huszadik évfordulóján

Minden évfordulón hasznos megállni, mert vissza- és előretekintésre készlet. Különösen jelentősek a több évtizedes évfordulók, mert ezek már jól mutatják az eredményeket, tanulságokat. Rövid visszatekintésre álljunk meg mi is, protestáns lelkészek, a magyar békemozgalom húszéves évfordulóján. Erdemes lesz visszatekinteni erre a két évtizedre, mert mi is kivettük részünket a szolgálatból már a mozgalom indulásakor, és együtt haladtunk kezdettől fogva mindazokkal, akik hazánkban e szent ügyért fáradoztak, együtt azokkal a jóakarató emberekkel a világ minden részén, akiknek legfőbb törekvése az emberiség békéjének megőrzése.

E sorok íróját egy igen kedves baráti összejövetel készítette a visszaemlékezésre. A Hazafias Népfőnt Veszprém megyei vezetősége az évforduló alkalmából baráti találkozóra hívta össze az itteni békemozgalom kezdeti harcosait. Örültem a megtisztelő meghívásnak és jó volt együttlenni azokkal, akikkel már két évtizede együttmunkálkodtunk ebben a mozgalomban. Mint egyházi ember most egyedül voltam, de ebben a körben ez sosem jelentett válaszfalat; itt mindig összekapcsolt a béke ügyéért való fáradozás bennünket.

E találkozás alkalmával a kis baráti együttes tagjai mosolyogva figyelték egymáson, hogy mennyit „idősödünk” az elmúlt húsz év alatt — észre sem vettük, hogy elmúlt, pedig mennyi küzdelmet, fáradozást jelentett közösségi és egyéni életünkben.

Figyelmesen hallgattuk a bevezető összefoglalást, amely felmérte az elmúlt két évtized békemunkáját hazánkban és örömmel állapította meg, hogy a békemozgalomnak nálunk is igen jelentős állomásai voltak a célkitűzéseket és eredményeket tekintve. Kezdetől fogva aktivizálni tudta ez a mozgalom a megye lakosságának nagy részét már az első aláírásgyűjtések alkalmával a béke világmozgalom különböző felhívásaira. A békemozgalom különösen is segített a nemzeti egység kialakításában, mivel népünk legszélesebb rétegeit egyesíteni tudta magában a szocializmus építésében, a békéért való fáradozásban, mert ez a kettő hazánkban egyet jelentett. A bevezetők megemlégték megyénkben a katolikus békebizottság munkáját, mint jó egyházi hozzáállást ehhez a nagy ügühöz.

A hozzászólások során a magam részéről is hangsúlyoztam, hogy mi, protestáns lelkészek, kezdettől fogva kivettük részünket ebből a szolgálatból, egyházi részről mint úttörők. Szívesen álltunk elsőként azok mellé, akik soraikba hívtak minket ehhez a munkához. Egyházi berkekben akkor még nem is volt olyan általánosan rokonszenves ez a szolgálat. Sokszor idegenkedés fogadta. Szolgálatunk úgy kezdődött, hogy meghívtak bennünket a községi, városi békebizottságokba, amelyekben felszólaltunk, hitet tettünk a béke ügye mellett és felajánlottuk szolgálatainkat. Akkor még „békepapoknak” nevezték azokat, akik részt vettek ebben a munkában. Találó volt a megnevezés, ha nem is a legjobb indulatból fakadt, mert ugyan mi lehetne inkább jel-

lemzője a lelkészeknek, mint a békesség szolgálat. Elővettük a régi emléklapokat, még 1951-ből és az elismerő okleveleket, az aranykoszorús jelvényeket; szolgálatunk megbecsülésének apró, de értékes emlékei ezek.

Felelevenítettük a békekongresszusok mondanivalóit. A felmérés azt mutatta, hogy 1956-ig protestáns vonalon is inkább bizottsági jellegű volt az egyházi békeszolgálat. Országos gyűléseken csak azok vettek részt, akik valóban aktívai voltak a béke ügyének. Az ellenforradalom rontása ezen a vonalon is érezhető volt. Szétzilálta ezt a munkát is. A rendeződés során az Országos Béketanács hívta egybe az egyház békeaktiváit protestáns vonalon és megalakult az Országos Béketanács református és evangélikus bizottsága. Az egyházi békeszolgálat hamarosan kinőtte a bizottsági kereteket és már nem pár ember bizottsági munkája lett, hanem bevoit a protestáns lelkészek egész tábora. Ezt különösen elősegítette a Hazafias Népfőnt megyei bizottságai által lelkészek részére kéthavonként rendezett tájékoztató gyűlés, ezekre minden protestáns lelkész meghívtak, megyénkben is csaknem teljes számban megjelennek a lelkészek ezeken az alkalmakon. A tájékoztató, a tanulás, a felelősségvétel jó alkalmak ezek a gyűlések. A húszéves évforduló alkalmával beszámolhattam a jelenlevők előtt: ma már ott tartunk, hogy nemcsak egy papi békebizottság tagjai végzik ezt a szolgálatot, hanem minden protestáns lelkészről bátran elmondható, hogy a szó nemes értelmében békepap, szívügye a békeszolgálat, ez szervesen hozzátartozik minden lelkész munkájához. Minden testületi gyűlésen, minden egyházi szinten megvitatásra kerül a béke ügye és az érteke való szolgálat.

A lelkési szolgálatokról szóló összefoglaló jelentésekben ott van a beszámoló a békeszolgálatról is a többi jelentések között a missziói, diakóniai, ökumenikus és más szolgálatokról szóló jelentések mellett. Ezek nemcsak arról szólnak, hogy a Hirosimára emlékeztető vasárnapon és advent első vasárnapján külön is megemlékezünk a béke ügyének nagy jelentőségéről, imádkozunk a békéért, és igehirdetéseken szólnak róla, hanem sokszíniúen jelentenek arról, mit tud tenni egy lelkész az egyházi közvélemény irányítása terén, beszélgetések, gyülekezeti összejövetelek során. Igen, erre is nagy szükség van. Nem elég erről annyit mondani, hogy mindenki becsületesen végezze a munkáját a maga helyén és ezzel végzi a legjobb szolgálatot a béke érdekében, szocialista hazánk építésében. Ezzel is, de néven kell nevezni a veszedelmeket, amelyeket világosan kell látnunk. A húszéves évforduló is arra figyelmeztet, hogy tovább kell folytatni és mélyíteni ezt a munkát; a béke sosem kész ügy, hanem olyan valami, amit mindig csinálni kell, amiért mindig fáradozni kell, hogy állandósuljon, különösen egy olyan világban, amelyben szüntelenül fenyeget a háborús veszély és ennek tüzei ma is szakadatlanul lobognak Vietnamban, a Közel-Keleten, Afrikában. Isten iránti hálával mondhatjuk el, hogy ebben a nyugtalan világban

itt élhetünk hazánkban, amely szinte a béke szigete; ez az örömdetes tény arra kötelez bennünket, lelkészeket továbbra is, hogy felelősen kivesszük részünket a békéért való szakadatlan fáradozásból itt hazánkban is, minden jóakarát emberrel együtt világnézetre tekintet nélkül. Mindnyájunknak drága a hazánk és a világ népeinek békés élete, a mindnyájunk javát szolgáló szocializmus építése, amely számunkra az egyetlen lehetséges utat jelenti az élet és nem a halál felé vezető. Ezért szolgáljuk mi lelkészek is, feltétel nélkül a békét egyre növekvő felelősséggel, nemcsak mint egy bizottság kitűzött feladatát, ha-

nam mint lelkeszi szolgálatunk igen fontos, a mindennapi életet építő feladatát. Örömmel élvezzük minden hazánkfiával a béke eredményeit, gyümölcsseit, ezekért mi is felajánljuk továbbra is szolgálatunkat. Köszönjük, hogy megbecsülik ezt a szolgálatot, ebbe hívnak és várnak bennünket, itt nagyon megélhetjük, hogy testvérei vagyunk egymásnak e legjobb ügy szolgálatában. Ezért nem hiábavaló a fáradozás és a küzdelem.

Ezekkel a gondolatokkal váltunk el egymástól a baráti találkozó végén meleg kézsorítással.

Pethe Kálmán

Igehirdetésünk tartalma és szándéka ma

(Hafenscher Károly doktori disszertációja)

Immár két éves adósságot szeretnénk törleszteni *Hafenscher Károly* Budapest—Deák téri evangélikus lelkész atyánkfia doktori értekezésének recenziójával. Erre az informatív és egyben kritikai szolgálatra nemcsak az igehirdetés ügyéért érzett közös felelősség kötelez, hanem elsősorban a disszertáció tudományos értéke. — „Ajánlom ezt a dolgozatot, minden evangéliumot hirdető szolgatársnak, aki velem együtt hajlandó holtig tanulni...” — írja műve ajánlásában a szerző. Valóban minden evangéliumot hirdető szolga sokat tanulhat — ha hajlandó — Hafenscher Károly értekezéséből.

Igehirdetésünk tartalma és szándéka ma címmel, 1967-ben, a reformáció 450 éves évfordulójának he- lében nyerte végső formáját a dolgozat. A jegyzet- anyaggal együtt 823 gépírási oldal. Az első 33 lap bevezetés. A következő 300 a dolgozat első, a további 200 a második, az utolsó 200 lap a disszertáció harmadik részét tartalmazza. A három főrész összefoglaló címe: I. Informatív rész, II. Analitikus rész, III. Normatív rész.

I. A dolgozat tartalma

A bevezetésből megtudjuk, mi a dolgozat tartalma és szándéka: A mai evangélikus igehirdetés bemutatása, analízise és normációja. Szerzőnk szerint az igehirdetés az *egyház létkérdése*. E kérdéssel foglalkozni ma sürgetően szükséges, mert úgy- mond: „... amikor az egyházat léte felől kérdőjele- zik meg a XX. században, s nem egyes funkciói lettek kérdésessé, akkor az egyház helyes önérte- lmezéséhez és kívülállóknak való bemutatkozásához elengedhetetlenül szükséges a tényleges alap tisztá- zása. Ilyen értelemben foglalkozunk az igehirde- tessel, pontosabban az evangélium hirdetésével.” Szerző szándéka úgy foglalkozni a mai magyar evangélikus igehirdetés kérdéseivel, hogy ez egy- úttal *nyitás* legyen az egész evangélikus világ, a gyülekezeti élet, a teológiai irodalom szabadabb ke- zelése, a konfessziók és a világ irányában. A beve- zetésben bemutatja a mai teológiai helyzetet is, majd arról ad áttekintést, mivel is foglalkoznak a mai homiletikai publikációk.

A dolgozat első része, mint fentebb jeleztük *in- formatív rész*. Itt az első fejezet „Az atyák örök- sége” címen húsz évszázad evangéliumhirdetésére tekint vissza. E visszatekintés mögött az a tudomá- nyos meggyőződés áll, amely szerint: „az egész egyháztörténet is felfogható, mint az evangélium

hirdetésének története” (44. lap). Továbbá „... rossz igehirdetőnek kell minősítenünk azt, aki úgy pré- dikál, mintha csak most hangzó igehirdetésétől szá- mítva lesznek majd keresztyének a hívei”. Szerzőnk szerint a múltba azért kell visszatekinteni a mából, „hogy értékesítsük, használjuk a múltban megtalált haladó hagyományokat” (46). Visszate- kintéssel kezdődik tehát a dolgozat tárgyi része és- pedig: az úsz.-i igehirdetésre, majd pedig a továb- biakban *Chrisostomos, Savanarola, Luther, Calvin, Francke, Herder, Kierkegaard, Grundtvig, Spur- geon, Mott, Ragaz és Bonheoffer* igehirdetői szolgál- atára. Szerző szerencsés kézzel és alapos ismerettel mutatja be az igehirdetők emberi egyéniségét, munkásságát, korát, igehirdetésük tartalmát, for- máját, hatásait. Különösen is jól sikerült homileti- kai portrék: Franckéé, Spurgeoné és Bonhoefferé. Szerző helyesen értékeli, hogy említettek az elmúlt 20 évszázad igehirdetésének valóban kiemelkedő alakjai voltak. „A testvérek bizonyágtétele” címet viseli a következő fejezet, amelyben alapos tartal- mi ismertetést kapunk Ernst *Stahelin* *Die Ver- kündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi* című művének 7. kötetéről és Hanfried *Krüger* és Claus *Kemper* kiadásában megjelent *Zeugniss für alle Völker* című kötetéről. Ezután a német evangélikus szószék bemutatása következik: Joachim *Konrad* *Neuere Predigtliteratur* című re- cenziója alapján. Ugyancsak részletesen ismerteti az Unio und Confessio című sorozatban 1967-ben megjelent „Der Dienst am Wort in der Gemeinde heute” című kiadványt. Az evangélikus észak igehirdetése cím alatt a svéd és a finn evangélikusok igehirdetését ismerjük meg. Majd az észak-ameri- kai evangélikusok, a kisebbségi egyházak és az ifjú egyházak igehirdetését. A magyarországi egyházak igehirdetői szolgálatának bemutatása a Magyaror- szági Református Egyház Prédikátoriskolájának bemutatásával kezdődik, ezt követi a Magyaror- szági Evangélikus Egyház homiletikai fejlődésének vázlatja, majd a Szabadegyházak, Ortodox Keresz- tyének és Római Katolikus Egyház igehirdetésének bemutatása következik. Ezt tartalomjegyzékszerűen az informatív rész tartalma.

A dolgozat második része *analízis*. Joachim *Kon- rad*, Ernst *Lerle* és Eckhard *Altmann* nyomán, módszereket nem másolva, hanem a sajátos ma- gyar viszonyokra transzponálva: az igehirdetőket, igehirdetéseket és igehallgatókat elemzi szerzőnk abból a célból, hogy a mai evangélikus igehirdetés

tartalmát és szándékát ily módon is nyomon kövesse. A kitűzött cél érdekében először is megismertet a mai magyar evangélikus lelkészeket tanító professzorokkal: D. *Straner* Vilmostal, Dr. *Jánossy* Lajossal, *Budaker* Oszkárral, Dr. *Pröhle* Károllyal és Dr. *Groó* Gyulával. Részletesen szól a mai magyar lelkészeket tanító tekintélyekről: *Niebergall*-ról, *Trillhaas*-ról és *Turneysen*-ről. A továbbiakban megrajzolja a mai magyar evangélikus lelkészek neves kortársainak portréit, ebben a csoportosításban: a) a bibliai kijelentést továbbadók, b) az új szellemi glóbuszt figyelembevevők, c) a szorongás feloldói, d) szociális érdeklődésűek. A neves igehirdetők ily módon végzett analízise után az igehirdetések analízise következik, mégpedig egy, a szerző által készített kérdőív alapján: a) Mi az evangélikus igehirdetés szándéka ma, b) *Mi az evangélikus igehirdetés szándéka ma*, c) Hogyan látod az igehirdető személyét, d) Mi a véleményed a gyülekezetéről, e) Mi a véleményed igehirdetésünk formájáról, f) Milyenek a nem-istentiszteleti igehirdetései ma, g) Hogyan készülsz az igehirdetésre ma, h) Igehirdetésed módosult-e felavatásod óta? i) Milyen homiletikai kézikönyvet használsz? j) Kitől tanulnál prédikálni? Szerző módszeresen feldolgozva ismerteti a feleleteket. Ezután 60, azonos textusról szóló prédikáció átvizsgálásával fejezi be. A továbbiakban áttekintést ad a Lelkipásztor c. szaklap utolsó harminc évfolyamának elvi homiletikai jellegű anyagáról, értékeli a lapnak „Az igehirdető műhelye” c. rovatát, bemutatja és kritikailag elemzi az Örömhír c. 1965-ben megjelent evangélikus prédikáció-gyűjteményt.

Az igehallgatók analízisét is ebben a fejezetben végzi el. A problémával kapcsolatosan ismerteti: Eckhardt Altmann, *Die Predigt als Kontaktgeschichte* 1963. c. művét. Ismerteti és értékeli Ernst Lerle, *Kerygma aus der Perspektive der Hörer* c. művecskéjét. Ugyancsak részletes ismertetését nyújtja az 1965-ös berlini, prédikációval kapcsolatos közvéleménykutatás, továbbá a skandináv országokban és a római katolikusok között végzett helyzetfelmérés eredményeinek. Így érkezünk meg a *harmadik, ún. normatív részhez*, amelyben először is az istentiszteleti igehirdetés tartalmára vonatkozó álláspontját, azután a textusról vallott felfogását fejti ki szerzőnk. A továbbiakban a kazuális igehirdetés, végül pedig a tanító igehirdetés normáit állítja fel.

II. A dolgozat értékei

1. Hafenschér Károly disszertációjának ökumenikus teológiai értéke először is az *anyagbőség*. Ez a dolgozat valóban informatív szolgálatot végez. Megismertet a keresztyén homiletika és prédikáció mai, legjobb eredményeivel és problémáival. Ma, amikor egyrészt éppen a túlburjánzott szakirodalom miatt, másrészt a külföldi teológiai irodalom megszerzésének problémái miatt, harmadrenden lelkészeink hiányos nyelvtudása miatt sok értékes mű ismeretlen marad a legszélesebb rétegek számára, nem lehetünk eléggé hálásak szerzőnknek azért, hogy dolgozatában mindezekhez az eredményekhez hozzásegít. Tudományos pontossággal, a lényegyet kiragadva, a részletekben el nem veszve ismerteti meg a magyar ökumené, sőt a római katolicizmus prédikációjával éppen úgy, mint ahogyan a skandináv, vagy amerikai evangélikusok és általában protestánsok prédikációjával.

2. A dolgozat igen megbecsülendő értéke az *objektivitás* a többi konfesszió iránt. Ezért tudja meg-

becsülni szerzőnk Kálvint, mint igehirdetőt, vagy a katolikus *Günthör* homiletikáját. Mindez távolról sem jelenti azt, mintha feladná eredeti lutheránus szemléletét. Hafenschér Károly izig-végig *Luther* tanítványa, mégis meg tudja látni Isten Lelkének munkáját azoknak a testvéreinek az igehirdetésében is, akik a keresztyén szívárvány színpéjében nem az ő fénycsikjába tartoznak.

3. Figylemre méltó Hafenschér dolgozatában az is, amit *Bonhoeffer*-ről és a finkenwaldei homiletikai előadásokról ír. Korunk nagy mártír-teológusa ugyanis mint etikus él a köztudatban. Ebből a disszertációból megismerhetjük Bonhoeffert, a homiletát. Megtudjuk, milyen nehézségek között készült fel saját igehirdetői szolgálataira, bár kora egyik lángelméje volt, mégis kicsoda gyötrelmet jelentett neki az igehirdetés és milyen hűségesen végezte! Még kivégzése napjának reggelén is a kegyelemről prédikált fogolytársainak.

4. A dolgozat talán legfőbb tudományos értéke az a *gyakorlati teológiai módszer*, amelyet hazai viszonylatban elsőnek szerzőnk alkalmaz: az *experimentális homiletikai vizsgálódás*. „Anélkül, hogy természettudományos módszereket akarnánk bevezetni a teológia területére, egy bizonyos értelemben itt is beszélhetünk kísérletekről” — írja szerzőnk (346. lap), majd így folytatja: „Ha a teológiát az egyház tudományának tartjuk, úgy az egyházat, a gyülekezetet e tudomány laboratóriumának látjuk, ahol az előforduló tényezők vizsgálhatók (u. o.)”. Mindebből a homiletikára nézve ezt a következtetést vonja le: „A homiletika is foglalkozhat a prédikáció egyes tényezőivel úgy, mint kísérleti objektumokkal. Megfigyeléseket végezhet, összehasonlításokat, adatokat gyűjthet, valószínűséget számíthat, módszereket készíthet, típusokat formálhat, felmérések alapján általános igazságokra következtethet” (346. lap). Nos, szerző ilyen vizsgálódásra tesz kísérletet disszertációjában. Kísérlete lelkesítő ösztöke, az ilyen jellegű vizsgálódások minél pontosabb végzésére.

5. A dolgozat értékei között külön meg kell említenünk az *Ösz.-ről* írott fejezetet (594. kk). Ez az *Ösz.* krisztusi megbecsüléséről tanúskodik. „Ez a könyv — olvassuk — nem egy a többi vallásos szent könyv között, hanem a mi könyvünk: az élő Isten és választott népe viszonyának, párbeszédének a leírása” (595. lap), továbbá „ez a könyv csupa Jézusban teljesített ígéret, csupa reménység, Krisztusra utalás... Belőle megtanuljuk komolyan venni a teremtet, a történelmet, a sors felett is Úr Istent, az ember testiségét...” (595. lap). Ami pedig az *Ösz.* alapján megszólaló prédikációk kérdéséről, szerző állásfoglalása ebben is egyértelmű, amikor leszögezi: „Nem Mózes szavát, hanem Krisztus szavát akarjuk hirdetni ebből a könyvből... ha eddig nem tud eljutni igehirdetésünk, úgy csak zsinagógiai szinten marad, amit értékelni ugyan lehet, de a keresztyén igehirdetéssel azonosítani nem” (584. lap).

6. Gyakorlati teológiai szempontból — ökumenikus szemmel nézve is — a dolgozat talán legszebb és legjobban sikerült részlete a *gyülekezeti istentisztelet* kérdéseivel foglalkozó rész. Szerző kiindulási pontja is kifejezi már a lényegyet: „Istentisztelet az egész keresztyén élet, hétköznapjaival és ünnepeivel együtt, tág értelemben; szűkebb értelemben istentisztelet az az alkalom, amikor a megkeresztelt gyülekezeti tagok összejönnek, hogy Isten igéjét hallgassák, együtt énekeljenek és imádkozzanak, röviden: Urukkal és egymással találkozzan-

nak . . . E kétfajta istentisztelet egymástól szét nem választható” (597. lap). E helyes alapállásból logikusan következik szerzőnk definíciója a szűkebb értelemben vett istentisztelet tartalmát illetően: „Mi a tartalma az istentiszteletnek?: Urunk szolgálata, annak elfogadása — az Embernek Fia nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem, hogy Ő szolgáljon — a gyülekezet elfogadja Urá szolgálátát, különben semmi köze nem lenne Hozzá . . .” (599. lap). Ha pedig az istentisztelet találkozás a szolgáló Krisztussal, akkor csakugyan az, aminek szerzőnk továbbiakban látja: „Az istentisztelet az az alkalom, amikor az Úr, mint fazekas formálhat, mint művész, neki tetsző figurákat alkothat belőlünk” (601. lap). Szerzőnk eme megállapításait azért üdvözljük a magunk részéről örömmel, mert az istentisztelet dinamikus, tehát bibliai szemléletét látjuk itt megfogalmazva. Továbbá azért, mert e dinamikus bibliai istentisztelet-szemlélet az evangélikus szerzőt is az istentisztelet ekkleziasztikai jelentőségének arra a felmérésére vezeti, amely jelentőséget a református keresztyének is tulajdonítanak az istentiszteletnek, hogy ti. az egyházi életben központi pozíciója van: „Az istentisztelet központi pozíciójának hangsúlyozása . . . azt jelenti, hogy ebben, a sokszor lenézett, szürkének tartott, az egyház mozgalmi és egyesületi korszakában háttérbe szorított és elhalványodott jelentőségű alkalomban kell látnunk egyházunk erőközpontját ma is” (605. lap).

III. Problematikus kérdések

1. Szerzőnktől, mint izig-vérig lutheránus teológustól, egyáltalán nem vehetjük rossz néven, hogy a református prédikációtól, amelyről különben nagyon is objektíven, megtisztelő részletességgel szól dolgozata több fejezetében, végeredményben mégis élesen elhatárolja magát. Legfőbb kifogása ugyanis a református prédikációval szemben az, hogy a mai református prédikáció általában „*Auslegungspredigt*” (582. lap). A református prédikációnak ez az „*Auslegung*” jellege szerzőnk szemében egyenlő a „textusba-ragadással”, a „szómagyarázattal”, „egy könyv interpretálásával”. „a textus perszonalifikálásával”. A dialektikai teológia ilyen kifejezéseivel, mint „megszólal a textus”, „birtokra kel velünk a textus”, „a prédikáció nem egyéb, mint a textus megmagyarázása a mai embernek”, — szembeállítja saját tételét: „Nem a textus a minden, hanem Krisztus, akinek kezében nyílik ki a Szentírás Igazán; Chirstus Dominus Scriptuare”. Református szemmel olvasva úgy érzem, hogy kis-é elhamarkodottak ezek a vádak. Mert bár való igaz, hogy a református prédikáció egyik fő követelménye a prédikáció textus-szerűsége, de éppen a Krisztus evangéliuma hirdetése érdekében! A reformátusok éppen azért veszik komolyan az Írás szövegét, szellemét, gondolati összefüggéseit, mert Krisztus Urunk maga valami semmihez sem hasonlítható értéket tulajdonít a róla való predikálás szempontjából az Írásnak, amikor azt mondotta: „Ezek azok, amelyek rólam tesznek bizonyosságot”. A református prédikáció éppen azon a ponton különbözik a szektás, rajongó predikációtól, hogy az

Írás alapján, konkrétan mindig egy textus alapján, tesz bizonyosságot a Krisztusról. A református homiléta számára a kérdések kérdése a homiletikai előkészületben éppen az, hogyan lehet textuszerűen beszélni Krisztusról, mégpedig azért, hogy mondanivalónk hiteles legyen, tehát az első tanúk bizonyágtételét szóltassa meg. Úgy érzem, szerzőnk éppen ezen a ponton különbözik tőlünk: ő a mai tanúk bizonyágtételét egyenrangúnak látja az első fül- és szemtanúk bizonyágtételével.

2. Innen adódik azután a másik probléma, amelyet szeretnénk röviden érinteni e kitérő disszertációval kapcsolatban, ti. az igehirdető, a *homiléta szerepének túlzott fontossága*. Szerzőnk mintha több jelentőséget tulajdonítana a homilétának, mint szabad volna. Ezt írja ugyanis: „Amikor a homiléta szószéken áll, hidat ver, pallót rak, hogy az emberek azon járn tudjanak, sőt, hogy Isten is járn tudjon rajta. Textusból máig, mából a textushoz, ezt a szent közlekedést teszi lehetővé a jó igehirdető” (588. lap). Ezek szerint az igehirdetés sikerének *conditio sine qua non*-ja a jó igehirdető? Ezek szerint maga Isten is csak akkor tudja megközelíteni a predikációban a gyülekezet szívét, ha a homiléta eleje padlót rak? Hát nem Isten rakja a padlót? Nem Isten eszköze a homiléta? A predikáció maga, mint olyan, nem Isten munkája végül is? Itt valami féle kriptopápista beszüremkedést érzünk, a pontifex-képzet árnyékának előrevetülését! Nem! A prédikátor semmiféleképpen nem hasonlítható hídverőhöz (pontifex), hanem legfeljebb csak a hídhoz, amelyet Isten maga ver önmaga és népe között.

3. Mindez a problematika megoldódnék, ha szerzőnk teológiai rendszerében több szerepe volna a *Szentlélek*nek. Érdekes ugyanis, és talán éppen ez legnagyobb hiányérzetünk, hogy szerzőnk, amilyen sokat tud Krisztus szerepéről, személyének jelentőségéről, az igehirdetés munkájában, olyan keveset tulajdonít a *Szentlélek* munkájának. Pedig az Írás világosan mondja (Ján. 14), hogy a megdicsőült Krisztus munkáját a *Szentlélek* Isten végzi most a földön. Ezért a predikációról is érdemben csak a predikáció pneumatikus összefüggéseit figyelve lehet beszélni. Ebből a szempontból nézve nem lehet eleget tanulni Kálvintól.

Summázva az elmondottakat: köszönettel tartozunk szerzőnek ezért a munkáért és Evangélikus Teológiai Akadémiánknak, hogy a művet doktori értekezésül elfogadta. A fentebb említett elvi, teológiai problémák ellenére is Dr. Hafenscher Károly értekezése magyar viszonylatban ökumenikus teológiai nyereség, megérdemelné, hogy nyomtatásban is napvilágot lásson. Az ajánlásban megfestett célkitűzésének messzemenően tesz eleget: valóban minden igehirdető szolgatársnak, aki tanulni akarja az igehirdetés titkait, nélkülözhetetlen segítséget nyújt: áradóan gazdag adalékaival, az igehirdetés problémáinak bátor felvetésével, az experimentális homiletikai munka első magyar lépéseivel, olvasmányos stílusával, szép veretes magyar nyelvével, mindenképp felett pedig a Jézus Krisztusba vetett élő és meleg hittel, mely e tudományos disszertáció minden sorából árad, észrevétlenül is átmelegíti olvasói szívét.

Boross Géza

Mostanában izgat az idő: munkám fő vonása is a viaskodás az idővel. Ahhoz például, hogy írhaszak, gondolkoznom kell, s bár a gondolat sebessége talán a fény iramához mérhető, a gondolkodás mindenképpen bőséges időt kíván. Egy pillanat alatt a gondolatban sok minden átvillanhat, akár egymásra is torlódhat, de agyunk részecske-gyorsítójában olykor sokáig kell keringeni a gondolatok elemeinek, amíg végre létrejön a gondolatok nukleáris karambolja, s két — vagy több — gondolat ütközéséből megszületik az új gondolat.

Gyermekkoromban még tréfa járta, hogy az idő a negyedik dimenzió; ma már egyre inkább úgy véljük, az első. Értelmünk nehezen birkózik ezzel a gondolattal, évszázadokon át megszoktuk az egyszerűbb, földhözragadtabb szemléletet, s még azok is, akik szellemi magasságokra törtek, a valóságot csak kézzelfogható voltában tudták elképzelni. Manapság egyszerű életünk is tömördek példáját adja annak, hogy az idő életünk meghatározó faktora, alapvető dimenziója. Az utazó embert aligha kell már meggyőzni erről. De utazni sem kell már ahhoz, hogy az idő valóságos voltát érzékeljük. Be kell kapcsolni a rádiót, vagy a televíziót. Egyidejűleg láthattuk, amikor az első ember a Holdra tette a lábát. Százmilliók nézték velünk egy időben; egy részük hajnalban, másik délben, vagy este. S hát milyen napszak volt az akkor a holdralépőnek?

A *Húsz éves vagyok* című filmnek van egy emlékezetes-szép jelenete. A hadiárva fiú megidézi gondolatban az apját, hogy tanácsot kérjen tőle. „Hány éves is vagy te, fiam?” — kérdezi a szellem — „Huszonégy” — feleli a gyerek. — „Én húsz” — válaszolja az apa.

Ha megáll az idő, az a halál. Valaha az örökkévalóságot mozdulatlan nyugalomnak képzelték el; most valami olyasmit gondolhatnánk, hogy az örökkévalóság a leggyorsabban iramló, végtelen és hártatlan idő.

Az időről sokat tanultam Marx György professzortól. Most *Jövők az Univerzum* című könyvét olvasom, az izgalmas műnek jérő feszült érdekföldéssel. Már diákkoromban szerettem a fizikát, meg a kémiát, bevallom, előre olvastam a tankönyvet, türelmetlenül. Talán harminc esztendeje kedves olvasmányom volt egy könyv, *A mai technika* címmel. A minap újra átlapoztam. Meglepetéssel olvastam benne egy fejezetet az atomhasításról. Három évtizeddel ezelőtt észre sem vettem. Mikor is kezdődött hát az atomkorszak?

Marx György könyvét olvasva az is az eszembe jut, hogy az atomkorszak nem egészen az, vagy talán nem elsősorban az, aminek tartjuk. Az emberiség számára az atomkorszak kétségkívül Hirosimával kezdődött meg, valójában azonban javában tartott már akkor, s Nevadában, Hirosimában, Nagaszakiban, majd Bikininél mellékvágányra, még inkább holtvágányra jutott.

Az atomkorszak igazi kezdete alighanem akkorra tehető, amikor a tudósok első ízben tapasztalták, hogy az anyag legkisebbnek vélt elemi darabja még elemibb részecskékre bontható, s amikor rádöbbenek, hogy az anyag nem mozdulatlan részecskékből áll. Az iskolában annak idején azt tanultuk, hogy a molekula, s az atom az anyag legkisebb része; meglehet, halványan utaltak arra is, hogy az atomnak magja is van, s ekörül elektron kering, de ezt nem vettük nagyon a szívünkre.

Most megvallom azt is, hogy csak az utóbbi években döbbsentem rá igazán, amit az értelmemmel már rég tudok, hogy az atomok elemi részecskéi *aránylag óriási térben, s mérhetetlen nagy sebességgel mozognak*. A kötömb, amelyet tömörnek, s a szilárdság, a mozdulatlanság megtestesülésének tartunk, voltaképpen az elemi részecskéknak igenigen laza szövésű hálójából áll, s oly gyorsan mozog minden porcikája, hogy ez meghaladja a képzeletünket.

Ma már jól ismerjük az atommodellt, világunk és korszakunk jelképeként alkalmazzuk. A térben is elképzeljük magunknak. Annál nehezebb a negyedik dimenziót hozzáadni, vagy eléje képzelni. Hogyan is mozognak egymáshoz viszonyítva az elemi részecskék, a protonok meg az elektronok, a többiekéről nem is beszélve? Amíg az egyik itt van, hol a másik? *Az idővel bírni a legnehezebb*.

Az idő és a mozgás elválaszthatatlanok, s az élet döntő elemei. A nyugalom, a mozdulatlanság egyenlő az életteleniséggel.

Mostanában a művészetek is jobban kedvelik az időt és a mozgást, nemcsak azok a művészetek, amelyeknek az időbeliség alapvonása. Föl kell ismernünk különben, hogy ez nem új a művészetek történetében; új csak annyiban, hogy éppen a mi korunkat megelőző időben vált egyeduralgódóvá a mozdulatlanság kultusza a művészetekben. A művészetekben, és az ideológiában. Groteszk, hogy éppen akkor, amikor a tudományokban az idő és a mozgás került a vizsgálódások és a fölismerések középpontjába. Lehet, hogy az ember természeténél fogva maradi? Vagy csak rászoktatták erre?

Az idő a múlt században kezdett tényező lenni. Korábban *az idő együtt haladt az emberrel*, aligalig lehetett gyorsítani, hiszen a ló irama — ma már tudjuk — nem lényegesen előzi meg az emberét. A hajó is csak a tér legyőzését tette lehetővé, az időproblémát legfeljebb másodlagosan vetette föl, mert a hosszú utazások kiesett az idő az otthonmaradt viszonylatában, esetleg kettőssé vált: az egyik része kiesett (hazaérve folytatódott), a másik együtt haladt az utassal. De a múlt században felgyorsult az iram, a gépek lehetővé tették, hogy elrugaszkodjunk az időtől, és — talán — megelőzzük. Verne volt talán az első, aki ezt — lehet, ösztönösen — fölfelezte: a kalandregények virágkorában ő írta meg a — tudtommal első — idő-kalandregényt, *Nyolcvan nap alatt a Föld körül* címmel. Ma már nyolcvan perc alatt is meg lehet kerülni a Földet, úrhajón.

Ekkor lett társadalmi ideállá a változhatatlanság, a nyugalom, a mozdulatlanság. Érdekes megfigyelni, hogy ebben a korban megmerevedtek a szobrok. Micsoda dinamizmus jellemzi az ókori szobrokat, vagy a reneszánsz koráét! A múlt század szoborideálja mozdulatlan. Karszékbe rogyott az ember. A kor szobrai arcnélküliek, ha látni is arcukat. Mit tudunk meg az elmúlt fél évszázad szobrairól? Emberek ülnek, állnak, leszegett vagy büszke fejjel, de gondolat nem sugárzik a szobrokból. Mozdulatlanok, tehetetlenek.

Látszólag mozgalmasak csupán a többi művészet e korból táplálkozó művei is, azok amelyek nem tudták, vagy nem akarták az időt és a mozgást magukévá tenni. Ekkoriban terebélyesedett el a művészetekben a cselekményesség, a regényesség sablonja. Azt hihetnők, hogy a cselekményes művek

mozgalmasak. Egy valamirevaló, úgynevezett bécsi operett (ennek drámai sémája tükrözi leghívebben a cselekményes modell hibáit) három felvonásában, szigorú rend szerint *rengeteg bonyodalom* támad, valójában azonban *sohasem történik semmi*. Művi bonyodalom ez, amely a mozdulatlanságot, a tehetetlenséget, a semmit leplezi, rejtegeti, tagadja; de a tagadásnak tétlen értelmében. Érzelmekről, a világról, múlttól vagy jövőről, sorsról, feladatról semmit sem tudhatunk meg ebben a konstrukcióban, noha folyton történik valami, bonyolódik, vagy kibonyolódik, sírnak, nevetnek, örülnek, igyekeznek, szomorkodnak, reménykednek, s végül minden jóra fordul, kiderül, hogy minden szép.

(Zárójelek között hadd szúrjam közbe, hogy az izgalmas művészetnek két fajtáját ismerem, amely eltér ettől a riasztó sémától. Az egyik a krimi; vagyis a logikai fejtörő játék. Ennek még egy előnye van azon kívül, hogy következtetésekre készítet, vagyis megtornáztatja gondolatainkat. A krimi kettős szerkezetű. Első síkja az időben egyenes vonalra épül: lineárisan. A nyomozás története ez, amely szabályos, hagyományos időrendű. A másik sík a nyomozás során földelülő részletekből, mintegy mozaik, tevődik össze; az időre meg bomlik, ide-oda ugrunk az időben. Következik ebből, hogy a — jó — krimi valóban alkalmas pihentetőül és izgalomkeltőül is, továbbá, hogy nem közömbösít a korszerű művészeti módszerek iránt.

Az izgalmasság másik, valóban izgalmas fajtája a *science fiction*. A tudományos fantasztikus irodalomnak természetek egyszerűen ismeretterjesztő művei is; előfordul, hogy *science fiction* látszatába kevernek egy közönséges kalandregényt, hiszen teljesen mindegy, hogy a kalózok vitorlás, vagy űrhajón mozognak-e. Az igazi, a vérbeli tudományos-fantasztikus irodalomban azonban a jelen és a jövő idősíkjá metszi egymást, az idő-optika változtatása a szemlélet izgalmas változását teszi lehetővé.)

Helybenfutás közben is ki lehet fáradni, csak épp semmi értelme nincs az egészsnek; éppen ezért a helybenfutás fásasztóbb is, mint az igazi. A cselekményes semmitmondás, noha végtelen derűt sugároz, voltaképpen letör. Tunyaságra szoktat. Méreg: kábítószer.

Hadd emeljek most le könyvespolcomról egy ékes ellenpéldát. *Konrád György* könyve ez, *A látogató*. Formális cselekménye a regénynek édeskevés. Nagyobb része alatt a történet főszereplője, a hatósági gyám, ül egy ágy mellett és eszébe jut ez-az. Órák hosszat ül egyhelyben, míg mellette egy hülye gye-

rek alszik. E pár óra éveket, korszakokat ölel föl, s a térben is a világot foglalja magában.

Miről is szól *A látogató*?

Látszatra arról, hogy a gyámügyi előadó látogatót tesz egy elárvult lakásban, mert kötelessége a magára hagyott, idióta gyerek további életéről gondoskodni, addig is, amíg állami otthonba kerülhet. Akik az átmeneti időben a gondozást vállalhatnák, még nem értek haza, így várnia kell. Ez a várakozás a könyv lényegi részének *kerete*. A nyomorúságos lumpenotthonban rostokolva a gyámügyi hivatalnok rádöbben arra, hogy a *társadalom túlságosan kényelmesen, voltaképpen embertelenül oldja meg a problémát*, amikor eleve lemond a szellemileg beteg gyermek gyógyításáról. Arra is rádöbben, hogy vele együtt mindnyájan kibúvót találnak a hivatalos megoldásokban, áldozatot nem vállalnak, cselekvésre nem szánják el magukat. Megkísérti a gondolat: *mi lenne, ha megkísérelné a hülyegyerekből embert faragni?* A gondolatsor végül is kudarcra fenyegeti, bár nem biztos, hogy az eset reménytelensége miatt: lehet, a konvenciókhoz ragaszkodó környezet nem tudná elviselni a rendhagyó megoldást.

Ezzel máris túlhaladtunk a könyv formális tartalmának ismertetésén. Lényegében ugyanis *A látogató* arról szól, hogy *az emberi dolgokban, a felelőségteljes problémákban, a társadalmi feladatokban szívesebben vagyunk látogatók, vagyis kívülállók, közömbösek, érintetlenek, semmint hogy valóságos cselekvést, igazi humanitást vállalnánk*. Konrád ezt a tételt nemcsak a főtémában bontja ki; erről szól az előzmény ismertetése, mintegy a nyitány is, amely a szerencsétlen szülők züllésének történetét vázolja föl, s erről szól az a tömérdek kisebb-nagyobb „sztori”, amely mintegy a főszereplő eszébe ötlük, praxisának gazdag példatárából, főként a vízionálás szakaszán.

Ez a könyv azért kínálkozott ide példának, mert egytlen, kiélezett eset vizsgálataival és a hozzáfűzött asszociációkkal *a világot idézi meg*, korunk nagy kérdéseit, az emberi felelőséget, a humanitás feladatára szólít. Amikor kitágult, végtelenné vált a világ, s egyben elképzelhetetlenül kis elemei is érzékelhetővé váltak, amikor az idő életünk első dimenziója lett, s szakadatlan, gyorsuló mozgásra készítet, nincs lényegesebb dolog, mint *világosan látni, mivégre vagyunk a világon*. Látni, s megmozdulni: *cselekedni*.

Zay László

Vallási problémák friss folyóiratainkban

1. Már a régi görögök ajánlották, hogy „ismerd meg magadat”. Nem lehet mondani, hogy az emberiség nem fogadta volna meg a jótanácsot, mert bizonyos elfogultsággal akár az ember önmegismeréséért folytatott küzdelemnek is lehet nevezni a gondolkodás történetét. Persze az elvont és általános „ember” önmegismeréshez igen hamar odacsatlakozott Isten megismerésének igénye, (ha ugyan nem egyidős vele) s a természet kutatása is. A társadalom törvényszerűségeinek megállapítására is már a történelem kezdetén vannak, és nem is szerény kísérletek. A társadalom megismerésének tudománya azonban csak 130 esztendő, a szociálpszichológia még ennél is fiatalabb. A pszichológia és szociál-

pszichológia egyik közös és egyben megalapozó fontosságú kategóriáját, a „szerep”-et elemzi a „Szerep és szerepkonfliktus” című írásában *Földi Katalin*. (Világosság X. 8—9.) A tanulmány, témája szerint, szakkérdéssel foglalkozik. A szakkérdés viszont tartalma szerint és ebben az esetben általánosabb érvényű törvényszerűségeket átgondolására ösztönöz. Először az egyes ember és a társadalom kapcsolatának elemzésekor. A mi használatunkra a következő gondolatmenetet ajánlanám: írjuk szorosabban körül a fogalmakat. Az elvont „ember” és elvont „társadalom” helyére tegyük a „prototípus ember” és „magyar szocialista társadalom” meghatározást. Ennek a viszonyoknak az elemzése igen nagy haszon-

nal járhat. A javaslat pedig nem véletlen ötlet eredménye. Az idézett cikk ugyanis a szerepkonfliktus elemzésére éppen egy „hívőnek” (jehovistának) nevelkedett, pártfunkcionáriussá „kiemelt” és halálba menekülő nő életútját használja fel. Jogosult tehát és szükséges az egyén és a társadalom közvetlen kapcsolatának tudományos, s részünkről tudományos-teológiai vagyis valláspszichológiai és vallás-szociológiai vizsgálata. Magának a szerep fogalmának megemlítése pedig, tágabb körben a mai magyar társadalom rétegeinek, csoportjainak, közösségeinek, „szerepekben” való meghatározása, úgy látszik, most a „levegőben van”. Egymástól teljesen függetlenül, s egymástól nagyon is távol eső jelenségekről kérdezik ugyanis az illető témakör szakértői és kutatói, hogy „milyen szerepet játszanak” a közéletben, tudományos gondolkodásban vagy a társadalmi, szellemi élet egyéb területein. Jellemző példaként említem a két egymástól jellegében, természetében nagyon különböző témakört: az ifjabb írónemzedék „szerepének” és helyének vizsgálatát az egyik póluson, s a másikon a modern protestáns teológia filozófiatörténeti helyének meghatározását.

2. A fiatal írók helyzetével és feladataival napilapoktól és folyóiratoktól kezdve a lillafüredi konferenciáig sok helyen és számos rendű és rangú fórumon foglalkoztak. Mindehhez a nyitányt és az alaphangot az „Ankét a fiatal írókról” címmel az „Új Írás” adta meg. Kilencedik évfolyama hetedik számában a fenti cím alatt az „idősebb” írónemzedéket szólaltatja meg a lap szerkesztősége s bevezetesként a következő programot adja: „Szerkesztőségünk azt tervezi, hogy irodalmi életünk megoldatlan kérdéseiről vitát indít. E kérdések közül talán a legfontosabb: a fiatal írók helyzete napjainkban, az új irodalom és az idősebb kortársak viszonya. A tisztázóást segítő kérdésekkel fordulunk irodalmunk képviselőihez; idősebbekhez, fiatalokhoz, kritikusokhoz. A válaszok közlését a már életművekkel rendelkező írókkal kezdjük, s következő számainkban az új írók, majd a kritikusok válaszaival folytatjuk”. Az „idősebb” és „fiatalabb” író-nemzedék nyilatkozatait már ismerjük. Az elhangzottak pedig igazolják előzetes feltevésünket, amely a program olvasásakor fogalmazódott meg bennünk: a két nemzedék szembesítésénél problematikusabb vállalkozás aligha volt még irodalmi életünkben. A bonyolultság jellemzéseket csak néhány vonást említek. Óhatatlanul kapcsolódnak, sőt összekeverednek itt a művészi, politikai és szociológiai értékelés szempontjai. Mert az „ifjak” idősebbjei és az „idősebbek” ifjai egyaránt harmincöt, negyven esztendősek. Az életkor tehát csak nagy általánosságban sorolja őket két nemzedékbe.

Ugyanilyen problematikus az „életművel rendelkező” fogalma. Ennek a meghatározásnak talán már az elhunyt emberek esetében van körülhatárolható jelentése, míg az élőknél legfeljebb sejteni lehet, mit fog takarni. Ezt a kúsaságot nemcsak a recenzens érzi, hanem az ifjabb és idősebb írók is. Mégis világos és kézenfekvő, hogy az „Új Írás” kezdeményezése valóságos problémákra és megválaszolatlan kérdésekre irányítja a figyelmet. Mert a közhangulat és társadalmi közérzet nem fogható mindig már ismert fogalmi kategóriák közé. Ha az írónemzedékek ilyenforma találkozása nem is old meg minden kérdést egy csapásra, s nem szolgál végleges meghatározásokkal, mint a magyar szellemi élet társadalmi funkciójának és problematikájá-

nak egyik lényeges eseménye fontos adalékokat szolgáltat.

Az „idősebbek” néhány kivételtől eltekintve, nem óhajtanak az élő klasszikusok vagy bölcs öregek szerepében tetszelegni. Arra a kérdésre például, hogy tanácsolnak-e valamit ifjabb társaiknak, vagy nem is válaszolnak, vagy példák elősorolásával jellemzik álláspontjukat. Messzemenően tisztelik tehát az alkotói szabadságot, talán jobban is a kelle-ténél. Ellenben érdeklődve várják (velünk együtt) az új és bizonyító erejű művek megjelenését. Az öregek ilyenformán nem elméletileg és formailag értékelik szellemi életünk kihívásait és az arra adott válaszokat, hanem gyakorlati és tapasztalati hasznuk szerint.

A fiatalok inkább formalisták. „Mi a véleménye a fiatal írók társadalmi felelősségéről?” — hangzik a kérdés. S a válaszok: „A felelősség önértékét tiszteljük. De ha nincs miért felelősnek lenni? Ha késik a társadalmi megbízás.” „A fiatal írók felelősséget éreznek a társadalommal szemben. A gyakorlat azonban azt bizonyítja: a társadalom nem tart igényt felelősségvállalásunkra.” „A társadalmi megrendelés hiánya sokunkban felkelti, a feleslegesség érzését.” Hasonló megnyilatkozásokat lehetne még sorolni. Az alaphang: elégedetlenség és türelmetlenség. Ez a felfogás egyszerre jogosult és jogosulatlan. Jogosult: mert bizonyára vannak olyan jelenségek az irodalompolitikában, amelyekre így kell reagálni. Ezt érzik s így éreznek a fiatalok. Ámde, ha eszembe jut, hogy vajon Ady Endre megkérdezte-e: ki igényli az „Új versek”-et, van-e rá „társadalmi megrendelés”, akkor azt mondom, a költő vagy író azért az, ami, mert felfogja, érzékeli az igényt, vagy ha annyira igénytelen az igény, hogy nem tud vele mit kezdeni, hát maga támaszt magasabbat.

Az ifjabb írók társadalmi szerepéről tehát nem tudtunk meg sokkal többet, mint amennyit már eddig is tudtunk minden kor nagybetűvel írott Ifjúságáról: új utakat, új lehetőségeket keresnek. Ám ez csupán formai ismertetőjegy. Tartalmilag viszont a művek fognak igazolni, ez pedig a közelebbi vagy távolabbi jövőre tartozik. Végsőképpen azt hiszem, nyugodtan elfogadhatjuk Déry Tibor mondását: „Mellőzhetőnek vélem a mai fiatalság közös jegyeinek meghatározását, legfőljebb szociológiai jelző értékük lehet, a művész munkája mellett vagy ellen édes keveset bizonyítanak”.

3. Talán csak bizonyos időnek kell eltelni ahhoz, hogy felmérhető legyen egy-egy társadalmi jelenség, talán egy-egy személyiség is, aki felismeri, értékeli és beviszi a köztudatba. Veres Péter: „Szárszó” című írását olvasva, hajlandó vagyok ez utóbbinak nagyobb jelentőséget tulajdonítani. Előljáróban pedig két megjegyzést tenni. Az első szó a köszönet és öröme, hogy van ilyen írónk, közéleti emberünk, aki úgy érez: „Most meg már csak az ország és a nemzet szempontjából is fontos életrész-kaszok és események megírásához érzek eléggé erős közléskényszert”. Azt köszönhetjük meg, hogy így is cselekszik. Az öröm pedig: talán Veres Péter az egyetlen mai „sült-realista” írónk, akire még legnagyobb ellensége is rábízhatja, nekrológja megírását. Ő tudniillik nem tud nem igazat és nem tárgyilagosat írni. A „Szárszó”-ban (Kortárs XIII.7.) a két világháború közötti szekta-életéről ír s ehhez kapcsolódik második megjegyzésem: miért kell nekünk ma csak Veres Péter munkáiból így ismerni meg a szekta-kérdést? Így: vagyis társadalmi kör-

nyezetében, valóságos problematikájával? Nem lenne immár szükséges, hogy egyházfegyelmi kérdésből tudományos kutatás tárgyává legyen? Veres Péter tulajdonképpen azt az utat akarja felvázolni, amelyen ő eljutott a szárszói „első igazi népfronttalálkozóra”. De mivel — mint írja — „nekem messziről kellett mennem”, „az írást is messzebből kezdem. Nem a forradalmi és szocialista mozgalmakkal, hanem a vallásiakkal . . .” Mert Veres Péter a Gyepsorról indult, hát az ottani emberek életéről, gondolkodásmódjáról, vágyairól, hitéről és világlátásáról szól először. A „Szárszó” szemlélete megdöbbenően új, mert realista. Talán meglepi az olvasót ez a megállapítás, pedig így igaz. Az írás ugyanis ragaszkodik a tényekhez, a társadalom és a tudat, (ez esetben az ideológiai tudat) kölcsönhatására világít rá, anélkül, hogy valamiféle prekonceptió Prokrusztesz ágyába akárná begyömöszölni. Dialektikus objektivitását két mondattal jellemezhetjük: „Az uralmon levő világregd teljes tagadásával telített és vallásszerűen messianista parasztszocialista mozgalom mellett, azzal párhuzamosan, sőt azzal szövődésben, nálunk már az első világháború előtt keresztény szekták is keletkeztek.” Ez hát a tény, amivel nem lehet vitatkozni, csak tudomásul venni. De kik voltak a szekták tagjai „Hiszen, ha mind mind bolondok és vallásos őrjöngők lettek volna, mint némely papok, tudósok, politikusok hitték! Csakhogy a hívők logikáját eddig még semmiféle tudós ész és művészi intuíció nem tudta felfejteni. Erre egyelőre csak az a szintén keresztény mondás érvényes: „Micsoda az ember?””. A valóság ilyen összetett látására és felmérésére Veres Péter mint író vállalkozik. A tények rögzítése és elemzése az elsődleges az ő számára. Hogy az író szeme milyen éles és problémalátása mennyire valóságos és a szó tágabb értelmében „tudományos”, azt egy kifejezetten tudományos igénnyel írott cikk támasztja alá, mely szintén a vallás és a társadalmi valóság kapcsolatával foglalkozik.

4. Lukács József „Társadalmi struktúra és vallási szabályozás” című írása (Társadalmi Szemle XXIV. 7/8.), alcíme „Megjegyzések Jurij Levada könyvéhez” olyan szemléletet tükröz, amelyet talán pár esztendő múlva a „marxista valláskritika gyökeres megváltozása” néven emlegetnek. Merész talán ez a megállapítás, de helytálló. Ítéltje meg azonban inkább az olvasó, kommentár helyett a cikk részletes ismertetése alapján. A marxista filozófia — az általános valláselmélet kidolgozásában —, eddig még nem értékesítette megfelelő hatékonysággal azt az elvi és metodikai inspirációt, amelyet *Marx*, *Engels*, *Prudhon*, *Gramsci* vagy más klaszszikus, illetve számottevő ideológusától kapott. De nem hasznosította megfelelőképpen a polgári vallástudomány eredményeit sem — állapítja meg Lukács József. Talán az volt ennek az oka, hogy a valláskritikát meglehetősen formalista módon kezelték, azt véelve: számos polgári és marxista kritika áll rendelkezésre, s ezek világosan és egyértelműen rámutattak már a vallásosság, a hit belső ellentmondásaira. Az élenjáró filozófusok között akadnak már számosan, akik a vallási felfogást meghaladták, és a nem-hívők számára meggyőzően kifejtették a maguk igazságát. A valláskritika nehézsége azonban éppen ebből a tényből adódik. Ha ilyen könnyen cáfolhatók a hitigazságok, miként lehetséges, hogy az emberi létnek „a tudományos absztrakciót megelőző, kezdetleges elszajátítási formája éleben hatóerő maradhatott annak ellené-

re, hogy ideológiájának ellentmondásaira, fantasztikus voltára már régen és sokan rámutattak”. Erre a kérdésre akkor válaszolhatunk helyesen — mondja a cikkíró —, ha a vallásokban nem valami sajátos lényeg érvényesülését látjuk, hanem a társadalmi struktúrához való viszonyában vizsgáljuk. Ebben az esetben a vallás viszont úgy jelentkezik: „mint társadalmi produktum, amely az emberi viszonyoknak bizonyos, történelmileg adott körülmények között szükségszerűen fellépő visszatükrözése, sőt kiegészítése.”

E bevezetés után kezdi taglalni J. Levada könyvét. „A vallás társadalmi természete” — írja — átfogó mű, „amely elméletileg konzekvensen küzd a valláskritika premarxista, polgári formáinak meghaladásáért”. A rövid történelmi áttekintést „A marxista vallásfelfogás sajátossága” alcím alatt tárgyalja. Megállapítja, hogy „a vallásosság nem származhat az individuum műveltségéből, elmaradottságából, vagy éppenséggel értetlenségéből.” Így tehát eltűnése sem várható csupán a tudományos előrehaladástól. Az ún. racionális valláskritika csupán azt tette lehetővé, hogy elválaszthassuk egymástól az ész és a hit világát, s ez közvetve oda vezetett, hogy vagy az isteni „érthetetlenségre” vagy az istenített észre alapoztak világnézeteket. A német klasszikus filozófia meghaladta ezt a racionalista álláspontot. Az „egymástól elszakadt ész és hit” felfogás az abszolút szellem önmozgásának és önmegismerésének lehetőségét rejtette magában. Ezek az elméletek tehát a tudat állapotváltozásából értelmezték a vallás létét, mégis a vallás „emberi” jelentőségének „megvilágítását tüzték ki”.

Ezzel készítették elő *Feuerbach* fellépését, aki az istenhit forrását az egyéni létezés és az ember nem-beli lényegének egymástól való elidegenedésében látta. A *Feuerbach* féle emberkép azonban filozófiai absztrakció. Ezután már csak a *Marx* által hozott gyökeres fordulat mozdíthatta ki a valláskritikát megrekedt állapotából. *Marx* a vallást „konkrét történelmi formák attributumának tekintette”, tehát a történelmi feltételek megváltozásától (megváltoztatásától) tette függővé a vallásos tudat átformálását. „A vallás kritikáját annak a világnak a kritikájától várta, amelynek a vallás nemcsak viszszatükrözése, hanem szellemi kiegészítése is”. A marxista valláskritika alapja és kiindulópontja tehát a vallás „létfeltételeinek” feltárása. Mivel pedig a vallás nem természettudományos igénnyel lép fel, hanem az ember világban elfoglalt helyének meghatározására törekszik, tehát egyúttal szociális formákat is közvetít. Levada szerint a következő kérdésekre kell válaszolni: milyen típusú kölcsönhatás jön létre a vallás és a tudomány között, milyen típusú vezérlést igényel maga a társadalom? A kérdés lényege tehát az: tudományos vagy vallásos modell szerint történik-e a társadalom szabályozása.

Ennek a kérdésnek a megválaszolása érdekében most már (racionalista felfogás után) a vulgármарxista állásponttól is elhatárolja magát. Mert valóban úgy áll a helyzet: ha a társadalom vallásos szabályozása a vallás meglétének alapja, akkor az osztálytársadalmak, vagy fasiszta diktatúrák által kitermelt létbizonytalanság és félelem nem teszi valóságossá az embereket. (Veres Péter írja a „Szárszó”-ban: „Mert az egyik ember, ha elejti az élet, gonosz, tolvaj, szemétrevaló rongy emberré válik, a másik azonban megszentül és a hívők közé áll”.)

A vallásos szabályozás sajátosságairól és feltételeiről szólva megállapítja, hogy a „társadalom val-

lásossága szociális produktum, amelyet olyan kultikus rendszerek sokaságaként vizsgálunk, amelyek bizonyos körülmények között szervezik a tömegek viselkedését, érzéseit, tudatát". Az ideológia nem független a társadalomtól, a vallás az emberi tevékenység történelmileg meghatározott kiegészítése, születésében és fejlődésében gyakorlati szükségletek játszották a meghatározó szerepét." Levada tehát azt kísérli meg, hogy a szociális rendszer (társadalmi totalitás) sajátosságaiából vezesse le a társadalom szabályozóinak sajátosságait". Ezen a ponton igen lényeges elemként bevezeti a „nyelvi kommunikáció” által közvetített szabályozók fogalmát, megállapítva róla, hogy az nem idegen elem a társadalomban hanem beleágyazódva a történelem szövetébe egyidejűségével és diakrónikusan is lényeges elemként jelentkezik.

A vallásnak így társadalmi objektivitása van, és a vallási szabályozás alapja „az emberek korlátozott viszonya egymáshoz és a természethez”.

A vallások tipológiájáról szólva azt állapítja meg, hogy Levada nem a külvilág pusztá visszatükröződéseként tekinti a vallást, hanem mint az emberi tevékenység „rendszeresülésének abszolút, végső szintjeinek fantasztikus visszatükröződését és kiegészítését” fogja fel. Az ember a végesnek tűnő szubjektív és a végtelen objektivitás abszolút mozzanata „közti szakadást próbálja áthidalni a hit segítségével, amely ily módon a kommunikációs és szemiotikai sík metszéspontján vizsgálандó”. A vallás tehát nemcsak a fennálló rendszereket szabályozza, hanem képzeletbeli meghaladásukat is lehetővé teszi, így bizonyos korlátok között a fennálló kritikájából is kivési részét. Ezután történeti tipológiai áttekintést ad Levada könyve. Ezen a ponton — Lukács József véleménye szerint — a mű elmarad saját lehetőségeitől, mert módszeréből az következne, hogy konkrét társadalmi struktúrák elemzésével bizonyítja előbbi tételeit, Levada pedig általános kategóriákkal dolgozik.

Végül a kapitalizmusban és a szocializmusban jelentkező szekularizációt elemzi. Leszögezi, hogy a szekularizáció terjedése nem csupán az ismeretek közlésétől, hanem egyfelől a társadalmi berendezkedés objektív feltételétől, másrészt pedig a társadalomban érvényesülő ideológiai standardhoz való viszonytól függ. Ezért a szocializmusban rendkívül fontos szerep jut a hivatalos propagandának. Tehát „ha a vallás társadalmi természetének kulcsa az ember társadalmi természetének korlátozottságában van, akkor az embernek, mint társadalmi (és történelmi) lényének szabad fejlődése a tudat perifériáira szorítja vissza a vallásos szabályozás maradványait”.

Levada könyve és Lukács József cikke egy új párbeszéd kiinduló pontja lehet, mert nem szentenciákat közöl, hanem az antropológia és vallásszociológia viszonyát vizsgálja. Szempontjai pedig megengedik, hogy előítéletektől mentesen, csupán a tudomány tényeit figyelembe véve válaszolhassunk a felmerülő kérdésekre.

5. A „Világosság” augusztus—szeptemberi kettes száma, már a címlapjával megszólít. Ez áll rajta ugyanis: „E számunkban: a mai protestantizmus”. A szerkesztőségi bevezető megállapítja: „Viszonylag ritkábban esett szó lapunk hasábjain a protestantizmus kérdéseiről. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, mintha a protestáns vallásosság, ill. teológia problémáit elméleti és gyakorlati szempontból másodlagosnak tekintenénk...” Ezután azokat

a jellemzőket említi, amelyek a protestáns teológiai állásfoglalásokat figyelemreméltóvá és hatékonyá teszik. Így a „társadalmi haladás kérdésében elfoglalt pozitív álláspontot”, a „forradalom teológiájának” protestáns gyökereit, s történelmi szempontból Magyarországon „a protestantizmusnak a nemzetévtől, a politikai és kulturális függetlenség, a feudális kötöttségek enyhítése terén szerzett érdemeit” említi. Megállapítja, hogy a marxista vallás-elemzés fontosnak tartja a mai protestantizmus mélyreható megismerését, mert tisztázni kell azokat a lehetőségeket, „amelyek a gyakorlati együttműködés területén adódhatnak”. „Meggyőződésünk, hogy a valóban hatékony közös cselekvés előfeltétele éppen az elvi-elméleti eltérések világos leszögezése”. A „Világosság” most említett száma a protestantizmus átfogó elemzését kísérli megadni, mintegy „történetfilozófiai helyével” foglalkozik. A következő számokban konkrét egyházpolitikai kérdések, és a protestantizmus „specifikus vonásainak” elemzését ígéri. A szám gazdag anyagából meg kell említeni *Lendvai L. Ferenc* „Protestantizmus a történelemben és a jelenben,” *Poór József* „Karl Barth dialektikus teológiája és Papp Zsolt „Jürgen Moltmann és »a reménység teológiája« című tanulmányát. Ezeknek elemzése, de még ismertetése sem fér el egy folyóiratszemle keretei közt, a figyelem felhívására pedig maguk a címek megemlítése is elegendő, hiszen „rólunk szól.

Gonda Béla

ÚJ HÍREK A KATOLIKUS VILÁGBÓL

SPANYOLORSZÁG Bilbao érsekségében (Burgosban) — mint ismeretes — súlyos ítéletet hozott a katonai rögtönítélő bíróság öt baszk lelkész ellen, akik éhségstrájkokkal protestáltak a börtönökben embertelen körülmények között sínylődő politikai foglyok rossz bánásmódja ellen. Egyben szolidaritásukat fejezték ki a baszk népre nehezedő francoista diktatúra ellen tiltakozókkal. Az öt lelkész közül kettőt tizenkét évi és egy napi börtönre ítélték, a másik három büntetése tíz évi szigorított fogság. *Cirarda* püspök tudta és beleegyezése nélkül tartóztatták le a „protestáló” papokat, „összeesküvés” (ill. fegyveres lázítás) vádjával.

A történetek és az ítélet kihirdetése rendkívül heves és ellentétes tendenciájú indulatokat robbantott ki az egyházon belül. Először a *Ya c.* folyóiratban a Salamancai Teológiai Egyetem öt teológusa alapos és részletes tanulmányban elemezte az állam és a spanyol egyház kapcsolatát. Szerintük egyedül az egyház hivatott megítélni Isten ígéjének mondanivalóját s mindazt, ami ebből a közrendre vonatkozik.

Négy nappal később ugyanennek az egyetemnek néhány domonkosrendi professzora nyilatkozatot tett közzé, pontosan ellenkező tartalommal és véleménnyel; válaszul negyven dominikánus professzor és teológus éles cikkben bélyegezte meg a francoista rend mellett kardoskodó professzorokat. Szerintük az ő írásuk semmiként sem reprezentálja a spanyol dominikánusok közvéleményét.

A katolikus hívek összegyűltek a templomokban és az ítélet kihirdetése után éjszakai könyörgéseket tartottak. Madridban 26 nő foglalta el a székesegyházat, hogy tiltakozzék a lelkészek letartóztatása és a politikai foglyok embertelen büntetése ellen. Mindnyájukat letartóztatta és elszállította a rendőrség. (Inf. Cath. Int. Paris, 1969. 339.)

Benedek Marcell (1885–1969)

Szeptember 22-én töltötte volna be életének 84. esztendejét, s annyi kortársa után május 30-án örökre lehunyta szemét *Benedek Elek* fia, a Kossuth-díjas író, esztétikus és irodalomtörténész egyetemi tanár, a fiatalabb nemzedék szeretett és nagyon tisztelt „Marci bácsija”. Élete utolsó tíz esztendejét legnagyobb kincsétől, a látás áldásától mindinkább megfosztva úgy élte nagy türelemmel, ahogyan hat évtizeddel ezelőtt élete céljául kitűzte: „szépen élni és szépen meghalni, amikor kell”.

Életének célja sokféle szépségnek befogadása és továbbadása volt, amelyre fogékonyra a kisbaconi szülőházban lett, mert Benedek Elek apó és felesége, *Fischer Mária* nemes példája betöltötte és átszötte mind a hat gyermekük életét, s legmesszebbre ható fényrel ragyogta be Benedek Marcellét. Az édesapa „életével és halálával a jószág kiapadhatatlan forrását fakasztotta az emberek lelkében, mert az igazságért harcolt, mert gyermekeket emelt a szívéhez, és mert ez a szív tele volt krisztusi szeretettel”.

A gyermek haláláig az édesapját tartotta legnagyobb hatású nevelőjének. Így vallott róla nem sokkal halála előtt: „Nevelő munkája a ház, a családi otthon szépségével kezdődött. Ez a munka folytatódik most is, amikor a ház szimbólumból már régen kőbe épült valósággá változott, otthont ad a dédunokáknak is, s most az ő lelke árasztja azt a varázst, amely akkor az én gyermeki lelkemet formálta. Mesemondó szavával, minden gyermeket magához emelő szeretetével ezer meg ezer ház életét tette szebbé, melegebbé. Engem, aki más úton és másfajta munkával szolgáltam a Szépet, az ő példája nevelt arra, hogy mindenkihez próbáljak szólni.”

Az édesapa azonban nemcsak mesemondó, hanem harcos férfi is volt, s ez keményítette meg a gyermek gerincét is, hogy harcossá válhasson, s az legyen egész életében. Ezt „a másik Benedek Elek az egyszerűsítő köztudat jóformán elfelejtette: harcos, az igazság harcosa volt. Akár az *Ady* mellett kiálló *Makkai Sándort*, akár az elvakult társaitól megtámadott öreg falusi papot kellett megvédeni, a galambszívű mesemondó tolla éles kardként csapott a szűk agyú támadók közé. Ő nevelt hát az igazságért vívott harcra is, s előtte szégyelltem volna legjobban, ha 1919 őszén egy tanári állás kedvéért megalkuszom az uralomra jutott keresztény-nemzeti irányzattal. Tőle tanultam, hogyan kell és lehet magyarkodás és fajgyűlölet nélkül magyarnak maradni, s a magyarságot nacionalista elfogultság nélkül szolgálni a legnehezebb időkben. Tőle tanultam, hogy semmiféle párt jelszavaihoz nem csatlakozva, hogyan lehet a közösséget szolgálni. Tőle tanultam mindazt, amit gyermekkoromban hozzám intézett levele, a *Testamentum* tanított. Élete igazolta ennek a tanításnak minden szavát. Itt csak egyetlen mondatot idézek belőle: »Semmit meg ne kívánj, ami becsületes munkával el nem érhető«”.

Elhisszük Benedek Marcellnek, hogy „ez az egyetlen ember tanításával, életével és tragikus halálával elég lett volna, hogy örömben és bánatban egyaránt széppé tegye életét”.

Az otthon és családi fészek után az iskola volt tanáraival és osztálytársaival a másik nagy nevelője és a kortársak, az a nemzedék, amely a Nyugat és Ady köré csoportosulva az új Magyarország megteremtéséért fáradozott. Az irodalmat kedvelő diáknak tanárnevelője *Riedl Frigyes* volt: „Az *Arany János* egyéniségét megmutató igazi pedagógus és tudós, akinek könyve elárulja, hogy mélységes rokonság van a könyv írója és hőse között. Szerénység, visszahúzódság, rejtőzködő fölény és irónia, szentimentalizmusba soha át nem csapó érzékenység, tréfába burkolt rezignáció — mind közös tulajdonsága a könyv írójának és hősének... Nemes visszahúzódságával, tudománya lelkiismeretességével egyaránt példaképem maradt a szépség szolgálatában.”

Alig húszéves korában barátaival megalapítja 1904-ben a Thália Társaságot, amely azzal a céllal indult, hogy a modern drámairodalmat és a konvenciótól megszabadított színjátszást megismertesse a magyar közönséggel. Alapító társai *Lukács György* és *Bánóczy László*, akikkel együtt a színház rendezői: *Hevesi Sándor*, *Márkus László* és *Moly Tamás* megteremtik az első magyar színházat, amely szociális és művészi céllal munkáselemléseket rendez, s a kultúra minél szélesebb körbe való terjesztésén munkálkodik.

Maga is alkotó író, akinek első műve műfordítás, a későbbi ilyenirányú munkásság nyitánya lesz: 1904-ben Edmond Rostand *A napkeleti királykisasszony* című drámáját fordítja le, amelyet a Nemzeti Színház mutat be. Még ebben az évben megírja és kiadja verses regényét: *Don Juan feltámadása* címmel. Későbbi pályáján is ír szépirodalmi műveket: 1912-ben drámát (*Az erősebb*), aztán regényt (*Vulkán*) egy nemzedék regénye 1918. *Pokoljáró Tar Lőrinc*, 1920. *Hamlet tanár úr* 1928. *Tégy, amit akarsz*, 1933. *Bálvány*, 1948. s *elbeszéléseket*, amelyek összegyűjtve *Először életemben* (1957) és *Ibolyaszín bárány* (1965) című kötetekben olvashatók. De ír *Naplót* is, amelyben legszívesebben és legközvetlenebbül tárja fel önmagát.

A művészet, első sorban az irodalom szerelmese s célul tűzi ki már fiatal korában, hogy a szépséget másoknak is könnyebben megszerezhetővé és élvezhetővé teszi. Vallja, hogy „művészet és erkölcs — egy. Vagyis: az erkölcs maga nem művészet, de a művészetet nem lehet elválasztani az erkőlctől. Erkőlctelen írás nincs, csak rossz írás”. Szerinte „nem okvetlenül jó írás az, amelynek formája tökéletes, tartalma elmés és megnyerő vagy érdekes és izgató. Mi sem könnyebb, mint felületes műveltségű és ízlésű, sekély lelkű vagy fáradt embereket ilyen eszközökkel elkábítani s elhíttetni velük, hogy amit kaptak, az tiszta művészet. Nem tiszta művészet, sőt, minthogy a művészetnek jelzője nincs, egyáltalában nem művészet ez, hanem játék — erkőlctelen vagy erkölcsön kívüli játék. A művészet mindig kifejezi, rendbe foglalja, érzékelhetővé teszi egy zúgát a külső vagy belső világnak, s hamisítás nélkül ebből az erkölcsi alkotórészt kihagyni nem lehet”.

Az irodalomtörténész és esztétikus is korán jelentkezik, már 1907-ben megírja és kiadja *A nép-*

költészet hatása a XIX. század nagy magyar epikusaira című értekezését, s ettől kezdve a magyar és világirodalom olvasásának és élvezésének művészetére nevel bennünket. Irodalomtörténeti munkái közül megemlítünk néhányat: *A modern magyar irodalom* (1924), *Irodalmi Lexikon* (1927), *Délsziget* vagy a magyar irodalom története (1928), *A magyar irodalom története* (1938), *Az irodalmi műveltség könyve* (1947).

Napi tíz-tizenkét órát tölt íróasztala mellett, s eredeti művek mellett vállalja a műfordítás nehéz munkáját is. Mint esztétikus a művészi szép és az irodalmi műfajok elméletének lesz művelője. A tanári állástól 1919-ben eltávolítják, de katedra nélkül is az új nemzedék nevelőjévé válik művei által. Hiszen vallomása szerint: „Az esztétikus kritikusként tanító és nevelő szerepe a közönséggel szemben fontosabb, mint az íróval szemben. Megeshetik, hogy az író tanul a kritikustól, rányílik a szeme arra, hogy mi a tehetségének megfelelő irány, komolyabban veszi saját felelősségét, ha ellenőrzést érez. De legfelsőbb kritikáját minden író belül hordozza. Az igazi művész önkritikája a legbiztosabb mérték. hiszen egyetlen lehető kifejezés megtalálása élvezet, s ő maga tudja legjobban, hogy ebben az élvezetben volt-e része vagy sem.”

Az európai irodalom nagyjai közül önálló monográfiákban foglalkozik Victor Hugo-val (1912), Zola-val (1921), Anatole France-szal, Shakespeare-rel (1957), nagyobb tanulmányaiban *A francia regény a XIX. században* (1921), *A francia irodalom* (1928) áll a szívéhez a legközelebb.

Nemcsak bevezet bennünket az „*Olvasás művészetébe*” (1922., 1937), hanem jó példával mutatva az utat nagy remekművekről, olvasmányairól vall *Hajnaltól alkonyatig* (1966) című kötetében.

A *Világirodalom* (1968) rendszeres, összefoglalása előtt egyes műfajok problematikáját élvezetes olvasmányként hozza közel az olvasóhoz: *Irodalom-esztétika* (1936), *Kis könyv a versről* (1960), *Könyv és színház* (1963), *Kis könyv a drámáról* (1964), *Kis könyv a regényről* (1965), s halála előtt három évvel az *Irodalmi hármaskönyvben* (1966) hagyja örökségül tanítását a versről, drámáról és szépprózai alkotásokról.

Műveinek nyelve, stílusának közvetlensége és egyszerűsége adja varázsát, de ugyanakkor a szépség művészi átélésével visz bennünket közelebb az alkotásokhoz. Ráneveli az olvasót a finomságok megfigyelésére, mert ami a költőt a többi embertől, a lírikust a többi írótól, ugyanannak az írónak lírai és elbeszélő vagy drámai formát kereső lapjait egymástól megkülönböztetik: csupa árnyalat, szóban alig kifejezhető.

Az élő beszédhez közelálló kötetlen formát, a prózát vallja neki leginkább megfelelő közlési módnak. „Jó prózát írni nehezebb, mint jó verset. A próza szépségeit észrevenni is nehezebb, mint a jó versét. A próza magában az íróban is rendszerint később érlelődik meg a versnél. A világirodalom legtöbb nagy prózáírója életrajzának elején ott szerénykedik egy-egy elfelejtett verseskötet. A fiatalkori versek formája sokszor kifogástalan. Éppen ezért kifogástalan, mert kézen veszi át az elődök nyelvét, stílusát. Amikor az író végre megtalálja tehetségének igazi útját, ez az út sokáig göröngyös marad. Az elődök járta útról a prózában sem könnyű letérni, és hosszú időre, sok belső és külső tapasztalásra van

szükség, amíg a próza egyéni hangja kialakul. Húsz éven aluli jó lírikus sok van, a húsz éven aluli jó prózáíró ritka, mint a fehér holló.”

A közösséget nevelő művészi feladatban nevelője és mestere Romain Rolland volt. Az ő példája, „ami erőt adott a sötétség hatalmai ellen évtizedeken át vívott harcaiban, ami enyhítette az elszenvedett bánatmak keserű ízét, s megszépítette magukat a harcokat is”. De ez a mester bátorította a harc vállalására is. Így vall róla: „A harcos Romain Rolland mellett volt egy másik is, aki apámra emlékeztetett. Apám nem tartotta méltóságán alulinak, hogy utolsó gyermeklapja kis olvasóinak sajátkezű leveleket írjon, ezekben a levelekben oktatta őket ember szeretetre, anyanyelvünk megbecsülésére. Romain Rolland saját kezű leveleit őt világrészben őrzik egyszerű kisemberek, akik lelki válságukban az ő megértő bölcsességéhez folyamodtak. Nem egy ilyen levél került kezembe. Megtanultam belőlük azt, amire ugyanígy tanítottak apám levelei is: nem elég az egész világhoz szólunk, az egyes emberrel is éreztetnünk kell szívünk melegét.”

Benedek Marcell hatalmas műfordítói munkássága is drága örökségünk. A német irodalomból főképp Goethe és Heine műveit szolgáltatta meg. A francia irodalomból tolmácsolta *Rabelais*, *Corneille*, *Racine*, *Larochefoucauld*, *Rousseau*, *Voltaire*, *Stendhal*, *Balzac*, *Hugo*, *Musset*, *Flaubert*, *Maupassant*, *Zola*, *Anatole France*, *Rostand*, *Romain Rolland*, *Roger Martin du Gard* és *Mauriac* műveit. Az angol nyelvű irodalmi alkotók közül *Dickens*, *Kipling*, *Mark Twain*, *H. G. Wells*, *Bernard Shaw*, *Steinbeck* műveit tette át anyanyelvünkre.

Mint műfordító az előtte járó nagy generációk (*Vörösmarty*, *Petőfi*, *Arany*, *Ady*, *Babits*, *Kosztolányi*, *Tóth Árpád*) hivatástudatát vallotta magáénak, mert „sehol annyi nagy költő nem hozta meg azt az áldozatot, hogy az egész világ helyett munkája tetemes részével egyedül hazája népének szolgáljon”. Hiszen „jó fordítás csak igazi írótól, jó verses fordítás csak igazi költőtől telik. Prózában és versben egyaránt igyekszik a fordító az eredeti mű hangját, egyéni stílusát visszaadni, nyelvének muzsikáját a maga nyelvéen megszólaltatni”.

Anyanyelvünk gazdag szépségét teremtő módon bontakoztatta ki műfordításaiban. Verset és prózát egyforma kedvvel és élvezettel fordított. Ezirányú munkájának utolsó szakaszáról így vall: „Próza fordításaimat nehéz lenne összeszámolni. Kenyérkeresetem volt ez évtizedeken át, de azért büszkén mondhatom, hogy egyetlen olyan könyv fordítását sem vállaltam, amelyet művészileg gyöngének, ábrázolásában hamisnak éreztem. Most már évek óta fizikailag nem vagyok alkalmas erre a munkára, de egyetemi szemináriumokban nagy gyönyörűséggel neveltem hallgatóimat a műfordítás nyelvi, esztétikai és nem utolsósorban erkölcsi felelősségű feladatára.”

Benedek Marcell több mint hat évtizedes írói munkássága drága örökségünk, s rajtunk áll, hogy milyen módon élünk vele. Szépen kell vele élni, mert a Szépség művészi értéke közelebb viszi szemlélőjét, befogadóját, élvezőjét a Teremtőhöz, az Alkotóhoz. Szépen élni kötetében írja: „a kereszténység olyan istenfogalmat teremtett meg, amely hivatva van arra, hogy szebbé és jobbá tegye az emberi lelket s az ember életét. Az irgalmat nem ismerő görög végzetnek a moi-

rájával s az Ótestamentum haragos bosszúálló Jehovájával szemben megalkotta a könyörülő Atyaisten képét". (26. o.) Ez a szellem az európai irodalomban minden irodalmi műfajban nyomon követhető s leginkább a drámában fedezte fel a neki leginkább tetsző alkotásokat. A lélektisztító nagy alkotók közül *Shakespeare*-rel foglalkozott legszívesebben, s művei közül a *Hamlet*-et tartotta munkássága csúcának. „Hamlet az, akit újabb meg újabb megrendülések során egyre közelebb érzek magamhoz. Ennek a típusnak legfőbb jellemvonása a társadalmi helyzettől, címtől, rangtól független nagyság, a kivételes érzékenység, a cselekvésgátló habozás s az aktivitásnak az a fajtája, amelyet egyedül természete diktál...”

A *Hamlet* árulja el a legtöbbet alkotójáról is, s nagy monográfiájában így tesz vallomást:

Kodolányi János (1899–1969)

Alig múlt hetven éves, hogy lezárta szemét a jötevő halál. Az örök nyugtalanság helyett örök békeesség öleli körül, s megpihent a sokat szenvedett test, bezáródott a hallatlan kíváncsisággal és alaposan vizsgálódó két szem, kihullt a soha nem pihenő kézből a toll. Elmondhatjuk *Kosztolányi* Dezső „Halotti beszédének” szavai-val:

Akárki is volt, de fény, de hő volt,
Mindenki tudta és hirdette: ő volt.
Ahogy szerette ezt vagy azt az ételt
s' szölt ajka, amelyet lepecsételt
a csönd, s ahogy zengett fülünkbe hangja,
mint vízbe süllyedt templomok harangja
a mélybe lenn, s ahogy azt mondta nemrég:
„Édes fiacskám, egy kis sajtot ennék”,
vagy bort ivott, és boldogan meredt a
kezében égő olcsó cigarettá
füstjére és futott, telefonált
és szötte álmát, mint színes fonált:
a homlokán feltündökölt a jegy,
hogy milliók közt az egyetlenegy.

A rádión keresztül küldött utolsó üzenete még fülünkben cseng, s resignált mosolya ránk tekint kötetei első lapjáról, és most hogy szembenézünk reánk maradt örökségével, hatalmas írói munkásságával, jobban megértjük saját vallomását: „Minden Kodolányiban van egy riadt misztikus vonás. Valami rejtelmes félelem. Az élet borába egy csepp ürmöt vegyítenek s megmérgezik a maguk és hozzátartozóik életét. Tragikus konok-sággal sodródnak a mélységek felé, vonzza őket a megmagyarázhatatlan titok, amely a látható világ mögött hol mosolygó, hol rettentő ábrázattal csalogatja a magányba, a reménytelen elzárkózásba.”

Ez az elzárkózó, magányt kedvelő „sovány, rossz tartású, erős botra támaszkodó, nehezen járó fiú” már gyermekkorában „falja, habzsolja az életet, legszívesebben minden lenne egyszerre: gyermek és felnőtt, úr és paraszt, mérnök, hajóskapitány, tengeri rabló és zeneszerző, házasszer és nőtlen”. Megtelik a világ szépségével s egy pillanatra tépelődései megszűnnek,

„Hosszan és titkolhatóan szeretettel beszéltem *Shakespeare*-nek erről az alakjáról, aki annyi belső élménnyel ajándékozott meg, akinek csalódásában, világfájdalmában és rajongásaiban önmagát rajzolta. *Hamlet* rokonunk, testvérünk..., de *nem emberi ideálunk*. Ezt az ideált ő is valahol önmaga felett kereste, abban az emberben, akiben gondolat és tett egyesülni tud, egy magasabb síkon, a becsület síkján... de egyesül és egyensúlyba jut.”

Benedek Marcellben egyesült és egyensúlyba jutott ez s temetésekor (amelyen éppúgy zuhogott az eső, mint szülei temetésén, 1929 augusztusában) képzeletünk hallotta a csodálatos madárdalt, amely szülei sírba tételekor megszólalt és hirdette az Élet diadalát.

Molnár József

kiáltó kérdései elhallgatnak, de aztán annál nagyobb erővel döböntik meg, marcangolják az élet örök nagy problémái. Türelmetlensége, szomjúsága, munkavágya, kíváncsisága határtalan. De határtalan indulatossága is, amely csak egy-egy magányos sétája alatt szűnik meg.

Önéletrajzában így ír erről: „Ekkoriban elég jól és sokat tudok járni, roppant sovány és így könnyű vagyok. Kirándulásaim során mindig talállok kényelmes, hangulatos, elhagyott helyet, ahol letelepedhetem, elgondolkodhatom, figyelhetem a táj rejtett életét, s beleélhetem magam a természet csöndes munkálkodásának alig hallható ritmusába. Egy faágat, egy dús fűcsomót, egy hatalmas lapulevelét, egy hangyabolyt órákig el tudok nézegetni a legcsiklandozóbb gyönyörűséggel, s a legtisztább csodálattal és alázattal.”

A költő, a művész, a nagy író vajúdik és születik meg ezeken a magányos sétákon, melyeknek harmóniáját a szétdúlt családi élet szörnyű szenvedései között a lelkében dúló ellentmondások vihara kavarja fel: „Mintha több énem volna, s örökké feleselnének bennem. Kozmopolita vagyok, de semmi sem izgat jobban, mint magyarságom; vigasztalanul pesszimista vagyok, a halálvágy néha úgy rám nehezedik, hogy attól tartok öngyilkos leszek, de minden reggel új munkába kapok, s biztos tudom, sikerül. Kétkedem benne, hogy van-e értelme az életnek, de abban soha, hogy van-e értelme a munkának. *Voltaire* híveként ellensége vagyok az Egyháznak, de csak egy hajszál választ el attól, hogy az ol-tár lépcsőjére boruljak s imádkozzam, mint az együgyű öregasszonyok. Kegyetlen vagyok magamhoz, de sajnálom is magamat; javíthatatlan puritán vagyok, sőt aszkéta is, de könnyen lennék pogány, mint egy néger. Felbőszít a szegénység, a szenvedés, a szolgaság minden jele, azonban titkon előkelőnek, úrnak érzem magam. Téli vagyok ellentmondásokkal s folyton vizsgálom magam, hogy harmóniát teremtek s az ellentmondásokat kiegyenlítsem.”

Harmóniát csak az alkotásban, a művek írásában sikerül kiharcolni s ebben a hallatlan küzdelemben telik el egész élete. Mindig a jobbért, a szebbért, az igazabbért küzd, s így válik a népi

írók egyik legjelentősebb alakjává. Kemény, határozott léptekkel s akadályt nem ismerve száguld célja felé: művészién ábrázolni a magyar élet legmélyebb szenvedéseit, az ormánsági szegény nép borzalmas életét. Ahogy ő vallja: „Mindig iparkodtam mindent a legvégső határig vinni. Meggyőződésemben, véleményemben hajthatatlan voltam, makacsul ragaszkodtam dogmatikus elveimhez — sohasem törődtem sem személyes érdekeimmel, sem rokoni kapcsolataimmal.”

Amikor szülei elválnak nagy harcok árán kibontakozik benne a küzdelmeken diadalmaskodó egyéniség s megszületik az Író. Ehhez a szülői házon kívül iskolatársak, barátok s egy nagy nevelő segítik. Nála idősebb iskolatársa H. Sándor ismerteti meg *Schopenhauerrel*, *Hegellel*, *Nietzschevel*, *Aaeckellel* s együtt olvassák a Kommunista Kiáltványt. Fiatalon már a szocializmusról vitatkozik társaival, s az iskolai könyvtárból könyvek tömegével kutyaagol haza. Ráveti magát Schopenhauerre, falja *Carlye*-t. Vadul tanul franciául, finn és angol nyelvtant rendel, törökül, sőt héberül tanul, mert a világ teljes ismeretének birtokába kíván jutni.

Közben ír verset, novellát, tanulmányt, három kötetes regényt tervez s társaival együtt nyomtatott diáklapot ad ki (*Diáktoll*). Az önképzőkori gyakori szereplés mellett osztyákul és vogulul tanul. *Reguly Antal*, *Munkácsi Bernát* és *Mátyás Flórián* nyelvészeti munkáit tanulmányozza, s megalapítja társaiból (*Tarsolly Sándor*, *Kolozsváry Gábor*, *Fáy Árpád*, *Tóth Aladár*, *Pákozdy Ferenc*) a baloldali Clarté Társaságot.

Érettségije után édesapjánál, az ormánsági Vajszlónban tartózkodik s ebben az időben találkozik egész életére legnagyobb hatású nevelőjével, *Csikesz Sándor* kiscsányoszlói református lelkésszel.

„Az a majdnem két esztendő, amit Vajszlón töltök kényszerű internáltságban, haszontalanul múlt volna el, ha Csikesz könyvtára és személyes oktatása nem tette volna életem leggyümölcsözőbb korszakává. Az egyetem helyett, íme, egyedül a magam számára találtam egyetemet, mestert. Mint a középkorban, tanítványául szegődtem egy bölcsnek, s ügyszólván a lábánál ülve részesültem tanításában.”

Más alkalommal így emlékezik meg erről a lelkét átformáló hatásról: „Idézem (Csikesz Sándor) vállas, izmos alakját, kemény kerek fejét, bölcsen s élesen pillantó szemét, rettenetes erejű kezének szorítását, szívremegtető hangját. Idézem a kiscsányoszlói tornácos parókia csendjét, az ablak előtt bólogató fákat, az utcán balogó biklás asszonyokat, egykedvű öregembereket, a templom harangjának mély kondulását, amely az én falumba is áthangzott békés, illatos nyári estéken. Idézem fehérre meszelt dolgozószobáját, a mennyezetig érő könyvespolcok súlyos kincseit, a hosszú, széles asztalt, a betűző napsugarat. És idézem az órákat, amelyeket kettesben töltöttem vele, elmerülve életünk nehéz kérdéseiben és a tudományban.”

Így találja meg lelke harmóniáját, hiszen semmi sem fogható ahhoz a tiszta gyönyörűséghez, amit egy bölcs tudós jó baráttal folytatott beszélgetés nyújt. Ezért olyan hálás Csikesz Sándornak: „Gyakran megdöbbenve kérdezem, vajon mi lennék ma, ha az ő baráti keze nem fogja az enyémet már húszéves koromban? Hát le-

hetséges ilyen találkozás, ilyen barátság? É: ámulva látom, csoda történt az életemben, az a legfőbb Hatalom és Értelem, amely szívünk mélyébe tekint, s néha csak tíz-húsz-harminc év múlva ismerjük fel szándékait, amely utainkat megnyitja és bezárja, hogy talán csak halálos ágyunkon látjuk meg az igazi, az egyetlen utat, az a legfőbb Hatalom csodát tett velem.”

A nagy nevelő, a későbbi debreceni egyetemi tanár nem szűnik meg hangsúlyozni, hogy komoly feladatok várnak Kodolányira, s azoknak meg is fog felelni. Ez ad biztonságot neki, hogy könyörtelen fegyellemmel munkához kezdjen s kibontakoztassa tehetségét. Gyötrő kérdései közt az ormánsági nép élete áll legközelebb szívéhez, s mikor megírja a *Sötétség* című elbeszélését, *Osvát Ernő* örömmel adja azt ki a Nyugat-ban, elkezdődik a teremtő művész irodalmi pályája. Ennek során bontakoztatja ki azt amit Csikesz Sándortól tanult, hogy „az írás *életforma*”, mint minden hivatás, a papi hivatás is. „Nem pálya, nem mesterség, nem kenyérkereset. Az egész élet stílusa.”

Az ő példája vitte közel a mindennapok feladatainak megértéséhez s a megoldásokat kereső lelkiismeretes vizsgálódáshoz. Ekkor egyéniségét is újjászületve látja s vallja: „Csikesz Sándor irányítása, amely sorsom eleveelrendeltségét, írói hivatásomat oly nyilvánvalóvá tette, a fölismerés, hogy ebben az országban a török kiűzése óta a református nagyok hordozzák a reánk acsarkodó ellenséges erőkkel szemben megtartó öntudatunkat, a nagy magyar szellemek egész sorának határozott protestantizmusa: reformátussá nevelt. Vajszlón ismertem föl, hogy a középkor mély kereszténysége, izzó társadalmi felelőssége, népeket megtartó s kivirágoztató isteni szabadsága, rettenthetetlen bátorsága, az igazságért való halnitudás, a rabszolgát is emberi magasságra emelő jézusi demokráciája, a clunyi reformokban, Szent Domonkos, Szent Ferenc kezdeményezéseiben győzedelmeskedő megújulnitudás hitem szerint Magyarországon a protestantizmusban folytatódik tovább. S később, amikor egy tanulmányomban Európa menekülési útját a szocializmus és a kereszténység ötvözetében látom, az a meggyőződés vezet, hogy a katolicizmus megadja a széles alapot, hogy szocializmust építsünk reá” (*Süllyedő világ* 6 43. 1).

Mikor pedig Debrecenben a *Tiszántúl* című napilapot megindítja, így fogalmazza meg programját: „Kálvinistának lenni s magyarnak; — kálvinistának lenni és szocialistának; — kálvinistának lenni s korszerűnek; — kálvinistának lenni és meg nem alkuvónak; — kálvinistának lenni s elválasztani a konkolyt a búzától, a silányt az értékestől, a könnyűt a súlyostól, a hazugot az igaztól: íme ez a mi törekvésünk” (*Esti beszélgetés* 331. 1).

Elveiért s az új Magyarorszáért harcoló bátorságáért sok megpróbáltatás és szenvedés várt a fiatal íróra. Maga írja: „Odahagytam apámat, családomat és egész rokonságomat s vállaltam rossz testtel, asszonnyal s gyermekkel a nyomort. Több mint tíz éven át betevő falatom alig volt. És sohasem éltem másból, csak a tollamból. Élttem zsuppfedeles, földes paraszt házakban, vizes oduban egy dunaparti faluban s gyakran nem volt már ennivalóm, csak egy maroknyi burgo-

nya, amit barátaim adtak. Cikkek és tárcák szá-
zait és ezreit kellett írnom, könyveim jelentek
meg, de egyetlen íróasztal nem akadt egész Bu-
dapesten, ahova leültettek volna, ahol a mun-
kámért fizetést adtak volna... Dolgoztam mint
egy barom, s havi száz pengő előlegért megír-
tam éjszakai pihenőmből elrabolt időmben há-
rom nagy történelmi művemet."

Írói pályája az 1921-ben megjelent költemé-
nyes kötettel kezdődik: *Üzenet enyéimnek*. Utá-
na gyors egymásutánban következnek a szép-
prózai kötetek: *Sötétség* (1923), *Szép Zsuszka*
(1924), *Börtön* (1925), *Tavaszi fagy* (1925), *Kántor*
János megdicsőülése (1926) *Szakadékok* (1927),
Akik nem tudnak szeretni (1928), *Futótűz* (1929),
Feketevíz (1935). Aztán a lelkiismeretünket fel-
kavaró drámák: *Vidéki történet* (1938), *Földin-
dulás* (1939), *Végrendelet* (1939).

Közben a finnországi út csodálatos útirajza:
Suomi a Csend országa (1937) s a XIII. századi
magyar történelem hőseit feltámasztó történelmi
regénytrilógia, amelyben archaizálva az ormán-
sági nyelvjárást vetíti vissza a múltba: *A vas fiai*
(1936), *Boldog Margit* (1937), *Julianus barát*
(1938). S amikor *Bresztovszky Ede* fáradhatatlan
pomázi ásatásait a helyszínen tanulmányozza,
még messzibb múltba száguld visszafelé a kép-
zelete, s egy új regénytrilógia körvonalai bonta-
koznak ki, amelynek címe *Emese álma*, de csak
két rész jelent meg belőle: *Istenek* (1941) és
Holdvilág völgye (1942).

Kora társadalmi és politikai problémáit *tanul-
mány*köteteiben boncolgatta: *Baranyai utazás*
(1941) és *Esti beszélgetés* (1944) s ezekben köz-
ponti helyet foglal el az egykekérdés, a pusztó
magyarság problémája.

A felszabadulás után sem szűnt meg szenvedé-
se, igen sok méltatlan vád, támadás érte főleg
Sülyyedő világ (1940) című önéletrajzának néhány
mondata miatt. Keserű rezignáltsággal írja 1965-
ben, a második kiadás záró fejezetében: „Fölöt-
tem is ítélték anélkül, hogy tévedéseimre rámu-
tattak volna... Súlyosan hibáztattak olyan írá-
sokért és tevékenységekért, amelyekben *velem*
együtt voltak legjobb legjobb író társaim, és Kossuth-
díjat meg egyebeket nyertek elismerésül. Csoda-e
ha ezek után a méltatlanul üldözött ember lelki
habitusát öltöttem magamra, s hovatovább pszi-
chotikus állapotba kerültem. Alig fogadta valaki
a köszöntésemet, leveleimet válaszolatlanul hagy-
ta sok-sok régi hívem, akiről azt hittem, ugyan-
azon az úton járunk halálunkig, és ugyanazon a
művön munkálkodunk, amíg a szerszám ki nem
hull kezünkől. Vádak, rágalmak özönlöttek kö-
rül, amelyekre felelni nem tudtam, fenyegetések
és uszítások hajsoltak éveken át, miközben be-
tevéő falatom sem volt”.

Ebben a időszakban is lázasan alkot, a még
régibb múltba megy vissza témáért s az a sok
élmény és tudományos búvárkodás, amelyre le-
hetőséget adott már ifjú korában Csikesz Sán-
dor könyvtára, most lesz alkotó erővé. Hiszen
Csikesz Sándor „élő bibliográfia volt, emlékező-
tehetsége szédületes, ismeretei sokágúak.” Bőven
talált nála műveket Egyiptomról és a zsidóságról,
az asszír vallási eszmékről, a túlvilág fogal-
mának fejlődéséről. Új mitológiai regényének
írása közben jó segítséget nyújtanak ezek az is-
meretek s az őstörténet cselekményébe belevetíti

sajátmaga és az átélt események élményeit. Ezek
a regények: *Vízöntő* (1948), *Jehuda bar Simon*
(1957), *Az égő csipkebokor* (1957), *Új Ég, új Föld*
(1958), *Vízválasztó* (1960).

1956 után ormánsági témájú regényeit és el-
beszéléseit újra kiadják, s ezzel elégtételt kap a
múltért *Keserű ifjúkor* (1958), *Fellázadt gépek*
(1961), *Boldog békeidők* (1969) s *Önéletrajza* újra
napvilágot lát s folytatása a *Visszapillantó tü-
kőr* (1968).

Haláláig gyötörte a honvágy gyermek és ifjú-
korának kis ormánsági falvai után; hiába élt
Akarattyán vagy Budapesten, bizton tekintett
szeme könnyfátyolozottan a régi szépségek felé,
mert „az ormánsági embert mindig honvágy
gyöttri, akkor is ha a szomszéd faluba megy. Az
ormánsági ember meghal idegenben, mint a bö-
lény.”

A küzdelmes élet harcait maga is a bölcs nyu-
galmával, munkásságának értékeiben bízva szem-
lélte: „Mind ez ma már érdektelen és úgy em-
lékezem reá, mint egy nyomasztó, hosszú kábu-
lat szakadozott rémképeire. Barátom ma több,
mint amikor barátomnak vallották magukat so-
kan, ellenségeim lassanként kénytelenek elhall-
gatni életművem előtt. Ez sem rám tartozik, ha-
nem a jövőendő szocialista kritikára és
irodalomtudományra.”

Molnár József

ÚJ HÍREK A RÓMAI KATOLIKUS VILÁGBÓL

USA. Legutóbb Clevelandben tartotta nagygyű-
lését az amerikai Laikusok Nemzeti Tanácsa. Ez a
mozgalom, a zsinat után azzal a céllal indult meg,
hogy „a folyamatos megújulást munkálja és erősít-
se az egyházban.” A mozgalom tagjainak száma
meglepő gyorsasággal 500-ról 13 000-re növekedett.
Clevelandben érdekes reformterveket dolgoztak ki.
Ezek szerint a nőket is „fogadják el a papi szolgál-
lat ellátására”; a püspököket a nép válassa meg,
minden keresztyén szabadon választhassa meg azt
a gyülekezeti közösséget, ahová tartozni kíván.

A konferencia sajtótudósítói különösen két re-
formtervet emelnek ki: a katolikus elemi és közép-
iskolák fokozatos megszüntetését, (hat millió tanu-
ló évi 2200 millió dollárba kerül az egyháznak. Né-
hány éve az apostoli delegátus „az egyház magjá-
nak” nevezte ezt az oktatási rendszert.) Határozot-
tan kívánják azt is, hogy a hívek addig bojkottálják
az adománygyűjtési akciókat, amíg az egyházme-
gék világos pénzügyi mérleget nem mutatnak be.”

Az amerikai hierarchia nem ismeri el „hivatalo-
san” a Laikusok Tanácsát. Javaslatok közül egyet
sem tesz magáévá, kivéve azt, ami a „feketék gaz-
dasági fejlődésének” elősegítését célozza.

Így érthető a konferencia elnökének ironikus
hangú nyilatkozata is: „Határozott szándékunk,
hogy éppúgy az egyházban maradjunk mint a pá-
pa és a püspökök. Az a feladatunk, hogy egy jobb
egyházat építsünk fel, eltörölve az institucionális
szabálytalanságokat. Mi az egész társadalom felé
nyitott egyházat akarunk, amelyet jobban érdekel-
nek az emberek, mint a kánonjogi szabályok és az
egyházi épületek.” (Inf. Cath. Int. Paris (1969. 339.)

WALTER HOLLWEG:

NEUE UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE UND LEHRE DES HEIDELBERGER KATECHISMUS.

ZWEITE FOLGE

Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, Band XXVIII. 1968. 120 lap. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins.

W. Hollweg a német reformátusok egyik legtermékenyebb reformáció-történésze. Főművei Bullingernek, Bezának és a Heidelbergi Káté szerzőinek gondolatvilágát elemző új összefüggések feltárásával. Előttünk fekvő kötete a Heidelbergi Kátéval foglalkozó tanulmányainak második sorozatát tartalmazza. Az első sorozat még 1961-ben jelent meg (Lásd ThSz 1968. 378 o.). E második sorozat tanulmányaiban Hollweg részben az első sorozat eredményeit igyekszik új adatokkal még jobban alátámasztani, részben pedig új témákat dolgoz ki. A mostani kötet megjelenése egybeesett a jeles egyháztörténész 85. születésnapjával. A könyv elején Dr. G. Nordholt országos szuperintendens, a német református egyház jelenlegi lelkészi vezetője, továbbá D. W. Herrenbrück nyugdíjas országos szuperintendens meleg hangú köszöntő sorokban méltatják Hollweg érdemeit, és fejezik ki áldáskívánásaikat.

A kötet négy tanulmánya közül az első ezzel a kérdéssel foglalkozik: „Mikor és hogyan tett szert a Heidelbergi Káté a hitvallásos irat jellegére a német református egyházban?” A kérdésre Hollweg így felel: a Heidelbergi Káté eredetileg tankönyvnek készült főleg az ifjúság részére, de a teológiaiilag különösebben nem képzett felnőtt egyháztagek számára is, nem pedig hitvallási iratnak (21. o.). „Egy új hitvallás kiadása azt a veszélyt idézte volna fel Frigyes választófejedelem számára, hogy elveszti országát, népét, sőt az életét is, hiszen a Római Birodalomban csak a régi római vallásnak, továbbá az Ágostai Hitvallás hitrokonainak volt létjogosultsága” (25. lap). Csak a XVII. század elején vált a Heidelbergi Káté a pfalzi református egyház hitvallásává. Ennek megvan a maga története. Pareus Dávid heidelbergi professzor, a neves irénikus teológus, a lutheránusokkal való megbékélés kedvéért hajlandó lett volna esszenciálisnak és szubsztanciálisnak nevezni Krisztus jelenlétét az úrvacsorai jegyekben, és arra is késznek mutatkozott, hogy a Jézus Krisztussal való egyesülést ne az úrvacsora céljának, hanem lutheri módra már a testi vétellel kapcsolatos mozzanatnak tekintse. Emiatt 1603 és 1604 folyamán heves vitákba keveredett az ezek ellen az engedmények ellen felszólaló heidelbergi református igehirdetőkkel. Végül is IV. Henrik választófejedelemnek kellett beavatkozni, aki esküszámba menő nyilatkozattal és kézfogással kötelezte el országa valamennyi református lelkészét és tanítóját, hogy a jövőben a Heidelbergi Káté tanításának megfelelően járnak el munkájukban. Ezzel akarta kiküszöbölni a vitákat és az elhajlásokat (35–36. o.). Hollweg megjegyzi még, hogy külföldön sokkal hamarabb, szinte mindjárt a Heidelbergi Káté megjelenése után kialakult annak a hitvallás-szerű tekintélye, és hogy ez visszasugárzott a Káté németországi értékelésére is (37. o.).

A második tanulmány Hollwegnek ama koráb-

ban nyilvánított, az Untersuchungen I. kötetében kifejtett két tételét igyekszik — a kritika ellenérveire válaszolva — megtámogatni, hogy 1) a Heidelbergi Káté forrásai közé kell sorolnunk Beza két hitvallását is, és 2) nem Olevianus Gáspár volt a Heidelbergi Káté németre fordítója, hanem valaki más, aki azonban egyelőre még nem ismeretes. Úgy tűnik azonban, hogy e két tétel teljes és végleges igazolásához Hollweg most felhozott bizonyítékai sem elégségesek, hanem még további adatokra van szükség. Hollweg tételei azonban még valószínűbbeké váltak az újabb adatok folytán.

A harmadik és a negyedik tanulmány teljesen új adatokat tár elő arra nézve, hogyan hatott közre a Heidelbergi Káté spanyol nyelven való kiadásának és terjesztésének szándéka két igen érdekes történelmi személyiség sorsának tragikus alakulására. A harmadik tanulmány adatai szerint egy 1566-ban vagy 67-ben megjelent spanyol Heidelbergi Káté fordítás *Don Carlos* infáns kezébe került, és ez lett volna az oka annak, hogy őt atyja, *II. Fülöp* 23 éves korában, 1568-ban kivégeztette. Hollweg gondosan mérlegeli a számbajöhető körülményeket, és arra az eredményre jut, hogy Don Carlos hitbéli magatartása valóban jóval nagyobb szerepet játszhatott az atya és a fiú ellentétének felidézésében, mint ahogy azt eddig általában vélték.

A negyedik tanulmány egy rendkívüli energiájú, változatos és gazdag életpályát befutó németalföldi kereskedőnek, J. B. *Aventroot*nak a munkásságáról szól. Ez a Heidelbergi Káté spanyol fordítása révén nemcsak az egyik legjelentősebb spanyol gyarmat, Peru népét akarta a pápás egyháztól és a spanyol tróntól elfordítani, hanem 70 esztendőskorában, 1631-ben személyesen kereste fel *II. Fülöp* spanyol királyt, hogy lelkére beszéljen a protestánsok vallásszabadsága érdekében. Persze nem a király elé, hanem az inkvizíció kezébe került, és 1632. május 22-én Toledóban máglyán fejezte be az életét. Hollweg a könyv függelékében az inkvizíció ítéletének teljes szövegét közli. *Aventroot* egyénisége, pályája, vakmerő és kalandos vállalkozásai túltesznek sok regényíró és forgatókönyv-szerkesztő fantáziáján. Csak ajánlani lehet ezt az anyagot irodalmi feldolgozásra.

A harmadik és negyedik tanulmányoknak köszönhetjük, hogy a Heidelbergi Káté XVI. és XVII. századi spanyol vonatkozásai is megvilágosodtak előttünk. W. Hollwegnek, a jubiláló jeles tudósunk további termékeny esztendőket kívánunk hálás magyar olvasói.

Dr. Bucsay Mihály

EDWARD WINTER: FRÜHAUFKLÄRUNG

Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel- und Osteuropa und deutsch-slawische Begegnung.

Berlin: Akademie-Verlag 1966. 424 lap.

A nálunk is jólismert E. Winter berlini művelődéstörténész előszeretettel tanulmányozza az átmeneti időszakokat, amikor egy új korszak látásmódja, törekvései kezdenek mutatkozni és izmosodni még a régi rend keretei között. Ilyen jelenségeket vizsgál most előttünk fekvő nagy monográfiája a korai felvilágosodásról. Az 1650-től 1750-ig eltelt száz esztendőt kutatja át, felmutatván a teológiai konfesszionalizmussal és annak társadalmi vetületé-

vel, a konfesszionális abszolutizmussal szemben kibontakozó kritikái, ellenzéki, újat akaró kezdeményezéseket. Ezek a törekvések behatoltak az egyházakba, úgyhogy Winterrel együtt beszélhetünk katolikus, protestáns és orthodox korai felvilágosodásról.

A konfesszionális abszolutizmus, más névvel az ellenreformáció korában japán követek Amerikán keresztül úgy utazhattak a spanyol király udvarába, hogy közben nem hagyták el a spanyol gyarmatbirodalom területét. Ebben a korszakban újra a szervezetesség, a jezsuita rend, a szentek kerültek a középpontba, miután a megelőző két évszázadban jelentőségük elhalványodott.

Winter a korai felvilágosodást egyes még korábban élt nonkonformista történelmi szereplők mellett főleg Descartes-tól, a cartesianus mechanikus világkép jelentkezésétől és térhódításától kezdve számítja (23. lap). E világkép győzelmének mértéke szerint váltja fel a korai felvilágosodást a felvilágosodás. Winter könyvének fő értéke az új, a réginél termékenyebb, természetesebb, észszerűbb gondolatok és kezdeményezések árnyalatokban igen gazdag rajza. A mű országok szerint halad előre: Németország, Ausztria, Cseh-Morvaország és Szilézia, Magyarország, Lengyelország, Oroszország és Ukrajna szellemi erjedését tekinti át a korai felvilágosodás szakaszában. A főbb eseményeket, szereplőket, műveket és eszméket a maga helyére illesztő áttekintést kapunk az első életjelektől kezdve a felvilágosodás győzelméig vezető, sokszor megtorpanásokat, visszsaeséseket mutató rögzös útról.

Bennünket természetesen a Magyarországról szóló fejezet érdekel leginkább. Sajnáljuk, hogy Winter csak Északmagyarországgal foglalkozik, a mai Szlovákia és Kárpát-Ukrajna szellemi fejlődésének rajzával. Ennek a korlátozásnak az összkép szempontjából megvan az a káros következménye, hogy kimaradt a könyv anyagából a Magyarország egyéb területein mutatkozó korai felvilágosodás sok-sok jelensége. Nem titok, hogy nálunk Descartes már a XVII. század ötvenes éveiben megtalálta a maga lelkes magyar tolmácsait, és hogy általában a magyar református kollégiumoknak nem pusztán, sőt nem elsősorban német, hanem igen élénk németalföldi és angliai kapcsolataik révén fontos, nagy szerepük van a felvilágosodás közép- és keleteurópai történetében. Winter könyve alapkoncepciója szerint a német-szláv kapcsolatokra figyel. Ezért maradtak ki belőle a magyar jelenségek. Ez azonban a rajzolt kép teljességének és arányosságának rovására megy. Hiányérzetünket nem pótolja a 216. oldalon található ama sommás megállapítás, hogy az Angliában a puritánizmushoz csatlakozott és onnan hazájukba visszatért magyar református diákok „Európa határán a korai felvilágosodás és a demokratikus érzület hordozói és előharcosai voltak”.

A pusztán a jelenségek egy részére kiterjedő érdeklődésből következik, hogy Winter az északmagyarországi korai felvilágosodás kezdetét 1703-tól, II. Rákóczi Ferenc szabadságharcától kezdve számítja, mert — mint írja — ekkor jöttek az országba az új szellemi mozgalmak, a jansenizmus és a pietizmus, és hatottak a korai felvilágosodás szellemében (198. lap). A másik dátum, 1765, mint a felvilágosodás győzelmének éve, már meggyőzőbb, bár csak a folyamat államhatalmi, bécsi és onnan kisu-gárzó szálait érinti, és azokat is csak bizonyos vonatkozásban, mert pl. a protestánsok iránti türelmennek még éppencsak némi jelei kezdtek akkor feltűnedezni.

Nagyon érdekes, amit Winter a mai Kárpát-Ukrajnának a környező területek felé betöltött kulturális jelentőségéről ír. Szerinte ez arányában meghaladja e terület lélekszámát vagy gazdasági erejét. „A XIX. század kezdetén alapított kazáni, charkovi és pétervári egyetemek nagyon sokat köszönnek a kárpát-ukrajnaiaknak” — állapítja meg Winter (223 és 355. lap).

A Winter által járt úton, azaz a szellemi mozgalmak szálait országhatárokon át is követve hitelesenbben térképezhetjük fel a művelődés történetét, mintha a nemzeti kultúrák határai közé zárkozunk. A népek közötti egymásra hatásnak, párhuzamos-ságnak, egyidejűségeknek kutatása és értékelése nélkül a művelődéstörténet és az egyháztörténet korszerű művelése ma már elképzelhetetlen. Winter jól tudja, hogy könyvének témáját a könyvében előadottakkal nem lehet lezártnak tekinteni, hanem rengeteg további kutatnivaló maradt még.

Feljegyeztünk néhány elírást, amely a II. kiadásban kiküszöbölendő lenne:

18. lap: XIV. Lajos helyett XVI. Lajos áll. — 199. lap: „Esztergom Alsómagyarországban” nem találó kifejezés. — 215. lap: Erdélyben az unitáriusok már 1568-ban megkapták a tényleges vallásszabadságot, nem pedig csak 1571-ben. — 216. lap: A puritánizmust nem mint „vallásfelekezetet”, hanem mint teológiai és kegyességi irányt hozták magukkal haza a magyar református diákok. — 216. lap: A sárospataki középfo-kú latin iskola megalapításának éve nem 1631. Igaz, hogy tíz évvel korábban, 1621-ben kapott új szervezetet, de akkor már sok évtizedes múltra tekintett vissza.

D. dr. Bucsay Mihály

Ijjas Antal: ISTEN IGAZ EMBERE
XXIII. János és az Egyház.
Ecclesia Könyvkiadó. 1967. 372 lap.

Hiteles beszámoló e könyv *Roncalli* Angelo, a későbbi XXIII. János pápa életútjáról és a II. Vatikáni Zsinat történetéről.

Mindjárt a könyv elején megkap, ahogyan Ijjas leírja az ifjú *Roncalli* indulását. Az Egyház „örök demokratizmusa” valósul meg abban, ahogyan a kis bergamói parasztfiú elindul a krisztusi szolgálat útján, mint szürke kis káplán, majd háborús szanitéc, kórházlelkész — az első világháborúban — ahol közlegényből őrmesterségig jutott a katonai ranglistán. Ezután a pápai diplomácia legkritikusabb, legexponáltabb helyein képviseli a Vatikánt: Bulgáriában, mint apostoli vizitátor, majd Török- és Görögországban. Rokonszenvvel olvashatjuk itteni naplójegyzeteit; nagy területen szétszórt, kisebbségben élő, jórészt felkutatandó hivei közt kell lelkipásztori szolgálatot végeznie, nagy távolságokat beutazva. És itt tűnik ki alázatosságában tükröződő emberi nagysága, ahogyan a politikai, egyházi-felekezeti (orthodox, mohamedán) és társadalmi akadályok, nehézségek kúszált szálai közt türelmességgel és tapintatosságával mindig megtalálja a kivezető utat azzal az életelvvel, hogy minden emberben elismerte és becsülte az emberi méltóságot, bármennyire más volt is a világnézeti, vallási stb. felfogása. Ennek legfőbb jelét akkor adta, mikor a második világháború után, mint a hitleri fertőzöttől ment, diplomataképes vatikáni személy a párizsi Vatikáni Nagykövetség élére került, mint pápai nuncius. Érdemes néhány sorban felidézni — kivonatolva — életének ezt az oly jellemző epizódját:

„Roncalli nuncius 1944. december 30-án érkezett Párizsba francia katonai futárgépen. Párizsban még tartott az elsötétítés... légitámadások érthettek... Másnap megtudta, hogy de Gaulle elnök csak úgy hajlandó őt a megbízólevelével együtt fogadni, ha a Szovjet Nagykövetségen elintézi, melyük, ő vagy a szovjet nagykövet tartja-e meg a nála újévkor protokoll szerint tisztelgő diplomaták nevében az üdvözlőbeszédet. Mert bár eddig tradicionálisan ez a feladat mindig a nunciusra hárult, most ennek hiányában a szovjet nagykövet készült erre. Roncalli felajánlotta az orosz nagykövetnek, hogy elmondja az ő beszédét, mégpedig változtatás nélkül. Erre az orosz diplomácia azzal a méltó gesztussal reagált, hogy közösen fogalmaztak egy új beszédet, amelyet aztán az újévi fogadáson a nuncius, immár lila érseki palástban mondott el.” — (Tartalmilag-kivonatossan idézve a könyv 133. és 134. lapjáról.)

Hasonló jelenet volt életében, amikor 1953. január 15-én, a franciaországi tradíciónak engedve, a francia államfő, a szabadkőműves köztársasági elnök, Vincent Auriol kezéből veszi át a bíborosi kalapot és a becsületrend nagykeresztjét térdepelve előtte „az utolsó francia király térdeplőjén” (141. l.). És jellemző, hogy a megindultság könnye nem a bíboros, hanem a laikus köztársaság elnökének szemében csillant fel. — Önkéntelenül is arra gondol itt az ember, hogy Lukács 18:14 elevenedik itt meg előttünk a maga történeti valóságában: „... valaki felmagasztalja magát, megaláztatik és aki megalázza magát, felmagasztaltatik”. — Így lett a zömök, vaskos bergamói parasztfiú velencei patriarcha és bíboros érsek, immár potenciális pápajelölt.

Mint pápa (1958. november 4-től) ugyanezzel az alázatossággal, türelmességgel és a különböző nézetek, vélemények tiszteletben tartásával tette lehetővé a zsinat összehívását és egyáltalában a megtarthatóságát, mert már ennek is tekintélyes ellenzéke is volt. Reformtervei érvényesülését a zsinaton a háttérből irányította és e célból mindig a legalkalmasabb taktikai fogásokat, módszereket alkalmazta (napirendről levétel, módosítás, többszöri bizottsági újratárgyalás, saját hatáskörbe vétel, elhalasztás, schémaátkapcsolás stb.), de mindig mindkét fél felfogásának a tiszteletbentartásával. Valahogy ma úgy mondhatnók, a „sacra dialectica” szabályainak az alkalmazásával.

A könyv további fele a zsinat lefolyásának történetét ismerteti. Ezzel lapjaink, folyóirataink már bőven foglalkoztak. Itt — célkitűzésünknek megfelelően — csak azzal foglalkozunk, hogy megvizsgáljuk, elfogadott és érvényesített határozataiban mennyiben közeledett itt XXIII. János egyháza a protestantizmushoz, azaz mennyiben fogadott el a zsinat oly reformokat, amelyeknek igaz és szükséges voltára a mi reformátoraink már negyedfél évszázada rájöttek.

Ilyen az anyanyelv (közérthető nyelv) használata az egyházi szertartásoknál azzal a kézenfekvő indokolással, hogy annak idején: a görög és a latin nyelv ezeken a kultúrterületeken közhasználati és közérthető nyelv volt. Csodálatos, hogy ennek a nyilvánvaló tényállásnak a felismeréséhez és következményeinek alkalmazásához a római egyháznak a reformációi útmutatás után még négy és fél évszázadra volt szüksége. — Ugyanezt mondhatjuk a

homília, a prédikáció, igehirdetés zsinati felértékeléséről, amely szerint azt a mise szerves részévé teszi és sacralis jelleggel ruházza fel, ami eddig a miseszertartásban mellőzhető és mellékes volt. — Elismeri, hogy az Úrvacsora két szín alatti kiszolgáltatása megszüntetését nem lehet dogmatikailag indokolni, ez csak higiéniai szempontból indokolható. Ezzel szemben viszont kérdezhetjük azt, hogy ugyanekkor hogyan tartható fenn, minden dogmatikai indokolhatóság nélkül, pl. a szenteltvíz használata, a szentek ereklyéinek (szent jobb csók-kultusza: míg másrészt világos, hogy az úrvacsorai kehely higiénikus kezelése, a sokkelyhes gyakorlat a higiéniai aggályokat kiküszöbölheti. — Jelentős lépés az egyházkormányzat protestáns-demokratizmusának érvényesítése terén a püspökök helyi joghatóságának kiszélesítése és a püspöki kollégium pápai tanácsadó jellegének érvényesítése. A jöcselekedetekből és a szentek felesleges érdemeiből élni akaró középkori katolicizmussal szemben előtűnk áll a reformáció kori élő hit értékének felfedezése XXIII. János alábbi naplófeljegyzésében: „A hit olyan magától értetődő erény, hogy különösen papoknál nem is tekintik valami különösnek. Ez a keresztény élet levegője, s ki törődne azzal, hogy a levegő a lélegzetén át rajta ki és bejár. ... De én azon leszek, hogy ezt az erényt komolyan vegyem és ... akár valami kincset, úgy akarom őrizni hitemet. Mindent meg akarok tenni, hogy átforgalmájon a hit szelleme.” (301. l.)

És alapelveileg, összefoglalóan végül is ki kell emelni annak a reformátori alapelvnek az elismerését és alkalmazását, amely eddig mindig „eretnekszagú” volt, az „ecclesia semper reformari debet”, azaz hogy az egyház az állandó reformálás kötelezettsége alatt áll.

S ha mindezeket figyelembe vesszük, akkor megállapítjuk, hogy nem jelentéktelenek azok a lépések, amelyeket a római egyház XXIII. János zsinatán tett s úgy véljük továbbiak és lényegesebbek is következhetnek, ha mindkét oldalon figyelünk e nagy pápa intésére: „... Soha nem szabad összetéveszteni a tévedést a tévedővel, aki mindig és mindenekelőtt ember és mindenképpen megőrzi személyes méltóságát. Tehát ennek a méltóságnak megfelelően kell tekinteni és kezelni.” (297. l.) Szédítő utat tett meg Róma az inkvizíciótól XXIII. Jánosig.

A könyv végén egy függelék található, Henri Fesquet írása, *Ikva* László fordításában: „XXIII. János pápa virágos kertje.” — melyben a pápa magánélete, emberi személyisége elevenedik meg előttünk. Telitalálat és tökéletes syncron. Az előbbi életrajzok és szolgálatformák embere áll itt előttünk a maga emberi egyszerűségében, közvetlenségében, amint levét magáról minden misztifikációt, s minden ebből fakadó pózolás, nagyképűséget s amint egyszerűen áll és vegyül embertársai közé. Ha megszomjazik, betér egy pohár itatra a bisztróba és elszívja vacsora utáni kedves szivarját pápa korában is. Nuncius korában egy francia kommunista munkás azt mondta róla, hogy „ezzel a pappal én is szívesen meginnék egy pohár bort”. Hová jutott benne Róma a középkori aszkézis-ideáltól!? Röviden felelhetünk: az embertelentől az emberiig, s így nemcsak elméletben, de gyakorlatban is közelebb a reformációhoz, sőt közelebb Istenhez.

Dr. Rezsényi Zoltán

Társadalom-lélektan: a marketing kulcsa

Az új gazdasági mechanizmus elméleti kérdéseivel foglalkozó munkák sorában érdekes olvasmány *Alec Katchourine: Társadalom-lélektan: a marketing kulcsa* című könyve. A francia szerző 1966-ban megvédett disszertációja a könyv magva. Magyar nyelven a Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó adta ki 1969-ben (228 lap, ára: 22,50 Ft). A szerző a modern szakirodalom ismeretében szemléletesen mutatja be, hogy a termelő és kereskedelmi vállalatok életében egyre nagyobb mértékben van szükség a társadalom-lélektan s általában az embertudományok alkalmazására. Ennek érdekében szükségesnek látja, hogy a természettudományokhoz hasonlóan az embertudományoknak is legyenek képezett mérnökei, akik ismereteiket gyakorlati célokra tudják alkalmazni. Katchourine könyvében természetesen a mi gazdasági életünkől merőben különböző, francia, kapitalista rendszert tartja szem előtt. Mégis, ahogy dr. Kemenes Egon a magyar kiadás előszavában írja, a könyv olvasása közben többször is érezhetjük: „*de te fabula narratur*”.

A gazdasági élet belső mozgása és az ezzel kapcsolatos elméleti és gyakorlati kérdések természetes módon belatartoznak a lelképítés érdeklődési körébe, hiszen itt arról a „mindennapi kenyérről” van szó, amiért gyülekezettel együtt imádkozik. Ezen túlmenően azonban a könyv társadalom-lélektani fejtegetései közvetlenül is érintik lelkészi szolgálatunkat.

A társadalom-lélektan, mint önálló tudományág a harmincas években jött létre. Feladatának és céljának pontos definíciója még nem alakult ki. „Semiféle térképész nem tudná felrajzolni a társadalom-lélektan tartományát, az annak határvonalait mutató térképet, sem az antropológiát, sem az etnográfiaét, sem a szociológiaét, sem pedig az összes társadalomtudományokét: egy ilyen atlasz pontos körvonalak helyett csak többé-kevésbé erős színeknek egymásba olvadó, összemosódó foltjait adná”. A lélektan és szociológia átfedése, az egyén és társadalom kölcsönhatásából adódó problémák jelentése hívta életre ezt a fiatal tudományt. Sajátos feladata az egyén és társadalom együttesét alkotó elemek közti kapcsolat kutatása. Nem elégséges ugyanis az egyének pszichológiai — és a társadalmi csoportok szociológiai vizsgálata. Az egyén és a csoportok közötti kölcsönhatásokat, vagyis a társadalom-lélektani tényezőket is figyelembe kell venni. E multidiszciplináris megközelítés nélkül az ember kérdéseire csak egyoldalú és éppen ezért hibás válasz adható. Már túl vagyunk azon a koron, amikor az ember megismerése egyszerűbb dolognak látszott, mint a géké. A társadalom-lélektan az emberi problémákat tudományos megvilágításba helyezi, hogy az emberről alkotott sztereotíp kép helyébe egy objektívebb kép lépjen. Így ez a tudomány arra segít, hogy az ember értékelése előítéletek helyett, megfigyelhető tények alapján történjék.

„Korunk társadalmának legfontosabb és legjellemzőbb jelensége a tudomány fejlődése és ennek sokrétű hatása. Az ezzel járó változások felforgatták a gazdasági és társadalmi életet: többé-kevésbé érezhető módon módosították a magatartást, az életmódot, a gondolkodásmódot és szemléletünket, gyakran pedig azt a képet is, amelyet másokról és önmagunkról alkotunk.” A tudomány haladása (1.) magával hozza. — egyre kisebb időeltolódással!

— a technikai haladást (2.). Ez pedig az életszínvonal általános emelkedését eredményezi (3.), amely az életmód fokozatos átalakulásához, társadalmi változásokhoz vezet(4.).

A fejlődésnek ez a négyes láncolata vitathatatlannak tűnik. A sorozat minden tagja elengedhetetlen feltétele a következőnek, ugyanakkor azonban nem mindig elégséges feltétele. A haladás különböző típusai között nem egyirányú oksági összefüggés, hanem belső kölcsönhatás van. A sorozat tagjai közé be kell iktatni az emberi és társadalmi környezetet, amely a haladást lehetővé teszi. A fejlődés szempontjából vannak kedvező vagy kedvezőtlen lélektani, szociológiai, ideológiai feltételek. Vagyis a haladás szempontjából lényegesek azok a társadalom-lélektani tényezők, amelyek a „terjedési közeget” meghatározzák. A társadalmi haladás, mint a láncolat utolsó tagja nemcsak a haladás többi fajtájának végső kihatása, hanem maga is egyben oka, mert a közeget alakítva lehetővé teszi a tudományos, technikai és gazdasági fejlődést.

1. A fejlődést a tudományos haladás irányítja, amely az utóbbi években robbanásszerű volt. A tudomány fejlődéséről azt mondhatjuk, hogy teljesítménye minden tíz évben megkétszereződik. 1943-tól 1964-ig az ember által vezetett gépek maximális sebessége negyvenszeresére növekedett. A tudomány kiemelkedő fejlődésére jellemző az a hozzávetőleges számítás is, amely szerint a történelem kezdete óta élő tudósoknak a 90%-a ma él.

2. A tudományos haladással karöltve járó technikai haladás eredményeképpen a föld, amely már jelenleg is csak nehezen tudja táplálni 3,5 milliárd lakóját, 50 vagy akár 80 milliárdot is el tudna látni.

A technikai civilizáció a termelékenység növelése mellett növelte a szabad idő tartamát is. A pihenéstől megkülönböztetve a szabad idő úgy határozható meg, mint „az az idő, amely felett az ember szabadon rendelkezik, szokásos elfoglaltságán és az abból fakadó szükségleteken felül”. A „szabadidő-felhasználás” kiadási tétele az egyetlen, amely az összes kiadásoknál gyorsabb ütemben emelkedik. Ezen belül a kulturális kiadások (hanglemez, könyvek, újságok, folyóiratok és televízió) sokkal gyorsabban nőnek, mint a pusztán szórakozást szolgáló kiadások. Jelentős növekedést mutatnak a sportfogadásra, lottóra, játéktermekre, sporteszközökre, közlekedésre és szállodákra fordított kiadások, amelyek révén a fogyasztó reménységet és kikapcsolódást vásárol.

3. A technikai haladás vitathatatlannal komoly hatást gyakorol az életszínvonalra. Az életszínvonal értékelése igen szubjektív s a népesség többsége rendszerint nem érzékeli gazdasági helyzetének javulását. Franciaországban pl. 1956-ban, az ország gazdasági fellendülésének idején, a megkérdezettek 92%-a nem vette észre életszínvonalának emelkedését. Ennek egyszerű magyarázata az, hogy a tényleges és óhajtott jövedelem, valamint a jövedelmek és az igények növekedése között olyan nagy az eltérés, hogy az az elszegényedés érzetét váltja ki.

Ha az életszínvonal folyamatosan emelkedik, bekövetkezik a legintenzívebb szükségletek (táplálkozás, „elsődleges szektor” = földművelés, bányászat) kielégítése. Ugyanakkor azonban növekszik a kereslet a másodlagos (nehéz- és könnyűipar) és harmadlagos (közlekedés, kereskedelem, szolgálta-

tások) szektor vonalán, amelyek kielégítése elképzelhetetlen.

Az életszínvonal emelkedése elméletileg mindenki számára lehetővé teszi a magasabb szintű tanulmányok folytatását. Ebben a fejlődésben azonban mégis van egy biológiai jellegű határ, amelyre a technikai haladásnak nincs hatása. Ugyanis „gondolkodásunkban nincs technikai haladás; az ember ma nem gondolkodik gyorsabban, mint azelőtt, értelmi befogadóképessége nem nagyobb”. A biológiai korlát valóságát támasztja alá az a felmérés is, amely szerint ideális művelődési és anyagi körülmények között élő értelmiségi szülők gyermekei közül 25%-nak nem sikerül még az érettségit sem megszereznie.

4. A jólét általánossá válása az életmód belső változásához vezet és mélyreható társadalmi következményekkel jár. Nem igazolható az a tétel, amely

szerint a jólét elkerülhetetlen ellentételeként hozza magával a társadalmi elidegenedést, s hogy minél inkább emelkedik az életszínvonal, annál inkább válik elviselhetetlenné az adott életmód. A gazdasági haladás társadalmi következményeinek előnye sokszorosan felülmúlja minden lehetséges hátrányát. Ebben a társadalmi változásban egy új humanizmus indulhat el, amely „nem szóbeli vagy intellektuális, hanem reális és átélt”. Így lehet korunk „az anyagiakkal mért gazdaságból az emberivel mért gazdaságba való átmenet”.

A könyv tartalmi ismertetése helyett e néhány kiragadott gondolat keltse fel érdeklődésünket a társadalmi, gazdasági kérdések tudományos vizsgálata iránt és indítson továbbgondolkozásra, hogy felelős döntésekre és cselekvésre jussunk ezekben a kérdésekben.

Madocsi Miklós

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

Szabó Ferenc: Az ember és világa

A neves katolikus szerző tollából igen hasznos kézikönyvet kaptunk most. Címe is mutatja: a témáról könyvtárakat megtöltő mennyiséget lehetne írni. Eppen ezért, ha valaki ilyen nagy témáról valamit is akar mondani, azt csak igen szoros határok között teheti meg, illetve egy jól körülhatárolható szempont alapján kell vizsgálódnia. Ezt a szempontot a szerző bevezetőjében így határozza meg:

„Vezérfonalnak a *Gaudium et Spes* kezdetű zsinati okmányt választottuk. Könyvünk nem ennek a konstitúciónak a szoros értelemben vett kommentárja. Kevesebb és több. Kevesebb: nem tárgyaljuk mindazokat a kérdéseket, amelyeket ez a dokumentum felvet vagy megvilágít. Csupán az emberre és világára vonatkozó tanítását vesszük figyelembe. De másrészt többet akarunk, mint egyszerűen csoportosítani és magyarázni a zsinati szöveg antropológiai kijelentéseit. Felhasználva az elmúlt harminc-negyven év filozófiai és technológiai kutatásait, szeretnénk megmutatni a zsinati tanítás szellemtörténeti hátterét és rendszeresen kibontani az ott csíraszerűen megbúvó új gondolatokat. Így néhány szempontot nyújtunk egy keresztény antropológia körvonalazásához.”

A szempont megválasztása lehet előnyös és hátrányos is, sőt sokszor egyszerre mind a kettő. Ebben az esetben is ez történt. A téma kívánatos körülhatárolása szempontjából előnyös a vezérfonal használata, viszont ez a vezérfonal esetleg túlságosan is meghatározza a mondanivalót. A következő — szokatlanul hosszú idézetekben, rövid kommentárokból — próbáljuk ezt figyelemmel kísérni!

A szerző könyvét két nagy részre osztotta, ezeket a címeket adván: „Istennel vagy Isten nélkül?” és „Az ember és világa.”

Lássuk az első rész néhány fejezetét! „A problematikus ember” című fejezetben filozófiatörténeti áttekintést ad a szerző.

„Galilei, Darwin, Marx, Freud felfedezései nyomán lényegesen átalakult az emberről és világról alkotott felfogásunk. A ‚homo faber’ ma már nem tekint ‚szentnek’ a teremtést; mindent ‚manipulál’ — beleértve önmagát is: mindenre a saját ‚képmását’ nyomja rá. Egyszóval: az emberi dráma színtere ma már nem a szakrális világ — vagyis az ‚isteni-

vel’ átjárt természet —, hanem az emberi tevékenység által ‚humanizált’ világegyetem. Mivel pedig a világ az ember ‚alkotása’ lesz, az emberi szellem objektivitációit tükrözi vissza; következképp a modern ember nem találja Istent a természetben, — a mikroszkóp alatt vagy az űrrakéták pályáin nem találkozik a Teremtővel. Mindez megdöbbent talán bennünket. Az ember egyedül érzi magát a világegyetemben: most már ő felelős az öntudatra ébredt Fejlődés sorsáért...”

Részletesebb filozófiatörténetet a felvilágosodás korától ad a könyv. Voltaire-től indul Feuerbach felé és ezt mondja Feuerbachról:

„Jellemző, szimbolikus tény, hogy Feuerbach először az ‚Ismerd meg magadat’ címet akarta főművének, ‚A kereszténység lényegé’-nek adni. P. de Lubac hívja fel a figyelmet e kis tényre. Feuerbach tehát a régi klasszikus jelmondatot (Gnóti seauton) írja ateista humanizmusa zászlajára, amelyet az első egyházatyák és a középkor teológusai is magukévá tettek. Kinyilatkoztatni az embernek saját lényegét, hogy így — nagyságát megismerve — bizalomra hangolódjék önmagával szemben: ez volt a szentatyák célja is. De míg ezek abban látták az ember nagyságát, hogy Isten teremtménye. *imago Dei*, addig Feuerbach éppen az istenségek kihálásában látja az igazi humanizmus feltételét. Ezt az ateista humanizmust a marxizmus fejleszti tovább. Marx megfosztja az ember lényegét attól a misztikus aurától, amellyel Feuerbach körülvette azt, de átveszi a mester alapvető tanítását: az ember számára az ember a legfőbb Lény.”

Ezt a vonalat húzza tovább a szerző nagyon pontosan, Nietzsche felé, akiről így ír:

„Nietzsche szerint a vallás az emberi szellem megkettőzéséből ered. Isten csak az ember visszénye. Az ember bizonyos rendkívüli, egzaltált pillanatokban tudatára ébred saját erejének, az őt felemelő szeretetenergiának. Mivel nem meri önmagának tulajdonítani ezt a hatalmat és szeretetet, egy tőle idegen, emberfeletti lényt teremt és ezt ruházza fel ezekkel a tulajdonságokkal. (Itt érezhető Feuerbach hatása!) Emberi tulajdonságait tehát kettéosztja: mindazt, ami közönséges, szálnalmas, gyenge, az emberi szférához sorolja; a rendkívülit, az erő-

set, a meglepőt pedig az isteni szférához vetíti ki. Így tehát Isten ruházza fel mindazzal, ami lényegének legjavát alkotja." A vallás — következett Nietzsche — az emberi személy megcsonkítása, az ember elszegényedésének folyamata."

Auguste Comte pozitívizmusát így foglalja össze:

„A. Comte szerint az emberi szellem a történelem folyamán három állapotban, három fázison halad át. Első a teológiai vagy fiktív, második a metafizikai vagy absztrakt, harmadik a tudományos vagy pozitív állapot. Comte az első fázison belül is megkülönböztet három mozzanatot: a fetisizmus, a politeizmus és a teizmus korszakait. E három korszak szerinte összefoglalja az emberiség vallástörténetét. A metafizikai állapotot csak átmeneti fázisnak tekintik. Az emberi szellem itt még az előző teológiai korszak nyomait viseli: még nem szabadult meg az abszolútumtól; a tények értelmezésében még részben természetfeletti eszméket követ. A pozitívizmussal elérkezik a végső korszak, a fizika korszaka, a tudományos megfigyelés, a pozitívista erkölcs és szociológia korszaka. Az ember nagykorúvá lesz és felhagy a gyerekes kérdésekkel (a 'végső kérdésekkel'): honnan a világ? miért a lét? stb."

„Comte szerint tehát az ateisták (és a panteisták) a teológiai szellem utolsó megtestesítői. Ő maga túl akar menni az ateizmuson, hogy véglegesen felszámolja az istenhitet. Az Isten uralma helyébe az emberiség, a felnőtté vált emberek uralmát kell állítani. Istent nem tagadni kell, hanem helyettesíteni. Miután kizártuk Istent, gyorsan helyettesítenünk kell, mert ha az 'interregnum' elhúzódik, végzetes lehet. Csak azt rombolja le az ember véglegesen, amit helyettesít. E maxima szerint a katolicizmust helyettesíteni kell, mert különben vég nélkül elhúzódik szégyenletes haldoklása."

„Az Egyház és a modern hitetlenség" című fejezetben Szabó Ferenc az ateizmus kérdésével foglalkozik. Első olvasás után az embernek az az érzése, hogy e kérdésről sokkal többet tud a szerző, mint amennyit elénk ad és tudása — amelyet nem mond el — valóban izgalmas lenne. Így viszont be kell érniünk egy lényegében „tanhivatali" ízü összeállítással. Ami mégis érdekes ebben a fejezetben, az az ateizmussal is foglalkozó zsinati konstitúció létrejöttének előzménye. Erről így ír:

„Suenens bíboros, Belgium primása többek között ezeket jegyezte meg: „A szkéma nem beszél kellőképpen a modern korra annyira jellemző harcosságot az ateizmus különböző formáiról. Nem elég elítélni az ateizmust; keresni kell azt is, miért tagadja annyi ember Istent vagy miért harcolnak sokan a hit ellen. Meg kell vizsgálni, milyen ezeknek az embereknek az istenfogalmuk, keresni kell a párbeszéd lehetőségeit. E párbeszédben ugyanis bemutatathatjuk az igaz Isten arcát, az élő Istenét, akiről a hitetleneknek talán csak egészen torz képük van." Döpfner bíboros, München érseke hasonló értelemben szólalt fel: „Az ateizmus természetének és okainak alaposabb vizsgálatára lenne szükség. Kutatnunk kell azt, ami akadályozza az embereket, hogy elfogadják a kinyilatkoztatást." Franič jugoszláv püspök pedig hozzátette, hogy ez a pont rendkívül fontos a marxista eszméktől átjárt országok számára. „Ezekben az országokban — hangsúlyozta, talán egy kissé pesszimista hangot ütve meg — mindenekelőtt a hívőknek van szükségük erre a tanításra; a marxisták annyira meg vannak győződve a vallásos emberek 'elidegenedéséről', hogy úgyszólván sincs remény az ő megingatásukra."

A „Gaudium et Spes" a rendszerbe foglalt ateizmus két legfontosabb válfaját írja le: a humanista (egzisztencialista) és a marxi (materialista-szcientista) ateizmust. Az egzisztencialista istentagadás vagy istenellenesség lassan „divatját múlt" irányzat lesz. Legalábbis mint rendszerbe foglalt ateizmus egyre inkább háttérbe szorul a marxizmus mögött. (Ismeretes, hogy maga Sartre is a marxizmushoz közeledett az utóbbi években. A marxizmus tehát — a kommunizmusban mint politikai ateizmus — a rendszerbe foglalt istentagadásnak uralkodó formája. Marx abszolút ateizmusát ma is vallja a hivatalos szovjet ideológia, ahogy erről pl. a Moszkvában kiadott Nagy Szovjet Enciklopédia tanúskodik. A tudományos marxizmus alapjai c. gyűjtőkötet pedig (a moszkvai egyetem gondozásában 1962-ben jelent meg és tankönyvül szolgál) ezt a címet adja első fejezetének: „A marxista ateizmus mint az ateizmus legtökéletesebb formája." Ebben olvassuk: „A marxisták számára az ateizmus szervesen és elválaszthatatlanul a világegyetem tudományos-materialista értelmezéséhez kapcsolódik. Az emberi értelem mindenható erejébe vetett mély bizalom és a világ tudományos megismerésének korlátlan lehetőségeit valló meggyőződés képezik ennek az ateizmusnak az alapjait." Igaz, Marx óta sokat változott a „marxizmus": ma már egyesek inkább csak módszert, vagy szociális programot keresnek a Tőke szerzőjénél. Egyre gyakrabban találkozunk olyan marxista gondolkodókkal, akik Marx eszméit továbbfejlesztik és keresik a kapcsolatot — a párbeszédet és az együttműködést — keresztyén humanistákkal, hangsúlyozva azt, hogy a vallás nemcsak az ember nyomorának tükröződése, hanem tiltakozás is e nyomor ellen, és hogy így a keresztyénség az emberi személy „transzcendenciájának" védelmezője (Garaudy, Mahovec).

„A véges ember nyitott a végtelenre" című fejezetben már erőteljesen érvényesül a katolikus filozófia, vitatkozván J. P. Sartre-val, Teilhard de Chardin-t segítségül hívva. Eljutva „az Isten-megismerés dialektikájához" ezt olvashatjuk:

„Hangsúlyozzuk ismét, hogy a szellem dinamizmusa, amely az embert az Abszolútum felé viszi, nem csupán a 'szív' vágyából, a jóság utáni vágyból ered (abból is), hanem logikai szükségesség, minthogy a Végtelen implicit állítása konstitutív eleme minden részleges tárgy appercepciójának. Tehát itt általános, egyetemes érvényű tényről van szó, nem tetszés-szerinti 'véleményről'. Egy bizonyos demonstratio, 'ki-mutatás' (bizonyítás) igazolhatja a kérdéses dinamizmus mozzanatait, az Isten-megismerés dialektikáját. Erre a bizonyításra azért van szükség, mert egy bizonyos agnoszticizmus vagy fideizmus elveti a hit alapjainak ésszerűségét. Nemcsak a protestáns teológia veti el a természetes (filozófiai) istenmegismerést, hanem a katolikus teológusok egy része is kétségbevonja a „theodicea" létjogosultságát. Ez a magatartás részben érthető: ellenhatás a túlzott racionalizmusra, arra a skolasztikus tankönyvekben is tükröződő dologi szemléletre, amely az Isten-megismerést a többi problémához hasonló problémaként kezelte. és nem vette komolyan az Egyház tanítását az Isten „megérthetlenségéről". De elismerve a protestánsok és egyes katolikusok reakciójának jogosultságát, a katolikus Egyház irányelveit követve állítjuk, hogy az Isten-megismerés értelmi elemzése lehetséges és szükséges. Szükséges már csak azért is, hogy egyes ateisták ellenvetéseire válaszoljunk. Ezenkívül meg kell mutatnunk azt is, hogy az ember »képes a Végtelenre«, képes meghallani az

esetleg önmagát kinyilatkoztató Isten szavát és képes részesedni az isteni életben. Egy bizonyos előismeret (Vorverständnis) nélkül Isten Szava »légüres« térben szólna és a hit teljesen irracionális aktus lenne.»

Innen már csak egy lépés az istenbizonyítás, isten-érvek létjogosultságának igazolása, amelyet így foglal össze: „Az istenérvek, ha kibontásuk helyes és a bizonyítás helytálló, érvényesek minden ember számára; természetes értelmi bizonyosságot (nem evidenciát) nyújtanak azok számára, akikben megvan a kellő értelmi és lelki felkészültség; vagyis képesek elismerni Istent és elkötelezni magukat, ha az élő Isten kinyilatkoztatja magát és hívja őket. A hit természetfeletti ajándéka ezt a természetes »adományt« teljesíti be.»

A második rész eleje az emberi személy méltóságáról ír. „A zsinati okmány (a Gaudium et Spes) a Biblia első lapjait idézve mindjárt a doktrinális rész elején jelzi az ember hármasságát: 1. Istentől származik; az Ő képmására van teremtve, és mivel *imago Dei* (vagyis szellem: értelem, szabadság), *capax Dei*: képes megismerni és szeretni Teremtőjét; 2. *társas lény*: a személy lényege szerint nyitott mások felé (a férfi és a nő életközössége, a szexualitás és a családi közösség az alapja a politikai életnek is); 3. Isten a természetet az ember alá vetette: minden az emberért van, aki a teremtést befejezve befejezi önmagát.»

E szerint a felosztás szerint vizsgálja Szabó Ferenc is az „ember és világa” által felvetett problémákat. A szabadság és lelkiismeret kérdésével foglalkozó fejezetből emeljük most ki a protestánsokkal foglalkozó részt:

„... Megemlítünk még egy véleményt: a protestáns szituációs-erkölcsiant. A marxizmus és az egzisztencializmus egyaránt vallja (mindkét szemlélet a maga módján), hogy az emberi szabadság »szituált«. Ezt a protestáns teológusok is hangsúlyoztatják. Természetesen náluk a keresztény hit az erkölcs alapja. A hívő magatartását az Istenhez fűző egzisztenciális viszony szabja meg. Egyes protestáns teológusok is azt hirdetik, hogy nincs olyan önmagában álló erkölcsi rend, amely a személyes döntést megelőzné. Ez az 'objektív' erkölcsi rend, amelynek elfogadása az egzisztencialisták számára egyenlő a szabadság tagadásával, e protestánsok szerint egyenlő a szentpáli 'törvénnyel'. Az Apostol a 'törvény'-ben látja nemcsak a szabadság halálát, hanem minden bűn forrását. Ettől a 'törvény'-től szabadított meg bennünket Krisztus. Az ószövetségi legalizmus helyébe nem szigorúbb törvényeket hozott, nem új előírásokkal terhelt meg bennünket, hanem Lelke által lehetővé tette az új ember megszületését. Az új erkölcsi rendben nem az 'igaz', a 'törvénytartó' ember nyeri el az üdvöt, hanem az a bűnös, aki hisz Isten mindenható kegyelmének újjáalakító erejében. E protestánsoknál tehát nem a szabadság az erkölcsi élet princípiuma és célja, mint az egzisztencialistáknál, hanem Isten Kegyelme, amelyet az Ige közvetít szüntelenül. Az ember nem maga alkotja az erkölcsi értékeket, hanem befogadja azokat, amikor hittel engedelmeskedik az Evangélium hívásának. Ez a hívás személyes: nincs 'beírva' az emberi 'természetbe', ahonnan az emberi értelem kiolvashatná és így rendszerbe foglalhatná a 'természet-törvényeket' (ahogyan ezt szerintük a katolikusok vallják); az Isten hívása mindig egyéni, a konkrét szituációban szól az emberhez, aki tehetlenségében az Isten kegyelmére számít és a hit által várja az üdvöt. Te-

hát a protestánsok szerint nincs előre megadott, objektív erkölcsi rend, amely a személyes döntéstől függetlenül léteznék, de nem is az egyéni szabadság teremti az értékeket. Az új érték akkor születik meg, amikor az Evangélium hívását meghallva az ember hittel elkötelezi magát: a szabadság és a kegyelem kapcsolatából származik.»

A szituációelméletet így összegezi az író:

„... Az emberi szabadság mindig szituált, feltételei vannak és a konkrét helyzet korlátozza annak gyakorlását. A szabadság legelső megnyilatkozása éppen az, hogy elfogadja az adottságokat és beleegyezik korlátaiba. Szabadságunk csak akadályokon, választásokon és egyszersmind lemondásokon keresztül bontakozik ki. Amit Marx a szükségszerűség tudatának' nevezett, az csak a kezdet, csak ígéret. A fokozatos felszabadulás kezdete. Amikor a modern kor forradalmárai a politikai szabadságért küzdenek és alkotmányosan biztosítani akarják azt, akkor tulajdonképpen a szabadság közös, általános feltételeit akarják biztosítani minden ember számára. Ez szükséges, szép feladat. Hiszen a biológiai, gazdasági, társadalmi, politikai feltételek megteremtése nélkül nem bontakozhat ki a teremtő szabadság. Az embernek valóban emberi helyzetben kell élnie, hogy gyakorolhassa szabadságát. De a feltételek megteremtésével még nem tesszük az embert *eo ipso* szabaddá (a szó teljes értelmében). Mindenkinek magának kell élnie a szabadsággal, választva Isten hívására és együttműködve a kegyellemmel.»

A továbbiakban foglalkozik a halál és a feltámadás kérdésével és kitér a halhatatlanságra is, megemlíti Cullmann-t. „A lélek halhatatlansága vagy a halottak feltámadása? — ez a címe O. Cullmann egyik könyvének. Ebben a protestáns teológus erősen bírálja a keresztény teológiának platonizáló törekvését: szerinte feláldoztuk a Korintusiakhoz írt első levél 15. fejezetét *Phaedon*-nak. Az Újszövetség nem a 'lélek halhatatlanságát', hanem a test feltámadását tanítja. A halál nem 'barátunk', hanem ellenségünk: de Krisztus megtörte hatalmát, elvette 'fullánkját'. Krisztus halála és feltámadása által mi is eljutunk a beteljesedéshez: az idők végén testünkben feltámadunk és Krisztussal leszünk.” A továbbiakban lényegében a katolikus tanítást ismétli meg mai katolikus szerzők segítségül hívásával.

A következő fejezetben az emberi közösség kérdéseit vizsgálja, először a férfi és nő kapcsolatát, mindent úgy készítve elő, hogy gondolatmenete logikusan torkolljék a „*Humanae vitae*” kezdetű enciklikába. Az enciklika keletkezési körülményeiről ezt írja:

„A szerelem perszonalista szemlélete és a házasság minden értékének figyelembevételére afelé a vélemény felé hajlított a »haladóbb« katolikus morálteológusokat, hogy a házassátnak globálisan, a maga egészében kell termékenynek lennie, de nem minden nemi aktusnak kell a gyermeknemzésre irányulnia. Ezt az ún. *totalitás elvét* vallotta a pápai szakbizottság többségének a dokumentuma. Ezek a moralisták továbbra is azt tartják, hogy a házasságnak, a hitvesek nemi életének lényegileg az új élet nemzésére kell irányulnia, de ezt a beirányulást csak a házasság *egészétől* várják el és nem minden nemi aktustól. Szerintük helytelen az, ha elszigeteljük az egyes aktusokat a házasság egészétől és a házasság céljairól szóló tanítást az egyes aktusokra alkalmazzuk, amelyek így — csupán biológiai-fiziológiai

mivoltukban szemlélve őket — elveszítik teljes emberi jelentésüket. Már a természet is jelzi (a természetlen időszakokkal és az öregkori terméketlenséggel), hogy a házasságnak a gyermeknemzésen kívül más céljai is vannak, nevezetesen a testi-lelki kiegészülés: tehát a házastársi aktusok megőrzik értéküket és méltóságukat akkor is, ha nem irányulnak az új élet nemzésére. (Ezt hangoztatta egyébként a zsinati konstitúció is.)”

Figyelemre méltó, hogy hogyan próbálja szinte „menteni a helyzetet” Szabó Ferenc, mikor az enciklikával kapcsolatosan ezt írja:

„VI. Pál a teljes keresztény eszményt állítja a házások elé. A házasság minden értékét figyelembe veszi; a születésszabályozást nem korlátozza csupán a „pilula”-kérdésre. A gyakorlati életben nincsenek ideális helyzetek. Azok a keresztények, akik a szeretet teljességére törekszenek és minden tőlük telhetőt megtesznek azért, hogy Krisztus törvényéhez igazodjanak, de egy adott helyzetben nem tudják összehangolni a házassági szerelem és az egyes aktusok termékenységeinek a követelményét, úgy, ahogy ezt a körülmények megzavarja, nem okvetlenül szakadnak el az Isten szeretetétől. A tettek erkölcsi megítélésénél mindig figyelembe kell venni az objektív törvényt, a cselekvést magát is és nemcsak a szándékot (hiszen az objektíve rosszat nem teszi jóvá a jó szándék!), de ugyanakkor a konkrét helyzetet is, minden érték „hívását”. Ha két kötelesség hívása alternatíva elé állítja a házásokat, a kisebb rosszat kell választaniuk. A keresztény élet az evangéliumi tökéletességre törekvő dinamizmus: állandó megtérés, állandó küzdelem a bűnnel, az önzés visszaszorítása az „önmegtartóztatás” által és a szeretet növekedése. A „halálos” és a „bocsánatos” bűn közötti határokat nem lehet objektív módon kijelölni, tehát úgy, hogy csupán a cselekvés tárgyát tekintjük, de nem vesszük figyelembe a személyes elemeket, a növekedés törvényét, az állandó megtérés követelményét, a személy alapvető beírhatóságát, hivatását és konkrét helyzetét.”

„A közjó előmozdítása és a társadalmi igazságosság” című fejezetben a béke kérdéséről szólva így méltatja a Zsinat munkáját:

„A Zsinat realizmusról tett tanúságot, amikor egyes pacifista csoportok követelését visszautasította. (Egyesek ugyanis azt akarták, hogy az Egyház ítéljen el feltétel nélkül minden erőszakot, és hogy az evangélium nevében kötelezze a keresztényeket arra, hogy minden esetben utasítsák vissza a fegyverfogást.) A zsinati atyák látják az eszményi állapotot: a háború teljes megszüntetésére és betiltására kell törekedni. Míg azonban nincs számottevő hatalommal rendelkező nemzetközi tekintély, jogosnak tartják az önvédő háborút mint végső megoldást. Nyilvánvaló (tehát), hogy minden erőnket megfeszítve elő kell készítenünk azt az időt, amikor a nemzetek megegyezése révén teljeséggel meg lehet majd tiltani bármiféle háborút. Ez persze azt követeli, hogy egy olyan, mindenki által elismert egyetemes tekintély létesüljön, amely kellő tényleges hatalom birtokában biztosítani tudja az összes népekre vonatkozólag mind a biztonságot, mind az igazsághoz való alkalmazkodást, mind a jogok tisztelését.”

Befejezésül a keresztény emberről a mai világban ír:

„Tehát elsősorban nem dogmák elfogadásáról

van szó. Természetesen, a katolikus hívő elfogad bizonyos dogmákat, az Egyház által előadott (a Kinyilatkoztatásban benne foglalt) igazságokat. De a megfogalmazott „igazságok” csak közvetítik az Igazságot: Annak a Szavát, aki maga az Igazság. Hitem egy Személynek szól, a Szeretetnek mondom igen-t. Igaz, Isten hívása az Egyházban — a Tanítóhivatal irányítása alatt — éri el a keresztény embert (a katolikust). Mégis, a hit aktusa tárgyát és végső alapját tekintve isteni módosításait tekintve egyházi.”

Ennél viszont sokkal biztatóbb, amit a biznyságtételről ír: „Mindenekelőtt élnünk kell az Igazságot, igaznak kell lennünk, átlátszóvá lenni Krisztus előtt. A másikkal együtt kell keresnem a teljes igazságot: a párbeszéd szerénységét tételez fel. Senki sem birtokolja a teljes Igazságot! Mindig azt kell kérdeznem: igaz vagyok-e, mit kell tennem, hogy igazabb legyek és így egyesülhessünk a teljesebb igazságban. Az egység (a jóakarát és a szeretet) az igazság kritériuma! Mindenfajta hódító szándékot félre kell tolnom. Küldetésünk nem az, hogy „diadalra vigyük” az igazságot, hanem hogy tanúságot tegyünk róla.” Erre mi csak egy nagyot tudunk sóhajtani: bárcsak ez lenne a hivatalos álláspont is.

Érdekes és tanulságos könyvet olvashatunk a katolikus szerzőtől, mert röviden és nagy léptekkel haladva bár, de mégis csak érdekes „vidéken” viszi át olvasóját. Hogy a könyv olvasása közben egy percre sem tudjuk elfelejteni: írója római katolikus — a könyv értékét a szokottnál (már a protestáns „berkekben” megszokottnál) jobban nem rontja. Annál is inkább, mert aki olvasni, tanulni, ismerni akar, nem akad el semmilyen korlátnál.

Ifj. Tarr Kálmán

BERTRAND RUSSEL: FILOZÓFIAI FEJLŐDÉSEM

Gondolat Kiadó 1968. — Fordította: Fehér Ferenc. 301 old.

A könyv magyar fordítása az 1959-es londoni kiadás alapján készült, egy záró, függelék fejezet elhagyásával. E függelék elhagyását az indokolja, hogy bennük Russel olyan művekkel polemizál, melyek nálunk ismeretlenek, emiatt viszont Russel gondolatmenete sem követhető.

A most ismertető könyvben Russel úgy áll elénk, mint a századforduló polgári radikális filozófiájának napjainkban is ható képviselője és mint valami sajátos, humanista miszticizmus korunk egére növe alakja. Ő a mai tudósvilág nagy öregje, s a sok tekintetben már túlhaladott polgári radikalizmus olyan harsonája, kinek hangjára a nemzetközi küzdelmek és háborúk csatájában is figyelni kell. (Russel-bíróság — Vietnam.) Norbert Wiener, a kibernetika szülője „Matematikus vagyok” c. könyvében így ír róla, pályakezdési időszakára gondolva: „Legfőbb oktatóm és támogatóm B. Russel volt, akitől matematikai logikát és a matematika filozófiai alapjaira vonatkozó ismereteket tanultam. Megértette velem, hogy fizikai érzékre is szükség van, a fizika iránti tiszteletet ő oltotta belém először” (i. m. 17—21. oldal).

Ez a hivatkozás azonnal be is vezet Russel gondolkodásának műhelyébe, filozófiai fejlődésének fő kérdésének megértésére segít minket. Jelen műve az ifjúkori naplójegyzetek és a hegeliánizmussal való korai szakításának vázolója után rátér kutatásainak központi kérdésére: Mennyiben igazolható a fizika? Ez a kérdés egy szakterületen létrejött

megfogalmazása annak az ősi problémának, hogy mi az összefüggés az észlelés és a tudat közt. Lényegében a filozófia alapkérdése ez, és az emberi gondolkodás két nagy iránya, a materialista és az idealista gondolkodás az erre adott válaszban tér el egymástól. Az idealista irány bizonytalanná teszi az észlelés tényleges érvényét, mikor feltételezi, hogy a tudat, lélek, szellem vagy szubjektum mértékten befolyásolja az észleletet. A materialista gondolkodás szerint az észlelet szerepe nagyon jelentős, voltaképpen az észlelet, a valóság alakítja a tudatot, a szubjektumot. De a materializmus történetében sokszor megválaszolatlan maradt az a jobbra lélektani indíttatású kérdés, hogy a lényegében azonos valóság sokszor nagyon különböző tudatokat, nagyon eltérően megnyilatkozó „én”-eket hoz létre, akik azután az azonos valóságra nagy különbözőséggel reagálnak. Ugyancsak sok kutató nem látja eléggé kidolgozottnak az érzetek, észlelés és a tudat közt lejátszódó folyamatot a valóságnak megfelelőbbnek tartott materialista gondolkodásban. Russel is ezekkel a kérdésekkel küzd tehát. Könyve nem kiforrott nézeteit közli — kiforrott nézetek dogmatikus közreadásáról lényegében nem is lehet szó komoly filozófus esetében. Inkább bizonyos munkamódszerek azok, amelyekről úgy számolt be, hogy igaznak és előrevivőknek tartja azokat, filozófiai, tudósi, emberi fejlődése során ragaszkodott hozzájuk, és élete csúcsára érve, még mindig alkalmas eszközöknek látja őket a valóság megközelítésére. Ilyen, a russeli gondolkodásra végig jellemző módszere az analízis.

Az észlelés és a tudás problémáját a könyv IX. fejezetében vizsgálja Russel. A fejezet első része olvasmányos példáját adja az analízis módszerének. „Az, amit látunk, azon múlik, hogy mi történik az agyban” — summázza a résztudományok eredményét az észleléssel kapcsolatban. A probléma számára a műszeres megfigyelés lehetőségeinek meg gondolása által nyílt meg. „Szerkeszthetők — írja — elméletileg határtalan alkalmazási lehetőséggel műszerek, amelyek feljegyzéseket készítenek dolgokról, melyeket emberek észlelhetnének, ha jelen volnának. Ebből következik, hogy ahová ilyen műszert helyezünk, ott olyan események zajlanak le, amelyek kapcsolatban vannak az ott — például az égboltot fényképező gép esetén — lefényképezhető valamennyi csillaggal. Ennek megfelelően, ha egy csillagot látok, ez három helyet érint: Először van az a hely, ahol a csillag tartózkodik, másodsor, ahol én helyezkedem el, és végül az, ahol a csillagról kialakított észleletem a többi észleletem közt elhelyezkedik... „Arra következtetésre jutottam, hogy ami a fizikai térben egy pont — minimális tartomány —, az valójában egy háromdimenziós komplexum, amelynek egy esete valamely ember észlelete...” (147—148. o.)

Az analízis módszerének alkalmazása viszunket Russel nagyon tiszteletre méltó és alázatos tudásfogalmának meghatározásához. Az analízis eredményeként „bonyolult struktúrát fogunk megpillantani ott, ahol mindent egyszerűnek gondoltunk; hogy tudomást szerezzünk a bizonytalanság ama félárnyékáról, amely a semmifajta kételyre sem ösztönző helyzeteket is körülöleli.” (187. o.) A „tudás” nem éles fogalom, hanem beleolvad a „valószínű véleménybe”. (142.)

Következő lépésünk, hogy a könyv gazdag és tömör tartalmából a matematika és az etika összefüggését mutassuk fel úgy, ahogyan Russelnél jelentkezik. A X. fejezet a végtelen tizedestörtek vi-

selkedésével kapcsolatban teszi fel a kérdést, hogy azonos-e az igaz az igazolhatóval. A matematika válasza az, hogy ezt az azonosítást nem tehetjük meg. A természet kiveti magából az olyan eljárást, amely az igazolhatót az Igazsággá tolja fel. (X. Fejezet.)

Ezért veti el nagyon keményen Russel a XV. fejezetben a pragmatizmus filozófiáját, sőt pszichológiai irányát is. Jól láthatjuk az analízisre mint munkamódszere felesküdt tudós pragmatizmussal szembeni kritikájának analitikus gyökereit a következő idézetből: „A pragmatizmus úgy vélekedik, hogy egy hitet akkor tekintünk igaznak, ha hatásokkal rendelkezik — én úgy vélekedem, hogy egy empirikus hitet akkor tarthatunk igaznak, ha bizonyos fajtájú okokkal rendelkezik” (241. l.) De „eltekintve az »igazság« pragmatista meghatározásának elméleti kritikájától, vannak megfontolások, melyek alkalmasabbak a kifogás hangoztatására. Az a kérdés, hogy mifajta hitek szülnék jó következményeket egy egyn életében, gyakran a kormányokon és a rendőrségen múlik... Ha Németország győzött volna, a pragmatistáknak úgy kellett volna közölniük a náci hitvallást, mint pragmatikusan »igazat«. A pragmatizmus, azonfelül hogy elméletileg hibás, mint filozófia társadalmilag katasztrofális.”

A pragmatizmus mint a századfordulónak főleg az Egyesült Államokban kialakuló polgári gondolkodási iránya a vallás védelmezőjeként lépett fel, de egyáltalán nem teológiai alapon próbálta ezt a fázisát igazolni. A vallás „gyakorlati hasznát”, „kifizetődését” mutatta ki a lélektan vagy a társadalmi élet területén és ezekből következtetett a vallás igazságára. Russel kiváló kritikai érzékkel találja meg ennek az apológiának a nagyon sebezhető pontját: ez a pragmatista vallásértelmezés alkalmas a vallással való legkülönbözőbb visszaélések igazolására, ha valami oknál fogva a társadalom olyan manipulációknak esik áldozatul, melyek hasznos célokként tüntetnek fel teljesen hamis ideálokat. „A mohamedánok — írja — hittek abban, hogy ha az igaz hit terjesztéséért vívott harcban elesnek, a paradicsomba jutnak. Ez a hit kifizetődött »hosszú távra«” — írja ironikusan a XV—XVI. század mohamedán hódításaira célozva. De hasonló manipulációk veszélyének a mai társadalmak is ki vannak szolgáltatva.

Russel nem azért számol le a pragmatizmussal, mintha a vallás vagy a keresztyénség részére jobb filozófiai alapot kívánna nyújtani, Russel egészében elvet minden vallásosságot és elveti a keresztyénséget is, de még a szubjektum, vagy a lélek önálló létezésének, önmagában való szubsztanciájának lehetőségét is (XII. Fejezet: Tudás és tapasztalat, 185—191. o., valamint Russel: Miért nem vagyok keresztyén? c. előadása, Kossuth Kiadó, 1960.)

Analitikus természete egyszerűen nem talál a jelenlegi világban okot arra, hogy keresztyén, vagy vallásos legyen. A történeti Krisztus-szemlélete pedig teljesen a XIX. század negatív eredményein nyugszik. Ebből a szemszögből is a polgári radikális gondolkodás napjainkig ható személyisége Russel. Filozófiájának azonban olyan meglepő részeire bukkanunk, melyekből mégis valami nagy megértés és tágkeblűség mutatkozik meg az ember és világa belsőbb és rejtettebb, legszemélyesebb vonatkozásai iránt. Éppen a pragmatizmus elitélésakor hivatkozik arra, hogy a pragmatizmus „arra az észjárásra appellál, amely képzeletének egész anyagát e planéta felszínén leli fel; amely maga-

biztosan hisz a haladásban és nem vesz tudomást az emberi erő nem emberi korlátairól; amely megkívánja a vallást, ahogyan a vasutat és a villanyvilágítást is megkívánja, mint kényelmet és segítséget az élet dolgaiban, de nem mint olyan tanítást, amely nem-emberi tárgyakat szolgáltat a tökéletesedési vágy és azon óhaj kielégítésére, hogy valamit fenntartás nélkül tiszteljünk. De azok számára, akik úgy érzik, hogy az élet e bolygón bőrtön volna, ha nem nyílnának ablakok egy magasabb, túlsó világra azoknak, akiknek szemében az ember mindenhatóságába vetett hit arcátlanságnak tűnik, akik jobban vágnak a sztoikus szabadságra, amely szenvedélyeik feletti uralmat jelent, mint a napóleoni hatalomra — egyszóval azoknak, akik az Embert nem tekintik imádatukra méltó tárgynak, a pragmatista világ szűk és kicsiny, mely magát az Embert is lealacsonyítja!" (245. o.)

Megdöbbentő és meglepő az, hogy ez a nagy, polgári radikális és szocialista gondolkodó, mikor könyve utolsó, egyetlen lapján összefoglalja ma is érvényes nézeteit — mint már végleg kikristályosodott és leülepedett nézetét említi meg az ember kicsinységének és jelentéktelenségének tényét a valósághoz és a világhoz viszonyítva. „... Kozmikus szemlélve az ember jelentéktelen, egy olyan lény, ha lenne ilyen, aki részrehajlás nélkül tudná szemlélni a világegyetemet, az itt és a most elfoglaltsága nélkül, aligha említene meg az embert, vagy talán csak egy lábujjzetben a kötet vége felé...” (290. o.) — írja.

Ennek az ismertető írásnak az elején Russelra, mint „misztikusra” is hivatkoztam. Szocialista eszmék, polgári radikalizmus és miszticizmus? Nem túlságosan egymást kizáró tények ezek egy ember életében, személyében? De vajon minek nevezhetnénk Russelnek az I. világháborúba visszanyúló élményét, mely mai állásfoglalásait és agg kora ellenére törődő nemzetközi fáradozásait is motiválja s amelyről így vall: „A háború hatása éppen az volt, hogy lehetetlenné tette számomra, hogy tovább is az absztrakció világában éljek. Figyeltem a fiatal embereket, akiket bevagonyoztak, hogy azután lemészárolják őket... Égő részvétet éreztem irántuk és azon kaptam magam, hogy a fájdalom különös frigyében egyesülök a való világgal. A nem emberi világ megmaradt, mint alkalmi menedék, de nem mint olyan birodalom, ahol felépíthetjük állandó lakhelyünket. Újfajta alázatra tettem szert bizonyos igazságok iránt, amelyek ugyanakkor tisztítottak. Úgy hiszem, bármily tökéletlenül is, de képesek vagyunk tükrözni a világot. A filozófus kötelessége, hogy önmagát oly kevéssé torzító tükörré tegye, amennyire erre csak képes. De az is kötelessége, hogy felismerje mindazokat a torzulásokat, amelyek természetünkben eredően kikerülhetetlenek. Ezek közül a legalapvetőbb az, hogy a világot nem azzal a hatalmas tárgyilagossággal szemléljük, amelyet a teisták az istenségnek tulajdonítanak. Számunkra lehetetlen, hogy ezt a tárgyilagosságot elérjük, imde, egy bizonyos mértékig megközelíthetjük. Hogy ebben utat mutasson — ez a filozófus legmagasabbrendű kötelessége.”

Ezekkel a sorokkal zárja le könyvét Russel. Majdnem hetven év tudományos erőfeszítése vonul el előttünk ebben a kis könyvben — Russel a századfordulón már tudós volt —, és micsoda hetven év volt az, a tudomány és a társadalmi élet területén egyaránt micsoda változásokat hozott pályája alatt az idő! Amit mindenki — teisták és ateisták — ma különösen mi, teisták megtanulhatunk élet-

művéből, az az őt élete csúcsára elkísérő munkamódszere, az analitikus gondolkodás következetes és mindenre kiterjedő alkalmazása, melynek tiszta végeredménye, hogy „a tagolatlan bizonyosságot tagolt habozással cseréljük fel”, s hogy ennek az eredménynek van-e bármifajta értéke, az olyan kérdés, amelyről a tudomány e nagy öregjéhez csatlakozva, nekünk sem érdemes elmélkedni. Itt és ezek után kívánom még recenzióban megjegyezni, hogy a könyv két mottója két szentírási ige: Pál levele a Kolossébeliekhez 2:8 és Titus 1:12—13.

„Meglássátok, hogy senki ne legyen, aki benne-tek zsákmányt vet a bölcselkedés és az üres család által...”

Ercsey Előd

FÖVÉNY LÁSZLÓNÉ: TÜKÖR ÉS PRIZMA

A tanulmánykötet izgalmas kérdéssel foglalkozik: a jelenkor művészetének jobb megértését kutatja. Először elvi síkon tárgyalja az esztétika főbb kérdéseit, pl. a művészet funkcióját, a tartalom és forma viszonyát, a modernség és a dekadencia kérdéseit. Ezután történeti elemzésben dolgozza fel az utolsó száz év művészi eredményeit. Lényegében Lukács György koncepcióját alkalmazza, de míg Lukács mereven elutasítja az avantgarde művészetet, s az antik és a reneszánsz örökségből táplálkozó realizmust teszi meg az igazi nagy művészet kritériumává, addig Fővény Lászlóné elismeri a primitív- és őskultúrák s a középkor inspirációit felhasználó avantgardizmus értékeit, létjogosultságát. Mivel a szerző nem tisztázta kellően a művészet sajátos jellegét, feladatát, ill. a művészet céljának egyoldalúan a valóság reprodukálását, tükrözését tartja, ezért felemás módon értékeli a modern törekvéseket. Egyfelől hangsúlyozza formai-technikai szerepüket, másfelől kategorikusan kijelenti, hogy a polgári jellegű művészet nem teremthet már igazi értékeket.

Ez nem ilyen egyszerű dolog. Nem is kell vitatkozni, mert a tények bizonyítanak: csak két eléggé ellentétes példát említünk, vajon *Thomas Mann* és *Hemingway* művésze nem érték, annak ellenére, hogy alapjában véve polgári jellegű alkotók voltak?! Esztétikailag megengedhetetlen, hogy ilyen mechanikusan kettészakítsuk a tartalmat és formát, mondván, hogy az avantgardizmus és általában a polgári művészet formailag sok újdonságot, hasznos vívmányt, fontos eredményt teremtett, de tartalmilag korszerűtlen, avult, értéktelen. A polgári talajon fogant művészet nem feltétlenül burzsoá propaganda, apológia, a gazdasági alap és az eszmék összefüggése nem ilyen szkematikus. A művészet nemcsak tükrözi a valóságot, hanem teremtő funkciója következtében visszahat rá, és alakítja is azt. A művészet nem egyszerűen reprodukál, hanem — ahogy *Cézanne* kifejezte — reprezentál. Egy portrénak nem a naturális valóságghűség az elsőrendű feladata, mert ezt a szerepet jobban betölti a fénykép, hanem a személyiség teljességének reprezentációja, megjelenítése. Ha egy arc pontos másának a létrehozása a cél (pl. igazolvány céljára), akkor a fényképezést kell felhasználni.

Az esztétikai vizsgálódás akkor jár el helyesen, ha felfedezi és kész alkalmazni az új törvényeket. Ehhez a munkához való hozzájárulást várjuk teoretikusainktól. (Magvető)

Tamás Bertalan

„a radikális mozgalmak és a hagyományos formák között előmozdítanak a kapcsolatokat” (EPD, Zürich, aug. 27.).

E háttérben a Központi Bizottság üzenete a tag-egyházakhoz valóban olyan kérdéseket támaszt, amelyeknek megvitatása nélkül aligha lehet állást foglalni a levélben felvetett ügyekben. Íme, néhány ilyen kérdés.

A nem római keresztyénnel való közös úrvacsorát a katolikus hittan változatlanul tiltja. A nem római gyülekezetben folyó úrvacsorát nem ismeri el „puszta emlékeztetésnek” minősíti, mivel a kenyeret és a bort kizárólag a római katolikus pap tudja átváltoztatni Krisztus valóságos testévé és vérévé. De a római katolikus pap számára is tilos úrvacsorát adni nem római keresztyénnel, hacsak ez be nem tér a római egyházba. Mit kezdjenek tehát az EVT tag-egyházainak gyülekezetei a levélben kifejezett óhajtalással, Róma kifejezett tilalmaival szemben?

Vajon biztos-e az a megállapítás, hogy a közös úrvacsora „tökéletessé” tenné „már meglevő közösségünket” a római katolikusokkal „az egység sakramentumában”? Az úrvacsora tényleg „az egység sakramentuma” volna? A De Ecclesia konstitúció szerint (I. fej. 1. szakasz) az egyház és az egész emberiség Istennel és egymással való egységének sakramentuma: a római katolikus egyház (sacramentum unitatis). Biztosra vesszük, hogy az EVT Központi Bizottsága levele sem arra akar biztatni bennünket, hogy az önmagát az egység sakramentumának valló római egyházban „tegyük tökéletessé” a közösségünket. De akkor mi a valódi értelme ennek a szépen hangzó, de teológiailag felette aggályos mondatnak?

És vajon biztos-e, hogy a Jézus Krisztus akarta egység a tanbeli és szervezeti különbségeknek, sőt ellentéteknek az asztal — az Úr asztala — alá söprésével volna elérhető? Vajon a Solus Christus, a Sola Scriptura, a Sola fide elismerése nélkül, a pápaság, a hívők egyetemes papsága, a Szentszűz, a szentek, a pápaság, a vegyes házasság stb. stb. kérdéseiben való megegyezés nélkül megkísérelt interkomunio változtatna-e valamit is a 450 éve folyó pernek az állásán? Biztos-e egyáltalán, hogy a Krisztusban való egységen kívül és felül az egyházak egysége az ökumenikus mozgalom igazi célja? Vajon magából az Újszövetségből nem lehet-e többféle legalábbis páli, péteri, jánosi teológiákat kiolvasni, és nem azt kellene-e ökumenikus célként kitűzni, hogy a különböző tanbeli és történelmi-társadalmi előzményeket hordozó egyházak hordozzák el — vagy szenvedjék el — egymást szeretetben, szűnjenek meg közöttük a diszkriminációk és fogjanak össze jó szolgálatok közös végzésére minden nemes, emberi ügyben?! A canterburyi vitákban gyakran esett szó a „látható egység” követelményéről — vajon a főpapi imában ötször kért egység nem a kereszten valósult-e meg (Efezus 2:13kk) és nem hitben látható-e csupán, és nem reménységben kell-e érte dolgoznunk, „a reménység pedig, ha láttatik, nem reménység, mert amit lát valaki, miért reményli is azt?” (Róma 8:24).

Vajon az a voluntarizmus, amely minden áron, a hit szabályai ellenére is, ma akarja összetákolni azt a szerkezeti egységet, amelynek megvalósulása az eljövendő Krisztusnak van fenntartva, hitbeli engedelmségből fakad-e; és „szentnek” minősíthető-e az a türelmetlenség, amelynek háttérében nagyon is kétes indulatokat lehet sejteni?

Íme, egy sereg kérdés és a kérdések sorát még folytatni lehetne sokáig. A mi hazai gyülekezeteink népe számára — ezt nagyon komolyan merjük állítani — a római katolikusokkal való közös úrvacsorázás nem kérdés. Egészen más dolgokkal foglalkoz-

nak és azokat emberül végzik. Történelmi feladatuknak tartják, hogy Jézus Krisztus evangéliumáról hitükkel és életükkel bizonyosságot tegyenek a szocializmust építő világban. E feladat közben sok bonyolult kérdés is jelentkezik. Ezeknek a megoldásához várnak elsősorban segítséget egyházaiktól, teológusaiktól, a világkeresztyénség tanítóitól is.

MISE HO SI MINHÉRT PÁRIZSBAN

Az Informations Catholiques Internationales (ICI) október 1-i száma írja:

Ho Si Minh elnök halála nemcsak a kommunista országokat indította meg. Mindenfelé, az Egyesült Államokban is sokan fejezték ki hódolatukat az eltávozott emléke előtt.

Párizsban szeptember 9-én gyászmisét rendeztek az elhunytért és Vietnam igazi békéjéért. Négy vietnami katolikus pap, köztük *Nguyen Dinh Ti* abbé, öt francia pappal együtt celebrálta a misét, sok száz hívő jelenlétében. Eljött az észak- és a dél-vietnami delegáció is. Három amerikai is csatlakozott a szertartáshoz. („Szeretnénk a keresztyének között is olyan embe- reket találni, amilyen ő volt.”) Az egyik francia pap ezt mondta: „Jó dolog együtt imádkozni a békéért... Ez a mise a népek közeledését is szolgálhatja... Nagyon szerettem Ho Si Minht...”

Nguyen Dinh Thi így fejezte be gyászbeszédét: „Ho Si Minh grandiózus életműve előtt hódolva, Krisztus szavait szeretném alkalmazni: Nincsen senkiben nagyobb szeretet, mint ha valaki életét adja az ő barátaiért...”

MEGALAKULT AZ NDK EGYHÁZAINAK SZÖVETSÉGE

Megtartotta alakuló gyűlését és elfogadta alkotmányát a Német Demokratikus Köztársaságban élő evangéliumi egyházak szövetsége. Ismeretes, hogy húsz esztendőn át az NDK tartományi egyházai is a mindkét német állam területére kiterjedő Evangelische Kirche Deutschlands keretei között működtek. Amióta azonban az EKD zsinata elfogadta a tábori lelkészet megszervezéséről szóló javaslatot, egyre kevésbé tudta betölteni azt a hivatását, hogy a két különböző társadalmi rendszerben élő német állam között átívelő hídként végezze evangéliumi hivatását, a békéltetés szolgálatát.

Az utolsó években már külön-külön zsinatolt az EKD nyugati és keleti része; de a szervezet egyre inkább maga is a feszültség egyik forrása lett. Most az NDK területén élő nyolc tartományi egyház — részben lutheránus, részben uniált egyházak — önálló csúciszervet állított fel közös ügyeik intézésére. A szövetség első elnökévé dr. Albert *Schönherr* püspököt választották. (Schönherrt nemrég fogadta tiszteletbeli doktorává a debreceni református teológiai akadémia; ott tartott értekezését „Kísérlet Bonhoeffer megértésére” cím alatt lapunk 1969. 5—6. száma közölte.)

A szövetség alakuló gyűlésén a tartományi egyházak megszűntnek mondták ki az EKD zsinatába kiküldött képviselőik megbízatását; ezzel minden szervezeti kapcsolat az NSZK-beli tartományi egyházak képviselőivel véget ért. A két német állam egymástól független egyházi szervezetei között most új ökumenikus szálak sarjadnak; szívből kívánjuk, hogy mindkét német állam egyháza és egyházzövetségei tudjanak egymás népének és Európa, a nagyvilág minden népének a megbékéltetésében előljárni jó példával, az evangélium szellemében.

Theological Review

Founded 1925 — New Series Vol XII, September—October, 1969, Nos 9—10
A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

CONTENTS

Short Reports and Commentaries (K. I.)

D. Dr. Earnest Ottlyk: *Conference of European Churches* — Dr. Erwin Fahlbusch: *Catholicism in Change?* — Dr. Walter Beltz: *The Present State of Gnosis-Research — The Translation of Adam's Apocalypse* — Dr. Alexander Koncz: *The Future and Its Concept in Contemporary Theology* — Dr. Alexander Fejes: *Some Notes on Ethics* — Dr. Erwin Vályi Nagy: *The Call of Freedom (A New Book by Ernst Käsemann)* — Tibor Nagy: *Love-Songs on Painted Wooden Tablets I — Zoltán Király: Comenius and Sárospatak* — Cornelius Györi: *The Memory of Jan Hus* — Michael Márkus: *Hungarian Harmony II — Reflections on Articles Published in the Theological Review:* — Dr. Tibor Bartha Jr: *The Bible and the Apostolic Confession*

HOME REVIEW

Coloman Pethe: *On the 20th Anniversary of the Hungarian Peace Movement* — Géza Boross: *The Content and the Objectives of Our Preaching Today* — Ladislau Zay: *Cultural Chronicle* — Adalbert Gonda: *Religious Problems in Our Periodicals* — Joseph Molnár: *Marcell Benedek (1855—1969)* — János Kodolányi (1899—1969)

WORLD REVIEW

Walter Hollweg: *Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus* (D. Dr. Michel Bucsay) — Edward Winter: *Frühaufklärung* (D. Dr. Michael Bucsay) — Antal Ijjas: *A True Man of God. John XXIII and the Church* (Dr. Zoltán Rezessy) — Nicholas Madocsai: *Social Psychology: The Key to Marketing*

REVIEW OF BOOKS AND PERIODICALS

Ferenc Szabó: *Man and His World* (Coloman Tarr Jr) — Bertrand Russel: *My Philosophical Development* (Előd Ercsey) — Jean Renoire: *Mon père Renoire* (Bartholomew Tamás) — Mrs. L. Fövényi: *Mirror and Prism* (Bartholomew Tamás) — *News from the Roman Catholic World* (Sja)

NOTES OF THE EDITOR

Theologische Rundschau

Gegründet 1925 — Neue Folge Jg. XII, September—Oktober,
1969, No 9—10.

Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn

INHALT

Kurzberichte und Kommentare (K. I.)

D. Dr. Ernst Ottlyk: *Konferenz Europäischer Kirchen* — Dr. Erwin Fahlbusch: *Katholizismus im Wandel?* — Dr. Walter Beltz: *Der gegenwärtige Stand der Gnosisforschung — Die Übersetzung der Adam-Apokalypse* — Dr. Alexander Koncz: *Die Zukunft und ihr Begriff in der heutigen Theologie* — Dr. Alexander Fejes: *Ethische Notizen* — Dr. Erwin Vályi Nagy: *Der Ruf der Freiheit (Ein neues Werk Ernst Käsemanns)* — Tibor Nagy: *Liebeslieder auf gemalten Holztäfelchen I.* — Zoltán Király: *Comenius und Sárospatak* — Kornél Györi: *Erinnerung an Jan Hus* — Michael Márkus: *Ungarische Harmonie II.* — Reflexionen über die Artikel der Theologischen Rundschau — Dr. Tibor Bartha jun: *Die Bibel und das Apostolische Bekenntnis*

HEIMATRUNDSCHAU

Koloman Pethe: *Am 20. Jahrestag der ungarischen Friedensbewegung* — Géza Boross: *Der Inhalt und die Absicht unserer Predigt heute* — Ladislau Zay: *Kulturelle Chronik* — Adalbert Gonda: *Religiöse Probleme in unseren Zeitschriften* — Josef Molnár: *Marcell Benedek (1855—1969)* — János Kodolányi (1899—1969)

WELTRUNDSCHAU

Walter Hollweg: *Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus* (D. Dr. Michael Bucsay) — Edward Winter: *Frühaufklärung* (D. Dr. Michael Bucsay) — Antal Ijjas: *Ein gerechter Mann Gottes. Johann XXIII. und die Kirche* (Dr. Zoltán Rezessy) — Nikolaus Madocsai: *Sozialpsychologie: Der Schlüssel zu Marketing*

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

Ferenc Szabó: *Der Mensch und seine Welt* (Koloman Tarr jun.) — Bertrand Russel: *My Philosophical Development* (Előd Ercsey) — Jean Renoire: *Mein Vater Renoire* (Bartholomäus Tamás) — Frau Fövényi: *Spiegel und Prisma* (Bartholomäus Tamás) — *Neueste Nachrichten aus der römisch-katholischen Welt* (Sja)

BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

THEOLOGIAI SZEMLE

TARTALOM

Rövid jelentések és kommentárok (KI) (317)

D. DR. BARTHA TIBOR:

Feladataink Uppsala után (319)

DR. NAGYGYULA:

Az egyházak és a faji világprobléma (327)

DR. ERWIN FAHLBUSCH:

Dialógus, ökumenizmus, felekezettudomány,
kontroverzteológia (335)

SZABÓ LASZLO:

A római katolikus Luther-kutatás mai állása (343)

DR. FEJES SANDOR:

A tudomány hatalma és az ember felelőssége (347)

NAGY TIBOR:

Virágénekek festett fatáblákon II. (350)

Reflexiók a Theológiai Szemle cikkeire

SZATHMÁRY LAJOS:

Meditáció Szabó Ferenc: Az ember és világa felett (354)

HAZAI SZEMLE

DR. KONCZ SANDOR:

D. Dr. Nagy Barna emlékezete (358)

SZIGETI JENŐ:

Művészeti Krónika (361)

ZAY LASZLO

Kulturális Krónika (365)

KÉRI GYÖRGY:

Gondolatok egy most megjelent Teleki-könyv olvasásakor (367)

TAMAS BERTALAN:

Radnóti Miklós emlékezete (370)

VILÁGSZEMLE

DR. FABINY TIBOR:

Amerikai folyóirat a leningrádi és moszkvai teológiai akadémiák
munkásságáról (372)

FERENCZ JÓZSEF:

Corpus Reformatorium Italicorum (349)

KÉRI GYÖRGY:

A szeptemberi athéni Atlantisz-konferenciáról (373)

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

Jó segítség igehirdetési előkészülethez (Bodrog Miklós) (334)

a Tartalomjegyzék folytatása a borítólappal

ÚJFOLYAM/XII

1969

11-12

SZÁM

ALAPÍTVÁ 1925-BEN

THEOLOGIAI SZEMLE

1969. november—december

Az alapító szerkesztő bizottság:

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

A bibliai és rendszeres teológiát tárgyaló kéziratokat kerjük a főszerkesztő címére (Budapest, IX., Raudy u. 28.), egyéb kéziratokat kerjük a felelős szerkesztő címére (Budapest, VII., Rakoczi ut 12. A. 1/4.) küldeni.

Kiadóhivatás: Budapest XIV., Abonyi u. 21. Református Zsinat Sajtóosztálya
Előfizetési díj egész évre 180,—, félévre 90,— forint Kettős szám ára 35,— forint.
69.4105 2 Zrínyi Nyomda, Budapest, F. v.: Bulgar Imre

Harvey Cox: *Stirb nicht im Warteraum der Zukunft*
(Kömlos Attila) (374)

Walter Weymann—Weihe: *Forradalom a keresztyén gondolkodásban*
(Hézsér Gábor) (375)

Scheiber Sándor: *Héber kódexmaradványok magyarországi*
kötéstáblákban (Zsoldos Jenő) (380)

Benedek István: *Bolond világ* (Ifj. Tarr Kálmán) (378)

F. L. Boschke: *Hat nap alatt* (Ifj. Almási Mihály) (380)

A SZERKESZTŐ MEGJEGYZÉSEI

A szerkesztő megjegyzései

1970, NAGY DIALÓGUSOK ÉVE

Az 1970-es esztendő nagy dialógusok időszakának ígérkezik, mind nemzetközi, mind egyházközi vonatkozásban. Évzáró számunkban ezekről szeretnék néhány összefoglaló megjegyzést tenni, saját szolgálataimmal kapcsolatban.

A dialógusról „általában” külön előadást és megbeszélést közöl e számunk (E. Fahlbusch: Gondolatok a dialógusról, 335 kk). Az előadáshoz fűzött megjegyzéseink értelmében sem tudunk egyetérteni az EVT Hit- és Egyházalkotmány titkársága nézetével, mely szerint a dialógus iránt már lanygulóban volna a közérdeklődés, mert a keresztyén figyelem már inkább „egy egyetemes zsinat” meg a római katolikusokkal való „interkommunió” ügyeire összpontosulna (v. ö. Lukas Vischer: Auf dem Weg zu einem universalen Konzil, Evangelische Kommentare 1969. november 641 kk). Ezzel szemben mi azt tapasztaljuk, hogy pl. Magyarországon az egyházközi dialógus még legfeljebb csak az óvatosságot előkészítő szakaszában van, míg az emberiség legégetőbb kérdéseire irányuló eszmecsereben társadalmi és politikai szerveink öröndetesen élénk, sokszor kezdeményező szerepet is vállalnak és ezekben egyházaink is részt vesznek.

Mindenesetre elsietettnek látjuk az egyházközi dialó-

gus pesszimista megítélését, amikor mindeddig még csak a felekezeti és felekezetközi csúcsszervek között folytak megbeszélések — híradásokból kivételként nem is a leglényegesebb kérdésekről. Igazat kell ugyanis adnunk a Hit- és Egyházalkotmány 1967-es bristoli konferenciáján négy teológus által előterjesztett tanulmány végkövetkeztetésének: „Egyházi egységnek a világ megbékülése melléktermékeként kell létrejönnie. Az egyház abban a mértékben remélheti az egységet, amennyire erőfeszítéseit kiéle irányítja, a saját belső ügyei fölé emelkedve az emberiség egyetemes szükségére. Saját léte és egysége egyaránt attól függ, hogy híven odaszánja-e magát az Isten teremtette világnak, amelynek kedvéért ő maga is életre hivatott Egységnek »visszanyerését» nem szabad attól remélnie, hogy úgy tekint hátra a maga intézményes történetére, mint a »kezdeti és osztatlan egyház» feltételezett egy-voltára. Még kevésbé szabad az egységet a saját struktúráival való, befelé tekintő foglalkoztatásától várnia. A legrosszabb fajta egység volna a világgal nem törődve egyesíteni az egyházi szervezeteket, az intézményes hatékonyság növelése vagy egy szuperegyházi intézmény felépítése érdekében. Ez meghamisítaná az egyház bizonyágtételét, amely által él és amely egyetlen

Rövi
AMERIK

Az EVT
zai ország
az ottani r
igazságossá
moszkvai p
zette küld
folytattak a
gélikus egy
gátusai is r
A tanács
szélése vol
zak az US.
verkezés k
Kifejezték.
haladéktala
leménynek'
olyan állít
versenye ho
zeti bizton
tették, hogy
ver kísérlet
tárolnak at
vénytelenne
rek használ
hogy minde
verzet korlá
A találko
viselhetik a
világbéke ü
támogatását
dekében (Ö
Azóta, mi
fegyverkezé
Szovjetunió
hogy amerik
tudtak talál
mellett.

81 éves k
amerikai ba
teológiai pro
jelleme. Az
lat értelme
kongeniális,
szasz éveiben
szegényes ki
háború közö
lyeknek mun
dulás után v
tője. E fordí
jelent; jelöl
társadalmi v
mával — els
küzdnie a
tyénségnek.
Az újabb
emlékeznék
rális” szakas
tista lelkipás
biterianus gy
Biblia „mode
társadalmi b
összeütközésh
hagynia a s
milliomos Ro
lusban templ

Rövid jelentések és kommentárok

AMERIKAI ÉS SZOVJETUNIÓBELI EGYHÁZAK A BÉKÉÉRT

Az EVT sajtószolgálatára jelenti, hogy az USA egyházi országos tanácsa nemzetközi osztályának vezetői, az ottani római katolikus püspöki konferencia „Világigazságosság és Béke” osztályának képviselői és a moszkvai patriarchátus Vladimir *Juvenali* püspök vezette küldöttsége St. Louisban együttes eszmecsere-t folytattak a leszerelés kérdéseiről, amelyen a lett evangélikus egyház és a szovjetunióbeli Baptista Unio delegátusai is résztvettek.

A tanácskozás tárgya annak a kérdésnek a megbeszélése volt, hogy mivel járulhatnak hozzá az egyházak az USA és a Szovjetunió között a stratégiai fegyverkezés korlátozásáról kezdett tárgyalások sikeréhez. Kifejezték azt a reményüket, hogy a megbeszélések haladéktalanul megkezdődnek. „Abszolút balgató véleménynek” jelentették ki az egyházak képviselői az olyan állítást, hogy „a nagyhatalmak fegyverkezési versenye hozzájárulást jelentene a világbéke és a nemzeti biztonság megóvásához”. Kívánatosnak minősítették, hogy sürgősen tiltsák el a földalatti atomfegyver kísérleteket is, egyezzenek meg abban, hogy nem tárolnak atomfegyvereket a tengerfenéken sem, törvénytelennek minősítik a kémiai és biológiai fegyverek használatát. Az egyházak kövessenek el mindent, hogy minden ország mielőbb ratifikálja az atomfegyverzet korlátozását szolgáló szerződést.

A találkozóon részletesen megtárgyalták, hogyan képviselhetik az egyházak hatékonyan gyülekezeteikben a világbéke ügyét és hogyan fokozhatják a közvélemény támogatását az ENSZ békefáradozásainak sikere érdekében (ÖPD Genf, 1969 okt. 16).

Azóta, mint ismeretes, Helsinkiben megkezdődtek a fegyverkezés korlátozására irányuló tárgyalások a Szovjetunió és az USA kormányai között. Öröndetes, hogy amerikai és szovjetunióbeli egyházak közös szót tudtak találni az egyházak békeszolgálatának fokozása mellett.

FOSDICK HALÁLÁRA

91 éves korában meghalt Harry Emerson Fosdick amerikai baptista, majd presbiteriánus lelképásztor, teológiai professzor. Több népszerű műve — A Mester jelleme, Az imádság értelme, A hit értelme, A szolgálat értelme — magyarul is megjelent. Viktor János kongeniális, kristálytisza fordításában, a század huszas éveiben, a MEKDESZ hadi újságpapírra nyomott, szegényes kiadásában. Nagy hatásuk volt a két világháború között megindult ébredési mozgalmakra, melyeknek munkásai közül került ki később a felszabadulás után végbement egyházi fordulat legtöbb vezetője. E fordítások némelyike több kiadásban is megjelent; jelölésük, hogy a merőben más történelmi-társadalmi viszonyok között is mennyi közös problémával — elsősorban a háború kérdésével — kell megküzdenie a korabeli amerikai, meg a magyar keresztényeknek.

Az újabb egyházi lexikonok már csak pár sorban emlékeznek meg Fosdickról, a teológiatörténet „liberális” szakaszának kimagasló alakjáról, aki előbb baptista lelképásztor volt, majd az első new york-i presbiteriánus gyülekezet lelképásztorának hívták meg. A Biblia „modernista” prédikálása miatt — valójában a társadalmi bűnök éles ostromozása miatt — rövidesen összeütközésbe került a presbitériummal és ott kellett hagynia a szószerket. Furcsa ellentmondás: a multi-milliomos *Rockefeller* épített számára katedrális stílusban templomot, a híres *Riverside-Church*-öt, amely-

ben — mint az ÖPD 1969. okt. 16. sz. megjegyzi — „a felekezetektől függetlenül hirdette a protestantizmus alapvető egységét, amely minden dogmatikát felülhalad”.

A „liberális” Fosdick műveiből végeredményben egy Krisztus-központú, hívó gondolkodó szól hozzánk ma is, elszánt ellensége annak a világalomra törő, kapzsi politilkának, amelynek gyakorlati istentelenségét ő már fél évszázaddal ezelőtt felismerte. Sok írását ma is haszonnal forgathatjuk; a közös-egy protestáns küldetés felismerése pedig ma éppoly időszerű gondolata, mint volt az ő küzdelmes ifjúsága idejében.

A MÁSODIK — „RENDKÍVÜLI” — PÜSPÖKSZINÓ-

DUS UTÁN

A két évvel ezelőtt, 1967. szeptemberében tartott első „rendes” püspökszinódustól a mostani elsősorban összetételben különbözött: nem voltak benne a nemzeti püspöki konferenciák kiküldött képviselői, hanem csak az elnökei lehettek jelen, a kuriális bíborosok és más, hivatalból résztvevő, kiemelt főpapok mellett. Még a látszatát is elkerülték tehát annak, hogy a római katolikus egyháznak valamiféle választott, határozó képviselője ülésezik; minden módon hangsúlyt kapott az a tény, hogy a szuverén pápa tanácskozó testülete mond véleményt a pápa által kijelölt kérdésekről, szigorú titoktartás kötelezettsége mellett.

A rendkívüli püspökszinódus lefolyásáról is csak a vatikáni sajtóiroda közleményeiből értesülhetett a nyilvánosság. Ezekből derült ki az is, hogy miről nem volt szó. Legalább is hivatalosan nem volt szó a szőnyegen forgó ökumenikus kérdésekről, például az Egyházak Tanácsába való belépésről, az interkommunióról stb. Olyan kérdésekről tehát, amelyek az EVT vezető testületeit, a tavalyi naggyűlést, az ideai központi bizottsági ülést oly élénken foglalkoztatták és amelyekkel a taggyházakhoz intézett körlevele tanúsága szerint a taggyházakat is foglalkoztatni szeretné a központi bizottság.

Igaz: saját „hitbeli” felfogása szerint a római katolikus egyház egymagában is az eredendő, tökéletes egység; nincs szüksége semmiféle kiegészülésre; ami a többiekben föllelhető isteni érték, az ígyis, úgyis az ő jogos birtoka. (Akár a peergynti *Dovre-véne* jelszava: „manó, elég légy önmagadnak!”) Talán innen érthető, hogy mennél szenvedélyesebben keresik a Rómával való egyesülést egyes „ökumenikus” körök, annál egyoldalúbbnak tűnik ez a szerelem; Róma annál határozottabban nyilvánvalóvá teszi, hogy ő önmagában is a hiánytalan tökély és a vele egyesülni kívánó kérőtől jegyajándékul annak egész élete átadását igényli.

A közpapok „ellenszinódusát”, mely a lelkészkedő papság és a laikus hívek égető problémáira kívánta felhívni a püspökszinódus figyelmét, alig vette észre a magas hivatalos testület. Gyorsan reagált azonban reá a „katolikus jobboldal” harci szervezete: stílusosan még bombát is robbantott a valdens székház által befogadott elégedetlen „baloldaliak” tanácskozó terme előtt. A napisajtó mindenütt, nálunk is beszámolt (hiánytalan tökély és a vele egyesülni kívánó kérőtől let tűznek a római egyház „egységének” merész önállítása mellé.

A tanácskozásokról kiadott hivatalos jelentéseket és a pápának a püspökszinódus befejezése után tartott beszédét ajánlatosabbnak látszik majd akkor mérlegelnünk, amikor a római katolikus egyház olyannyira különböző irányzatainak és csoportjainak kommentárjai is megjelennek a római tanácskozásokról. A záróülésen a többség hír szerint elvetette a világklérushoz intézendő megnyugtató üzenet tervezetét, mert nem

találta azt kielégítőnek; kimondotta, hogy „mind a pápai primátus, mind a püspöki kollegialitás gazdag forrásait” meg kell őrizni és táplálni kell az egyház javára és a „mai viharos időkben” semmi sem fontosabb, mint „bizonyosságot tenni az egységről és terjeszteni a békét”. „Az egyház forrón óhajtott egysége így főként a pápa és a püspöki konferenciák együttműködésétől és a püspöki konferenciák egymás közti együttműködéstől függ” — mondja a zárónyilatkozat. Ez közvetve megerősíti azokat a jelentéseket, hogy ezt a szinódust a pápa kizárólag a saját jogi helyzetének megerősítésére kívánta felhasználni. („A római pápának, Szent Péter Utódjának az elsőségből, nemcsak tiszteletbeli elsősége van, hanem legfőbb és teljes joghatósági hatalma az egész Egyház fölött mind abban, ami a hitre és az erkölcsökre vonatkozik, mind abban, ami az egész földön elterjedt Egyház fegyelmét és kormányzatát illeti” 218. kánon). A primátus mellett a püspöki kollegialitás és tisztség érvényesítése „isteni jogon” aligha könnyebb probléma, mint a kör négyesződésének.

„KÉRDÉSEKET FELTENNI, VAGY A TEOLÓGUS FELELŐSÉGE”

Kérdéseket, olykor kényelmetleneket feltenni — minden gondolkodó és hívő ember joga; a válaszokat keresni és megadni — gyakran kemény munkával, belső győtrődéssel — elsősorban a teológus, a pap, a lelkipásztor felelős feladata, — fejtegeti *Szen nay* András a novemberi Vigiliában. A mulasztásokra „szinte már közhelyként említhető példaként” a Kommunista Kiáltvány esetét említi, amelynek világtörténelmi jelentőségű kérdéfeltevésre az első „hivatalos egyházi megnyilatkozás csak fél évszázad múlva hangzott el”.

Elvi egyetértésünk kifejezése mellett hadd mutassunk rá: az 1848 februárjában megjelent Kiáltványra a protestáns teológia szinte nyomban visszhangot adott, J. H. *Wichern*, „a belmisszió atyja a *Fliegende Blätter* hasábjain és a wittenbergi Egyházi Napokon már ugyanabban az évben meghúzta a vészharangot; diakóniai intézmények roppant hálózatának létrehozását ajánlotta „a kommunizmus sátáni, istenellenes, forradalmi hadüzenetével szemben”. A római katolikus hierarchia részéről sem hiányoztak az elutasító visszhangok, bár az első szociális enciklika, *XIII. Leonak*, a „munkások papjának” *Rerum novarum*-ja valóban csak 1891-ben látott napvilágot.

Nem is a válaszok időpontja, hanem a tartalmuk szomorú. Mi már, 52 évvel a szovjetforradalom, 25 évvel a szocialista világrendszer kialakulása után, nyugodtan megállapíthatjuk hivatalos egyházainknak és egyben teológusaink és lelkipásztoraink túlnyomó többségének közös megvédését az idők jeleinek és tragikus félreismerésében; és örülhetünk végre az ugyancsak közös fordulat első jeleinek az egyházak szociáletikai felelőssége ébredésében. Ebben valóban *ökumenikus bűnbánat* lehet csak a helyes irányú újrakezdés közös alapja. Hogy az egyház világszerte helyesen feleljen a szocializmus által felvetett történelmi kérdésre, olyan feladat, amelynek megoldását csakugyan „többnyire közös munkával, együtt kell megtalálni”.

HALÁSZAT AZ AKVÁRIUMBAN?

„Eltoborzás ajándékokkal” c. híradásában az EVT hírszolgálat közli Dr. Wilhelm *Niesel* professzornak, a Református Világszövetség és a Németországi Református Szövetség elnökének nyilatkozatát kéthónapos indonéziai utazásáról (ÖPD, Genf, 1969 okt. 9).

Niesel professzor elmondja, hogy Timor szigetén és a szumatrai Karobatak egyház területén a református gyülekezetek körében katolikus misszionáriusok je-

lentek meg és „a prozelitizmusról szóló zsinati nyilatkozat dacára” térítő munkába kezdtek. Mezőgazdasági eszközöket, élelmiszert, gyógyszert, ruhaneműket ajánlódóknak az áttérőknek, kórházak felállítását ígéri. Eddig már mintegy tízezer reformátust — a batakok „burgonya-keresztyéneknek” nevezték el őket — sikerült nekik ezekkel a módszerekkel áttéríteniük a római katolikus egyházba.

Kijelentette *Niesel* professzor, hogy a római egyházzal folytatandó megbeszéléseken szóba fogják hozni az indonéziai prozelitizmus visszaéléseit.

A közel százmillió Indonézia területén tudvalevőleg a missziói munka századokon keresztül a holland „keletindiai gyarmati társaság” kezében volt, az egyházaknak úgyszólván semmi befolyásuk nem volt erre a misszióra. A 19. sz. óta a gyarmati kormányzat ügyelt arra, hogy ahol valamelyik keresztyén misszió meggyökeresedett, ott másik felekezet ne kezdjen munkát.

A négy évvel ezelőtt államcsíny útján hatalomra jutott katonai bürokrácia vallási vonatkozásban is olyan zavaros helyzetet teremtett, amelyben — a II. Vatikán missziói dekrétumával nem sokat törődő — római katolikus misszionáriusok szívesebben halásznak a református akváriumban, sem mint a világvallások nyílt tengerére evezzenek. A politikai rendszer dühöngő antikommunizmusa is nyilván ezekben a misszionáriusokban találja meg készségesebb támaszait.

„TÚL A DISZKRÉT ELHALLGATÁSON”

E cím alatt cikket írt *Harvey G. Cox* professzor a New York-i *Christianity and Crisis* szeptember 15-i számába.

„A hiteles ökumenizmus — írja — nem engedheti meg magának a másik egyház nyomorúságának diszkrét elhallgatását, hanem túl kell lépnie és az egész keresztyénség nyomorúságaként kell vele foglalkoznia, a bűnbánat és a megújulás reménységében”.

Két római katolikus püspök esetét elemzi ebből a kiindulásból *Cox*. Egyik a müncheni segédpüspök, *Defregger* közismert botránya; kiderült róla, hogy mint a hitleri Wehrmacht egyik nyomozó egységének a parancsnoka, agyonlövötte egy olasz falu minden férfilakosát, ahol négy német katonát megöltek a partizánok. A megütközést fokozta a püspök kijelentése: erkölcsileg sem tartja elítélendőnek akkori eljárását. *Defregger* ma is püspök és *Cox* felveti a kérdést: „Ugyan ki is maradhat meg közülünk a helyén, ha őt eltávolítanák egyházi hivatalából?”

A másik eset: *James P. Shannon* minneapolis-i püspök, a római katolikus egyház megújulásának amerikai élharcosa. Ő erőteljesen küzdött a Vietnam elleni agresszió megszüntetéséért, teljesítette *VI. Pál* pápa ismételt felhívásait. A „*Humanæ Vitæ*” enciklikával azonban szembefordult, sőt lelkiismeretére hivatkozva lemondott állásáról; néhány hónappal később pedig feleségül vett egy elvált protestáns asszonyt. A Vatikán szószólója szerint „most aztán természetesen végképpen el van intézve az egyházban”.

Cox azt kérdezi, hogy ha *Defregger* püspök maradhat, miért kellene *Shannon*nak eltűnnie? Egy városban minden férfi lakosának lemeszárlását könnyebben meg tudja Róma bocsájtani, mint az eltérő véleményű és születésszabályozás kérdésében és egy kánonjogban tiltott házasságot? „Ha *Defregger* megtartják, *Shannon* kitaszítják, közülünk számosan jutnak közelebb ahhoz a végkövetkeztetéshez, hogy *XXIII. János* szelleme csak egy szerencsés véletlen epizód volt és a megújulás lángja még alig pislog” — fejezi be *Cox*.

Feladataink Uppsala után

Az alábbiak kapcsolódnak egy előadáshoz, amelyet az európai egyházi újságírók munkaközösségének felkérésére Siófokon tartottam 1969. szeptemberében. Az volt a feladatom, hogy foglaljam össze az ökumenikus mozgalom Uppsala utáni helyzetképének jellegzetes vonásait. Miután lapunk nem minden olvasójának áll rendelkezésére ennek az előadásnak a szövege¹, röviden utalok annak tartalmára. Előre kívánom bocsátani, hogy szinte lehetetlen az ökumenikus helyzet áttekintése. Az ökumenikus mozgalom ugyanis hallatlanul kiszélesedett. Technikailag is alig-alig megoldható feladat ma már a különböző földrészek egyházain belül végbemenő folyamatok számontartása és elemzése. A felekezeti különbözőségek, a geográfiai adottságokból folyó eltérések, a különböző tradíciók érvényesülése és a különböző háttér befolyása is nagyon megnehezíti az egységes kép kialakítását. Ezekre a nehézségekre hivatkozik az EVT sajtóosztályának a vezetője is, aki kísérletet tett az uppsalai nagygyűlés sajtóviszshangjának áttekintésére². Szerinte is nemcsak a kommentárok mennyisége teszi bonyolulttá a feladatot, hanem az a tény is, hogy az értékelések szempontjai a legnagyobb mértékben eltérnek egymástól. Valóban a dicséret és a bírálat minden árnyalata szóhoz jut a sajtóviszshangokban, amelyekből egyaránt ki lehet olvasni a nagygyűlés sikerére és csődjére vonatkozó megállapításokat. Ilyen körülmények között az említett cikk írója a nagygyűlés által kiváltott reakciókat inkább formai, mint tartalmi szempontból csoportosítva szól a nagygyűléssel kapcsolatos általános benyomásokról, majd a szekciókat érintő reflexiókról.

Siófoki előadásomban — feladatom megkönnyítése okából — első renden és főként az EVT körén belül jelentkező mozgást tartottam szem előtt. (Bár éppen az uppsalai visszhang sokrétűsége bizonyítja, hogy a témának ilyen körülhatárolása nem sok könnyebbséget jelent.) Másfelől tartalmi vonatkozásokban arra szorítkoztam, hogy az ökumenikus mozgalom két olyan szembeötlően jellegzetes vonására utaljak, amelyeket éppen az EVT fejlődésén lehet szemlélni és szemléltetni.

Az egyik jellegzetes vonás az ökumenikus mozgalom fejlődésében jelentkező *expanzív dinamizmus*. C. Marquet megállapítását idéztem, mely szerint az ökumenikus mozgalom két évtizeddel ezelőtt még a fehér, a nyugati, a gazdag ember és inkább a protestáns felekezetek ügye volt³. Ma viszont az ún. ifjú egyházak, a Harmadik Világ keresztyénei igen erőteljesen hallatják hangjukat az EVT-ben. Nemcsak a fehér rasszizmus, és általában a faji megkülönböztetés éles bírálata jelentkezik ebben a hangban, hanem az a vád is, amely a keresztyén befolyás körében kialakult fehér civilizációt a világ kétharmad részének sok évszázados elnyomásával és kizsákmányolásával vádolja. Ilyen módon a nyugati, a fehér és a gazdag ember egyházának a látóköre és hallótávolsága kitágult. Az egyházak számára is láthatóvá és hallhatóvá váltak a kolonializmus felszámolásáért, a társadalmi igazságosságért folyó világméretű harc térségei és problémái. A látókör kitágulása eredményezte az ökumenikus mozgalomban azt, hogy a kezdetben domináns helyzetben levő protestáns

egyházak mellett most az ortodox egyházak is szinte teljes számban résztvesznek abban. „Uppsalában első ízben volt teljes és aktív az egész ortodox egyház részvétele egy ökumenikus nagygyűlésen!” — állapította meg az ökumenikus pátriarchátus képviselője⁴.

Következményeiben még beláthatatlan, mit jelent a római katolikus egyház egyre nagyobb mérvű érintkezése az ökumenikus mozgalommal. Tény az, hogy az uppsalai nagygyűlés többsége tüntető lelkesedéssel fogadta a római katolikus egyház képviselőinek megnyilatkozásait Németek úgy látják, hogy ez a nagygyűlés egyenesen fordulópontot jelent az EVT és a római katolikus egyház viszonyában. „A római egyház háttérben meghúzódó megfigyelőből szervesen bekapcsolódott munkatárssá válik.”⁵

Az ökumenikus mozgalom másik jellegzetes vonása, amely a rendkívül bonyolult képen is jól kirajzolódik: *a megélenkült teológiát fáradozás*. Előadásomban kifejeztem azt a meggyőződésemet, hogy a teológiai eszmélődés éppen az ökumenikus mozgalom kibontakozása következtében kollektív munkává vált. A huszadik század teológiája igen nagy mértékben nemzetközi ökumenikus konferenciák teológiai munkáján alapul. Ez a megállapítás áll abban az esetben is, ha az ökumenikus mozgalom munkájának értékelését illetően ellentmondásos vonásokat is számon kell tartanunk. Siófokon az előadásomat követő eszmecsere során egy feltett kérdésre válaszolva hangoztattam ama nézetemet, melyet 1967-ben az EVT Központi Bizottsága heraklioni ülésén fejtettem ki a vietnami kérdésben előterjesztett különvélemény indoklása során. Elmondottam ott, hogy a közös szó kimondására irányuló erőfeszítés nem minden esetben hasznos. Az egyházi élet területén is elfajult hidegháború válaszfalakat emelt a különböző álláspontot képviselő egyházi körök és személyek közé. A hidegháború csökkenésével az egymással szembenálló nézetek képviselői örömmel fogadták különösen az 50-es évek végén megelevenedő párbeszédalkalmait. Érthető volt az a törekvésük, hogy a vitatott kérdésekben közös szó kimondására törekedtek. A közös szó kimondására irányuló törekvésre azonban sokszor azzal a kísértéssel jár, hogy Isten mondanivalója, az Ige félreérthetetlen parancsa koncessziók és kompromisszumok áldozatává válik. Ennek a kísértésnek a nyilvánvaló jelenlétére kellett rámutatni a vietnami háborúval kapcsolatos egyházi magatartás esetében is.

Ilyen és ehhez hasonló negatív mozzanatok ellenére is a kollektív ökumenikus tanulmányi munka nagy értékkel gazdagította a tagegyházak életét. *E tanulmányi munka értéke mindenképp előtt abban áll, hogy figyelme egyre nagyobb mértékben a Bibliára irányul*. A bibliai orientáció fokozódása valamennyi egyház-családon belül megfigyelhető, nemcsak a protestantizmus, hanem az ortodoxia és a római katolikus egyház körében is. Ez a folyamat mélyen összefügg azzal a ténnyel, hogy amint az uppsalai nagygyűlés is bizonyítja, a világ-problémák kerültek az Ökumené érdeklődésének homlokterébe. Az összefüggés érthető, hiszen a Biblia arról a Krisztusról tesz bizonyosságot, aki a világért és az emberért magára vállalta a

megváltás szolgálatát. Az Igére figyelő egyházak fel kell ismerjék elkötelezettségüket a világ és az ember ügye iránt. Ez a megállapítás távolról sem áll ellentétben azzal a másik ténnyel, hogy a világban végbemenő technikai, tudományos és társadalmi átalakulás formálja az egyházak gondolkodásmódját, magatartását.

A technikai fejlődés, amely közel hozta egymáshoz a kontinenseket és elmélyítette a földön élő emberiség egységének élményét, nyilvánvalóan ösztönzően hatott az ökumenikus gondolat kibontakozására. A társadalmi igazságosságért folytatott harc kétségtelenül hozzájárult az egyházak társadalmi felelősségének az ébresztéséhez. A bibliai keresztyén hit az Írásban adott kijelentésnek és a világ eseményeinek egymáshoz való viszonyítását nemcsak hogy irrelevánsnak nem tartja, de egyenesen szükségszerűnek tekinti. A keresztyén hit ugyanannak az Istennek a kezében tudja a történelmet, akinek a szava szól az Írásban. Isten művében a szó és a tett felbonthatatlan egységet alkot. Isten megcselekszi, amit szól, és amit cselekszik, azt Igéjében megjelenti. Isten tettének és szavának ez az egysége nem teszi lehetővé az egyházak számára, hogy a történelem eseményeit, mozgató erőit egyszerűen figyelmen kívül hagyják. Krisztus egyháza Isten beszédének világosságában és a Szentlélek vezetése által fel kell ismerje a cselekvő Isten kezét a történelemben éppen úgy, mint ahogyan Isten beszédének a fényénél el kell kerülnie azt az eltévelyedést, amely a történelem eseményeit mechanikusan Isten kijelentésével volna hajlandó azonosítani.

Feleslegesnek tartom, hogy az ökumenikus mozgalom helyzetképének fenti vázlatos jellemzésén túl a továbbfejlődés várható irányát és esélyeit latolgassuk. Nem térek ki itt a felekezeti világszervezetek, így a Lutheránus és a Református Világszövetség 1970 nyarán esedékes nagygyűléseinek a magyarországi tagegyházaikat is élénken foglalkoztató teológiai előkészületeire sem, ezek a nagygyűlések is nyilván meggazdagítják az ökumenikus eszmecsere tartalmát.

Annál szükségesebbnek látjuk, hogy számbavegyük és felmérjük az ökumenikus mozgalmon belül a mi közös szolgálatunk lehetőségeit és feladatait.

Siófoki előadásomban általánosságban utaltam a további teendőkre. Ez alkalommal, a megkezdett gondolatsort folytatva, szeretném az ökumenikus mozgalom néhány olyan konkrét problémájára irányítani a figyelmet, amelyek elemzéséhez és így a további fejlődéshez a magyar protestantizmus hasznosan járulhat hozzá. Ezek a kérdések:

1. Az egyházak részvétele a társadalmi igazságosságért folyó küzdelemben;

2. Az egyházak közötti kapcsolatok alakulása, különös tekintettel a római katolikus egyház és az EVT közeledésére;

3. Végül a keresztyén-marxista dialógus ügye.

1. A társadalmi igazságosságért folyó küzdelem jogosultságát illetően konszenzus alakult ki az egyházak körében. Különböző egyházi megnyilatkozásokban ma már általánosan elfogadott tétel a földi javak elosztásában mutatkozó aránytalanságok elítélése, valamint az az elvi állásfoglalás, mely szerint az egyházak helye az éhező és elnyomott osztályok, népek oldalán van. Súlyos ellentétek ütközése során alakult ki ez az elvi egyet-

értés. Konzervatív körök kezdetben azt az álláspontot képviselték, hogy a társadalmi kérdésekkel való foglalkozás meghaladja az egyházak illetékességi körét. Szerepet játszott ebben az a teológiai felfogás, mely szerint az embernek a környezetétől függetlenül, mindenképpen megváltásra van szüksége: a környezet, a társadalmi rend kérdése az egyházak küldetése szempontjából nem bír fontossággal. Emellett érvényesült természetesen ebben az álláspontban az a konzervatív politikai kötöttség is, amely az egyházak nagyrészt a „beati possidentes” szövetségesévé tette. Miután a társadalmi igazságosságért folyó küzdelem vezető ereje a munkásmozgalom és azon belül is a kommunisták — a régi rendet konvervaló egyházi körök állásfoglalásának az éle a kommunizmus ellen irányult és hisztériás antikommunizmusban fejeződött ki. Bár a keresztyén teológusok legjobbjai óvták az egyházat attól, hogy az antikommunizmust tegyék etikájuk bázisává, mégis a társadalmi struktúrák megváltoztatásának szükségességét elismerő egyházi körök, vagy emberek, mint a „kommunista infiltráció eszközei” sokáig gyanú és vád alatt állottak. Részben állnak is. A vita ugyanis nem fejeződött be azzal, hogy az egyházak társadalmi felelősségének elismerése tekintetében konszenzus alakult ki. Új kérdések kötötték le a figyelmet: Hogyan gyakorolják az egyházak felelősségüket? Hogyan járuljanak hozzá a társadalmi igazságosságért küzdők harcához? A konzervatívok és progresszívek ellentéte változatlanul fennáll, mindössze hangsúlyeltolódás következett be a vitában.

Időrendi sorrendben először az Ökumené azon egyházi konfrontálódtak szociáletikai problémákkal, amelyek közvetlenül átérték és átéltek a forradalmi társadalmi átalakulás folyamatát. Ezek közé tartoznak a magyar protestantizmus egyháza is. Legjobbainak bizonyágtétele már a 30-as évektől kezdődően hangoztatta a nép és a világ iránti keresztyén felelősség követelményeit. A II. világháború lezárultával, amikor az országban végbement a radikális társadalmi átalakulás, az egyházak vezető testületei felelős döntésekben juttatták kifejezésre, hogy az új forradalmi társadalmi rend ügye mellé állanak. Egyházainkat ezen állásfoglalásuk miatt némelyek „opportunistussal”, „konformizmussal” és elvtelen megalkuvással vádolták. A szocialista társadalmi rend ellen folytatott hidegháború uralkodott az egyházak területén is. Az antikommunizmus indulata mellett az a reménység élesztette ezt a tüzet, hogy a kommunizmus átmeneti jelenség, rövid időn belül kiiktatódik az emberiség történelméből. Az 50-es évek derekán az ellenforradalmi kísérletek kudarca, nem utolsó sorban a magyarországi véres ellenforradalom összeomlása tette nyilvánvalóvá azt aényt, hogy a szocializmus világrendszer, amelynek a létevel az egyházaknak is számolni kell.

A magyar evangéliumi egyházak nem álltak elszigetelten álláspontjukkal. Az orosz ortodox egyház időben jóval megelőzte a kelet európai evangéliumi egyházakat a problémával való szembe-sülésben. A kelet európai egyházak és teológusok mellett világszerte növekedett azoknak a tábora, akik felismerték az egyházak társadalmi felelősségét. Ennek ellenére tény, hogy a 40-es évek közepeitől az 50-es évek derekáig az evangéliumi egy-

házak körében nagymértékben a magyar protestantizmusra hárult ennek a felismerésnek a képviselője. Amikor az 1956-os események átmeneti időre megzavarták és megbénították a magyar protestantizmus szolgálatát, gondviselészerűen a Csehszlovákiai Ökumenikus Tanács, elsősorban annak főtitkára, dr. Bohusláv Pospisil vette magára ez álláspont képviselőjének a súlyát. Ez a mély hitű és páratlan teológus vetette fel egy olyan keresztyén munkaközösség kialakításának a gondolatát, amely a keresztyének társadalmi felelősségének a kérdésével volna hivatva foglalkozni. Talán túl gyorsan napirendre tértünk szolgálata felett és elfelejtkeztünk arról, amit neki köszönhetünk. Nem árt, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy Bohuslav Pospisil intuíciója nyomán és páratlan organizátorikus képessége következtében indult el 1958-ban az előbb Prágai Keresztyén Békekonferenciának, majd csak egyszerűen Keresztyén Békekonferenciának nevezett ökumenikus mozgalom. Az elnevezés arra utal, hogy közvetlenül a béke megmentésének az ügye foglalkoztatta ezt a munkaközösséget. Kezdetül fogva nyilvánvalóvá vált azonban a mozgalom résztvevői előtt, hogy a béke biztosítása és a társadalmi igazságosság érvényesítése szorosan összetartozó, korrelatív fogalmak. A Keresztyén Békekonferencia tevékenysége is — természetesen egyéb tényezőkkel együtt — kétségkívül hozzájárult ahhoz, hogy az Ökumené egyházainak a figyelme a társadalmi kérdések iránt megnövekedett.

Az EVT 1966-ban szervezte meg az Egyház és Társadalom Konferenciát, amely az „EVT részéről eladdig a legkomolyabb kísérlet arra, hogy a korunkat formáló forradalmi valóságot megértjük”.⁶ A kongresszuson elhangzott előadások és megbeszélések tükrözték a forradalmi átalakulásban levő világ ellentmondásait. Sokan hangsúlyozták, hogy a hagyományos keresztyén gondolkodásmód nem elégséges annak a radikális átalakulásnak a megértésére, amelynek szemtanúi és részesei vagyunk. A technikai és tudományos forradalom kérdéseivel foglalkozó előadók rámutattak azokra a lehetőségekre, amelyek a gazdasági és szociális fejlődés előtt megnyíltak. Az afrikai és latin-amerikai küldöttek viszont hangsúlyozták, hogy a technikai és tudományos forradalom gyümölcseiből népeik csak igen korlátozottan részesülhetnek. Amint egy argentin közgazdász (dr. Raul Prebisch) kifejtette: a társadalmi struktúrák nagymértvű átalakulásának kellene bekövetkeznie ahhoz, hogy az ún. Harmadik Világ részesedhessék a modern technikai vívmányok eredményeiből.⁷ A konferencia központi kérdésévé vált a forradalommal kapcsolatos keresztyén álláspont problémája. A forradalmi átalakulások jogosultságának a megítélésében és a keresztyének magatartását illetően nagy véleménykülönbségek voltak. A társadalmi igazságosság kérdéseivel sokan szembeállították az emberi együttélés rendjének a szempontjait.

Néhány hónap múlva, 1966. október 17-én gyűlt össze a Keresztyén Békekonferencia Tanácsadó Bizottsága Szófiában. Míg a genfi Egyház és Társadalom Konferencián a világban végbemenő átalakulás keresztyén megértésének korlátai szembeötlőek voltak, addig a Keresztyén Békekonferencia Tanácsadó Bizottságának szófiai ülése szaktani tudott az ún. „hagyományos keresztyén

gondolkodásmóddal” és bátran a társadalmi haladás oldalára állt. A mozgalom teológiai bizottsága beható vizsgálatot folytatott a „keresztyének és a forradalom” témakörében. Ennek a tanulmányi munkának és azon alapuló állásfoglalásnak az értéke abban áll, hogy a korábban egyértelműen a status quohoz ragaszkodó keresztyén etikai koncepcióval szemben kísérletet tett a forradalmi törekvések új megértésére.⁸

A szófiai ülés után egy beszámolómban kifejtettem azt a reménységemet, hogy miután az Egyház és Társadalom Világkonferencia a nyugati keresztyének figyelmét is ráirányította a forradalomra, mint teológiai problémára, a világkeresztyénség több megértéssel és figyelemmel tekint majd a Keresztyén Békekonferencia teológiai munkájára, tanításaira. Ennek a teológiai munkának néhány tételét idézem a konferencia határozataiból: „Beszéltünk a forradalomról, mint az igazságos rend előmozdításának eszközéről a világban. Nem biztatunk senkit sem erőszak használatára a forradalom idején, de felismerjük, hogy vannak olyan helyzetek, amelyekben nincs más lehetőség. Az egész bibliai üzenetben az emberről van szó. Tárgyalásunk során igyekeztünk feltárni és hangsúlyozni a forradalmi átalakulás emberies célkitűzéseit, amelyek eszközei a világ új, békés és igazságos rendje megszervezésének. Amire szükségünk van, az a gondolkodásunk radikális megváltozása és változás abban a munkában, amelyben mi mint keresztyének részt veszünk. Úgy véljük, hogy mindezekben a kérdésekben a keresztyén egyházak még nem mondták ki a végső szót, amelyet a Jézus Krisztushoz való tartozásuk miatt hivatva vannak elmondani.”⁸ — Hozzáfűztem a közléshez: „Joggal remélhetjük, hogy a Keresztyén Békekonferencia eme tanítása valóságos segítséget nyújt a keresztyén egyházaknak ama kísértés leküzdéséhez, amely Krisztus egyházait a társadalmi igazságosságért folytatott küzdelemben a gazdagok oldalára állíthatná”.⁹

A római egyház II. Vatikáni Zsinata hasonlóképpen behatóan foglalkozott az emberi együttélés problémáival. A legjelentősebb idevonatkozó dekretumok: 1. Az egyház természetéről (Lumen Gentium); 2. Egyház a jelenvaló világban (Gaudium et Spes); 3. Az egyház missziói tevékenységéről (Ad Gentes); 4. A laikusok apostoli megbízatásáról (Apostolicam Actuositatem). Figyelemre méltó tény, hogy az EVT és a Vatikán szociáletikusai, társadalomtudományi szakemberei között már 1965 óta állandó eszmecsere folyt azokról a társadalmi kérdésekről, amelyeket a II. Vatikáni Zsinat, majd az Egyház és Társadalom kongresszus tárgysorozatra tűzött.¹⁰

1967-ben az EVT és a római egyház képviselőiből egy közös bizottság alakult, amely az egyház és társadalom, a fejlődés és béke kérdésével volt hivatva foglalkozni. Ez a bizottság (SODEPAX) intézményesen biztosítja a VI. Pál által 1967-ben alapított „Iustitia et Pax” elnevezésű pápai bizottság és az EVT Egyház és Társadalom Osztálya között az együttműködést. Ezeknek a közös ökumenikus fáradozásoknak az irányát világosan jelezte az 1967. március 26-ról keltezett „Progressio Populorum” c. enciklika, amely a társadalmi problémák vonatkozásában a fejlődés koncepcióját helyezi előtérbe. „A béke új neve: fejlődés” — szögezi le a tételt. Tisztázni kívánja a fejlődés ter-

mészetét és fogalmát, valamint a keresztyének köteleességét a fejlődéssel kapcsolatban. Sikrasszáll az ember integrális fejlődéséért mondván, hogy az nem szűkíthető le egyszerűen a gazdasági növekedésre. Integrális, tehát minden ember és az egész emberiség haladását jelenti (14. pont). Hangsúlyozza: az embernek az a törekvése, hogy megszabaduljon a nyomortól, szilárdabban biztosítsa a létfenntartását, az egészségét, az állandó foglalkoztatást... jogos törekvések. Ám sokan olyan körülmények között kénytelenek élni, amelyek illuzórikussá teszik e törekvéseket (6. pont). Ezért a fejlődés radikális megoldásokat követel a javak megosztása tekintetében... „A magántulajdon senkinek sem abszolút és feltétlen joga. Senkinek sincs joga a saját kizárólagos használatára fenntartani a javakat, mikor mások nélkülöznek az elsődrendű közszükségleti cikkeket” (23. pont). Elismeri, hogy vannak olyan helyzetek, amelyeknek igazságtalansága az égbe kiált. Ilyen esetekben nagy a kísértés, hogy erőszakosan utasítják vissza az emberi méltóságot sértő jogtalanságot. Ennek ellenére: „minden forradalom, kivéve a nyilvánvaló és hosszantartó zsarnokság esetét, az olyan zsarnokságot, amely súlyosan sérti a személyiség alapvető jogait, és veszélyesen árt a közjóknak az országban — újabb igazságtalanságok forrása, új aránytalanságokat hoz magával, és újból pusztulást idéz elő” (31. pont). Forradalom helyett sürgős reformokat követel. Az enciklika szerint a fejlődés során átalakításoknak, újításoknak kell bekövetkeznie (32. pont).

A Vatikán és az EVT között folyó eszmecsere során egyre nyilvánvalóbbá vált a szemléletmód azonossága. Az eszmecsere így egyre inkább együttműködéssé bővült. 1968 áprilisában Bejrútban az EVT és a Vatikán közösen szervezte a gazdasági és szociális kérdések ügyével foglalkozó első nagyobb ökumenikus konferenciát.

Ilyen előzmények után került sor 1968. július 8—20. napjain az EVT IV. nagygyűlésére Nathan Söderblom városában, Uppsalában. A nagygyűlés hat szekciója közül kettő (a harmadik és a negyedik) az emberi együttélés problémavilágával foglalkozott. Önmagában ez a tény arra vall, hogy valóban „emberközpontú” volt ez a konferencia. Némelyek keserűen panaszták, hogy a szociálétikai problémák domináltak a nagygyűlésen. Mások az „igazi teológiai témákat” hiányolták, és feltették a kérdést: „Vajon keresztyének vagyunk-e még?,”¹¹

A nagygyűlés előkészítő anyaga, kevésbé sikerülten a misszió problémáival foglalkozó szekció jelentése, valamint a plenáris üléseken elhangzott több megnyilatkozás törekedett annak igazolására, hogy a politikai és szociális struktúrák iránti érdeklődés „nem idegen a bibliai megtérésfogalomtól.” „A megtérést a Biblia soha nem tekinti pusztán individuális lelki élménynek, hanem azt mindig a Krisztusban kijelentett történetre vonatkoztatja... A megtérésre hívásnak éppen úgy van köze személyekhez, mint személyes reorientáció útján társadalmi struktúrákhoz, kereskedelmi folyamatokhoz és politikai erőkhöz.”¹²

Visser t Hooft előadásában („Az ökumenikus mozgalom megbízatása”) kifejezte azt a reményességét, hogy van kiút az evangélium vertikális és horizontális kettősségéből. „Az a keresztyénség, amely a vertikális dimenziót elveszítette, savát veszítette el, és nemcsak önmagában vált szinte-

lenné és erőtelenné, hanem haszontalan a világ számára is. Viszont az a keresztyénség, amely a vertikális dimenzióra koncentrálja a figyelmét, és emiatt az emberi közösség iránti felelősségét elhanyagolja, megtagadja az inkarnáció lényegét, és Isten szeretetét, amelyet Krisztusban kinyilvánított.”¹³

A magyar protestáns teológia utóbbi évtizedeiben ez a felismerés erőteljesen hangsúlyt nyert. Én is többször utaltam arra, hogy a megtérésnek, bibliai értelmezés szerint, határozott emberi aspektusa is van: új magatartást tesz lehetővé az embertársához való viszonyban. Ezért a keresztyén teológiában lehetetlen egymással szembeállítani az istenszeretetet és az emberszeretet parancsát.¹⁴

Véleményem szerint a misszióval foglalkozó második szekció munkájának elégtelensége nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy a nagygyűlésen a „vertikális és horizontális interpretáció” összekapcsolása nem volt meggyőző.^{14a}

Mindent összevetve, kedvező fejlődésnek tekinthetjük, hogy az ökumenikus mozgalomban növekedett a társadalom kérdései iránti érdeklődés. Ugyanakkor megállapíthatunk Uppsalában, hogy a társadalmi problémák megközelítése területén a fejlődés koncepciója dominál.

Az uppsalai nagygyűlés által választott új vezetőség 1969-ben Canterburyben terjesztette az új Központi Bizottság elé a nagygyűlés állásfoglalása és iránymutatása alapján kialakított akcióterveket. Ezek azt mutatják, hogy az EVT minden tanulmányi és munkaközössége a fejlődés problémáira összpontosítja a figyelmét. A Nemzetközi Ügyekkel Foglalkozó Bizottság nyolc pontból álló szinopszist dolgozott ki, amelyben összefoglalja a fejlődés problémáival kapcsolatos főbb szempontokat. Különleges figyelmet fordít a fejlődés kérdéseiben az EVT és a nemzetközi szervezetek kapcsolataira. Az Egyház és Társadalom Bizottság egy nagyobb tanulmány kialakítását tervezi az igazságosságért folytatott küzdelem és a közösség kérdéseiről. Különös súlyt kíván helyezni annak a kérdésnek a vizsgálatára, mi módon részesedhetnek a kevésbé fejlett országok a technikai forradalom eredményeiben. A Hit és Egyházalkotmány Bizottság is segíteni kívánja az egyházakat abban, hogy a fejlődés érdekében megindított kooperációban résztvehessenek. Ezt a célt kívánja szolgálni az „Egyház egysége és az emberiség egysége” c. tanulmányi program, valamint a „Humánus” tanulmányi munkaterv. Ez utóbbi a fejlődés kérdéseivel foglalkozó pápai enciklikával egybehangzó módon különös figyelmet kíván fordítani arra a felismerésre, hogy „a fejlődés integrális, humánus fejlődést” kell jelentsen. Az Ökumenikus Tevékenység Osztályának munkabizottsága 12 pontos programot javasolt. Az ifjúságot, a laikusokat és a nőket kívánja segíteni abban, hogy a fejlődés aktív tényezőivé válhassanak. A Világ-az Ösztöndíj bizottság és az Ökumenikus Egyházi munkaprogramot dolgozott ki, amely közvetlenül kapcsolódik a fejlődés kérdéséhez. Elemezni óhajtja a misszió és a fejlődés kapcsolatát. A Tanulmányi és Evangelizációs osztály párbeszédet tervez a nemkeresztyén vallásos közösségekkel a fejlődés és a nemzetépítés kérdéseiben.

Az Egyházközi Segély- és Menekültügyi osztály, az Ösztöndíj-bizottság és az Ökumenikus Egyházi Kölcsön Alap hasonlóképpen a fejlődés problé-

máira tekintettel alakította ki munkatervét. Végül, de nem utolsósorban nagy jelentőségű a Társadalmi Fejlődés és Béke vegyesbizottság (SODE-PAX) akcióprogramja. A különböző osztályok tevékenységének koordinálása céljából külön munkabizottság jött létre (Staff Working Party on Development), amely az EVT figyelmét különösen három területre irányítja:

1. A fejlődés teljesebb keresztyén értelmezése;
2. Nevelés a fejlődés érdekében;
3. Segélynyújtás és fejlesztési tervek;¹⁵

Nehéz értékelő megjegyzéseket fűzni ehhez a monstruózus munkatervhez és az annak alapjául szolgáló koncepcióhoz. A magyar protestantizmus utóbbi évtizedeiben minden tőle telhető módon sürgette és munkálta az egyházak társadalmi felelősségének tudatosítását. Ezért örömmel és háláadással vehetjük tudomásul, hogy az ökumenikus mozgalomban a Life and Work öröksége fokozottabban érvényesül. Hasonlóképpen a magyar protestantizmus elvi álláspontjával megegyező az a fejlődés is, amely a különböző keresztyén felekezeteket (beleértve a római katolikus egyházat is) az ember javát szolgáló együttműködésre ösztönzi. Nyitott kérdés azonban, amelyre csak a jövő adhat választ: mennyiben mozgósítják majd ezek a tervek az Ökumené egyházait? Milyen mértékben tudnak hozzájárulni az egyházak azoknak a társadalmi és gazdasági struktúráknak az átalakításához, amelyek a társadalmi igazságosság érvényesülésének útját állják? Bár e kérdésekre ma még senki feleletet nem adhat, néhány tény nem téveszthetünk szem elől:

1. Az ENSZ és szervezetei által meghirdetett világfejlesztési program első dekádja csöddel zárult.

2. Fel kell ismerjünk e csöddben a keresztyén fáradások elégtelenségét, vagy eredménytelenségét is. Ha a gazdasági és politikai feladatok megoldása nincs is az egyházak kezében, mégis a gazdasági és politikai megoldás irányultsága, szándéka és lelkesége területén érvényesülhetne a keresztyén egyházak befolyása. Ez a befolyás eddig vagy nem érvényesült kellőképpen, vagy ha érvényesült, hatástalan maradt. A fejlett és fejlődő országok gazdasági és politikai kapcsolataiban változatlanul az előbbieket haszna játssza a meghatározó szerepet.¹⁶

3. Hiányzik a fejlődéskoncepció egyértelmű keresztyén értelmezése. Richard D. N. Dickinson, az indianapolisi teológiai szeminárium etikusa (aki az uppsalai nagygyűlés számára a fejlődés kérdésével foglalkozó előkészítő tanulmányt írta¹⁷) utal arra a tényre, hogy ez a tisztázatlanság elsőrenden a forradalmi társadalmi átalakulások kérdésével kapcsolatos. Szerinte egyetértés van a tekintetben a keresztyén teológusok körében, hogy az ún. „ultrarapid” szociális változások elkerülhetetlenek. De nagymértékben eltérnek a vélemények a tekintetben, vajon a keresztyének együttműködhetnek-e olyan forradalmi mozgalmakkal, amelyek a fennálló kormányzatok megdöntésére törekednek.¹⁸

4. Kérdéses, hogy a fejlődéskoncepció és a vele kapcsolatos keresztyén közreműködés terve számol-e kellőképpen a realitásokkal? Ilyen értelmű kérdéseket vetett fel a nagygyűlés plénuma előtt S. L. Parmar professzor, az Észak-indiai Egyesült Egyház képviselője. Kérdései közül kettőt idézek:

a) Nem volt-e túlságosan naiv, vagy optimista az 1966-os Egyház és Társadalom Kongresszus, amikor a fejlett országok technikai forradalmát egyfelől, a fejlődő országok szociálpolitikai forradalmát másfelől úgy kezelte, mint egymást kölcsönösen kiegészítő tényezőket? A tények azt mutatják, hogy a fejlett országok technikai fejlettségének előnyeit nem élvezik a fejletlen országok.

b) Milyen alapon tételezzük fel — folytatja kérdéseit Parmar professzor —, hogy a világjólét megteremthető a privilégizált rétegekre gyakorolt nyomás nélkül? „Az ökonomia történetét nagyon alaposan át kellene kutatni ahhoz, hogy olyan példát találjunk, amely szerint a birtokló társadalmi osztályok akár csak egyetlen előjogukat is, valamikor is, önként feladták volna... Nem kell az embernek marxistának lennie ahhoz, hogy az »osztályharc« gondolatát komolyan vegye.” — mondotta Parmar professzor.¹⁹

5. Egyet kell érteni a fentebb már idézett Dickinson professzor tételével: a fejlődéssel kapcsolatos teológiai és elvi reflexiónak csak konkrét situációk és döntések kontextusában van értelme.²⁰ Éppen a kizsákmányoltak és az éhező tömegek kívánságait nem tudja, vagy nem akarja figyelembe venni a fejlődésnek ún. technokratikus elmélete, mely szerint a fejlődés kérdését megoldaná a modern technika vívmányainak automatikus átplántálása a fejlődésben levő országokba. Ez a látszólag tetszetős elmélet rendkívül félrevezető, hiszen más szavakkal kifejezve azt jelenti, hogy a Harmadik Világ tömegeinek politikai igényeit (a társadalmi forradalom igényét) a technikai forradalom vívmányaival akarják elfojtani. Ezt a helyzetet hűen tükrözi az alábbi idézet, amely egy dél-amerikai tanulmányból való, de természetesen alkalmazható a harmadik világ más területeire is.

„Általános szabály, hogy a szükséges változást technokratikusan értelmezik. Érdemes megemlíteni, hogy az elemzés figyelmen kívül hagyja a vonatkozó politikai tényezőket és népi részvételt a fejlődés folyamatában és a technikusok egy csoportjára bizza a kontinens társadalmi-gazdasági struktúrájának az átfarmálását a 'modernitás' szabályai szerint, amelyek divatban vannak. A 'developmentizmus' postulója a társadalom modernizálását, mint a fejlődés célját, növelve a modern technológia mértékét, amelyet valamely ország (vagy régió) termelési folyamatára alkalmaznak. A technikusok egy csoportja határozza meg, hogyan kell irányítani a folyamatot (technokrácia), anélkül, hogy figyelembe vennék azokat a politikai prioritásokat, amelyek döntőek a folyamat elindítására nézve. Mindez a racionalizáció és szekularizáció magas fokáról árulkodik a társadalomban. Fő tényezőnek azt tartják, hogy áthidalják a társadalom hagyományos és modern szektorai közötti (a strukturális dualizmus elmélete), az archaikus és a városi-ipari szektor közötti szakadékot. Az említett sémában a politikai szektornak kis, vagy semmi súlya nincs, és ezért gyakorlatilag teljesen hiányoznak az imperializmust elítélő nyilatkozatok és nincs meg a készség a konfrontációra az imperializmussal, amely az alapvető tényező, ami megakadályozza Latin-Amerika elindulását a fejlődés felé, és ami ugyanakkor lehetetlenné teszi az elmaradottság valóságá-

nak az igazi megértését ezekben az országokban”.²¹

E tényeket számontartva, fenti kérdésünket az EVT és a Vatikán fejlődés- koncepciójával kapcsolatban így is megfogalmazhatjuk: Magában foglalja-e ez a koncepció a fejlődésre szorultak, a kiszákmányoltak és éhesek mellett egyértelmű és határozott állásfoglalást? A kérdés bizonyára jól érthető. Azok, akik nem a status quo prolongálását, hanem a problémák valóságos megoldását kívánják, kétségtelenül semmit nem várnak a „hagyományos keresztyén jótékonyág” esetleges világméretű kiterjesztésétől. A Lutheránus Világszövetségnek legutóbbi, Addisz-Abeában tartott konferenciáján, ahol a „keresztyén felelősség” kérdéséről tanácskoztak, egy fiatal dél-afrikai teológus így fejezte ezt ki: „A Vöröskereszt-etika ideje lejárt; nem elég, ha valamilyen kritikus szituáció áldozatainak segítséget nyújtunk. A szeretet a kritikus szituációt kell megelőzze és megszüntesse”.²²

A keresztyén társadalmi szolgálat alapja, lényege ezek szerint egy döntés, minden következményt vállaló állásfoglalás. Nem elvileg és általánosságban kell véleményt nyilvánítani az emberszeretet ügyében, hanem a társadalmi igazságosságáért folyó világméretű küzdelemben kell állást foglalni — mégpedig Krisztus parancsa és felhívása szerint e világ „kicsinyei” mellett. Meg kell állapítani: az a tény, hogy az Ökumené napi-rendre tűzte a szociáletikai problémák tárgyalását, még nem jelenti a jogfosztottak, elnyomottak melletti egyértelmű állásfoglalást. Itt van a probléma gyökere. Áldottnak és örvendetesnek kell tartanunk minden keresztyén tanítást, konferenciát és tanulmányi munkát, amely az ember ügyében Krisztus követésére, döntésre hív fel. Károsnak és hiábavalónak kell tartanunk minden fáradozást, ha az a bűnbánatra és megtérésre hívó prófétai szót eltorzítja, lehalkítja. Az egyházak e világért végzett szolgálatának csodálatos ígéretei vannak, ugyanakkor Isten félelmes ítélete fenyegeti őket az elmulasztott alkalmakért. Minden tőlünk telhető erővel: imádságunkkal és bizonyosságtételünkkel azt kell kívánnunk és munkálnunk, hogy az egyházak találják meg az áldások és ígéretek útját.

A magyar protestantizmus nemcsak arról tud számot adni, hogy mit jelent a keresztyének számára a „rapid” szociális változások megértése, átélése, hanem arról is, hogyan bírálja el a keresztyének egy része e döntést.

Sok esetben engesztelhetetlen és kibékíthetetlen ellenszenv és bírálat jár ezért a döntésért. Ez a bírálat és ellenszenv természetesen kiterjed a társadalmi haladást képviselő nem egyházi erőkre és csoportokra, sőt elsőrendben azok ellen irányul. Az 1968. évi csehszlovákiai események kapcsán Magyarországi Ökumenikus Tanácsunk közgyűlésén felhívtam a figyelmet arra a tapasztalatra, hogy bizonyos egyházi körökben a világ számos pontján milyen kérlelhetetlen gyűlölködés él a társadalmi haladás pionírjaival szemben. „A csehszlovák eseményeket nyomon követő hangzavarban megdöbbenően figyelve az éles egyházi megnyilatkozásokat, fel kell vessük a kérdést, hogy mindazok a grémiumok, vagy személyiségek, amelyek és akik nyilatkoztak, az elmúlt emberöltő során mit tettek a forradalmi átalakulás ügyéért, és

megfordítva: mit tettek keresztyén egyházi körök, kommunikációs eszközök azért, hogy egy új társadalmi rend kialakításáért küzdő népet útjáról letérítsenek, megzavarjanak, megszegyenítsenek, hitelvesztetté tegyenek, és akadályozzanak? Arról vagyok meggyőződve, hogy a csehszlovák eseményeket kísérő egyházi megnyilatkozások feltárják azt az indulatot és érzületet, amellyel bizonyos keresztyén körök viseltetnek a társadalmi igazságosságáért folytatott küzdelem ügye iránt. Ilyen összefüggésben és ezért nemcsak az emberi együttélés válságáról, hanem azzal együtt a keresztyén egyházak krízisééről is tudnunk kell. Ez a válság ráirányítani tekintetünket a bajok legmélyebb gyökerére: az emberszeretet ügyében ellentmondásokba keveredett egyház hite van krízisben végső fokon”.²³

A társadalmi kérdések döntés elé állítják a keresztyén embert. Meggyőződésem szerint Uppsala után, amikor az Ökumené világa szinte minden erő mozgósításával a társadalmi kérdések vizsgálatára összpontosítja az erőit, súlyos kötelességünk, hogy elismeréseinket, tapasztalatainkat közöljük a testvéregyházakkal. Bizonyosságtételünknek az a tény ad súlyt, hogy Isten lelkétől vezetettve egyházaink állást foglaltak a társadalmi átalakulás ügyében. Soha nem igényeltük, hogy kötelező modellnek tekintse bárki is döntéseinket, megoldásainkat, de az Ökumené szempontjából is elengedhetetlenül szükséges annak az útnak az ismerete, amelyen egyházaink járnak. Ez az út nem minden további nélkül jelent egyet azzal a koncepcióval, amelyet az EVT és a Vatikán képvisel.

Egyházaink eddig is törekedtek arra, hogy álláspontjukat megismertessék. A genfi Egyház és Társadalom Konferencia előtt előzetes hozzájárulásként kifejtettük a témával kapcsolatos nézeteinket, elmondtuk tapasztalatainkat.²⁴ Az uppsalai nagygyűlést megelőzően Ökumenikus Tanácsunk részletes tanulmányában foglalta össze szociáletikai tételeit.²⁵ Ezek az írások nem egy körben érdeklődésre találtak, bár lehetetlen észre nem venni sok esetben az agyonhallgatást és az ignorálást. Ezek a jelek a továbbiakban sem mentenek fel bennünket az alól a kötelesség alól, hogy az ökumenikus mozgalom megelevenedett eszmecseréjében saját álláspontunk, tapasztalatunk és kritikánk kifejtésével részt vegyünk.

A magyar protestantizmus teológiai munkája — a társadalmi kérdések vonatkozásában — szorosan kapcsolódott a Keresztyén Békekonferenciához. A jövőben is nagy szükség van erre a munkaközösségre, amely nemcsak a mi egyházainkat, hanem az egész Ökumenét gazdagította eddig is és gazdagíthatja a továbbiakban is szolgálatával. Az elmúlt tíz év során gyakran merült fel a kérdés: miért van szükség erre a mozgalomra? Manapság újból hangzanak ilyen kérdések, annyival is inkább, mert némelyek a csehszlovákiai események után egyenesen a mozgalom krízisééről szeretnek beszélni. A KBK keletkezésének körülményeiről a fentiekben szóltam. E helyen röviden csak annyit, hogy az alapító egyházak és keresztyén emberek a meglévő ökumenikus szervezetek mellett is szükségét érezték egy olyan munkaközösség létrehívásának, amely kifejezetten a világ problémáira irányítja a figyelmet. A körülmények kellően indokolták ezt a vállalkozást. Az EVT és a felekezeti világszervezetek feladatkörének csak

egy része a társadalom problémavilágával való foglalkozás. Érthető, hogy az ökumenikus szervezetek iránti minden lojális indulat és szeretet mellett is — ami soha nem volt kérdéses egyházainkban — nem lehetett elégségesnek tartani az ökumenikus szervezetek keretei között folytatott ilyen irányú fáradozásokat. De nemcsak az ügyre fordított figyelem és munka mennyiségéről van szó

A KBK bizonyoságtételének vannak olyan vonásai, amelyeket nem nélkülözhet az Ökumené. *Egyik ilyen vonás éppen annak az igénynek a kifejezése, hogy teológiai felismeréseinket történelmi adottságuk összefüggésében kell elhelyezni és érvényesíteni.* A KBK éppen ennek a követelménynek a hangsúlyozásával végez nélkülözhetetlen szolgálatot. Sürgeti a keresztyén egyházak állásfoglalását a társadalmi igazságosságért küzdő erők mellett. Távolról sem állítjuk, hogy a KBK egyedül áll e szolgálatban, de azt állíthatjuk, hogy a világgazdaság „fejlesztési koncepciója” ezt az igényt nem maradék nélkül és nem azonos hangsúllyal fejezi ki. Mit értünk ezen? Kívánatos volna, hogy az evolúciós program megvalósulásához segítse a társadalmi átalakulás jogosult revolúciós törekvéseit, viszont nem volna kívánatos, hogy akadályozza azok kielégítését.

A KBK — annak ellenére, hogy a csehszlovákiai események megítélése kérdésében vannak ellentétek a vezetőség tagjai között — változatlanul és következetesen követi eredeti célkitűzéseinek irányvonalát. Még abban az esztendőben is, amikor a fenti kérdésben a vélemények nagyobb divergenciát mutattak (1968 október, Párizs), a munkabizottság minden tagja a leghatározottabban hangsúlyozta a mozgalom továbbfolytatásának, együttmaradásának szükségességét. A vezető testület legutóbbi megnyilatkozásai — így az 1969. évi februári varsói, majd az októberi berlini munkabizottsági ülésekről kiadott tájékoztatások — megismétlik és egyértelműen kifejezésre juttatják a mozgalom álláspontját a nemzetközi élet politikai, gazdasági, katonai problémáit illetően. Ilyen vonatkozásában semmi változást nem jelent az a tény, hogy a mozgalom főtítkára, majd elnöke az utóbbi napokban lemondott. Mint Ökumenikus Tanácsunk elnökségének nyilatkozata hangsúlyozta, a KBK nincs személyekhez kötve.

Miben áll akkor a mozgalom ún. „krízise”, amelyről azok szeretnek beszélni, akik az elmúlt évtizedek során már annyiszor eltemették ezt a vállalkozást? Egyszerűen arról van szó, hogy a KBK operatív munkaközösségének tevékenységét az utóbbi időben többen, joggal bírálatban részesítettük. Önmagában véve az is kifogásolható körülmény, hogy a tisztviselők csaknem kizárólag egyetlen államban, Csehszlovákia polgáraiból kerültek ki. Az ún. „staff” összetétele ilyen módon nem volt internacionális. E mellett kifogásolható volt azonban az a tény, hogy a mozgalom aktivitása az utóbbi hónapokban csökkent, tevékenységi köre szűkült. A tagegyházak sokkal dinamikusabb tevékenységet várnak a munkaközösségeiktől és semmiképpen nem helyeselhetik, ha a mozgalmi jelleg háttérbe szorulásával a KBK működése nagyobb mértékben csak elvi, tanulmányi munkálatok területére korlátozódik. Ezzel természetesen a tanulmányi munkák fontosságát egy pillanattal sem vonjuk kétségbe. Joggal bírálható

volt néhány tisztviselő munkamódszere és magatartása: a kétarcúság semmiképpen sem lehet a keresztyén békeszolgálat módszere. Ezek és ehhez hasonló fogyatékoságok, amelyeknek az eredete nem újkeletű, különösen károsan éreztették hatásukat az ún. csehszlovákiai események sodrában. Egyik-másik tisztviselő képességeit ui. meghaladta az az igény, hogy ezeket az eseményeket a maguk teljes összefüggésében át tudja tekinteni. Személyes véleménye, partikuláris szempontokat szem előtt tartó állásfoglalása mögé megkísérelte odaállítani a KBK mozgalmának egészét. Mégpedig a vezetőség tagjainak a megkérdezése nélkül. Természetesen a mozgalomban résztvevő egyházak képviselői ezzel a magatartással nem tudtak egyetérteni, még abban az esetben sem, ha pl. *Hromádka* professzor esetében emberileg érthetőnek tekintjük, hogy magas kora miatt sem tekintethette át a szóbanforgó problémák minden összefüggését. Az említett fogyatékoságok és körülmények azonban a legkisebb mértékben sem érintik a KBK eredeti célkitűzéseiről, feladatairól és hivatásáról alkotott és együtt vallott meggyőződést. Bizonyosak vagyunk abban, hogy az említett fogyatékoságok korrigálását az arra hivatott vezető testületek bölcsen és higgadtan elvégzik.

A KBK másik jellegzetes vonása az a törekvés, hogy a keresztyén békeszolgálat súlyát a gyülekezetekre helyezze, a keresztyén hitből fakadó motívumait hangsúlyozza. Ebben a vonatkozásban sem állíthatjuk, hogy ez a törekvés kizárólag a KBK-ra korlátozódik és annak a monopóliuma, mégis a KBK gyülekezeteket mozgósító ígérgetése, amelyben nagymértékben érvényesül a béke teológiája, figyelmet érdemel. A keleti ortodoxia, de a magyar protestantizmus területén is megállapítható, hogy az atomfegyverkezés korlátozása, az általános és teljes leszerelés követelése, kritikus nemzetközi kérdésekben való állásfoglalása valóban a gyülekezetek ügyévé vált. Elég e tekintetben a Hiroshima-napokra, a háborút szenvedő népekért való ökumenikus imaszolgálatra, a Vietnam és Közel-Kelet számára történő adakozásra utalni. Ebben a vonatkozásban nemcsak arról van szó, hogy a KBK kezdettől fogva törekedett a keresztyén társadalmi szolgálat bibliai-teológiai gyökereinek kimunkálására és felmutatására. Sokan úgy vélték, hogy a teológiai kiindulópont hangsúlyozásával a mozgalom védekezni kíván azokkal a feltételezésekkel szemben, amelyek az evangélium feladását hangoztatták és azt igyekeztek bizonyítani, hogy a keresztyén teológiai alapot valamilyen történet-filozófiai spekulációval helyettesítik a mozgalom tagjai annak érdekében, hogy „konformista” álláspontjukat megindokolják. Ma már a tárgyilagos megfigyelő előtt világosabb: a KBK-n belül a teológiai alapvetés hangsúlyozása nem valamilyen taktikai megfontolásból fakad, hanem humanizmusa a Krisztushoz való viszonyban gyökerezik. A világnak szolgálni kívánó keresztyén ember Krisztus eszköze, a szolgálatot maga Krisztus végzi. Az egyháznak, az ő testének eszközi szerepe van ebben. Az egyházak lelkiismeretét ébresztő, a keresztyén embereket az ember ügyében cselekvésre hívó szó igazában Krisztus iránti engedelmisségre, a Krisztushoz való megtérésre hívó prófétai szó. Lényegében ezt a szemléletet és igényt juttattam kifejezésre 1968-ban a KBK harmadik nagygyűlésén tartott felszólalá-

somban. Nem restellem az ott mondottakat ez alkalommal megismételni, hiszen nemcsak a KBK, hanem a magyar evangéliumi egyházak szolgálatának jellemző vonásáról, feltételéről van szó.

„Arra a kérdésre kell koncentrálni figyelmünket, hogy az emberszeretet ügyében való fáradozás, az ember megmentése érdekében mi az a sajátos hozzájárulás, amit Krisztus követői, és csakis egyedül Krisztus követői tudnak felajánlani. Krisztus egyházainak az a hivatása, hogy az evangéliumot hirdessék. Viszont a prófétai és apostoli bizonyágtétel szerint, ahol az evangéliumot hirdetik és elfogadják, ott megteremnek a bűnbánatnak és megtérésnek a gyümölcsei. A keresztyén egyházak gondolkodása emberöltők óta úgy alakult, hogy a bűnbánat és megtérés fogalmát megfosztotta azoktól az elemektől, amelyek az embertárhoz való viszony tekintetében is megkövetelik a bűnbánatot és a megtérést. Az egyház története és az emberiség történelme jelen szakaszában új evangélizációra van szükség, amely úgy hív Krisztus követésére, bűnbánatra és megtérésre, hogy ez a bűnbánat és megtérés az emberhez, az emberszeretethez való megtérést is jelentse. A Keresztyén Békekonferencia döntő kérdése: képes-e ilyen értelemben meghirdetni az egyházak világában a bűnbánatra és megtérésre hívó szót?”

Szívöböl kívánom, hogy tovább folytatódjék a KBK elengedhetetlenül fontos tanulmányi munkája, amely tájékoztatja az egyházakat, a keresztyéneket az emberi együttélés problémáiról és rámutat arra: mi módon kell szeretni az embert. De szívöböl kívánom, hogy ezzel együtt egyre inkább mélyüljön el a KBK közössége a Krisztus iránti odaadó szeretetben, abban az új kegyességben, amely Krisztusért engedelmeskedik az emberszeretet parancsának. Ez az új kegyesség teheti hatékonyabbá a KBK további szolgálatait.”²⁶

A továbbiakban az egyházközi kapcsolatok fejlődésének az ügyével, majd pedig a keresztyén-marxista dialógus kérdésével kívánok foglalkozni. Az a meggyőződésem, hogy a magyar protestantizmus komoly mondanivalóval járulhat hozzá e pontokon is az ökumenikus eszmecserehez.

Dr. Bartha Tibor

JEGYZETEK

1. Dr. Bartha Tibor: Az egyházak ökumenikus helyzete Uppsala után. Ref. Egyház XXI. évf. 1969. 10. sz. 207 kk. lap.
2. A. H. v. d. Heuvel: Survey of Press Comments, Reactions to the Fourth Assembly, The Ecumenical Review XXI. évf. 1969. 32. kk. lap.
3. C. Marquet: Le Barque dans le tempete, Christianisme Social Paris, 1969. 3—6. sz. 239. lap.
4. Meliton metropolita nyilatkozatát idézi: The Ecumenical Review XXI. évf. 1969. 43. lap.
5. Vö. Adolph Schalk cikke a National Catholic Reporter-ben, idézve The Ecumenical Review XXI. évf. 44. lap.
6. M. M. Thomas megállapítása. The Uppsala 68 Report, 163. lap. Lásd még „Report of the Committee on Church and Society” Uo. 240. lap.
7. Raul Prebisch: Die Dynamik der jungen Nationen

- im politischen und wirtschaftlichen Bereich, „Appell an die Kirchen der Welt” 57. lap.
8. Theológiai Szemle IX. évf. 1968. 349. k. old.
 9. Dr. Bartha Tibor: Eredmények és tanulságok, Reformátusok Lapja X. évf. 1966. 45. sz.
 10. Max Kohnstamm jelentése az uppsalai nagygyűlésnek, The Uppsala 68 Report 348 kk. lap.
 11. Például John Meyendorff ortodox teológus, idézi a The Ecumenical Review XXI évf. 1969. 1. szám 48. lap.
 12. The Uppsala 68 Report 163. lap.
 13. W. A. Visser 't Hooft: The Mandate the Ecumenical Movement, The Uppsala 68 Report 318. old.
 14. Lásd többek között: „Missziój életünk teológiai problémáiról”, Teológiai Szemle II. évf. 1959. 93 kk. lap. — „Az emberszeretet leckéje” Theol. Szemle IX. évf. 1966. 1 kk. lap. — „Tíz év az egyházkormányzás szép munkájában”, Ref. Egyház XX. évf. 1968. 73 kk. lap.
 - 14a. Annál fontosabb, hogy ma már az EVT-ben is szóhoz jut a misszió és az igazságos, humánus világfejlődésért való keresztyén felelősség belső, lényegi összefüggése. V. ö. Dr. Nagy Gyula: The Church and the Aims of World Development, International Review of Mission, LVIII. évf. 390 kk. old.
 15. Az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottsága canterbury ülésének 27. számú dokumentuma: „Az Egyházak Világtanácsa a fejlődésért”.
 16. Az UNCTAD egyik szakértője a KBK regionális konferenciáján tartott előadásában kifejtette, hogy a fejlett államokból évente mintegy 10 milliárd dollár áramlik a fejlődő országokba, mint saját eszközök mobilizálása céljára igénybe vett segély, vagy multilaterális kereskedelmi kapcsolatok révén. A segélyek kamatterhe olyan magas, hogy 1975-ben már felemészti a teljes 10 milliárd dollárt. Ezeknél a beruházásoknál általában 7⁰/₁₀-os kamatot számolnak. Korábban ezt uszoranak nevezték ma „fejlesztési segélynek”. Egyéb kedvezőtlen mozzanatok között fel kell jegyezni azt a tényt is, — mondta az előadó, — hogy a nyugati világ semmit sem tett azért, hogy a technológiai kutatás eredményeit, a „know how”-t a fejlődő országoknak átadja. A multilaterális kereskedelmi kapcsolatok előnytelenül alakulnak a harmadik világ számára, miután exportjuk 90⁰/₁₀-a nyersanyag. A nyersanyag árak viszont kedvezőtlenek: pl. 1918-ban 24 zsák kávéért kellett egy Ford kocsit fizetni, ma ugyanannak a kocsinak 280 zsák kávé az ára. (Notizen nach einem Vortrag von Prof. T. Mende, Junge Kirche 30. Jhrg. Heft 7, 418. lap.)
 17. Richard Dickinson: „Church-Sponsored Development Efforts”, International Review of Mission, 18. évf. 415 lap.
 18. Uo. 221—222 lap.
 19. The Uppsala 68 Report, 41—42. lap. (Az utolsó mondatra vonatkozóan ld. Uppsala 68 Bericht 42—43. lap.)
 20. Idézett cikk: 222 old.
 21. Christians, Churches and Development, megjelent az EVT Ifjúsági Osztályának folyóiratában, a Risk-ben, 1969. 2. sz. 43. kk. old.
 22. Lutherische Monatshefte 1969. 1. szám 25. lap.
 23. Dr. Bartha Tibor: Az egyházak időszerű kérdése a bűnbánat és megtérés, Theol. Szemle 1968. XI. évf. 261. lap.
 24. Keresztyén szolgálat korunk társadalmi és nemzetközi kérdéseiben, Theol. Szemle IX. évf. 1966. 196. kk. lap.
 25. Hungarian Church Press, Ungarischer Kirchlicher Nachrichtendienst, 1968. júniusi 2. sz. Külön szám.
 26. Békehírnök, 12. évf. 1968. 67. lap.

Az egyházak és a faji világprobléma

Az Egyházak Világtanácsa londoni tanácskozása és a canterburyi határozatok a faji kérdésben

Az emberiség jelenét és jövőjét, de egyúttal az egyház életét is sötét viharfelhőként árnyékolja be az a megoldatlan veszély, amelynek ezt a nevet szokták adni: a „faji világprobléma”. Más elnevezéssel: a „*rasszizmus*” (faji gondolkodás, faji elfogultság és magatartás) világkérdése.¹

Vegyük közelebről szemügyre először is ennek a mai világunkra ránehezedő, súlyos gondnak néhány ténylegét! A ma élő emberiségben minden ezer emberből átlag 320 tartozik a fehér és 680 a színes (sárga, fekete és barna) emberfajhoz. Ugyanakkor gazdasági-szellemi vonatkozásban a világ anyagi és kulturális javainak túlnyomó részét a fehér népek birtokolják. Velük szemben a nagy többséget jelentő, színes népfajok gazdasági téren is, kulturális javakban is súlyos hátrányban vannak. Társadalmi vonatkozásban az ún. „*vegyes társadalmakban*” — ahol tehát tehérek és színesek élnek együtt (Egyesült Államok, Anglia, Dél-afrika stb.) — a színesek alkotják a társadalom legszegényebb részét, végzik a legnehezebb munkát, munkájukért aránytalanul kevesebb bért kapnak a fehérekénél, és sokféle, megalázó megkülönböztetésben van részüik. *Erkölcsei-telki* vonatkozásban: sok európai és amerikai ember gondolkodásában — köztük sok keresztyén gondolkodásában is — még mindig igen erős a „fehér felsőbbrendűség” nézete, a „fehér rasszizmus” (a fehéreknek képességeik és kultúrájuk alapján joguk van a nagyobb részesedésre a világ anyagi és szellemi javaiból). Mivel a keresztyénség nagy része a fehér emberfajhoz tartozik, ez a helyzet különösen súlyos felelősséget jelent a világ keresztyénségére nézve. Ugyanakkor a faji világkérdés ma a legszorosabban összefonódik az éhező világ, a fennálló súlyos gazdasági-társadalmi igazságtalanságok és az emberiség jövője kér-

¹ A rasszizmust az EVT uppsalai nagygyűlése így határozta meg: „Rasszizmuson értjük az etnocentrikus büszkeséget a saját faji csoportra, és e csoport meghatározó jellegzetességeinek előnyben részesítését; azt a hitet, hogy ezek a jellegzetességek alapvetően biológiai természetűek, és átöröklődnek a következő nemzedékekre; és erősen negatív érzéseket más csoportok iránt, amelyek nem osztják ezeket a jellegzetességeket: összekötte azzal a törekvéssel, hogy megkülönböztetést alkalmazzanak más csoportokkal szemben, kizárva azokat a közösség életében való teljes részvételből” (UPPSALA 68, 241. lp).

Az UNESCO szakértői csoportja így definiál: „Rasszizmus, azaz antiszociális nézetek és cselekedetek, melyek azon a tévedésen alapulnak, hogy a közösségen belüli, diszkriminációs viszonyulások biológiai alapon igazolhatók. . . A rasszizmus téves módon azt igényli, hogy tudományos alapja van egyes csoportok hierarchiájának pszichológiai és kulturális jellegzetességeik alapján, melyek változhatatlanok és velünk születtek lennének. Ezen az úton arra törekszik, hogy meglévő különbségeket mint sérthetetleneket tüntesse fel, az egyes csoportok közötti tényleges viszonyulás maradványává tételével” (Nyilatkozat a faj és a faji előítéletek kérdésében, UNESCO, Párizs, 1967. szeptember 26).

A további irodalomból külön is tanulmányozásra ajánljuk A. M. Thunberg könyvét: *Kontinente im Aufbruch. Kirche und Mission angesichts der afro-asiatischen Revolution*. 1960. Továbbá: az UNESCO-sorozatot a faji kérdésről: *Die Rassenfrage in der modernen Wissenschaft* (1953; 2. kiad. 1957) és *The Race Question and Modern Thought* (a katolicizmus, az ökumenikus mozgalom, a zsidóság és a buddhizmus nézetei a faji kérdésben).

déseivel. Meddig tartható fenn ez a kiáltó aránytalanság abban az embervilágban, amelyben a színes fajok százalékaránya, de ugyanakkor szegénysége és elkeseredése is, egyre növekszik? (Ma 950 millió emberrel él több a földön, mint 1950-ben, ebből 700 millióval nőtt a világ népessége a szegény és fejlődésben elmaradt, színes fajokhoz tartozó országokban).

1. A faji kérdés és az egyházak 1925—1968 között

A faji kérdés — amint ezt Visser't Hooft a londoni konferencián tartott előadásában kifejtette² — szinte az ökumenikus mozgalom kezdetétől fogva ott szerepelt a napirenden. Közelebről négy korszakot lehet megkülönböztetni az egyházak magatartásában ezen a területen.

Az első korszakot — amely az 1925-ös stockholmi világkonferenciától 1933-ig tartott — rendkívül nagy optimizmus jellemezte. Az egyházak meg voltak győződve arról, hogy az ige hirdetése és a modern nevelés segítségével a faji előítéleteket hamarosan és viszonylag könnyen le lehet küzdeni a világban. Nagyon kevés figyelmet fordítottak a faji előítéletek mély, irracionális gyökereire és a gazdasági egyenlőtlenség szerepére ebben a kérdésben.

A második időszakot (1933—1945) főleg a német faji mítosz és az ebből fakadó antiszemizmus súlyos kérdése határozta meg. Az egyház számára a zsidóság sorsa természetesen nem faji kérdés, hanem a hit kérdése. Róm-9—11. A fasizmus zsidóüldözése azonban most döbentette rá az egyházakat először igazán arra, milyen mélységek és veszélyek rejtőznek a faji kérdés mögött! Az oxfordi világkonferencia (1937) a keresztyén lelkiismeret szavát kiáltja bele a világba, amikor megállapítja: „A faji göggel, a faji gyűlölettel és üldözéssel és egyes fajok mások általi kizsákmányolásával szemben az egyháznak Istentől nyert elhívása alapján engesztelhetetlenül szembe kell szállnia és egyértelműen fel kell emelnie szavát, a saját határain belül és kívül.”³ Szabadunk legnagyobb büntette, hatmillió zsidó meggyilkolása, a faji gyűlölet számláját terheli.

A harmadik korszakban (1945—1960) a dél-afrikai „fehér rasszizmus” került a világ és az egyházak figyelmébe előterébe. Az EVT minden nagyobb tanácskozásán 1948 óta állandóan ott szerepelt ez a kérdés. Eleinte úgy látszott, hogy a dél-afrikai tagegyházak egyértelműen szembefordulnak az apartheid-politikával. Az 1960-ban, Cottesloe-ban tartott konferencián a dél-afrikai egyházak hivatalos küldöttei elfogadták a faji diszkriminációt elvető határozatot. Ezt követően azonban a dél-afrikai búr egyházak zsinatai elvetették ezt a határozatot és kiléptek az Egyházak Világtanácsából.

A negyedik időszak a faji kérdés fokozatos kiéleződésének az ideje (1960—1968). Az EVT ebben az időben külön titkárt állított be az egyházaknak a faji kérdésben való segítésére. Időközben nemcsak Afrikában, hanem a világ más részeiben — elsősorban az Egyesült Államokban — is egyre nő a feszültség. Azt is fel kellett ismerni, hogy sok jó szándék és komoly határozat ellenére milyen erős a faji elkülönítés magukban az

² Visser't Hooft, W. A.: *Reflections on World Council of Churches Actin concerning Interracial Relations*. — V. ö. *Ecumenical Statements on Race Relations. Development of Ecumenical Thought on Race Relations 1937—1964*. Genf, 1965. 48 lp. Es: *World Council Actions on Race since 1964* (sokszorosítva).

³ *Ecumenical Statements* etc. 12. lp.

egyházakban, és hogy például az Egyesült Államokban a vasárnapi istentisztelet ideje a faji elkülönítés leg-erősebb órája, és a vasárnapi iskola a fajilag legin-kább elkülönített iskola (*Martin Luther King*). Az upp-salai világgűlés ugyan újra nagyon határozottan állást foglalt a „faji igazságosság” mellett, amikor kimondta: „A rasszizmus a keresztyén hit kiáltó megtagadása. Tagadja Jézus Krisztus kiengesztelő művének hatékonyságát... tagadja közös emberségünket... A rasszizmus össze van kötve a gazdasági és politikai kizsákmányolással... Az egyházaknak ki kell irtaniuk a rassziz-mus minden formáját, a saját életükből. Botránys, hogy sokan nem teszik meg ezt, különösen ott, ahol az intézményes rasszizmus finomabb formákat ölt. Az egy-házaknak azért is küzdeniük kell, hogy a törvényhozás is biztosítsa a rasszizmus kiküszöbölését”.⁴

Mindezek ellenére Visser't Hooft mégis így összegez-te az Egyházak Világtanácsában tömörült *egyházak döntő hiányosságait*: „Túlságosan bízunk a nyilatkozato-k meggyőző erejében és nem fordítottunk elég figyel-met a helyzet irracionális tényezőire. Nem voltunk eléggé tekintettel a gazdasági tényezők szerepére a fa-ji igazságtalanságban. Igen kis mértékben vállaltuk azokat a nagyon komoly áldozatokat, melyeket meg kell hozni, ha a faji igazságosságnak érvényt akarunk szerezni. Még nem találtunk közös feleleteket az erő-szaknak és az erőszakmentességnek mint a meglevő modellek és struktúrák átformálása eszközeinek a problémájára”.⁵ A faji kérdés horizontján tehát ebben az időszakban már előtérbe került a fajok tényleges egyenjogúságáért folytatott forradalmi küzdelem kér-dése.

2. Új helyzet a faji kérdésben

A legutóbbi időben, az elmúlt néhány év és a leg-utóbbi hónapok során, egészen új helyzet van kialaku-lóban a faji kérdés területén. Egyfelől úgy látszik, hogy a fejlődés lassúsága miatt a *színes egyenjogúsági moz-galmak* erősen radikalizálódnak: az „erőszaknélküli forradalom” (M. L. King) vonaláról a radikálisabb for-radalmi küzdelem irányába fordulnak (*Black Power* — Fekete Hatalom mozgalma az Egyesült Államokban és Európa egyes országaiban, így Angliában). Más felől — részben e radikalizálódás hatására, de más okokból is — nyilvánvalóan aktivizálódtak a „fehér rasszizmus”, a *jobboldali „fajvédő mozgalmak”,* erői is. Elsősorban Afrika déli részében (*Vorsterék* a Dél-afrikai Köztársaságban, *Ian Smith* hívei Rhodesiában, a *National Frost* Angliában és az *NPD* a Német Szövetségi Köztársaságban). De ugyanezt lehet megfigyelni az észak-ameri-kai közvéleményben is. A helyzet ilyen kiéleződése *új és igen veszélyes feszültséggel* tölti meg világunk, benne az egyházak életét. *U Thant*, az ENSZ főtitkára, mondta néhány évvel ezelőtt Algériában: ha a faji el-lentétek ilyen rohamosan fokozódnak, akkor olyan vé-res világháborúhoz vezethetnek, amelyhez képest szelíd családi civakodásoknak tűnnek majd az újkor vallásháborúi és politikai-gazdasági gyökerű nagy há-borúi.

a) A „fehér rasszizmus” és a fehér „fajvédő mozgalmak”

A konferencia második napján nyilvános esti ülés volt az anglikán egyház londoni központjában, a Church House-ban. Az előadók *Trevor Huddleston*, a Dél-afrikából előzőtt anglikán püspök, neves egyházi

⁴ *Uppsala 1968* (EVT kiadása, Genf, 1968). IV. szek-ció jelentése, 28. pont.

⁵ *Visser't Hooft* i. m. 4. lp.

író, és *Oltver Tambo*, az Afrikai Nemzeti Kongresszus száműzetésben élő, dél-afrikai vezetője, voltak.

A *National Front*, ez az angliai, jobboldali színezetű, újfasiszta mozgalom, a színesek egyenjogúságának el-keseredett ellenfele, hatalmas tüntetést szervezett meg erre az alkalomra. Emberei megszállták a hatalmas előadóterem karzatait. Szavalókórusokkal, ütemes köz-bekiáltásokkal újra meg újra lehetetlenné tették a gűlés folytatását, és közben röplapok ezreivel szórták tele a termet. A szavalókórusok árulónak szidalmaz-ták a színesek bevándorlásának megengedése miatt az angol kormányt és pártokat, a színesek támogatása miatt az Egyházak Világtanácsát és a két előadót. Kö-vetelték az Angliában élő két és félmillió színes ál-lampolgár „emberséges hazatelepítését” és „a brit faj, a brit vér védelmét”. A terem ismételt rendőri meg-tisztítása után a tüntető, táblás felvonulás az utcán folytatódott, a Church House előtt.

Ez a tüntetés nagy feltűnést keltett még a viharok-hiz szokott angol sajtóban is, hiszen itt az anglikán ál-lamegyház képviselői és az Egyházak Világtanácsa el-len fordult ez a jobboldali, angol fajvédő mozgalom. Jele volt ez az esemény a konferencia résztvevői szá-mára egyúttal annak is, mennyire nem haltak ki, sőt világviszonylatban is újra *megelevenednek* a fehér „faji gondolat” erői! De ez a tüntetés jól rávilágított a „fehér rasszizmus” mögött álló gazdasági-politikai ér-dekekre is Európában, Dél-Afrikában és a világ más részeiben.

b) A „Fekete Hatalom” és a radikális faji egyenjogúsági mozgalmak

Visser't Hooft bevezető előadása idézte *Z. K. Matt-hewst*, aki a dél-afrikai Mindolo-konferencián ilyen címmel tartott előadást: „Az erőszak-nélküliségből az erőszakba”. Rámutatott *Matthews* arra, hogy a hatal-mas fekete többség *Dél-Afrikában* hosszú időn keresz-tül újra meg újra megpróbált dialógust kezdeni az uralkodó, hatalmat birtokló fehérekkel. Minden ilyen békés kísérlet kudarcra végződött. Ezért ma az a helyzet, hogy az erőszakkal fenntartott fehér uralom erőszakkal való megdöntésére irányuló közhangulat és a fanatikus szenvedély egyre rohamosabban erősödik a fekete világban. Itt, a világ ilyen pontjain, vetődik fel igazán — mondta Visser't Hooft — hogyan foglalnak állást az egyházak és a keresztyén teológusok a forra-dalmi erő igazságos társadalmi változásokra irányuló felhasználásával kapcsolatban. Ez az állásfoglalás eze-ken a területeken döntő lesz majd az egyház jövőjére nézve.

Ugyanez az erős radikalizálódás jelentkezik látható módon az *Észak-amerikai Egyesült Államokban* is. A londoni tanácskozáson meghívott delegátusokként vet-tek részt az észak-amerikai és angliai „*Fekete Hata-lom*” mozgalom vezető emberei. *Dr. Nathan Hare*, a Fekete Tanulmányok Osztálya ismert San Franciscó-i vezetője, megállapította: a harmincmillió észak-ameri-kai fekete közösség ma a faji és kulturális öntudat felfokozását és ezzel együtt az amerikai gazdasági-politikai hatalomban számarányuk szerinti, tényleges részvétel radikális forradalmi eszközökkel való meg-szerzését tekinti céljának; a békés, lassú fejlődés útja ugyanis kudarcra végződött számukra. Nem asszimi-lációra törekszenek tehát, hanem „*Amerika Fekete Népcsoportja*” kialakítására a közélet egész területén. Céljuk „*küzdelem az identitásért, az integrációra törek-vés helyett* — ez új szakasz az észak-amerikai faji kér-désben” (*a struggle for identity instead of longing for integration — a new phase in the North American race problem*). A diszkrimináció intézményes formájára

és ennek az állapotnak erőszakkal való fenntartására a fehérek részéről — mondta dr. Hare — csak hasonló eszközökkel válaszolhatnak.

A „Fekete Hatalom” mozgalma egyre inkább erősödik az *angliai* színes faji kisebbségben is. *Roy Sawh*, az *angliai* mozgalom fiatal elnöke, kifejtette a londoni tanácskozáson tartott, élehangú felszólalásaiban: a fehér rasszizmus egyéni megnyilvánulásainál és túlkapásainál sokkal veszélyesebb a faji diszkrimináció kevésbé feltűnő, gazdasági-politikai diszkriminációt magában foglaló, *intézményes* formája a világ számos részében. Ezeknek a „fehér faji önzést” szolgáló gazdasági-politikai struktúráknak a megdöntésére irányuló forradalmi küzdelem ma a színes világ legfőbb feladata — mondotta.

Az Egyesült Államokban egyre nagyobb teret nyer a fekete lakosság közt az *anyagi jóvátétel* követelése a fehérektől, a múltban és a jelenben elszenvedett igazságtalanságokért. Ezt a legélesebb formában *James Forman*, a Fekete Hatalom egyik vezetője, jelentette be Detroitban, 1969 tavaszán. A híressé vált „*Fekete Nyilatkozat*” (*Black Manifesto*) kimondja: „Mi azt követeljük a fehér keresztyén egyházaktól és a zsidó zsinagógáktól, melyek részét alkotják a kapitalizmus rendszerének, hogy kezdjék el jóvátételek fizetését a fekete nép számára ebben az országban. Ötszáz millió dollárt követelünk a fehér keresztyén egyházaktól és a zsidó zsinagógáktól. Ez összesen 15 dollár négerenként... Mi nem fenyegetjük az egyházakat. Megmondjuk, tudjuk azt, hogy az egyházak a gyarmatosítók katonai hatalmával együtt jöttek, és a gyarmatosítók katonai hatalma tartotta fenn őket. Ezért, ha az egyházak a gyarmati területeken katonai hatalom segítségével alakultak meg, mi is jól tudjuk, hogy készen kell lennünk erőszak alkalmazni követeléseink elnyerésére. Nem azt mondjuk, hogy ez az akaratunk szerinti út. Nem az. De hadd tegyük nagyon világossá: nem állunk szemben az erőszak alkalmazásával, nem állunk szemben az erőszakkal. Afrikában erőszakkal fogtak el minket. Rablánkon, politikai rabszolgaságban tartottak bennünket; kényszerítették rá, hogy rabszolgaként dolgozzunk, miközben a katonai gépezet és a keresztyén egyház kéz a kézben működött együtt... Nem fő célunk a támadás a fekete emberek hite ellen, bár tudjuk, hogy nem voltunk keresztyének, amikor ebbe az országba hurcoltak minket; és a keresztyénséget arra használták, hogy segítsen rabszolgaságban tartani bennünket. Célunk e nyilatkozat kibocsátásával kényszeríteni a fehér rasszista egyházakat arra, hogy kezdjék meg a jóvátétel fizetését, amellyel tartoznak a fekete embereknek; nemcsak a fehér egyházak, hanem a magánüzleti világ és az USA-kormányzat is. Úgy tekintjük most ezt az összpontosítást a keresztyén egyházakra, mint olyan erőfeszítést, amelyben minden fekete ember egyesülhet”.⁶

Benyomásunk a Fekete Hatalom mozgalomról az volt a londoni konferencián, hogy a „fehér rasszizmus” ellenlábasként most egy *rendkívüli dinamikájú, fekete, illetve színesbőrű „fajiság” kibontakozásával* kell számolni az előttünk álló években. A mozgalom egyik fő jelszava ez: „A fekete szín szép; ugyanígy a vörös, a sárga és a barna is.” A másik jelmondatuk pedig így hangzik: „Mi nem akarunk erőszakot. De az erőszak megszüntetéséhez néha szükség van az erőszak alkalmazására. Hogy ne legyen szükség többé fegyverekre, néha szükséges megragadni a fegyvert.” Értel-

⁶ *Manifesto to the White Christian Churches and the Jewish Synagogues in the United States of America and All Other Racist Institutions* (1969. április 26). 4. és 7–8. lpk.

mi megfontolásokkal és számításokkal a Fekete Hatalom mozgalma nem sokat törődik. Fő hajtóereje a színes népfajok sok évszázados, szenvedélyes elkeseredése és gyűlölete a „gazdag fehérek” ellen, akik a nyugati világban éppen rabszolgá ősök és a gyarmati népek nyomorúsága, szenvedései árán jutottak nagy gazdagságukhoz. Ezért kívánnak anyagi jóvátételt, és ezért akarnak — ha másként nem lehet — erőszak alkalmazásával is változtatni hátrányos, megalázott helyzetükön. Programjuk: mindent megtenni a fekete, sárga, barna emberek faji öntudatának, önmebecsülésének és faji kultúrájuk szeretetének fokozására; ugyanakkor elszántan kiharcolni igazságos részesedésüket a hatalomból, még életük árán is.

A Fekete Hatalom mozgalma a *harmadik kísérlet* világunkban a faji probléma megoldására. Az egyik a *szeperatizmus* útja: a fehérek és színesek különválasztása (apartheid) a vegyes társadalmakban; tehát az „elkülönített fejlődés” kikényszerítési akarása. A második, ezzel ellentétes út az *integralizmus*, más formában az asszimiláció, próbálkozása: beolvasztani a színes bőrű embereket is a fehérek gazdasági-kulturális és társadalmi rendjébe, hogy lemondjanak sajátosságaikról (identitásukról). Az „új út” éppen az „identitást” hangoztatja: az elkülönült és az asszimilált fejlődés helyett a „csoportos fejlődés”, a „*multiraciális társadalmat*” követeli. A vegyes társadalmakban élő színesek ma már nem fogadják el, hogy elkülönüljenek és így hátrányba kerüljenek a fehérek mögött; azt sem, hogy integráldójanak, lemondjanak négerségükről, faji sajátosságaikról; hanem azt követelik, hogy „mint külön kategóriának legyen joguk létezni, és mint ilyenek tudjanak felemelkedni, minden hatékony eszközzel” (*Nathan Hare* előadásából).

3. Az egyházak és a faji egyenjogúságért vívott forradalmi küzdelem

A világ keresztyénségében ma sokféle, egymástól élesen különböző álláspont jelentkezik a faji kérdésben. Mégis megkíséreljük itt, hogy a legjelentősebb reagálási formákat az egyházak részéről röviden jellemezzük. Nagy általánosságban *három fő egyházi irányzattal* kell számolni a keresztyénségben belül, amint ez a londoni tanácskozás során is világosan felismerhető volt.

1. A *konzervatív egyházi irány* maga is megosztott ebben a kérdésben. Az ilyen beállítottságú egyházak és teológusok egy része *nem tartja az egyházak feladatának*, hogy ezzel a világunkat fenyegető, oly sok szenvedést okozó emberi problémával foglalkozzanak. Az ilyen elkötelezettség elvonja a figyelmünket az egyházak „*lelki feladatától*” — vallják. A gyülekezetek nagy tömegeiben is sokszor felfedezhető ez a nézet. Legtöbbször azért is, mert egyszerűen nem ismerik a valóságos helyzetet a faji kérdésben.

A konzervatív felfogás más képviselői — részben vélt „*bibliai érvek*” alapján — támogatják azokat, akik a „*különválasztott fejlődés*” (szegregáció, apartheid) írnák a zászlajukra. Hogy ez az álláspont a vegyes társadalmakban mennyire keresztülvihető, és milyen mérhetetlen sok szenvedést hoz magával a gyengébb, színes tömegek számára, arra nagyon kevesen gondolnak.

2. Az ezzel ellentétes, másik álláspontot „*az egyház forradalmi avantgárdizmusának*” nevezhetnénk. Ez azt vallja: az egyházaknak kell a színes népek forradalmi harca fő vezető erejévé lenniük, Észak-Amerikában is, de főleg Afrika déli részében. Az egyházaknak nemcsak hogy részt kell venniük a színes népcsoportok forradalmi küzdelmeiben, hanem alkalmazniuk kell mindazokat a forradalmi módszereket is, melyeket

a világ forradalmi mozgalmait ma használnak. Csak így tudják a gyakorlatba átvinni a „forradalom teológiáját”, és eredményesen felvenni a harcot a fehér kisebbség erőszakra épülő egyeduralmával.

3. A mindkettőtől különböző — ugyancsak összetett, sokszínű és a londoni konferencia résztvevőinek nagy többségét jelentő *progresszív egyházi irányzat a faji kérdésben* lényegében ezt a közös álláspontot vallja: az egyházaknak és a keresztyéneknek *minden anyagi és erkölcsi segítséget meg kell adniuk* az elnyomott, kiszákmányolt színes népek és fajok forradalmi küzdelméhez, társadalmi és politikai egyenjogúságuk tényleges eléréséhez. Ebben a küzdelemben a keresztyéneknek a békés, *erőszakmentes forradalmi küzdelem* minden útját végig kell járniuk. De ha ez a küzdelem a másik oldal merev ellenállása miatt nem vezetne eredményre, az egyházaknak támogatniuk kell a fajilag elnyomottak *erővel megvívott forradalmi küzdelmét* is. A keresztyéneknek ebben az esetben lelkiismeretük szavára hallgatva kell részt vállalniuk a közös küzdelemben. Nem mint annak „egyházi avangárdizmust” képviselő irányítói. Hanem mint akik a felebaráti szeretet kikerülhetetlen belső kényszere alatt részesek a világméretű gazdasági-társadalmi igazságosságért folytatott küzdelemben.

Igen jellemző volt ilyen vonatkozásban *Visser't Hooft* megnyilatkozása Londonban. Egyébként a forradalmat „szélsőségesen sokértelmű és lényegében negatív fogalomnak” mondta. Mégis kimondani volt kénytelen: „Menjetek el olyan messze az erőszakmentes úton, amennyire csak lehetséges. De legyetek tisztában vele, hogy olyan ponthoz vezethet el benneteket, ahol az erőszak alkalmazása elkerülhetetlenné válik”.

Ebbe a harmadik irányba mutattak nagyrészt a londoni faji konzultáció előadásai és munkacsoport-jelentései is.

4. Az Egyházak Világtanácsa konzultációja a faji kérdésben, London 1969. V. 19—24.

1. Mint említettük, az egyházat szinte az ökumenikus mozgalom megindulása óta egyre fokozódó mértékben foglalkoztatta a faji világprobléma. Hogy a legújabbban súlyosan kiéleződött helyzettel szembenézzenek és megvizsgálják az Egyházak Világtanácsa eddigi felhívásainak ki nem elégitő eredményét, az uppsalai világgyűlés megbízásából az EVT tagegyházainak mintegy 40 delegátusa és 30 szaktudós, politikus és a faji felszabadulási mozgalmak számos vezetője gyűlt össze Londonban, 1969 májusában, a *Notting Hill Ecumenical Center*-ben (Notting Hill negyede volt a színhelye Londonban a faji feszültségek kirobbanásának néhány évvel ezelőtt).

A tanácskozásokat *Dr. E. C. Blake* főtitkár és *McGovern* déldakotai szenátor és történész-professzor, az amerikai halađó irányzat egyik ismert képviselője vezette. A résztvevők közül a 40 egyházi delegátus Európa, Ázsia, Afrika, Észak- és Dél-amerika, Ausztrália és az óceániai szigetvilág egyházaiból került ki. A delegátusok jelentős része jött a színes egyházakból. A kelet-európai szocialista országok egyházait ketten képviseltük, *Zabolotsky* leningrádi ortodox teológiai professzorral. A résztvevők közt volt *Visser't Hooft*, *Ramsey* canterburyi érsek, *Payne*, az EVT egyik elnöke és más ismert egyházi vezetők. A római katolikus egyház 4 megfigyelővel, a többi egyházi világszervezet 6 megfigyelővel képviseltette magát. Az EVT genfi központjából több mint 20 tisztségviselő és munkatárs vett részt a konzultáció munkájában. A világi szakértők közt voltak *Alexandre* francia, *Little* angol és *Martinez* perui antropológus professzor, *Feddema* holland,

Tan indonéz, *Glock* észak-amerikai és *Ait Yunes* algériai szociológus professzorok, továbbá a faji kérdéssel foglalkozó szervezetek számos képviselője. Jelentős szerepet vittek a konferencia munkájában az észak-amerikai és az angliai „Fekete Hatalom” mozgalmának képviselői, és az Afrikai Nemzeti Kongresszus mozgalmának elnöke, *Oliver Tambo*, valamint egyik vezetője, *J. Matthews*. Ott volt Rodézia elűzött miniszterelnöke, *G. Todd*, *Dunstan* volt ausztráliai miniszterelnök, ellenzéki vezető és számos afrikai és más országból jött államférfi, a dél-amerikai, japáni ausztráliai és kanadai kisebbségi faji csoportok küldöttei. A konferencia tanácskozásain jelen volt a *nemzetközi sajtó* mintegy harminc-negyven képviselője, a rádió- és televíziótársaságok emberei. A tanácskozások jelentőségét azon is jól le lehetett mérni, hogy a sajtóbeszámolókat hamarosan odakerültek a „*Times*” és a többi nagy lap első oldalaira. A kommentárok természetesen nagyon eltérőek voltak — a lapok politikai pártállása szerint.

2. Először a legfontosabb *előadásokat* szeretném itt röviden ismertetni (ami nem könnyű dolog, mert 13 előadás, 18 vita-referátum és 8 plenáris vitaülés volt a tanácskozás öt napja alatt, azon kívül hogy 3 munkacsoport dolgozott két napon keresztül, valamennyi résztvevő közreműködésével).

Visser't Hooft nagyon tárgyilagos és értékes előadásról már megemlékeztünk. Jelentősek voltak *Kenneth Little* edinburghi professzornak, a faji antropológia egyik mai világtekintélyének fejtegetései, aki főleg biológiai érvekkel szállt szembe a faji gondolat minden fajtájával. *R. Nelson* bostoni metodista teológiai professzor a faji gondolat és faji diszkrimináció elleni bibliai és rendszere teológiai érveket vonultatta fel. *K. M. Beckmann* teológus és szociológus (NSZK) az európai faji gondolat gyökereit, történelmi eredetét és alakulását vizsgálta. *Ch. Glock*, az észak-amerikai Berkeley egyetem szociológusa, és *R. H. Harless* (St. Louis) az észak-amerikai „fehér rasszizmus” gyökereiről szóltak. *G. M. Scott* zambiai lelkész-írő és *H. P. Chikomo*, a rodéziai Ökumenikus Tanács főtitkára a dél-afrikai „fehér rasszizmus” gazdasági-társadalmi okairól és az egyházak ez elleni küzdelméről beszélt. Nagy érdeklődést keltett — természetesen a jobboldali körök szenvedélyes támadásainak a keresztttüzébe is került — *Oliver Tambo* előadása, aki ma az afrikai színes forradalmi mozgalom egyik vezéralakja. Előadásának címe ez volt: „A rasszizmus mint a világközösség fő akadály”. Azt hangoztatta, hogy „a faji gondolkodás ma is virulens, támadó és erőszakos ideológia, amely inkább emberek millióit pusztítaná el, mint hogy elfogadja az általános igazságot: a faji eredet a természetes születés ténye, nem pedig az emberi érték mérője; az ember lényege emberi természete, nem pedig orrának formája, ajkainak vastagsága vagy hajának sűrűsége”. Beszélt arról a világméretű forradalmi mozgalomról, amelynek célja „felcserélni az emberi társadalom elavult rendjét egy új renddel, mely az ember természetének, az igazságosság jelentésének és az emberi történelem irányának igazi megértésén alapszik”.

3. A konferencia legizgalmasabb óráit azonban mégis *két drámai esemény* jelentette. Sokan mondták a konferencia alatt és után: ökumenikus egyházi konferenciákon még aligha éltek át olyan izgalmas, feszült órákat, mint mi, akik részt vehettünk ezen a londoni tanácskozáson. Az említett, a sajtóban is nagy feltűnést keltett jobboldali tüntetésen kívül még két alkalommal robbantak ki a faji kérdésben rejlő, súlyos mai feszültségek.

Az egyik délelőtti ülésen dr. Ramsey, az éppen elnöklő canterburyi érsek, nem adta meg a szót — formális okokra hivatkozva — az angliai „Fekete Hatalom” mozgalmi vezetőjének, Roy Sawh-nak. Roy Sawh felugrott helyéről, rendkívül éles szavakkal támadt az érsekre, támadta a „fehér egyházak faji elfogultságát”, majd barátaival együtt tüntető módon kivonult az ülésteremből. A konferencia résztvevőinek nagy többsége őszintén sajnálta az érsek eljárását; később Ramsey érsek is nyilvánosan elismerte, hogy félreértés történt. A londoni lapok mindenesetre másnap nagy képes riportokban számoltak be az összecsapásról.

Az igazán izgalmas órák azonban csak a konferencia vége felé következtek. Éppen a bizottsági jelentések plenáris megvitatása folyt, amikor az utolsó előtti nap estjén bevonult az ülésterembe a „Fekete Hatalom” amerikai, angliai és nigériai fiatalokból álló, öttagú csoportja. Felvonultak az elnöki asztalhoz, egyideig vártak, majd udvariasan kivették a mikrofont a szónok kezéből és mintegy fél órán keresztül szölkáltak a konferencia résztvevőikhez, felolvasták a mozgalom követeléseit az Egyházak Világtanácsa jelenlévő képviselőihez. Gazdasági egyenlőséget és egyenlő lehetőségeket minden más téren — ez volt követelésük lényege, minden színes nép és népcsoport számára. „Néhány száz évig tanították a fehér keresztyének a fekete népeket arra, hogy alázatosak, szelídek és engedelmesek legyenek, szeressék fehér Istenüket... Miközben azonban hirdették, hogy „boldogok a szegények”, az alatt fehér keresztyének gyakorolták nemzetközi sikon a gazdasági kizsákmányolást: A katolikus egyház volt csaknem kétezer évig Európa vezető gazdasági hatalma. Ma is ellenőrzi Itália gazdasági életét. Katolikus családok ellenőrzik 240 millió dél-amerikai gazdasági és politikai sorsát. Az Egyesült Államokban a protestáns egyházak évi bevétele egyedül 3,6 milliárd dollár; ez több mint háromszor annyi, mint a világ legnagyobb gazdasági vállalatának, a General Motorsnak, évi nyeresége. A katolikusok túl „lelkiek” ahhoz, hogy milliárdjaik számát közöljék. Követelte a nyilatkozat 55 millió fontról szóló kötelezvények kiállítását és átadását az EVT jelenlévő vezetői részéről a színes egyenjogúsági mozgalom céljaira, és bejelentette a forradalmi harcot minden erővel, míg ki nem vívják tényleges gazdasági és társadalmi egyenlőségüket. Másnap délelőtt 11 óráig kértek feleletet a konferenciától erre a felhívásra, az anyagi követelés teljesítésével együtt, azzal, hogy elégük van az egyházak és nyugati országok nyilatkozataiból és jótékonykodásából a valóságos egyenlőség helyett.

A konferencia tehát a feladatokkal zsúfolt, utolsó órákban az elé a döntés elé került, hogy napirendre térjen-e a követelés fölött, vagy válaszoljon a „Fekete Hatalom” manifesztumára. Az utóbbit tette. Félretettük a két bizottság hátralevő jelentéseinek megvitatását, és a késő éjszakába menően megindult a vita a „Fekete Hatalom” demonstrációjáról. A színes egyházak jelenlévő képviselői kifejezték véleményüket, hogy az elhangzott ultimátumot nem szabad valamilyen túlzó csoport radikalizmusának tulajdonítani és elutasítani; az sok millió társuk véleményét fejezi ki, saját országaikban. De főleg a színes világ fiataljainak a gondolkodását tükrözi. Ezért döntő jelentősége lesz az ökumenikus mozgalom jövőjére nézve is, hogy mit válaszol a konferencia a fenti követelésekre. Az éjfélig tartó plenáris vita után egy külön bizottság hajnalig elkészítette a választ, amelyet másnap délelőtt a konferencia nevében Blake főtitkár olvasott fel az újra bevonuló, tüntető csoportnak. A válasz utal arra, hogy ez a konferencia éppen azzal foglalkozik, amit a „Fe-

kete Hatalom” képviselői is követelnek: hogyan segíthetnek az egyházak és a keresztyének a szegény és elnyomott színes népek és csoportok igazsága érvényesítésében. A legelső tartozás, amellyel egymásnak adósok vagyunk — mondja a válasz — a gazdasági kapcsolatok igazságos struktúrája, nemzeti és nemzetközi sikon egyaránt. „A jelenlegi gazdasági struktúrák teljességgel nélkülözik ezt a mértéket, és meg kell valósítani, hogy az egyházak ezt a helyzetet nemcsak botrányos mértékben eltűrték, hanem a gazdasági igazságtalansággal való kapcsolatból profitáltak is”. A múlt megbánása és a jövőre vonatkozó ígéretnek nem menthetik fel az egyházakat a kettős kötelezettség alól hogy az igazságos gazdasági struktúrák mellett szájban síkra, és a saját viszonyaikat is alakítsák a gazdasági igazságosságnak megfelelően. A válasz ezenkívül lényegében elismerte az anyagi jóvátétel követelésének jogosultságát is. Ígéretet tett arra, hogy ezt a kérdést a Központi Bizottság nyári ülése elé terjesztik.

A tüntető csoport vezetője rövid válaszában megismételte: ha az egyházak csupán elméletben és nem gyakorlati módon fogják segíteni a faji egyenjogúság forradalmi mozgalmát, az ellenség táborába kerülnek, akik ellen irányul a küzdelem.

4. Szóljunk röviden a három munkacsoport jelentéseiről is. Az I. munkacsoport — ebben vettem részt magam is — ezt a kérdést tárgyalta: „Lelki és erkölcsi tényezők a rasszizmus elleni harcban”. A teológiai-etikai kérdések kerültek itt elsősorban megvitatásra. A főbb pontok a jelentésben a következők (az említett demonstráció és a rá adott válasz közbejötté miatt a három csoportjelentés közül csak ezt tárgyalhatta végig és fogadta el a konferencia): a) A fajiság értelme: ma is rendkívül sokat vitatott kérdés; mi elsősorban nem biológiai, hanem szociális-kulturális valóságnak tekintjük. Külön heves vita folyt a „faji identitás” kérdése körül: a fajiságot el kell fogadni és meg kell becsülni tényleges adottságként; de nem kerülhet az átfogóbb emberség elé. b) Az erőszak és erőszaknélküliség kérdése. Itt a legfontosabb megállapítás az volt, hogy Isten az erőtlenség oldalán áll, de nem az erőtlenségben és elnyomottságban való meghagyásukért, hanem teljes emberségük elnyeréséért. „Ennek a kijelentésnek nemcsak az ember lelki életére, hanem teljes — egyéni és közösségi — életére is érvénye van”.

Az erőszak-erőszaknélküliség éles szembeállítására ezért mindaddig helytelen, amíg az erősek és igazságtalan előnyöket élvezők érdekeinek kedvez. A csoportban és a plenáris ülésen is sok felszólalás követelte az erőszak alkalmazásának morális elismerését az embertelen és igazságtalan állapotokat védelmező erőszakkal szemben. c) A gazdasági igazságosság és az anyagi jóvátétel a fajok viszonylatában. Fontos szerepet játszott Zákeus jóvátétele anyagiakban, hitrejutása után. Egyetlen személy vagy embercsoport sincs kivéve a bűnbánat gazdasági-szociális következményei alól: ez egyfelől a szegények és fajilag üldözöttek gazdasági segítségét, másfelől az elkövetett igazságtalanságokért anyagiakban is megnyilvánuló jóvátételt foglal magában. A bűnbánat valódiságát a gazdasági igazságosságért folytatott küzdelem komolysága mutatja.

A II. munkacsoport jelentését — a III. csoportéval együtt — előterjesztették, de nem volt idő plenáris megvitatásukra. Ez a csoport a következő kérdést vitatta meg: „A rasszizmus tényei ma”. Ezeket a következőkben foglalta össze: a) Gazdasági vonatkozásban a 3 és fél milliárd ma élő ember 20 százaléka — legnagyobb részt a fehér emberfaj — rendelkezik a világjövedelem 90 százalékával, az aranytartalékok 90 százalékával, a tudományos-kulturális javak 95 százalékával

val, a húsfélék 75 százalékaival és a fehérjék 80 százalékaival. b) *Nevelési szempontból* a világ lakosságának ez a kisebbsége óriási előnyben van a színes fajták előtt. Itt rejlik a fehérek előnyének igazi eredete. A faji igazságtalanság egyik fájdalmas ténye a fehér kultúra erőszakos érvényesítése, és a színes fajok kultúrájának megsemmisítése. c) *Politikai összefüggések*: itt a hatalom igazságos elosztásának a kérdése került elő, országokon belül és világviszonylatban. Sok vita folyt a forradalmi változások jogosultsága és szükségessége felől. d) *Egyházi vonatkozások*. Az egyházaknak és egyes keresztyéneknek részt kell venniük a gazdasági-társadalmi igazságosságért folyó politikai küzdelemben. Kitér a jelentés az egyházakban és egyházi világszervezetekben fellelhető faji diszkrimináció tényére is, és radikális változtatásokat kíván ezeken a területeken.

A III. munkacsoport témája ez volt: „*A rasszizmus megszüntetésének elsődleges feladatai és módszerei*”. Ez a csoport foglalkozott a megoldás felé segítő, gyakorlati javaslatokkal. Itt mutatkozott meg legerősebben, hogy a londoni konferencia — ellentétben sok más, megelőző ökumenikus tanácskozással — milyen döntő összefüggést lát a gazdasági-társadalmi igazságosság és a faji kérdés megoldása között. Erre utalnak a konkrét javaslatok is. Kifejezi rokonszenvét a munkacsoport a Black Power által követelt gazdasági jóvátétel kötelezettségével a fehérek részéről. Megállapítja, hogy a fehér egyházak anyagilag sokáig élvezték a színes fajokat kizsákmányoló gazdasági rendszer előnyeit. Ezért anyagi forrásaik, személyi és szervezeti lehetőségeik megnyitásával nyilvánosan támogatniuk kell a fehér rasszizmus áldozatait és az elnyomott faji csoportok felszabadításáért küzdő mozgalmakat. Az egyházaknak mielőbb a faji igazságosság gyakorlati megvalósítása modelljeivé kell lenniük, istentiszteleti életükben éppúgy, mint szervezeti felépítésükben. Az *Egyházak Világtanácsa* létesítsen külön osztályt a rasszizmus kérdéseivel való elvi és gyakorlati foglalkozás irányítására az egyházakban. Szorgalmazza regionális egyházi testületek szervezését a világ különböző részeiben, hogy ezek a nevelés és a tömegkommunikációs eszközök felhasználásával kidolgozzák a helyi stratégiát a rasszizmus elleni küzdelemben.

A konferencia a II. munkacsoport részéről beterveztett, több külön *határozati javaslatot* vitatott meg és fogadott el. Így *Rodézia* ügyében (Anglia erőszak alkalmazásától se riadjon vissza a jelenleg fajüldözött kormányzattal szemben), *Kína* kérdésében (a jövőben szükséges Kína képviselőinek a meghívása is az EVT faji kérdésben folytatott tanácskozásaira) és *Latin-Amerikára* vonatkozóan (az EVT hívjon fel minden egyházat a haladó dél-amerikai mozgalmak aktív támogatására, az igazságtalan gazdasági-társadalmi struktúrák megváltoztatása ügyében).⁷

5. A magyar ökumenikus tagegyházak képviselőiben a plenáris vitában több alkalommal kifejeztem egyházaink aggodalmait az Európában újra jelentkező faji gondolkodás veszélyével szemben; az elkerülhetetlen gazdasági-társadalmi, gyökeres átalakulás etikai jogosultsága mellett; a „földalatti egyház” (underground church) egyes képviselőinek felfogásával kapcsolatban, végül a faji kérdéssel folyó teológiai vitákban. Ugyancsak jelentős volt a keleti, szocialista országok egyházait képviselő két professzor részvétele a teológiai-etikai munkacsoportban, ahol mindig nagy fi-

⁷ Vö. *Report on the World Council of Churches' Sponsored Consultation on Racism, Held in Notting Hill, London, May 19—24, 1969. 3—25. lpk.*

gyelem kísérte hozzászólásainkat a megvitatott elvi és gyakorlati kérdésekben. Észrevehető volt — elsősorban a konferencia „harmadik világból” jött résztvevői között — elismerésük a szocialista államok magatartása iránt a faji egyenjogúságért és a gazdasági-társadalmi, világméretű igazságosságért folyó mai küzdelemben. Ugyanakkor bőségesen jelentkeztek szétosztalni való félreértések is; így a színes delegátusok közt nemegyszer felbukkantak általánosító vádak is a faji kérdésben („fehér és rasszista északi félteke — szegény és színes Dél”, „fehér szocializmus” és „színes szocializmus” szembeállítás stb).

6. A londoni konzultáció *sajtókommentárjai* — mint említettük — világosan tükrözték a lapok politikai irányát. A nagy konzervatív lapok, például a „*Times*” vagy a „*Daily Telegraph*” és társaik szinte csak a szenzációkra fordították a figyelmüket. Nagy, illusztrált riportokat hoztak a jobboldali tüntetésről, a canterburyi érsek és Roy Sawh összecsapásáról, a „Fekete Hatalom” demonstrációjáról. De nagyon szegényes és hiányos volt beszámolójuk a konferencia tényleges irányáról és a felmerült, konkrét javaslatok részleteiről. Különösen erősen reagáltak *McGovern* szenátorra, a tanácskozás elnöke arra a sajtókonferenciái kijelentésére, hogy ha minden más próbálkozás az igazságos és békés megoldásra kudarcot vallana, az egyházaknak adott esetben támogatniuk kell a gazdasági-politikai elnyomás megszüntetésére irányuló ellenállási mozgalmakat. A „*Daily Telegraph*” május 26-i száma például ezt írta a londoni tanácskozás döntéseiről: „Valószínű, a mélyreható szakadás az Egyházak Világtanácsában, ha végül is elfogadják a Tanácsnak a faji kérdésben tartott konzultációja ajánlásait az erő használatáról a faji ellentétekben”. Ugyanez a lap másutt arról írt, hogy ezek a döntések az egyházak megosztásához fognak vezetni, „mert a keresztyénséget a Black Power számára akarják megnyerni”.

Ilyen események és előzmények után mindenki, aki érdekelt volt a faji kérdésben és részt vett a londoni tanácskozáson, feszült figyelemmel várta az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottságának augusztusi határozatait.

5. Az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottsága állásfoglalása a faji kérdésben, Canterbury, 1969. augusztus 12—23.

Ilyen előkészítés után ült össze a nyár végén az EVT Központi Bizottsága, hogy — sok más kérdés mellett — döntsön a londoni tanácskozás által a faji kérdésben előterjesztett fontos javaslatokról. A Központi Bizottság határozatait a következőkben az EVT hivatalos sajtószolgálatára alapján foglaljuk össze.⁸

1. Az *Egyházak Világtanácsa* önmagára vonatkozóan három jelentős döntést hozott. Elhatározta először is, hogy *külön osztályt* állít fel a genfi központban; az egyelőre háromtagú Faji Kérdés Titkárságának az lesz a feladata, hogy a tagegyházakat megismertesse a faji küzdelem indítóokaival, céljaival és más vonatkozásaival; támogassa őket a faji diszkrimináció ellen folytatott küzdelmük gyakorlati végrehajtásában, és rendelkezésükre bocsássa a rasszizmus kérdéseivel foglalkozó tanulmányi anyagot. A különböző nézeteket vallók számára a titkárság-konferenciákat szervez a faji egyenjogúság kérdéseiről. Ezenkívül meg fogja vizsgálni, milyen politikai és gazdasági rendszabályokat lehet alkalmazni a fajok egyenjogúságáért vívott küzdelemben. Az EVT „ötéves programot” készül kidolgozni a rasszizmus leküzdésére az egyházak és a

⁸ Vö. *Ökumenischer Pressediens, 1969/31. 3. lp.*

elvi és
ősorban
vői kö-
atartása
adalmi,
elemben.
ni való
nemegy-
faji kér-
szegény
szocia-

— mint
ikái írá-
es” vagy
nzációk-
portokat
érek és
om” de-
nyos volt
ról és a
ülönösen
ácskozás
re, hogy
és békés
ak adott
ai elnyo-
galmak-
l ezt írta
a mély-
n, ha vé-
en tartott
a faji el-
írt, hogy
ognak ve-
számára

enki, aki
a londoni
Egyházak
usi hatá-

izottsága
ry, 1969.

végén az
rdés mel-
faji kér-
Központi
EVT hi-
atkozóan
először is,
ntban; az
ak az lesz
esse a faji
onatkozá-
ció ellen
ásában, és
seivel fog-
nézeteket
szervez a
meg fogja
dszabályo-
ért vívott
készül ki-
ázak és a

3. lp.

gyűlölet áldozatainak és az értük küzdő szervezeteknek a támogatására. Az EVT tartalékaiból 200 ezer dollárt juttat erre az alapra, a tagegyházakat pedig felszólítja, hogy további 300 ezer dollárt adjanak. Az anyagi támogatás elosztásáért az EVT Végrehajtó Bizottsága felelős. A feltétel az, hogy akik ebből az alaptól részesülnek, azok felfogása egyező legyen az Egyházak Világtanácsa nézeteivel a faji kérdésben. Nagy többséggel vetette el a plénum azt az ellenjavaslatot, amely az EVT eredetileg más célra szánt tartaléknak ilyen felhasználása ellen tiltakozott. A többség szembeszállt azzal az érveléssel is, hogy az anyagi nehézségekben levő EVT ezzel a döntéssel komoly anyagi kockázatot vállal. Arra utaltak, hogy az Egyházak Világtanácsa elveszítené minden szavahihetőségét, ha másokat anyagi áldozatra buzdítana, de maga semmit sem tenne ilyen vonatkozásban.

2. A tagegyházakat a canterburyi ülés „nagy méretű, meggyőző anyagi áldozatokra” hívta fel ebben a kérdésben. „Tudatában vagyunk annak, hogy a küzdelem ellenére, melyet az egyházak és missziói társulatok folytattak a faji megkülönböztetés ellen, a rasszizmus ma nagyobb veszélyt jelent, mint valaha. Sajnálattal kell elismernünk, hogy a faji megkülönböztetésben az egyházak is részesek voltak. A fehérek által lakott északi féltekén sok vallásos intézménynek volt anyagi haszna olyan gazdasági rendszerekből, amelyek a faji kizsákmányoláson alapultak”. A fajok közötti, egyre rosszabbodó kapcsolatok láttán szükség van „a szolidaritás ökumenikus cselekedeteire”.

3. A „jóvátétel” kérdéséhez a Központi Bizottság ülése kijelentette, hogy ezt a kérdést nem szabad megkezdni. A „jóvátétel” fogalma azonban elégtelen, mivel csupán a múltbeli adósságokra és mulasztásokra mutat rá, és egyedül anyagi teljesítményektől várja a kiegészítést. Nem veszi azonban figyelembe az evangélium által követelt együttérzés, testvériség és közösség parancsait.

Világméretű igazságosság a faji kérdésben az EVT Központi Bizottságának felfogása szerint csak úgy érhető el, ha a küzdelem a gazdasági és politikai hatalom új elosztására irányul. Ilyen módon nyer értelmet a „kulturális önrendelkezés” is.

Ezeket a határozatokat a Központi Bizottság többször, sokszor nagyon hevesse vált vita után fogadta el.

5. A londoni és canterburyi határozatok értékelése

1. Az elmúlt századok során a népek és országok ellentétei voltak a háborúk okozói, az emberiség egységének fő akadályai. Úgy tűnik, hogy századunkban — a társadalmi osztályok antagonizmusa mellett — a faji ellentétek is oda kerültek az emberiség egységéért vívott küzdelem előterébe.

A világunkat megosztó „faji krízis” veszélyességét elsősorban két tényező okozza. Egyrészt a fehérek és színesek kérdése összefonódik a fejlett és fejletlen országok közt, egyre nagyobb különbséggel, tehát az ún. „harmadik világ” problémáival. Másfelől a faji egyenjogúsági mozgalmak képviselői nemegyszer hajlamosak arra, hogy a „fehér fajt” a maga egészében az igazságtalan előnyök és jogtalan világalumal haszonélvezőinek tekintsék. Ebben a látásmódban a gazdagok és szegények ellentéte egyszerűen a fehérek és a színes népek ellentétévé, az emberségesebb világért vívott harc pedig a fehérek ellen megvívandó küzdelemmé válik. A faji igazságosság világméretű érvényesítéséért való, hatalmas méretű küzdelemben pedig mincs veszélyesebb, mintha a „fehér rasszizmust” egy ellenkező előjelű „színes rasszizmus” szenvedélyes fa-

natizmusa próbálná leküzdeni. Az emberiség javát csak az szolgálhatja, ha a faji igazságosságért való küzdelem együtt halad a gazdasági-társadalmi igazságosságért vívott és az egész emberiséget egybefogó, nem pedig fajok szembeállítására széttagoló, humánus küzdelemmel.

2. Milyen fontos, új vonásokat mutatnak a londoni és canterburyi döntések a faji kérdés területén? A legfontosabb felismeréseket és az egyházak, keresztyének gyakorlati magatartására vonatkozó, legjelentősebb indításokat a következőkben látjuk.

(a) A „faji identitás”: más faj uralma alatt minden fajnak joga van sajátosságai, kultúrája hangsúlyozására és jellegzetes értékeinek megbecsülésére; de az egységes humánus szem elől tévesztése nélkül, annak még nagyobbra értékelésével együtt.

(b) Az erő használata: Isten az erőtlenség oldalán áll, de azért, hogy ők is erősek legyenek. A faji kérdésben a gazdasági-politikai hatalom helyes és igazságos használata az igazi kérdés.

(c) A faji kérdés megoldásának útja nem a szeparatizmus és nem az asszimiláció, hanem egyik vagy másik faj egyeduralma helyett a „faji pluralizmus” (multiracializmus) az emberi társadalomban, a közös emberiségben belől — ez a jövő megoldás egyedül lehetséges, helyes formája ebben a kérdésben.

(d) Egyházi bünyvallás: nem szabad elfelejteni, hogy a gazdag nyugati országok anyagi gazdaságukat és kultúrájukat színes fajok és országok anyagi erőtlenségének a kihasználásával szereztek, s az ebből adódó előnyökben egyházaik is részesültek.

(e) Anyagi jóvátétel és anyagi segítség: a múlt és a jelen bűneinek a megbánása ebben a kérdésben az egyházak részéről egyfelől anyagi jóvátételt, másfelől a gazdasági-társadalmi igazságosságért folytatott, fáradhatatlan küzdelmet jelent. Az egyházak is nagymértékbe kötelezettek az anyagi visszatérítésre: juttassák vissza a bennszülött lakosságnak a századok során tőlük szerzett földeket, kincseket, és másokat is indítsanak ilyen anyagi jóvátétel megadására a színes népek és népcsoportok javára.

(f) Nevelési világgprogram: a „fehér rasszizmus” egyik jelentős összetevője az egyházakban meggyökeresedett és képviselt faji előítélet (jellemző példa: az angyalok fehérek, az ördög viszont fekete). Ezért az egyház tanító-nevelő munkáját ebben a kérdésben gyökeresen át kell formálni minden szinten, a faji felsőbbrendűség és kiváltságok teljes kiküszöbölésének, a színes fajok önértékelése fokozásának, kultúrájuk megbecsülésének céljával. Az egyházak minden tanító-nevelő lehetőségét mindenütt a világon ebben az irányban kell mozgósítani!

(g) A rasszizmus leküzdése az egyházak és világszervezeteik életében. Gyakorlati formákban mutatnak rá a két tanácskozás döntései az egyházakban és világszervezeteikben még ma is sokféle módon megtalálható faji megkülönböztetésre. Az egyházak a világ minden részében számolják fel a saját szervezeteikben — a gyülekezetektől az egyházak világszervezeteiig — a faji diszkrimináció és gyámkodás (paternalizmus) minden maradványát, és legyenek az emberiség egységét a sokféleségben megtestesítő, intézményes megoldás modelljei.

(h) A faji egyenjogúsági mozgalmak aktív támogatása ugyancsak igen jelentős lépés az említett határozatokban. Több helyen szó esik az elnyomott faji csoportok gazdasági-politikai egyenjogúságának eléréséért küzdő mozgalmak anyagiakkal és a keresztyének aktív részvételével való megsegítéséről.

(i) Nem egyéni, hanem közösségi akciók. Igen jelen-

tós az a megállapítás is, hogy elmúlt az ideje a kizárólag egyéni akcióknak a faji kérdésben. Egyházi, közösségi akciókra van szükség, mégpedig világméretben.

3. Anélkül, hogy ezeknek az új vonásoknak a jelentőségét a két tanácskozás döntéseiben bármiben is csökkenteni vagy elhomályosítani kívánnánk, a londoni faji konzultáció javaslatának a Központi Bizottság canterburyi döntésével való összehasonlítása után mégis a következő *kritikai megjegyzéseink* vannak:

(a) Úgy tűnik, hogy a jelentős részben a színes egyházak képviselőinek a hangját megszólaltató *londoni javaslatok sokkal radikálisabbak és sokkal messzebbre mennek*, mint a jóval óvatosabb, kiegyenlítettbb és a hangsúlyt a szervezeti változtatásokra, az EVT különböző osztályainak „ötéves programjára” helyező canterburyi határozatok.

(b) Érdekes módon jelentkezik ez például az „*anyagi jóvátétel*” kérdésének a megítélésében. Míg a londoni javaslatok egyértelműen e mellett állnak, addig a canterburyi határozatok kritizálják a „jóvátétel” gondolatának elégtelenségét azzal, hogy az egyedül a gazdasági teljesítményektől várja a kiengesztelést. Vajon nem lett volna helyesebb itt az anyagi kárpótlás és az erkölcsi-lelki kiengesztelés szembeállítását helyett a kettő szoros összetartozására tenni a hangsúlyt? Ahol a belső megújulás, a testvériség igazi vállalása megvan, ott ennek az anyagi jóvátételben is meg kell mutatkoznia.

(c) Míg a londoni javaslatok minden megkötés nélkül kívánják az egyházi szervezetek nagymértékű anyagi támogatását a fajilag elnyomottak szervezetei számára (a III. munkacsoport javaslataiban kifejezetten ez áll: „az ellenőrzés bármilyen mechanizmusának alkalmazása nélkül”), addig a canterburyi határozatok kimondják, hogy az *anyagi források megnyitásának feltétele* az EVT részéről az, hogy „a benne részesülők céljai az Ökumenikus Tanács céljaival megegyezzenek”.⁹ Nem vezet-e majd ez akaratlanul is a más vonatkozásban szigorúan elítélt „paternalizmus” valamilyen új érvényesüléséhez?

(d) Nem hagyhatjuk említés nélkül, hogy a londoni javaslatokban sokkal erőteljesebben szerepel a faji egyenjogúsági mozgalmak *szükség esetén radikális, forradalmi jellegének morális elismerése és támogatása*. Az előbbi kijelentésekről szóltunk a londoni konzultáció bizottsági javaslataival összefüggésben. A canterburyi határozatok — talán valóban az angol konzervatív sajtó által jósolgatott „szakadástól” tartva — megkerülni látszanak ezt a kérdést. Szólnak ugyan — és ez igen jelentős megállapítás, melyet nem lehet eléggé kiemelni — a világ gazdasági és politikai

⁹ Vö. Ök. Pressedienst uott.

JÓ SEGÍTSÉG IGEHIRDETÉSI ELŐKÉSZÜLETHEZ

„*Aber Er hilft uns auch*” címmel jelent meg a Német Evangéliumi Egyházban elsősorban használatos hat perikóparend feldolgozása 1963—68 között 6 kötetben, az *Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart* kiadásában. Nagyon széles munkatársi gárdát fogtak szerencsés egységbe az összeállítók, *Helmut Essinger* és *Ludwig Schmidt*. A forma: komplett áhitat, melynek középpontjában természetesen az izléses kiállítású zsebkönyv-formátum két-három oldalát kitöltő *igemagyarázat* áll. Ennek hangja józan közéletet mutat — semmi archizálás, vagy hiper-

hatalma új felosztásának szükségességéről. De hogy ez *milyen módon* valósítható meg ténylegesen a világban, hogy milyen jogosultsága van az evolúció mellett ebben az új „felosztásban” a revolúciónak, ezt a „forró kérdést” megkerülik. Ilyen vonatkozásban a canterburyi határozatok jelentős *visszalépést* mutatnak magának az EVT uppsalai nagygyűlésének egyes jelentéseihez, de még inkább az 1966-ban tartott genfi szociális világgörnyezeti konferencia döntéséhez viszonyítva.

(e) Nem szabad végül elfelejtenünk, hogy a londoni javaslatokhoz hasonlóan végeredményben a *canterlás a tagegyházaknak*”. Az Egyházak Világtanácsára vonatkozó, konkrét döntések mellett mindaz, ami a rasszizmus áldozatainak hatékony anyagi támogatására, a faji igazságosságnak az egyházak szervezeteiben és életében való keresztülvitelére és a faji egyenjogúsági mozgalmak aktív segítésére vonatkozik, végeredményben az egyes tagegyházaknak ezután hozandó döntéseinek és magatartásának múlik. A londoni és canterburyi határozatok igazi próbaköve tehát a világ keresztényiségének, az egyházaknak *tényleges teológiai, nevelési, szervezeti és cselekedetbeli döntései* lesznek majd a világ különböző részeiben. Egyik egyház, a világgörnyezeti egyetlen része sem vonhatja ki magát az egész keresztényiség jövő irányvonalaért való közös felelősség alól! Ez érteti meg vekünk is a magyar ökumenikus egyházak felelősségét a londoni, illetve canterburyi döntéseknek jó irányú, tényleges megvalósításáért, és a további fáradozásért a faji igazságosság, az emberi testvériség teljesebb érvényesítésére az egyházak életében, az egész emberi társadalomban.

Teológiai meggyőződésünk szerint az egyházak és a hívők gazdasági, társadalmi és politikai diakóniája — a faji kérdésben is — csak akkor lehet valóban a krisztusi agapé-szeretet megnyilvánulása, ha nem lesz nyílt vagy rejtett „eszköz más célra”, például az egyházak korábbi befolyása vagy önmaguk biztosítása érdekében, hanem valóban *önzetlenül, a szolgálat lelkiületével* történik. A londoni és canterburyi döntések végső értékét az adja majd meg, mennyire sikerül azokat az igehirdetés, a tanítás és a keresztyén élet területére átvenni, mennyire sikerült megőrizni önzetlen, segítő szolgálat-jellegüket. A keresztyén etikum sem teológáinkban, sem prédikálásunkban, sem magatartásunkban és cselekvésünkben nem irányulhat másra mint az *emberi egységre és testvériségre, a népek, fajok és kultúrák sokszínűségében*.

A keresztyéniség nem tehet ma nagyobb szolgálatot az embervilág földi jövőjéért hordozott felelősségén belül, mintha — segítve az ugyanerre a nagy célra irányuló, más törekvéseket — maga is ugyanezt a faji, gazdasági és társadalmi igazságosságot éli, képviseli az emberiség nagy közösségében.

Dr. Nagy Gyula

modernség. Teológiai szélsőségek sem leselkednek. A főszereplő az Ige, azt igyekeznek megszólaltatni a mai ember számára. A textust melyik fordításban közlik; olyan is van, hogy *Jörg Zink* rendkívül merész, de többnyire találó tolmácsolását hozzák, „enyhén módosítva”. Az egyes kötetek végén található textusindexek helyett jobb lett volna egy összefoglaló regiszter. Ezekről az alapigékről mi is sokszor prédikálunk. A friss, pozitív alaphangú, előkészületi meditációra is igen alkalmas igemagyarázatok és imádságok bármelyikünk számára nagy nyereséget jelenthetnek.

Bodrog Miklós

Diálogo, ökumenizmus, felekezettudomány, kontroverz-teológia

Dr. Erwin Fahlbusch előadásai, a lelkésztovábbképző tanfolyamon, Balatonfüreden

I. GONDOLATOK A DIALÓGUSRÓL

Szeptemberben három egyházmegyei lelkészértelen beszéltem azokról a folyamatokról, amelyek a római katolikus egyházban mostanában végbemennek. (Lásd Theol. Szemle 1969. 9–10. sz. 266 kk.) Itt most a dialógusról szeretnék néhány gondolatot előadni eleven eszmecsere reményében. A dialóguson most a protestantizmus és a római katolicizmus közötti párbeszédet értem. Itt bizonyos nehézségek mutatkoznak, mert a katolicizmust nem lehet egyszerűen egyenlőségi jellel kötni össze a római katolikus egyházzal, sem a protestantizmust az egyes protestáns egyházakkal. Sokszor előfordul, hogy a katolikus testvérek a beszélgetésben olyan magatartást tanúsítanak, amelyet úgy kell jellemezni, hogy az protestáns magatartás. És a protestáns gyülekezetekben is gyakran előfordul, hogy sokkal katolikusabbak, semmint az elveik megengedik. Katolicizmus és protestantizmus nem tekinthetők egyenlőnek egyszerűen azokkal az egyházakkal, egyházi képletekkel, amelyeket ezek az elnevezések jelölnek. Katolicizmus és protestantizmus két olyan alapvető magatartást jelöl, amely nem mindig azonosítható azokkal az egyházakkal, amelyeket katolikusnak és protestánsnak nevezünk. Gyakran meg kell állapítani azt, hogy a katolicizmus és a protestantizmus olyan magatartást jelent, amely egyenesen átszeli a felekezeteket. És ez természetesen bizonyos akadályt jelent, ha egymással dialógust akarnak folytatni a katolikusok és protestánsok.

A dialógus ilyenkor azzal kezdődik, hogy ezt az ösztamosódottságot az ember felderíti. Módszertani szükségesség ennek a tényállásnak a kiderítése. Annak érzékelésére, hogy mit értünk protestáns alpmagatartáson és amit értünk katolikuson, egyszerű példát szeretnék előadni. Lehet, hogy ebben a példában bizonyos leegyszerűsítés jelentkezik, de ezzel éppen a pregnáns voltát szeretném érzékelhetővé tenni.

Biztosan mindnyájan ismerik Jézusnak a tanítványokhoz intézett mondatát: Ti vagytok a földnek sava. Jézusnak ez a mondat — aszerint, hogy protestáns vagy katolikus magatartásról van-e szó, kétféle magatartás típusát, más-más alapvető magatartást érzékeltet. Tudjuk, hogy manapság hogyan szoktuk a sót használni. A sóval valamit, ami romlandó, konzerválni lehet a jövő számára, meg lehet őrizni, amíg aztán végleges felhasználásra kerül és alkalmazásba veszik a tulajdonképpeni célja, rendeltetése számára. Így pl. a húst besózzák, hogy később meg lehessen enni. Ehhez járul az is, hogy a só által valamit, ami ízetlen és unalmas, ízletessé, étvágygerjesztővé lehet tenni. Ha a keresztyén egyházak ebben az értelmezésben sava a földnek, akkor ilyen értelmű alpmagatartást, viselkedési normát értünk són. Ez a konzerváló jelleg a katolicizmusnak a jellemző magatartása.

A sót azonban más értelemben is fel lehet használni. A sónak van egy másik jelentése is, amely ma többé-kevésbé ismeretlen itt minálunk, de azért sokfelé nem felejtettük még el. Jézus idejében pedig általánosan használatos volt és naponként gyakorolták a sónak ezt a másfajta felhasználását. Azt az értelmét ugyanis a sózásnak, hogy annak segítségével a tüzet fel lehet lobbantani, világosabbá lehet tenni. Pl. az olajlámpába sót tettek azért, hogy a láng világosabb, erősebb legyen. Amikor Jézus a tanítványoknak azt mondta, hogy ti vagytok a föld sói, akkor a sónak erre az utóbbi értelmére gondolt, amely a Máté

5:13–16-ból egyértelműbben kitűnik. Jézus önmagát úgy értelmezte, hogy ő tüzet hozott erre a világra és az a kívánsága, hogy a tűz lobogjon (Luk 12:49). És a Márk 9:49-ből kitűnik, hogy Jézus mindenkinek azt kívánta, hogy tűzzel sózassék meg. Ha a keresztyén egyházak a só e második értelmében meg vannak sózva, akkor ez is egyértelmű alpmagatartást, olyan viselkedési normát jelent, amit „protestánsnak” kellene nevezni. A só szónak ebben a második jelentésében a protestantizmus egy új magatartást jelent a világban, amelyet dűnamizmusnak, vagy ha tetszik, forradalmi magatartásnak lehet nevezni. Az egyháztörténetben ezt a „protestáns” magatartást nagyon világosan ki lehet mutatni. Világos, hogy ebben az értelemben nem lehet egyszerűen azonosítani az előbbi szóhasználatot a katolicizmust és az utóbbival a protestantizmust, illetve a jelenlegi felekezeteket. Napjainkban ugyanis mind a római katolikus, mind a protestáns egyházakban ki lehet mutatni ebben az értelemben katolikus és ebben az értelemben protestáns elemeket. Azért azt tartom, hogy mielőtt a tulajdonképpeni párbeszédre sor kerülne az egyházak között, tisztázni kell, hogy mit is értünk katolicizmuson és mit protestantizmuson. Ez a tisztázás feltétlenül szükséges ahhoz, hogy értelmes dialógusra sor kerüljön.

Ez tehát egy bevezető gondolat volt a dialógus kérdéséhez.

Másodszor magáról a dialógus szóról szeretnék valamit mondani. VI. Pál pápa „Ecclesiam suam” enciklikája óta ez a szó divatba jött. És ez odáig megy, hogy mindenféle beszélgetést, amely akár egyházi vezetők között, akár politikusok között, akár más csoportok, vagy egységek között folyik, általában dialógusnak neveznek. A dialógus azonban nem a mi találmányunk. Az emberiség történelme folyamán a dialógus két- vagy többoldalú párbeszédet jelentett bizonyos formák között. A keresztyénség területén megtaláljuk ezt a párbeszédet már az Újszövetségben és ugyanígy a kánon utáni keresztyén irodalomban is. A keresztyén apologetika a dialógust antik modellekre visszavezetve fegyverképpen használja a zsidóság és a pogányok ellenében. Az agonális motívum a meghatározó ebben, mert nyereségről vagy veszteségről van szó benne. (Agonális = halálos küzdelem.)

Emellett a párbeszédnek egy forenzikus jellege is van, amennyiben a partnerek igazságot és igazságtalanságot keresnek és vitatnak. Mindegyik azt akarja, hogy neki igaza legyen, a másiktól pedig ki akarja mutatni, hogy nincs igaza. Törvényszéki beszélgetést jelentett az, hogy forenzikus. Ahol azonban eleve meg van állapítva, hogy mi az igazság és mi a hamisság, ott az apologetikában már a monológ határát lépi át a párbeszéd. Ott úgynevezett heurista elvet használnak a dialógusban, amikor is arról van szó, hogy valamit fel kell deríteni, meg kell találni. A tanításnak ez a motívuma a dialógusnak a tanító és a tanítvány beszélgetésének a formáját kölcsönözi. Ezt gyakorolták a korai keresztyén teológiában és a skolasztikus összegezőknek, summázásának a módszerét és felépítését ez határozta meg. A skolasztikának a párbeszédés dogmatikája azonban kevésbé szolgálta a gondolatok továbbvezetését, hanem a tanító-tanítvány beszélgetésből egy tisztára informatikus dialógust hozott létre. Tulajdonképpen anticipált, vagyis előre elkészített dogmatikai eredményekből indult ki. Nem megvitatandó,

hanem már megvitatott, eldöntött kérdéseket hozott a játékba. A dialógusnak egy további motívumát, a keresztyén egyházakban mint kegyességüknek a kifejezőjét meg lehet találni az ún. építő dialógusban. Itt a dialógus formája a vizsgáztató beszélgetés.

Ez csak egy kis történeti visszapillantás annak bizonyítására, hogy a dialógus nem a mi korunk találmánya. Csak akkor lehet tehát a dialógus a mi korunknak valami sajátos képződménye, hogyha magának az igazságnak a kiderítése lehet a konkrét dialógus tulajdonképpeni motívuma. S ezzel eljutottunk odáig, hogy arról beszéljünk, mi a jellegzetessége a jelenlegi egyházközi dialógusnak.

Római katolikus és protestáns oldalról ma egyaránt lehetségesnek, sőt szükségesnek tartják a két felekezet közötti dialógust. Mind a kettőben az a belátás az uralkodó, hogy örökségét a kettő közül egyik sem adhatja fel egyszerűen és nem is szabad, hogy feladja. Az evangéliumi egyházak abból a felismerésből indulnak ki, hogy nem szabad feladni a reformáció és a reformatori felismerés még ma is meglévő feladatait. A római katolikus egyház pedig természetesen, változatlanul abból indul ki, hogy ő Krisztusnak az egy és egyetlen egyháza. A két egyháznak ez az alapvető magatartása.

Ugyanakkor állítják azt, hogy Krisztus az ő egyháza egységét akarja, az ő akarata szerint mellőzhetetlen a mai egymás melletti és egymással szembeni állapotot dialógus útján kiküszöbölni. Az agonális motívuma a dialógusnak itt már hiányzik. A beszélgetés alapjaként a közös igazságok birtokáról való tudomást adják elő, pl. a közös hitet Istenben és Fiában Jézus Krisztusban, mint a mi egyetlen Urunkban és Megváltónkban. Azután azt a meggyőződést is, hogy a keresztyén egyházak nincsenek egymástól minden tekintetben elszakítva. Azt is mondják, hogy mindkét egyházban közös az egységért való gond. Azt mondják, feltételezhető, hogy az egyházak tanulhatnak egymástól ennek az örökségnek a birtokában. Mondják azt is, hogy a dialógusnak nem szabad egyszerűen vitává fajulnia és nem szabad egymás megtérítésére irányulnia. Mindkét oldalról készség van arra, hogy tájékoztatni engedje magát a másiknak a tanai és élete felől. Ebben a teológiai párbeszédben mindannak tárgyként kell szerepelnie, ami a hitnek, az egyháznak, a keresztyén életnek és az igazságért való felelős cselekedetnek az egységét szolgálhatja. Tehát azon túl, hogy tájékoztatni engedik magukat kölcsönösen egymás életéről és tanairól, egyúttal jobban meg akarják érteni a másik teológiáját, meg akarják kísérelni, hogy a saját teológiájukat a másiknak a nyelven adják elő és megfordítva, kíséreltet akarnak tenni arra, hogy a valóságos különbségeket a tanban és közös cselekedetben áthidalják.

Mint a dialógusnak a távolabbi célját, mindkét oldalról ugyancsak az összes keresztyén egyházak egységét adják elő, de azt remélve, hogy még ennek megvalósulása előtt konkrét eredmények adódhatnak egyes kérdésekben. Azt gondolják és azt adják elő, hogy a gyakorlati kérdésekben addig is lehetséges a megegyezés. Ilyen pl. a missziói területeken való munkamegosztás, közös bibliafordítás, közös ige- és imaistentiszteletek, vagy pedig együttműködés a közös keresztyén feladatok felismerésében, hogy a profán igazságot emberiesebbé és ez által keresztyénebbé alakítsák. Az így leírt dialógusban meg lehet találni mind a heurisztikus, tehát egymás felfedésére vonatkozó, mind a didaktikus, mind pedig a tájékoztató motívumokat. Ami azonban elsőrendben jellemzi ezt a dialógust, az az *egység-eszmének az előtérbe állítása*. Ez azonban nem hozhat magában a dialógusban nyitottságot, mert hi-

szen már eleve állítja, hogy az egyház egysége: adott-ság. Az egyház egysége tehát itt úgy szerepel, mint *eleve adott kiindulási alap és egyúttal cél is*.

Dialógus a szó valódi értelmében ebből csak az esetben lehetne, hogyha magát az egység-eszmét is vitathatóvá és vitatandóvá minősítenék, mert hiszen ha adva van eleve az egység, mint kiindulási alap és ugyanakkor ez a dialógus célja is, akkor tulajdonképpen nem lehet szó nyílt párbeszédéről. Ahhoz, hogy őszinte, nyílt dialógus jöjjön létre, alapfeltétel volna annak a megengedése, hogy ez az egység-eszme esetleg a dialógus során maga is hamisnak bizonyulhat. A dialógus során kiderülhet, hogy az egyházak létezésükélete nem az egység, hanem az egymás mellett élés; különbözőségeiknek nem kell okvetlenül feszültséget előidézniük és ez az egymás mellett létezése különböző egyházaknak nem is ellenkezik az egyház alapjával. Én azt gondolom, hogy az egyházközi párbeszédet eleve kilátástalanná teszi, ha eleve abból indulnak ki, hogy az egység már meg is van és meg is kell hogy legyen. Ha az eredmény máris le van szögezve és világos, akkor nem tudni, hogy tulajdonképpen mi szükség van a dialógusra?

A dialógus második hiányosságát abban látom, hogy hiányzik ebből a dialógusból a forenzikus, tehát a peres, „törvényszék előtti” jelleg; nincs aki vizsgálhatja az álláspontok helyességét vagy helytelenségét. Hanem a többé vagy kevésbé kielezített egységet, a pozíciók egységét már eleve proklamálják. Ebből a ki nem elégítő keresztyén pragmatikumból csak a dialógusnak egy olyan jellege vezethetne ki, ahol az egyiknek igaza van egy bizonyos kérdésben, a másiknak pedig nincs. Minálunk „eszperantó keresztyénségről” is beszélnek a dialógusnak egy ilyen keszterhelt állapotában.

A dialógusnak ebben az állapotában egy ilyen peresjellegű, forenzikus beszélgetésre volna szükség ahhoz, hogy a dialógus valóban termékeny lehessen. Ebből a forenzikus dialógusból kiderülne, hogy melyiknek van igaza és melyiknek nincs. De az eredménynek egyelőre bizonytalannak kell lennie, nem pedig előre meghatározottnak. A dialógust tehát a kontroverzteológia nyomán kellene folytatni. Semmiképpen sem úgy, ahogyan ma gyakorolják, és ahogyan azt egy német közmondással lehet kifejezésre juttatni: mosd meg a bundámat, de be ne nedvesítsd.

Természetesen fel kell tenni a kérdést, hogy egy ilyen forenzikus dialógus esetében melyik az a fórum, amely előtt ezt le lehetne folytatni. Az Úr Jézus szavára emlékeztetek: „Ti vagytok a földnek savai és a világ világossága.” Jézusnak ebben a mondasában meg van adva az ítéelő fórum, és pedig: a világ. Hogy vajon a keresztyének a föld savai-e, amint dogmatikánk állítja, az majd az utolsó ítéletben dől el végeredményben. De a per a világban és azoknak a szemé előtt dől el, akik előtt a sónak erejét be kell bizonyítani. Ebben a világban és nyilvánosan kellett és kell bizonyítanunk azt, hogy vajon a názareti Jézus valóban a világ Krisztusa-e vagy sem. És én azt gondolom, hogy a szóban forgó dialógusnak, vagyis a peres, forenzikus motívumú teológiai beszélgetésnek a világ fórumán kell lejátszódnia, mert Krisztus szavai szerint a világ az a fórum, amelynek hatásköre van e per eldöntésére. Nem kell nagyon részletesen belemennem ennek a fórumnak leírásába, elég, ha azt mondom, hogy a világ nagyon kritikus, nagyon makacsul kérdező instancia. Itt hitre méltó válaszokat követelnek és, aki itt nem tud megfelelő vallomást tenni, azt mutatja be, hogy nem is alkalmas erre. Itt nem használnak a posztulátumok és a hit aktusai, itt bizony velős és bizonyítható tetteket követelnek válaszképpen. Itt megvizsgálják azt

is, hogy a partnerek, a peres felek képiesen szólva milyen csomagoló anyagot alkalmaztak az ő sójuk számára, vagyis a dogmáik, reformjaik, a konkrét kérdések iránt való érdeklődésük időszerű értelmezéséről van e szó, vagy csak a maguk hagyományos anyagáról. A mai ember nem világfeletti dolgok felől kérdezősködik, hanem a világ jövője felől; nem azt kérdezi, hogy milyen üdvösség van felette, hanem hogy milyen üdvösség van elötte. Nem annyira a saját, mint inkább a konkrét szociális dimenziók azok, amelyek az emberi lét vonatkozásában érdeklik. És ez előtt a fórum előtt kell lefolynia a katolikus-protestáns dialógusnak.

Ezzel a néhány gondolattal szeretném most beérni abban a reményben, hogy az önök kérdései alkalmat adnak a további részletezésre.

Dr. Kádár Imre:

Fahlbusch testvérünkkel való megegyezésben szeretnék rámutatni a mai dialógus történetére. Martin Buber volt az a vallásfilozófus, aki 1922-ben megírta *Ich und Du* c. művét, majd a mai értelemben vett dialógusról is írt könyvet. Ebben azt fejtegeti, hogy az ember az egyetlen lény, aki a saját egzisztenciájának a feladása nélkül tökéletesen bele tudja élni magát a másik embernek az életébe. És itt két igen jelentős dolgot fűz hozzá: köztem és közted azért lehetséges ilyen értelmű dialógus, vagyis hogy a magam feladása nélkül tökéletesen megértsem, beleéljem magam a te életébe, mert közöttünk van egy közvetítő harmadik, az Isten, akiben élünk, mozgunk és vagyunk. Ez az egyik, amit ő kifejez.

A másik: Buber azt mondja, hogy én tartozom és képes is vagyok egyrészt azt kutatni, mit mond a másik, de nemcsak a gondolataival kell vitatkoznom ahhoz, hogy őt megértsem, hanem azt is meg kell értenem, hogy tulajdonképpen miért is ez az ő álláspontja? Az a mi bajunk, hogy sokszor nem is érdekel, mi a baja a másinak, és mit tehetnék mi érte. Tehát a dialógus mindig abban az értelemben kell folytatni, abban az értelemben kell benne vitatkoznia a másik emberrel, hogy ő is „Istenben” jár úgy mint én, és csak úgy, őbenne van értelme a beszélgetésünknek. Továbbá: Isten azért, hogy létrehozta ezt a párbeszédet, azt is kívánja, hogy segítségünk felebarátunknak olyan babban is, amit ő maga esetleg nem is tud és amelyre nem is kér segítséget, sőt nehezen is tudná esetleg elfogadni a segítséget. (Gondoljunk az orvos és a páciens beszélgetésére; az orvost persze érdeklik a beteg panaszaival, de a feltárt tünetek mögött a mélyebb gyökereket, a bajforrásokat kutatja a gyógyítás érdekében.)

Ami a római katolikusokkal való párbeszédet illeti, nekünk az apostoli intés értelmében eléjük is „az életnek beszédét” kell tartanunk, tudva, hogy az erősíti meg, vagy az rontja le elsősorban az érveinket. Aztán gondolnunk kell arra, hogy a reformátorok nem a katolikusok ellen, hanem a katolikusokért mutattak rá a korukbeli római egyház nyomorúságaira és igyekeztek olyan gyülekezeteket formálni, amelyekből ezeket a nyomorúságokat kiküszöbölték. Elsősorban pedig gondolnunk kell közös emberi életünk mai égető kérdéseire, amelyek egész jövőnket fenyegetik és ennek a veszélynek az elhárítása múlhatatlan, minden azt megelőző közös feladatunk. Jaj nekünk, ha „a dialógus” ebben megakadályoz, vagy akárcsak késlelteti bennünket.

Kérdések:

Pethe Kálmán: Eddig milyen konkrét eseményei vannak a párbeszédnek és a jövőben mik várhatók?

Válasz: Először azt kell megkérdezni, hogy vajon a római katolikus egyházak vagy a teológusok dialógusára gon-

dol-e? Ez ugyanis nagy különbség. Ilyen értelemben a különböző egyházak és szervezetek közötti párbeszédben a tárgy csak néhány előkészítő kérdés vitatása volt. Csak annyit állapítottak meg, hogy az egész keresztényiség diaszpóra helyzetben van a nagy világban, és ebben közös érdekeik vannak. Meg tudtak egyezni abban, hogy bizonyos missziói mezőkön ne konkuráljanak egymással. Megállapodásra jutottak abban az elvben, hogy a fejletlen népek megsegítésében ne külön-külön, hanem együttesen járjanak el a római egyházzal a protestáns egyházak. Több gyakorlati jellegű dolog is előjött még ezekben a párbeszédekben, és ezek barátságos, szívélyes stílusban folytak le. Tulajdonképpen ott jött létre csak megegyezés, ahol meg tudták állapítani, hogy közös érdekek vannak, tehát azokban kell megalkudni ezeknek az érvényesítésére, de általában nem vált kérdéssé az egyes egyházaknak a megléte, egzisztenciája; odáig még nem jutottak.

Ettől meg kell különböztetni egyes protestáns és római katolikus teológusok párbeszédét. Ők nem úgy beszélgetnek egymással, mint egyházaik funkcionáriusai, hanem mint a kérdések független tudományos szakértői. Nálunk Benseimben például a római katolikus teológusokkal való sűrű párbeszédben mindig újra meg tudjuk állapítani azt, hogy sok olyan vitás kérdés, amely a reformáció idején volt előtérben, ma már nem érdekes. Számos római katolikus és protestáns teológus tudott megállapodni és nyilatkozni komoly teológiai kérdésekben, különösen a fiatalabb teológusokra áll ez. Ezt azonban nem szabad általánosítani. Bizonyára most is igen sok katolikus és protestáns teológus van, aki változatlanul a hagyományos pozíciót vallja egyes kérdésekben. Én úgy látom, hogy igazi dialógus, ahol nincsenek előre leszögeztetett és változhatatlan igazságok, csak teológusok között lehetséges.

Van még egy harmadik forma is: dialógus laikusok között. Ebben a dialógusban nem játszanak szerepet a hagyományos teológiai ellentétek. Itt meg kell állapítani, hogy a laikusok többfelé értelmesen és józanul beszélgetnek a valóság kérdéseiről. És viszonylag elég könnyen tudnak egymással egységre jutni. Ez azonban nagyrészt a szekularizáció eredménye. Ahol a laikusok még mélyen be vannak gyökerezve a tradícióba, ott közöttük sem jön létre egy ilyen fajta dialógus. Ismerek a Német Szövetségi Köztársaságban úgynevezett laikus köröket, akik magukat ökumenikus köröknek nevezik és számos kérdésben könnyedén és nyíltan tudnak egymással megállapodásra jutni. De a tradícióktól való szabadság bizony a szekularizáció következménye. És éppen ezekben a körökben nagy esélye van egy nyílt dialógusnak.

Szabó Sándor: Vajon a katolikus és protestáns egyházak vezetői is így értik-e a dialógus jellegét vagy ez csak az Ön véleménye?

Válasz: A hivatalos egyházak egyik oldalról sem így értelmezik. De azt tartom, hogy a teológusnak és a teológiának egyik feladata az, hogy előbbre segítse az egyházi életet, amely nélkül a segítség nélkül csak vonatottan, vagy egyáltalán nem haladna előre. Ezért azt tartom, hogy a teológiának életfontosságú és sok vonatkozásban előkészítő jellegű feladatot kell vállalnia és végeznie a mindenkor egyház életében. Elképzelhetetlen nehézségekkel járna az egyházkormányzók számára is, ha nem volnának teológusok.

Dr. Fejes Sándor: Sokat hallottam a holland katolikusok új katekizmusáról. Néhány mondatban tudná-e jellemezni számunkra és azt is megmondani, milyen jelentőségét látja ennek a dialógus szempontjából.

Válasz: Nagyon izgalmas tény jelent a holland katekizmus a római katolikus egyházban. De ha egy pro-

testáns ember olvassa, egyáltalán nem találja olyan izgalmasnak, sőt a protestáns ember sok vonatkozásban nagyon konzervatívnak találja. Római katolikus körökben azonban a katekizmus messzemenően forradalmi. Először is új formában és új alapon adja elő a hitigazságokat. Olyan formában, hogy a hétköznapi emberéhez közel tudja vinni a hit kérdéseit. Általában sokkal jobban meg tudja érteni a mindennapi ember az egyház gondolkodását. És ez már bizonyára valami pozitívum, hiszen az egyház nyelve már kétezer esztendő óta és a mai ember számára nehéz megérteni. Amikor az új katekizmus a régi igazságokat új formában adja elő, az történik, hogy nemcsak a külső változik meg, hanem maga a tartalom is. Ha idegen nyelven beszélünk, mindig újra meg kell állapítani, hogy nehéz dolog teljesen megfelelő, pontos fogalmat találni az idegen nyelvű kifejezésre. A fordítással esetleg csak árnyalatokban, de mindenképpen — valami változás történik az eredetin. Ennek a holland katekizmusnak a nyelvvezete is arra vall, hogy árnyalatokban legalább, de nemcsak árnyalatokban megváltoztak régi tanítások is.

A legjelentősebb a transzsubstanciációról szóló szakasza az új holland katekizmusnak. Az átlényegülés tanában olyan substantiának a feltételezéséről van szó, amit tulajdonképpen az antikok neveztek substantiá-

nak, a mai tudományosság azonban már tudja, hogy abban az értelemben, ahogyan a substanciát az antik világ értelmezte, ilyen nincs. A régi egyházi tan tehát antik elképzelésre, értelmezésre van felépítve. A holland katekizmus éppen ezért megkísérli az antik szubsztancia értelmezést átmenteni valamiképpen a mai tudományosság által elfogadott alapra. És ezért a holland katekizmus transzsubstanciatio helyett a transfiguratio vagy transzfalizáció kifejezést használja. És ebben az átértelmezésben a katolikus átlényegülést közeledik a kálvinista úrvacsora-értelmezéshez. Ennek az gyakorlati következménye, hogy az úrvacsoratan korábbi értelmezését elhagyott katolikusok és a kálvinisták Hollandiában egymásnál úrvacsoráznak. Az egyházak oldaláról ez egyáltalán nem kívánatos következménye az új katekizmusnak, de hát ez a tény. Hozzátenném azt, hogy a holland református egyház zsinata tett egy olyan nyilatkozatot, hogy azokban a holland katolikus gyülekezetekben, ahol az új katekizmus alapján értelmezik az úrvacsorát, szabad a reformátusoknak is részt venniük az úrvacsorázásban. (Lásd Theol. Szemle 1969. 5—6. sz. 125. l.) Meg lehet érteni, hogy miért olyan kétségbeesett a Vatikán e felett a holland kísérlet felett.

Ez azonban csak egy példa akar lenni arra, hogy milyen visszhangja van a holland katekizmusnak.

II. A FELEKEZETTUDOMÁNYI MUNKA VISZONYA AZ ÖKUMENIZMUSHOZ — TÁJÉKOZTATÓ A BENSHEIMI INTÉZET MUNKÁJÁRÓL

A felekezettudomány értelmezéséről sem szeretnék most hosszú előadást tartani, csak néhány gondolatot felvetni. Azzal kezdeném, hogy bevezetésül a római katolikus felekezettudományról mondanék egyet-mást.

A II. Vatikáni Zsinat előtti katolikus felekezettudományt valahogyan a következőképpen lehetne jellemezni: a felekezettudomány a nemkatolikus egyházak felé irányított olyan tevékenység, amelynek az újraegyesítés a célja. A cél az, hogy a pápa által irányított teológián belül az újraegyesítés célzatával foglalkozzék az elszakadt testvérekkel.

A II. Vatikáni Zsinat után irányváltozást lehet megállapítani mind a módszerekben, mind az elnevezésben. A római katolicizmuson belül a felekezettudományt most már szeretik úgy nevezni, hogy „ökumenikus teológiai tudomány.” Ezzel az elnevezéssel nem annyira egy sajátos tudományt akarnak megjelölni, mint inkább egy bizonyos tendenciát, vagyis a teológiának egy római katolikus értelemben vett ökumenikus irányulását akarják vele jelezni. Nagyon kevés olyan római teológus van, aki úgy gondolja, hogy az ökumenikus teológiának, ahogyan ők nevezik, egy önálló tudománynak kellene lennie. Ennek az „ökumenikus teológiának” a célja az lenne, hogy miképpen lehetne az egyházak egységét helyreállítani, milyen módszerekkel lehetne ezt a célt valamiképpen megközelíteni. Vagyis az ökumenikus teológiának túl kell néznie a saját felekezeti határain és az egész kereszténység felé kell irányulnia. Nem az a célja tehát, hogy vitatkozzék a nem római egyházakkal, hanem hogy az egész kereszténységre irányuló beszélgetés segítségével előmozdítsa az egyesülést. Azt mondják, ennek az ökumenikus teológiának az volna a célja, hogy különböző felekezetek között létrehozson valamiféle szintézist és ennek jegyében törekedjék a gyakorlati egység megvalósítására. Míg a korábbi fáradozások célja kifejezetten a másikkal minél alaposabb megértése volt, a mostani katolikus úgynevezett „ökumenikus teológiának” a célja már az, hogy a többi egyház-

zak teológiájával való nagyobb összhangot keresse. A római katolikus ökumenikus teológia azt tartja fontos feladatának, hogy a nemrómai egyházak teológiájában felfedezze, megkeresse, megtalálja azt, amit igazi keresztyén igazságnak minősíthet, hogy azt betagolja a saját teológiájába.

Ez kétségkívül új vonása a római ökumenikus teológiának a II. Vatikáni Zsinat óta. Ez az új irányzat Karl Rahnernek a gondolataira épül, aki nagyon nyomatékosan hangsúlyozta, hogy más keresztyén egyházak teológiájában is vannak olyan kérdések, amelyeket el kell ismerniük és amelyek szerinte tulajdonképpen hozzátartoznak a római katolikus teológia testéhez. Vannak tehát e felismerés értelmében a többi keresztyén felekezeteknek a teológiájában olyan kérdések is, amelyek hiányzanak az eddigi római katolikus teológiából.

Ehhez a felismeréshez járul egy második is, nevezetesen: a római egyházban elismerik, hogy az egyház és a teológia is a történelemhez van kötve. Ezt a felismerést így fejezik ki: van egy feszültség Isten akarata és a között, amit az egyház ebből az isteni akaratból megvalósít. Elfogadják még azt a feltételezést is, hogy esetleg más egyházak teológiájában Istennek ez az akarata valamilyen mértékben világosabban, jobban kifejezésre juthat, mint a római egyházban.

A római katolikus egyházból tehát e felismerés szerint pillanatnyilag hiányzanak egyes kérdések, amelyeket ők most más egyházak teológiájában felismerni vélnék. Mivel a római katolikus egyház önmagát Krisztus egyetlen igaz egyházának értelmezi, ezért a katolikus ökumenikus teológiának azt a feladatot adja, hogy ezeket a kérdéseket kebelezze be a római katolikus teológiába. Amikor tehát a római katolikus egyház ezeket a kérdéseket felfedezi és magába kebelezni kívánja, akkor ez nem jelenti a relativizálását a római katolikus univerzális önértelmezésnek, amely önmagát változatlanul a Krisztus egyetlen egyházának minősíti. Feladatának azt tartja, hogy min-

dent, ami valódi, a sajátjának értelmezen, hiszen Istennek van hatalma arra, hogy „a kövekből” is kihozza azt, ami az ő akaratának teljesebb végrehajtásához szükséges. Idézek egy mondatot egy katolikus teológustól: a római katolikus egyház nem szorul a maga legbensőbb lényegének a kiegészítésére máshonnan ahhoz, hogy Jézus Krisztus valódi egyháza legyen. Tehát a katolikus egyház az egyetlen és végleges formája a Jézus Krisztus által alapított egyháznak. Ezért a római katolikus egyháznak nincs másra szüksége, mint hogy megváltoztassa az eddigi módszereit ahhoz, hogy ezt a teljességet magában érzékeltesse. Ezek a módok a következőkben mutatkoznak:

1. Elismerése annak, hogy a római katolikus egyház elmaradt a megismerésnek attól a teljességétől, ami pedig a római katolikus egyház tulajdona.

2. Hangsúlyozza erősebben az egyházak közötti egyezést mint azt, ami elválasztja őket.

3. Ezeket a funkciókat, tehát a más egyházak teológiájában felfedezett felismeréseket be kell kebelezni a római egyházba, ez az egyházak egyesítésének az eszköze. Így tehát az ökumenikus teológia kizárólag a mi időnkhez illő formája a teológiai eszmecserének, továbbá egy sajátos formája a teológiának és a korszerű igehirdetésnek, bizonyos dimenziója az egész egyházi és különösen a teológiai munkának, elsősorban pedig *misszionárius szándék* az elszakadt testvérek iránt, de aztán a világvallások irányában is, sőt az egész világra irányul. Ez a szándék egészen nyilvánvaló és ilyen hangsúllyal kimondható. Teljes alapja tehát az, hogy az egyesítéssel elveszzen az ökumenikus teológia létjogosultsága is mert nem lenne rá többé szükség; hiszen az ökumenikus teológia az ismeretnek azt a gazdagságát, egységes látomását éri el, ami mindent, ami Krisztustól van, tökéletesen egyesít a római koinóniában. Látnivaló tehát, hogy *a római ökumenikus teológia vagy ahogyan mi előbb nevezük: a felekezettudomány Róma szemében az egyházak egyesítésének célját szolgálja őbenne.*

Már érintettem azt, hogy az egyház egységét konkrétan kell tekinteni. Ez a konkrétság most az ökumenikus teológiának a kérdésénél ismét felmerül. Az egyház egységét mint kiindulási pontot állítják és ugyanakkor mint célt kitűzik. Azonban egy komoly, tudományos módszerekkel dolgozó teológiának fel kell tennie a kérdést, hogy vajon az egyháznak ez az egysége nem valami vágyból fakadó kívánság-e, nem valami kívánságból származó idea-e és valóban megfelel-e a tényállásnak? Itt kapcsolódik be a protestáns kontroverzteológia. Elsősorban meg kell kérdeznie ennek a teológiának, hogy az egység katolikus látomása nem valami szép gondolat-e csupán? Meg kell kérdeznie, hogy az egyháznak a konstatalható, látható pluralitása nem valami lényege-e éppen az ökumenének? Meg kell kérdeznie, hogy vajon az emberi személyiségnek a sokszerűségéből nem következik-e éppen a kifejezési formáknak a sokasága? Meg kell kérdeznie, hogy vajon milyen történeti feltételek, milyen körülmények hozták létre az egyházak sokaságát, Azt a kérdést is fel kell tennie, hogy az egyes felekezetek vajon mennyiben függenek a teológiai és a teológián kívüli tényezőktől is? Meg kell állapítani azt is, hogy milyen földrajzi, etnikai, kulturális, gazdasági viszonyok azok, amelyek az egyes felekezeteknek a létrejöttelében és munkájában ma is megállapíthatók. Nem fogjuk szélnek eresztani mindazokat a különbözőségeket, amelyeket a tudományos módszerek segítségével valóban konstatálni, elemezni és felmérni lehet és nem fogjuk azt mondani, hogy mindezekhez semmi közünk, ezek mellékes dolgok, a lényeg az, hogy

az egyház egy és ennek az egységnek kell megvalósulnia. Egy komoly kontroverzteológia tehát nem fogja az egyházak közötti különbözőségeket jelentéktelennek minősíteni az egység nevében, hanem komolyan fel fogja mérni, hogy mi a különbségek valóságos tartalma.

Másodszorban a kontroverzteológiai vagy felekezettudományi munka a következőket fogja megállapítani: Hogyha mi egy másik egyháznak az életére vonatkozólag pontos ismereteket akarunk szerezni, akkor szükségünk van bizonyos kritériumokra. A kritériumok pedig nem lehetnek egyebükt, mint Jézus Krisztus evangéliumában, hiszen valamennyi keresztyén egyház erre hivatkozik. Itt azonban bizonyos nehézség adódik. Nem olyan magától értetődő és egyszerű dolog ugyanis megállapítani, hogy micsoda is a Jézus Krisztus evangéliuma. Mi nem tudunk közvetlenül hozzáférni Jézus Krisztusnak az örömmüzenetéhez, hanem csak tanúkon keresztül és a tanítványok, akik az Újszövetség egyes könyveit írták, hordozzák számunkra a Jézus Krisztus evangéliumát: mi csak ezekhez tudunk hozzájutni. És a Szentírásban Jézus Krisztus evangéliumának különböző interpretációit találjuk. Például a páli teológia más, mint a jánosi. És a jánosi teológia ismét különbözik a szünoptikusok teológiájától. Nem olyan egészen könnyű dolog tehát a bibliából kiolvasni azt, hogy mi is tulajdonképpen a keresztyén tanítás. A kontroverzteológiának éppen ezért a bibliai tudományokkal karöltve kell megállapítania azt, hogy mi is valójában az egyes bibliai könyvek üzenete. A kontroverzteológiához tehát hozzátartozik a mindenkori bibliai tudomány.

A keresztyén igazság lényeges kritériumának megállapításához nincsenek tehát egyszerű s mindenkorra rendelkezésünkre álló kész eredmények, hanem szakadatlanul, folyamatosan kell a bibliatudománynak ezekkel a problémákkal bajlódnia. És amikor ezt mondok, tulajdonképpen már ott vagyok a mi benseimi intézetünk munkájánál. Szívesen mondom azt, hogy a mi intézetünkben kísérleti munkát végzünk. Bensheimben lényegében véve ezzel a két dologgal foglalkozunk tehát: először is az egyház egységére vonatkozó problémakörrel, másodszor azokkal a kritériumokkal, amelyekkel az egyes felekezetek leírását, értelmezését összehasonlíthatjuk. De egyikben sem szabad mai eredményeinket véglegeseknek tekintenünk, hanem úgyszólván szakadatlanul meg kell magunkat kérdeznünk, hogy úgy van-e ma is, ahogyan tegnap rájöttünk, vagy tovább kell haladnunk a kutatásban. Nekem az a meggyőződés, hogy mi az egész egyházért dolgozunk, amikor ezt a munkát végezzük, hogy a pozíciónkat, állásfoglalásainkat újból és újból revideáljuk, és megkérdezzük, hogy valóban így állnak-e ezek?

Ezt a két szempontból való teológiai foglalkozást nevezzük kontroverzteológiának. Emellett leíró formában is foglalkozunk a felekezeti ismerettel. Igyekszünk a római egyházat mind az általa kifejtett tanítások tekintetében, mind az egyház valóságos élete tekintetében minél gondosabban, pontosabban, szakszerűbben leírni. Vagyis nem pusztán a római katolikus tanoknak, tanbeli kijelentéseknek a reprodukcióját és elemzését adni, hanem a római egyház életmegnyilvánulásait is pontosan regisztráljuk, feldolgozzuk, és módszeresen ismertetjük. Feladatunknak tekintjük tehát — azon felül, hogy a római katolikus egyház tanításait híven ismertetjük és elemezzük — az életmegnyilvánulásait is az élet legkülönbözőbb területein, amilyen például a római katolikus kultúrpolitika, iskolapolitika, az egyes államokhoz való vál-

tozó viszonya, igyekszünk nyomon követni és regisztrálni. Ebben különbözünk a korábbi ún. szimbolikától, tehát attól a hitvallástudománytól, amelynek lényege arra szorított, hogy a római katolikus egyháznak, általában az egyházaknak csak tanbeli jelentéseit rögzítette és hasonlította össze.

Természetesen mi nem csupán regisztráljuk a római katolikus egyháznak a tanait és életjelenségeit, hanem igyekszünk erről a nyilvánosságot megbízhatóan tájékoztatni. Meggyőződésem, hogy ezáltal a munka által segíteni tudjuk a protestáns gyülekezeteket abban, hogy a maguk területének római katolikus egyházát megbízhatóan ismerjék. Ezenkívül mindenkinek rendelkezésére állunk, aki tőlünk segítséget kér a maga számára a római katolikus egyház valóságos megismeréséhez. Így aztán az első látásra pusztán tudományos, teoretikus jellegűnek tűnő tevékenységünk alapján véve nagyon gyakorlati. Ez a gyakorlatias jelleg az, amely kifejezésre jut azokban a publikációkban is, amelyeket népszerű formában hozunk nyilvánosságra. Így néhány héttel ezelőtt kiadtunk egy röplapot a vegyesházasság kérdésében. Ebben a röpiratban az érdekelteket felvilágosítjuk, hogy milyen formában nyerhetnek felmentést a római egyházban való házasságkötésnek a kötelezettsége alól, és milyen formában szabadulhatnak a reverzálisadás kényszere alól. A praktikus segítségnek előfeltétele azonban, hogy tiszta, pontos, tudományos módszerekkel szerzett ismeretünk legyen a római egyházzal, az egyes részletekbe emnő pontossággal kell a tényállást felderítenünk, és csak azután tudjuk adni az igazi gyakorlati segítséget, ha ezt megtettük, és nem megfordítva, amikor egy prakticista módszer segítségével gyakorlati tanácsokat adunk anélkül, hogy már birtokában lennénk a tudományos módszerekkel szerzett ismereteknek. Ezek nélkül valóságos segítséget nem lehet adni. Hogyha tehát jellemezni akarom, hogy mi a különbség a római katolikus úgynevezett ökumenikus teológia és a mi felekezettudományunk között, akkor három dolgra tudnék rámutatni. A felekezettudományi munkának a legelső feladata leíró módon megállapítani azt, hogy mi is a római katolikus egyház ma, mik ennek az egyháznak a valóságos jelenségei. Másodszor: a gyakorlati felvilágosítás abban a tekintetben, hogy mi is jellemző ma valójában a római katolikus egyházat. Ezt elemző munka segítségével lehet csak feltárni. Harmadszor: a kontroverzteológiai munka jellemző a mi intézetünkre; ennek a segítségével lehet komolyan vitába szállni azzal, amit a római egyház művel.

Ez talán elég ahhoz, hogy nyers vázlatot adjak munkánkról, és ha vannak kérdések, ezeknek a megválaszolásával lehet teljesebbé, elmélyültebbé tenni ezt a vázlatot.

Hozzászólások:

Pethe Kálmán: Szeretném megkérdezni, hogyan ítéli meg a római egyház a munkát, amit végeznek?

Válasz: Az intézet munkájának visszhangja a Nyugatnémet Szövetségi Köztársaság katolikus egyházában rendkívül erőteljes. Gyakran az a benyomásunk Bensheimben, hogy a római katolikus teológusok számára mi búcsújáró hely lettünk. Katolikus teológiai professzorok tanítványainkkal együtt csapatostól jönnek hozzánk vitatkozni. Szerzetesek, elsősorban a bencések rendszeresen érkeznek hozzánk eszmét cserélni. Katolikus püspökök is felkerestek már bennünket. Bensheimben tehát mi élénk és folyamatos eszmecserében vagyunk a római egyházzal. Folyóiratunk, a Materialdienst nagyon sok római katolikus előfize-

tővel dicsekedhet. Egyik legtekintélyesebb római katolikus folyóirat, a Herder Korrespondenz sokszor regisztrálja, amit mi a Materialdienstben nyilvánosságra hozunk. (Lásd erről Theol. Szemle 1969. 254. lap.) Nyugodtan elmondhatjuk azt is, hogy felekezettudományi intézetünk munkája nálunk a római katolikus teológiára is megtermékenyítő ösztönzéseket jelent. Gyakran olyan kérdéseket emel ki az intézetünk munkája, éppen ennek a folyóiratnak a segítségével, amelynek addig nem volt komoly visszhangja a római egyházban.

Császár Károly: Felekezetekkel foglalkoznak. Hogyan ítélik meg az írországi protestáns és katolikus ellentéteket?

Válasz: Ezt a kérdést az itteni lelkészertekezeteken kivétel nélkül mindenütt feltették. És kérdezem, hogy tulajdonképpen miért is foglalkoztatja ez a kérdés önöket olyan hevesen? Minket nem foglalkoztat annyira, mert valójában nem vallásháborúról van szó, hanem olyan ellentétekről, amelyek Írország történetéből következnek. Ezeket most római katolikus-protestáns ellentéteknek mondják, pedig igazában nem vallási, nem is egyházi, hanem szociális problémák, akkor is, ha a harc kitörése előtt és alatt igyekeztek ezeket vallási ellentéteknek feltüntetni. Az egyházak mindkét oldalon próbálják lecsendesíteni a harcokat, és pedig azzal a céllal, hogy a régióta fennálló szociális nyomorúságok és ellentétek végre megoldhatók legyenek. Az ellentétek visszanyúlnak arra az időre, mikor Írországot tulajdonképpen kettéosztották, és egyik része angol területté lett, a másik pedig önállósult. Az ország kettéválasztásánál Észak-Írország protestáns többségű lett, és a protestáns többség a katolikus kisebbségnek nem adott választójogot, sőt azt sem engedte meg, hogy magasabb állásokba juthassanak katolikusok. Ezáltal olyan osztályellentét jött létre, ami korunkban kétségtelenül anakronizmus. Én azt hiszem, hogy most elérhető lesz a feszültség feloldása. Hiba lenne, ha itt, mint nálunk is, vallásháborúnak tüntetnék fel ezt a küzdelmet, ami — ismétlem — szociális kérdések körül forog.

Dr. Feies Sándor: Tudjuk, hogy így van, de éppen a teljesség kedvéért kérdezem, hogy Beinsheimben csak a római katolikus egyház mozgását regisztráló munkát végeznek-e, és nem folytatnak-e eseteg a protestáns területekre nézve is ilyen felmérő, regisztráló munkát?

Válasz: Ha kontroverzteológiát folytatunk, ez természetesen azt is jelenti, hogy nagyon intenzíven kell foglalkoznunk önmagunkkal, tehát az evangéliumi egyházak teológiájával is. Bár a katolikus egyház a mi tulajdonképpeni kutatásunk tárgya, de magától értetődő, hogy közben intenzíven a protestáns teológiával is foglalkoznunk kell. Egészen természetes, hogy ha mi a római katolikus egyházban bírálunk bizonyos jelenségeket, akkor azokat a saját egyházunkban legalább olyan keményen kell bírálnunk, mint náluk. Szinte nehezen fogják elképzelni, hogy milyen sok római katolikus elem van a mi protestáns egyházainkban. Bizony jócskán előfordul, hogy ha egyes kérdésekben a római katolikus szavak helyébe azt tennénk, hogy „protestáns”, teljesen érvényes lenne az a nyilatkozat rólunk is. Már csak ezért is alaposan kell foglalkoznunk a protestáns teológiával. Korábban az intézet a szektákkal is foglalkozott. De vagy 12 esztendő óta a Szövetségi Köztársaságban külön intézet foglalkozik a szektákkal. A munkamegosztás következtében alakult úgy, hogy a bensheimi intézet jelenleg kizárólag a katolikus problematikával foglalkozik, és egy másik, amely egyben világnézet-kutatási

intézet is, foglalkozik a szektákkal, szabad gondolkodókkal, világvallásokkal, tehát azokkal a vallási jelenségekkel, amelyek kívül vannak a protestantizmuson és a katolicizmuson.

Kocsis István: Azt szeretném megkérdezni, hogy a reformátori tanításokban melyek azok a motívumok, amelyeket a római katolikus egyház alkalmasnak talál arra, hogy saját tanaiba beleépítse?

Válasz: Mindenekelőtt arra akarok rámutatni, hogy reformátori hatásra a római egyházban megindult a bibliamozgalom. Tehát a római egyház ma sokkal komolyabban foglalkozik a bibliával, mint korábban, és nemcsak az exegézissel, hanem más bibliatudományokkal is. A római egyházban protestáns hatásra ezek kibontakoztak és kivirágoztak. Kitérő exegetikai művek jelennek meg, és tartalmas bibliai szótárak, kommentárok.

A II. Vatikáni Zsinat óta a prédikáció a misének szerves részévé vált; a papokat arra buzdítja az egyház, hogy tartsanak bibliaórákat, ők maguk is ismerkedjenek meg minél jobban a bibliával. Ez tehát a legkomolyabban reformátorhatás, amelyet beépítettek a római egyházba. A közelmúltban a prédikációkban még többnyire a szentek életéből vett elbeszéléseket mondták a papok, most pedig arra indítja őket a zsinat is, hogy textust válasszanak, és valóban a textusról prédikáljanak.

De egyházalkotmányi vonatkozásban is a protestáns egyház alkotmányokból átvettek nagyon komoly elemeket, amelyek az egyház demokratizálása irányában hatnak. Különböző szintű tanácsok, bizottságok alakultak az egyházmegyéik határáig menően és sok protestáns intézményt valósítanak meg a római egyház szervezeti életében. Kétségtelen, hogy ezek reformátori hatások. Sokkal nagyobb teret nyert a laikusok aktivizálása is az egyházban, mintsem a múltban elképzelhető lett volna.

Másfelől a Német Szövetségi Köztársaság egyes protestáns tartományi egyházaiban meg lehet állapítani a zsinatpresbiteri szervezeten belül súlyos katolikus hatások érvényesülését: többfelé klerikális, hierarchikus jelleget alakítottak ki. Az ilyen torzulás miatt például magunkat kell bírálunk, és nem a római egyházat. Ezen a ponton a mi egyházunkat a romanizálódás veszélye fenyegeti.

Kocsis István: A kontroverzteológiának az a nehézsége, amiről szó esett, hogy nem közvetlen Jézustól, hanem az interpretációtól kapjuk az evangéliumot, és különbség van pl. a páli és a jánoszi interpretáció között, ez az Önök munkájában hogyan oldódik meg?

Válasz: Nagyon szép lenne, ha már lenne megoldás. Én éppen erre céloztam, hogy amit végzünk, az kísérlet a teológiában. Mi állandó eszmecserében vagyunk és végigkutatunk különböző megoldási kísérleteket. De sajnos, nincs kész receptünk a megoldásra. Szakadatlan eszmecserében, vitában vagyunk tehát, egyfelől magán a protestáns teológián belül, másfelől a római katolikus teológusokkal való nyílt dialógusban. Már kifejtettem, hogy egy dialógus csak akkor lehet termékeny, hogyha valóban nyílt, ha tehát nem előre lerögzített álláspontokról indulunk ki. Az a véleményem, hogy mi menet közben vagyunk, nem szabad túl hamar letáboroznunk, és olyan véglegesnek minősített álláspontokat elfogadnunk, hogy magunk merevítsük meg a pozíciónkat.

Kuliffay Albert: Mi a katolikus egyházzal meglehetősen együtt élünk. Az érdekelne, hogy kintről nézve látnak-e a magyarországi katolikus egyház életében valami olyant, ami különösebben jellemző?

Válasz: Igen. Úgy látjuk, hogy a magyarországi ró-

mai katolikus egyház zsinat előtti állapotban van. Inkább még az első vatikáni zsinatnak, vagy esetleg éppen a tridenti zsinatnak az alapján él. Az egyik legmodernebb könyvük, amiből a mai római katolikus papnövendékeket tanítják, 1886-ból származik. Ez a Schütz féle dogmatika. Van a római katolicizmusban olyan irányzat, amelyről részletesen beszéltem az egyházmegyei lelkészértekezleteken, amit úgy nevezünk, hogy a „jobboldali katolicizmus”. Ez a jobboldali katolicizmus úgy néz a magyarországi és lengyelországi, általában a keleti országokban élő katolikusokra, hogy ezek az igazi katolikusok. Ezek számára a lengyel Visinszky bíboros úgyszólván az egyetlen megmaradt hívó bíboros. Elmondhatom, hogy a mi intézetünk számára is a magyarországi katolikus egyház egészen sajátos jelenség. Ha valaki az intézetünkhöz jönne azzal a kérdéssel, hogy szeretné az újszolaszti kát tanulmányozni, de nem könyvekből, hanem a gyakorlatból, azt Magyarországra küldenénk.

Szabó Sándor: Miben áll a vegyesházásoknak adott konkrét segítség?

Válasz: A római katolikus egyházjogban van lehetőség arra, hogy valaki felmentést kapjon a formális római katolikus házasságkötés kötelezettsége alól. És felmentvényt kaphat valaki a reverzálásadás kötelezettsége alól is. Ezt a lehetőséget az 1966-os kúriai szabályzat még egyszer megerősíti. Ezt a diszpenzációadást Rómában természetesen csak kivételes esetnek szánták. És minthogy kivételnek számított, eléggé kevesen ismerték.

A mi intézetünkben most úgy gondoltuk, jó dolog lesz, ha mi ezt az ismerethiányt megszüntetjük. Ezért összeállítottunk egy röplapot, melyben először a jogi helyzetről tájékoztattuk az érdekelteket, másodsor pedig leközlöttünk két mintát arról, hogyan kell hangzania egy ilyen diszpenzációkérvénynek, minden előírt formaságnak eleget téve. Ezt úgy készítettük el, hogy az illetőnek, aki élni akar vele, kizárólag a nevét kell aláírnia, dátumoznia kell, és máris odaadhatja a katolikus püspöknek.

Ezt a hírügynökségek révén nyilvánosságra hozták egyes napilapok, és a rádió, televízió útján is közhírré tettük. Néhány napon belül több mint 150 000 példányra érkezett igénylés az érdekeltektől. És így a német katolikus püspökökhöz egy egész diszpenzációhullám tört be. A diszpenzációt nemcsak megkötendő házasságra lehet kérni és kapni, hanem akár a tíz évvel ezelőtt megkötött házasságokra is kérelmezhető a katolikus egyházjog szerint az utólagos diszpenzáció. Azért láttuk jónak, hogy ehhez a lépéshez folyamodjunk, mert az úgynevezett vegyesházassági bizottságban, amely katolikus és protestáns tagokból jött létre, nem tudtunk eredményre jutni. Kijelentették ugyanis a katolikus partnerek ebben a bizottságban, hogy nincs lehetőség a katolikus egyházjog megváltoztatására. Hozzá tették, hogy egyetlen lehetőség a kivételes diszpenzációrendszer kiszélesítése. Katolikus teológusok, akik nem értenek egyet egyházuk vegyesházassági praxisával és jogszabályaival, jöttek hozzánk azzal a javaslattal, amit azután mi végrehajtottunk.

Dr. Kádár Imre: A Theol. Szemlében megírtuk, hogy Rahnerék kitűnő nemzetközi folyóirata, a Concilium (1969. április) ökuménikus különszáma szerint vannak olyan kérdések, amelyről már nem kell tovább teologizálni, hanem cselekedni kell. Ezek között említi a vegyesházasságok és a belőlük született gyermekek kérdését. Egyszerűen el kell ismerni — írja Hans Küng — minden házasságot, bármely keresztyén felekezet templomában kötötték azt, és a szülőkre kell bízni, hogy gyermeküket melyik szülő vallásában ke-

reszteltetik meg, és melyik szülő vallása szerint nevelik. Ez az „ökumenikus minimum”, amiről vitatkozni már szerintük sem érdemes. (L. Th. Sz. 1969. 5—6. sz. 126. l.)

Dr. Erwin Falhbusch: Ugyanezek a teológusok köztölték velünk is, hogy nincs remény a katolikus házasságjog közeli megváltoztatására. Érvényben fog maradni a tilalom. Éppen ezért tehát meg kell keresni a módját annak, hogy ennek ellenére hogyan lehet elérni végül is azt, hogy a hívők lelkiismerete megnyugodjék. És éppen ezek a római katolikus teológusok bátorítottak fel bennünket arra, hogy mi ezt a diszpenzációhullámot most útjára engedjük. Mondhatnám, hogy ezt a római katolikus egyház helyett tettük. Nem tudok eddig egyetlen esetről sem a Német Szövetségi Köztársaságban, amikor a diszpenzációkérdéseket a püspökök elutasították volna. Ezt már nem engedheti meg magának nálunk a római egyház. Ezt mi azonnal nyilvánosságra hoznánk.

Kovács Gyula: Két kérdésem volna ezzel a diszpenzációhullámmal kapcsolatban. Valóban minden ilyen diszpenzációkérdésnek elegett tettek az illetékes szervek? Második kérdésem a Theol. Szemle szerkesztőjéhez irányulna: a Szemle nagyon behatóan foglalkozott a protestáns és a katolikus egyház viszonyán belül a vegyesházasság kérdésével is, de ezt a diszpenzációs lehetőséget nem mondta el. Nem volna-e most már időszerű erről a diszpenzációhullámról és annak eredményéről a Theol. Szemlében valamilyen formában tájékoztatást adni? Itt nagy horderejű dologról van szó, ami nap mint nap érint bennünket, és feltétlenül fontos, hogy mi a valóságos helyzetnek megfelelően tudjunk tájékoztatást adni.

Dr. Erwin Falhbusch: Németországban mi a lelkészi hivatalokon keresztül ellenőrizzük, hogy vajon a katolikus püspökök helyt adnak-e a kéréseknek. Az illetékes evangélikus lelkész értesít bennünket, ha a püspökök egy kérést elutasítanak. De eddig egyetlen ilyen értesítés sem érkezett hozzánk. Ami az itteni helyzetet illeti, én azt gondolom, hogy Magyarországon a katolikus püspökök nem lesznek készségesek ilyen diszpenzáció megadására, egyszerűen azért, mert itt a közvélemény nem szorítja őket abba az irányba, hogy a diszpenzációkat teljesítsék. Én arra bátorítanám Önöket, hogy ahol a katolikus házasságlandó vagy már házasság felkészítés előterjeszteni egy ilyen diszpenzációs kérést — mert ezt a katolikus félnek kell előterjesztenie — ott csinálják ezt meg, és nyújtsonak neki segítséget. Mi már beszélgettünk arról, hogy vajon nem volna-e helyes az egyházi hetilapokban publikálni ezt az egész kérdést, és ezáltal itt is elindítani egy ilyen diszpenzációshullámot. Hozzáteszem, hogy a magyarországi püspökök kaptak már a röplapból.

Dr. Kádár Imre: Ami a Theol. Szemlével illeti, mi annak idején valóban részletesen közöltük az első római püspöki szinódus határozatát, amely lényegében véve fenntartotta az addigi katolikus álláspontot. Semmi komoly engedmény abban nem mutatkozott. A régi katolikus jog csak kivételes esetekre, éspedig a Vatikán hatáskörében engedélyezte a diszpenzációt, majd a püspöki szinódusnak a kérésére decentralizálták bizonyos esetekben a diszpenzációkat az egyes egyházmegyei ordináriusok hatáskörébe. Nem kívántunk olyan hamis látszatot kelteni, mintha a római egyházjogban valami változás történt volna. Még hozzáteszem, hogy *Dantine* bécsi professzor, aki tagja az osztrák vegyes bizottságnak, amely a római katolikusokkal tárgyal, közöltetett olyan nyilatkozatot, amely szerint a jelenlegi pápa életében nem várható a katolikus vegyesházassági törvény megváltoztatása. Ezért nem láttunk mi okot arra, hogy valami alaptalan illúziót keltsünk. Tudok eseteket, amikor egyes kivételes összeköttetések segítségével Rómából megjött a diszpenzáció, de a magyar katolikus püspökök álláspontja még ismeretlen.

Dr. Fejes Sándor: Az interkommunióról szeretnék valamit kérdezni. Milyen tények vannak ezen a téren? Az erfurti dóm előcsarnokában láttam egy táblán osztva volt kitéve csipesszel, de nem láttam, hogy valaki élt volna vele. Mire való volt ez?

Dr. E. Falhbusch: Mind a katolikus, mind az evangélikus egyházak eltiltották az interkommuniót. De akadnak olyan katolikus és protestáns papok, akik a tilalom ellenére is gyakorolják azt. Ezek izoláltan fordulnak elő, és inkább Hollandiában, mint nálunk; egyes kivételes, nagyon korlátozott esetekben. A katolikus tan szerint csak az esetben érvényes az ilyen kommunió, hogyha a konszekráció szavait egy felszentelt római katolikus lelkész mondja el. Ezt ugyanis ők úgy fogják fel, hogy ez nyilvános esemény, a részt vevő protestánsok azt dokumentálják vele, hogy ők a római katolikus egyházhoz tartoznak. Ha azonban egy protestáns lelkész mondja el a konszekrációs szavakat, akkor a katolikus értelmezés szerint kizárólag emlékünnepeletről van szó, amikor megemlékeznek Jézus Krisztus haláláról, de semmiképpen nem lehet szó az átlényegülésről. Az „ökumenikus katolikusok” meg azt mondják: jó dolog hogyha ők is részt vesznek az ilyen emlékünnepeletről, ezáltal úgysem áll elő semmiféle közösség, ez nem árt senkinek. Tehát egészen más értelmezése van ennek az aktusnak az egyik oldalról, mint a másiktól.

Az előadásokat dr. Kádár Imre tolmácsolta; (közlésük és a viták összefoglalása Szabó Sándor gyorsírói feljegyzései alapján történt.)

A római katolikus Luther-kutatás mai állása

Richard Stauffer: *Die Entdeckung Luthers im Katholicismus*

EVZ-Verlag, Zürich, 1968, 124 oldal

A párizsi református teológiai fakultás egyháztörténet-professzorának könyve a „Theologische Studien” című sorozatban jelent meg és azt a hatalmas, örvendetes fejlődést vizsgálja, amelyet a római katolikus Luther-kutatás tett meg 1904-től a II. Vatikáni Zsinatig. A dolgozat eredetileg franciául jelent meg, 1967-ben angolul adták ki, most pedig Klaus Völlmin élvezetes fordításában németül is hozzáférhetővé vált. Nem kellett egészen 60 év ahhoz, hogy a római katolikus Luther-értékelésben bekövetkezzék a kopernikuszi fordulat. Talán úgy lehetne ezt a legtalálósabban jellemezni, hogy római katolikus kutatók előtt is egyre világosabbá vált a reformáció valódi indítóoka, a teológiai felismerés. XXIII. János pápától és a II. Vatikáni Zsinattól természetesen újabb ösztönzések indultak ki, de ezzel a könyv most nem foglalkozik, csupán jelzi, hogy a jövőben előreláthatólag még jobban növekedni fog az érdeklődés Luther élete és műve iránt. Erre utal az ökumenizmus egyik jelentős francia úttörőjének, Congarnek megnyilatkozása: „Katholikus részről a protestantizmus irányában semmi pozitívum nem történik addig, amíg nem próbáljuk Luthert komolyan megérteni és történelmi szempontból nem szolgáltatunk neki igazságot a pusztá elítélés helyett.” (1964) Stauffer könyvét hatalmas olvasottság, gondos mérlegelés, megfontolt ítéletalkotás, biztos teológiai alap jellemzi, távol áll tőle minden hamis triumphalizmus, stílusa pedig könnyed és a nagyközönség által is érthető. E sorok írója szolgálatnak tekintti, hogy a szakosnánál bővebben, részletesen ismertesse ezt a megítélése szerint jelentős és hézagpótló munkát.

A könyv két részre tagolódik, mindkét rész újabb három fejezetből áll.

Az első rész ezt a sokatmondó címet viseli: „*Destruktív kritika*”. Az első fejezetben Luther németnyelvű „*vádloíról*” ír a szerző. 1904-ben Mainzban jelent meg Pater Heinrich Denifle dominkánus szerzetes 860 oldalas könyve: „Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung dargestellt.” A mű második kötetét a szerző halála után adták ki, 1909-ben. Johannes Pistorius „*Anatomie Lutheri*” című, még a reformáció korában megjelent könyve óta ez volt a legsúlyosabb vádirat a német reformátor ellen. Denifle egyrészt azt igyekszik bizonyítani, hogy Luther mint alacsony erkölcsiségű ember nem lehetett Isten eszköze, másrészt azt állítja, hogy a hit területén semmi újat nem hozott: a iustitia Dei már a középkori teológusoknál megtalálható. Luther személye ellen a legképtelenebb vádakot hozza fel, a leggorombább kifejezéseket használja, ezekből most ne idézzünk. Megállapításai ebben a kivételben csúcsosodnak ki: „Luther, nincs benned semmi isteni!”, a protestáns olvasókhöz pedig — ha volt türelmük végigszenvedni ezt a könyvet — ezt a felhívást intézi: „El Luthertől, vissza az egyházba!”

Denifle tételei a protestantizmusban a legnagyobb megdöbbenést váltották ki, de az első tétel mégis jó volt arra, hogy a protestáns kutatók reálisabban lássák. Luthert, az embert, aki tudatában volt emberi gyengeségeinek és éppen ezzel lehetett Isten kegyelmének hírnöke. Ottó Scheels sajnos befejezetlen Luther-életrajza kiváló munka ezen a téren. Denifle második tétele pedig arra serkentette a protestáns teológusokat, hogy nagyobb mértékben foglalkozzanak a skolasztikával. E tekintetben különösen Karl Holl működése jelentett sokat.

Hartmann Grisar (innsbrucki egyetemi tanár 1871-től 1895-ig) folytatta tovább Denifle kutatásait. „Luther” címmel 1911–12-ben Freiburgban háromkötetes művet adott ki. Nem életrajz ez, hanem a reformátor személyével és művével kapcsolatos tanulmányok gyűjteménye. Ezt követte 1926-ban egy újabb, rendszeresebb műve „*Martin Luthers Leben und sein Werk*” — címmel. Stauffer idézi Walter Köhler megállapítását, amely szerint a dominikánus Denifle vaskossága becsületesebb a jezsuita Grisar kétértelműségénél. Mindkét tudós úgy értelmezi Luther megigazítás-tanát, mint valami mechanikus eseményt, ami a hívőn pusztán külsőlegesen megy végbe. Szerintük a kiugrott ágostonrendi szerzetes a maga féktelen életét másként nem tudta igazolni, csak úgy, hogy magát a cselekedetek nélküli üdvösség apostolává tette. Grisar egyébként Luthert pszichopátának és neuraszténiásnak nevezi, aki már családilag is terhelte volt. Szerinte a stotternheimi villámlás-élmény adja meg a kulcsot Luther megértéséhez. A későbbi historikusok kimutatták, hogy ez tévedés volt, mint ahogyan melléfogott Grisar akkor is, amikor 1925-ben azt jósolta, hogy maguk a protestánsok is kinőttek Lutherből és láthatóan egyre csökken azoknak a kis seregek, akik még rá hivatkoznak. Éppen ez volt az az idő, amikor a protestáns teológusok egyre nagyobb, megújult érdeklődéssel fordultak a reformáció atyáihoz.

A második fejezetben Denifle és Grisar francia-nyelvű tanítványairól van szó. Első helyen Cristianiti említi. A reformátor személyével kapcsolatban ez megismétli Denifel gondolatait, amiket „kétségtelenül véglegesnek” tart. Summája az, hogy Lutherből hiányoznak azok az emberi tulajdonságok, amik reformátorrá tehetnék. Filozófiailag nullának tartja, teológiailag pedig képtelennek Pál megértésére. Gondolkodását nem az Írás ihlette, hanem a Sátán, és erkölcsi szempontból inkább a Koránból kölcsönözte, mint az evangéliumból. Azzal is vádolja, hogy Németország erkölcsi romlásáért ő felelős. Cristianiti még több művet is írt, mint az első helyen említett „Luther et le luthéranisme”, de mindegyiket a teljes elfogultság, a megértésre való képtelenség jellemzi.

J. Paquier szintén a reformáció specialistájának számított a tizes évek elején francia nyelvterületen. Lefordította Denifle könyvét, de nem szolgálai módon. Nevét szerzőnk főként azért említi meg, mert a francia katolicizmusnak Lutherrel kapcsolatos tanulmányaiba ő vezette be újból a polemikus elemet, és ezt az első világháború korának németgyűlölete még csak fokozta. Luthert Németország Rabelaisjének, sőt Nyugat Mohamedjének nevezi, szerinte is a hit által való megigazítás tanítása amorális magatartásra vezetett.

Valamivel mérsékelt hangot ütött meg M. J. Lagrange, aki egyébként korának jőnevű exegétája volt. Elismeri Luther vallásosságának mélységét, ugyanakkor azt állítja, hogy semmit nem hallott meg a páli textusokból.

Negyediknek megemlíti még Stauffer a konvertita író Jacques Maritain nevét, aki „Trois réformateurs” — címmel a modern lelkiismeret három nagy képviselőjét, Luthert, Descartes-t és Rousseaut teszi vizsgálat tárgyává. Sajnos, sem Luther személyét, sem teológiáját nem érti meg. A szerző úgy látja, hogy semmi újat nem mond, amit elődei is már ne mondtak volna. Karl Holl alaposan szemügyre vette Maritain nézeteit

és azt mondja, nagyon valószínű, hogy Maritain egyetlen sort sem olvasott Luthertől. Holl cikkére Maritain néhol kellemetlen hangnemben válaszolt, de érdemben nem felelt az őt ért kritikára, csak aláhúzta negatív ítéletét. Az igazság kedvéért azonban megemlíti a szerző, hogy művének újabb kiadásában melegebb hangot üt meg, valamennyire eltávolodik mesterétől, Deniflé-től.

A harmadik fejezet Denifle és Grisar *angolnyelvű* tanítványaival foglalkozik. H. G. Gans „The Catholic Encyclopedia” (1910) egyik kötetében közölt egy cikket Lutherrel kapcsolatosan. Ebben dicséri Deniflét, de Luthert végül is úgy tekinti, mint egy fogadalmát megszegett szerzetest, aki eretnek lett. Teológiai indítókokról nem esik szó. Patrick F. O'Hare műve nem tart igényt az eredetiségre, inkább a nagyközönségnek írt a reformáció 400. éves jubileuma alkalmából. Ő is egészen igazságtalanul mutatja be olvasóinak Luther személyét, megismétli a legsúlyosabb vádakot vele szemben, a reformációt pedig deformációnak nevezi, annak minden rossz következményével együtt.

H. O. Evenett békülékenyebb hangnemben írt, de Grisar és Paquier hatását tükrözi. Felveti a kérdést, hogy mivel magyarázható a reformáció kedvező fogadtatása a 16. században, a többrétű feleletben azonban nem szerepel a teológiai ok.

J. Clayton elismeri ugyan Luther számos jó adottságát, végül is azonban patológikus esetnek tekinti, a teológus pedig egészen elsikkad, önzést és szubjektívizmust vet szemére, a világ nagy képrombolói egyikének tartja.

Utoljára említi Stauffer Ph. Hugues nevét, aki nem annyira a reformátor személyét, inkább művét támadja. Hangja azonban keserűség nélkül való, mérték tartó és ezzel az angol nyelvterületen előkészítette a német reformátor jobb megértésének útját.

A második rész címe: „Tisztelettel teljes értékmeghatározás.” Franz Xaver Kiefl, würzburgi egyetemi tanár, később regensburgi káptalanfőnök nevéhez fűződik az áttörés érdeme a Luthert érintő németnyelvű katolikus történetírásban. 1917-ben, a nagy évforduló alkalmával jelent meg híres tanulmánya: „Martin Luthers religiöse Psyche”. Ebben gyökeresen szakít Denifle és Grisar felfogásával és utat egyenget Lortz és Hessen későbbi munkássága számára.

Elődeivel szemben nyíltan kijelenti, hogy Luther cselekedete csakis teológiai motívumokkal magyarázható: megragadta őt Isten mindenhatóságának bibliai gondolata, bár szerinte egyoldalúan fogta fel. Részletkérdésekben is másként tanít mint elődei, szerinte a hit által való megigazítással nem jár együtt az erkölcsi szabadosság, mert a hit mint Isten ajándéka cselekedetekben jelentkezik. Kiefle nagy jártasságot árul el a 16. század teológiájában, ehhez járul Luther személye iránt érzett természetes rokonszenve, beszél mélységes vallásosságáról, legyőzhetetlen akaraterejéről és rendkívüli irodalmi tehetségéről. Talán csak abban ítélt helytelenül, hogy egy helyen Luther „beteges lelki állapotát” emlegeti, ami Grisar hatását árulja el. Kiefle ezzel a fontos művével a római katolikus Luther-kutatást visszautalja a vallási síkra, ahol mindig is maradnia kellett volna.

12 évvel később Alfred von Martin mintegy 20 cikket tartalmazó kötetet ad ki „Luther in ökumenischer Sicht”-címrel. A négy katolikus tanulmány közül kettőre hívja fel Stauffer figyelmünket:

Az egyiknek szerzője Sebastian Merkle és címe:

„Gutes an Luther und Übles an seinen Tadeln”. Merkle 1898-tól 1933-ig volt würzburgi egyetemi tanár és kitűnő, bátor történész emlékét hagyta maga után. Űgyszólván felállítja azokat a normákat, amiket a katolikus történetírásnak követnie kell Lutherrel kapcsolatban. Követeli annak elismerését, hogy vallási indítókából cselekedett és mi sem volt tőle távolabb, mint hogy a „szabadgondolkodás” őse legyen.

A másik jelentős tanulmányt Anton Fischer írta ezzel a címmel: „Was der betende Luther der ganzen Christenheit zu sagen hat.” Kieflnél is tovább megy és szerzőnk úgy látja, hogy ez a tanulmány rövidegsége ellenére is az egyik legfontosabb mérföldkő az új Luther-értelmezés útján. Fischer megkülönbözteti Lutherben a harcost és az imádkozót. Az elsőt szerinte a keresztyénség egy része mondhatja magáénak, de az imádkozó Luther mindenkié, ökumenikus jelentőségé nélkül fogva a katolicizmusnak is sokat jelent. Két fontos igazságot tanít az imádkozó Luther: 1. az imádságnak nincs más zsinórmértéke, mint az Ige és Isten Szentlelke; 2. a Miatyánk imádkozása jelenti minden egyház számára a keresztyén élet szívét. Fischer azzal zárja cikkét, hogy ha a Miatyánkot az imádság nagy mestereinek, Ágostonnak, Ferencnek, és Luther Mártonnak szellemében imádkozzuk, az lehetővé teszi majd, hogy hidat verjünk katolikusok és protestánsok között.

Említést érdemel egy másik mű is, amely a westfáliai Münsterben jelent meg Hubert Jedin, a későbbi bonni professzor tollából: „Die Erforschung der kirchlichen Reformationgeschichte seit 1876.” Merkle hatása alatt ő is egy sereg kritikai megjegyzést intéz Denifléhez és Grisarhoz, de nem áll meg elődei pusztá kritizálásánál, hanem kimondja: az a katolikus, aki be akar hatolni Luther gondolkozásába, le kell hogy mondjon az egyházban áthagyományozott Luther-képről.

Mindezek a munkák, akármilyen jelentősek is, magukban, csak előkészítői voltak egy új katolikus interpretációnak, ez Joseph Lortz, akkori münsteri professzor nevéhez fűződik. „Die Reformation in Deutschland” — című kétkötetes műve (1939—40) a háború ellenére mind katolikus, mind protestáns körökben a legnagyobb érdeklődést váltotta ki. A szerző egyéző műveket is írt a reformációról. Lortz Newman-nel együtt a katolikusokat is felelősnek tartja a 16. századbeli nagy szakadásért. Sajnálatosnak tartja — később ez Congar számára is útmutató lett —, hogy egyházában nincs létjogosultsága a reformátori tiltakozásnak. Lortz Luthert zseninek tartja, aki egyedül találta meg a maga útját, de azért nehéz őt megérteni, mert természete nagy ellentéteket hordozott és minél összetettebb egy személy, annál nagyobb a kísértés bennünk, hogy egyszerűsítsünk. Luther nyelvének ingadozásai, paradoxonjai, túlzásai és gorombaságai a római katolikus olvasó számára sok nehézséget jelentenek. Lortz mindezt annyi tapintattal állapítja meg, hogy a protestáns olvasót semmiképpen nem sérti vele. Elődeinél még erővel teljesebben tartja Luthert vallásos embernek, akinek életét és működését csak teológiai távlatban lehet megérteni. „A legbelsőbb magjában felfedezzük és felismerjük benne a homo religiosus, de nem általános értelemben, hanem a megfeszített Jézus Krisztusnak, az ő megváltói és kegyelme vállalásának evangélistáját.” Így cáfolja meg Denifle és követői vádjait, akik elvitatták Luther mélységes hitét. Lortz szerint azonban Luther minden jószándéka ellenére sem volt Isten igéjének teljes meghallgatója” (Vollhörer). Szerinte leegyszerűsítette és megkurtította „a bibliai üzenetet, hiszen csak a római katolikus egyház van a teljes igehirdetés birtokában.” Két kifogást emel Luther ellen: 1. nem értette meg az Írás teljes

értelemét, mert kiképzését Wilhelm Occam iskolájában nyerte. Mivel Lortz számára csak a tomizmus az igazi teológia, az occamizmust idegen testnek tartja az egyházban. Szerinte mint a doctor invicibilis tanítványa, a reformátor képtelen volt a bibliai kijelentést a maga teljességében felfogni. Továbbá: „Luther azért vált ki az egyházból, mert olyan tanítást tulajdonított neki, amit az soha nem vallott a magáénak”. Ilyenformán tehát egy félreértés lett volna a reformáció oka. 2. Luther nem ragadta meg a bibliai kijelentést mert annak magyarázatában személyes szükségletei vezették. Mint önmaga magyarázatának foglya, reformálás helyett „széttépte” az egyházat. — Így Lortznak sem sikerült Luthernek teljes igazságot szolgáltatni. Joggal hangsúlyozta W. von Loewenich: Lortz mint jó katolikus, a reformátort csak annak alapján tudta megítélni, hogy milyen mértékben vetette alá magát az egyháznak. Mind ennek ellenére hálásak lehetünk neki, hogy Lutherrel kapcsolatban megnyitotta az igazi dialógus útját.

Lortz nagy műve új ösztönzést adott a német katolikus történetkutatásnak. Így adta ki 1943-ban Adolf Herte háromkötetes művét: „Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus.” K. A. Meissinger ezt a művet még fontosabb hozzájárulásnak tekintette a felekezeti békéhez, mint Lortzét. Herte átkutatott mintegy 500 német, francia, olasz, spanyol, holland és angol művet. Így ki tudta mutatni, hogy a 20. századig csaknem minden Lutherre vonatkozó katolikus mű Johannes Cochläus könyvéből (megjelent 1549-ben) kölcsönzi nézeteit. Cochläus mint pap először a humanizmus híve volt, később Luther felé hajlott, de csakhamar Eck-vel együtt ellene foglalt állást. Commentaria című hírhedt művét azért írta, hogy azokat a katolikusokat, akik Luthert kegyes embernek tartották, e tévedésüktől „megszabadítsa”. Eszköze a rágalmazás volt, a felekezeti harcokban. Herte bebizonyítja, hogy Denifle, Grisar, Cristiani, Paquier és Maritain mind Cochläus hatása alatt állottak.

Johannes Hessen rendszeres-teológiai szempontból vizsgálja a reformátort „Luther in katolischer Sicht” címmel. (Bonn, 1947) Elvileg veti el Lortz felfogását. miszerint Luther szubjektívizmusa volna tévedéseinek forrása. Kimutatja, hogy Luther tapasztalata — ha szubjektív volt is — az élő Isten valóságával való találkozás volt. Luther nem individualista, hanem reformátor a szó teljes értelmében. Nemcsak homo religiosus volt, hanem az ÓT prófétáinak sorába tartozik. A szerző ezután kifejti a sola fides reformátori felfedezésének teológiai hatását négy szemszögből: a dogma, a cselekedetek, a szentségek és az egyház vonatkozásában. A továbbiakban elemzi Luther harcát a 16. század egyházának négy irányzata: az intellektualizmus, a moralizmus, a sakramentalizmus és az „institutionalizmus” ellen. Luther egyetlen hibájának azt tartja, hogy kritikáját túlhajtotta, ezért szerinte a protestantizmusnak újból át kellene gondolnia a Luthertől kiinduló állásfoglalásokat. Ez semmiképpen nem jelentené a reformáció üzenetének megtagadását, sőt az abban való megegyezés teljességgel a lehetőségek területére tartozik. Stauffer csodálattal adózik annak a szellemi tágaságnak, amely ebből a mindössze 70 oldalas kis könyvből sugárzik.

Hessen könyvével szemben Karl Adam műve „Una Sancta in katolischer Sicht” (1948) megint visszatesztet jelent Luther megítélésében. Ernst Walter Zeeden tübingeni egyetemi tanár „Martin Luther und die reformation im Urteil des deutschen Lutherturns” című művében óriási méretű kutatómunka alapján azt a kérdést vizsgálja, hogyan látta a protestantizmus Luthert,

a szerző személyes állásfoglalására csak itt-ott kerül sor.

Friedrich Richternek 1954-ben megjelent „Martin Luther und Ignatius von Loyola” c. munkája azért érdemes, mert 25 évi evangélikus lelkési szolgálat után lett konvertita. A reformátor személyét rokonszenvesnek tartja, elismeri igazi kegyességét, mégis eretnek, eltér a tomizmus realizmusától és elutasítja az egyház végső tekintélyét. Hogy elszakadt az egyháztól, szerinte ennek lélektani és teológiai oka volt.

Néhány kisebb mű megemlézése után Stauffer behatóbban foglalkozik Thomas Sartory OSB négy, 1961-ben tartott rádióelőadásával, ezek meg is jelentek ilyen címmel: „Martin Luther in katolischer Sicht.” Ezek az előadások újabb előrehaladásról tanúskodnak Luther megértésében. Első előadásában a reformátort lélektani szempontból nézi. Elutasítja Denifle és Grisar vádaskodásait, a reformátort alázatos és komoly embernek tekinti, aki másoknál mélyebben átélte Isten haragját és irgalmát és valódi isteni megbízása volt. — Történeti szempontból hangsúlyozza Cochläus kommentárjának rontó hatását, méltatja Herté és a többiek kutatómunkáját, nem hallgatja el a római egyház felelősségét az események alakulásában, majd rámutat arra, hogy a tridenti zsinat atyái nem kárhoztatták Luthert név szerint, ahogy a gyakorlat kívánta volna. Ellenkezőleg, nyitva hagyták az ajtót a beszélgetésre és ma az egyház kívánsága az, hogy az ajtó tágra nyíljen. — Teológiai szempontból azt mondja a szerző, hogy Luther nem volt szisztematikus, de teológiája a szó valódi értelmében kérügmátikus. Összekötötte az emberi lelkiismeretet Isten igéjével, amely azt lefoglalja magának. Newman-nel ellentétben, aki az egyházban látja a Szentírás autentikus magyarázóját, Luther a végső tekintélyt magában a Bibliában látja, az evangéliumban, vagyis a hűnösnek kegyelemből történő megigazításában. Ökumenikus tekintetben a reformátort lelki embernek, lelkigondozónak és igehirdetőnek vallja, akit katolikus területen sem lehet nélkülözni. Luther nagysága abban van, hogy Istenről sohasem absztrakt, filozófiai fogalmakban beszél, hanem mindig az üdvörtörténet távlatában. Tanulásokosok befejező megállapításai: „A katolikusok évszázadokig csak az elszakadt szerzetest látták benne, az egyház elleni polemikust. Évszázadokig mi katolikusok Luther ellen tanultuk a kátét, saját kárunkra. Bizonyosan nem esünk abba a hibába, hogy Luthert fontosabbnak tartjuk, mint ahogy ő akarta tartani önmagát, vagy ahogy az az egyházi közösség veszi őt, amely nevét viseli. Luther sem elszakadt testvéreinknek, sem nekünk nem az evangélium. És mégis mi katolikusok is, minden fenntartásunk ellenére, minden nem ellenére, amit az egyház mond rá, hallgatni akarunk szavára, amennyiben az bizonyágtétel az evangéliumról, hogy minket is az a szeretet gyújtson lángra, amely benne égett Isten iránt.”

Több evangélikus teológus, pl. Althaus, Kinder Meinhöld köszönetet mondtak Sartorynak előadásaiért, dicsérték újszerűségét és magatartásának ökumenikus tágasságát. Két híres katolikus is helyeselt: Albert Brandenburg és Karl Rahner. Az utóbbi pl. azt mondja, hogy nemcsak lehet úgy beszélni, ahogyan Sartory, de itt az ideje, hogy így is beszéljenek. Ő is meg van róla győződve, hogy a katolikus teológia nagyon sokat tanulhat Luthertől, még ha néhol nemet kell is neki mondania. Óvja a protestánsokat attól, hogy tárgytalanak tekintsék Sartory ítéleteit, azon a címen, hogy azok nem Rómából jönnek. Ő is aláhúzza: nincs olyan hivatalos elítélése Luthernek, amire a katolikus egyházzal kötelezve volna.

Utolsónak még W. Seibel SJ művét említi meg Stauffer

fer. Mondanivalójának lényege az, hogy a katolicizmus azért mutat egyre növekvő megértést Luther iránt, mert a reformáció iránt is megértést tanúsít. Mivel a római egyház különbséget tesz Luther személye és tanítása között, a protestánsok még termékeny haladást várhatnak a római katolikus Luther-kutatástól. Akkor válik majd lehetségessé a német reformátor személyének és művének objektív megítélése, ha a protestánsok és a katolikusok meg tudnak egyezni az evangélium értelme felől.

Richard Stauffer fejezete az új Luther-értékelés francia nyelvű előharcosairól szól. 1935-ben találkozunk az új szellem első képviselőjével, Paul Vignaux-val, művének címe: „Luther commentateur des Sentences.” Ez a könyv először fáradozik francia nyelvterületen azon, hogy tárgyilagosan ítélje meg a reformátort. Ezt a szellemet folytatta tovább irodalmi vonalon Georges Bernanos. A „Journal d'un curé de campagne” c. művében szerepel Torcy katolikus lelkész. Valószínűleg ő a francia irodalom első papalakja, aki ezt mondja: „J' ai compris Luther”. Egy másik — posthumusz — művében, a „Frère Martin”-ben még jobban megmutatkozik a híres regényíró érdeklődése Luther iránt. Azt mondja, hogy mint vidéki lelkész, ő is gyakran goldol Luther Mártonra. Maritain ellenséges ítéletét elutasítva, őszinte törekvést árul el Luther megértésére, mégis Luther végzetének tartja, hogy reformálni akart. Szerinte az egyháznak nem reformátorokra, hanem szentekre van szüksége, olyanokra, mint Assisi Ferenc. Bernanos a reformáció okát egyoldalúan csupán a római renaissance-ban, a szimóniában, a papok nem megfelelő életében látta, holott az egyház tanítása is reformációra szorult. Amit Lucien Lefèvre Farel Vilmossal kapcsolatban mond, alkalmazható Lutherre is: „Amit a papok szemére vetett, nem a rossz életük volt, hanem a rossz hitük.” Nem úgy van tehát, ahogyan Bernanos gondolja, hogy Luther „az egyházi közepszerűség ellen” lázadt fel; őt az nyugtalanította, hogy nem ismerték a kegyelemről szóló evangéliumi üzenetet. Az író még sokat vívódik művében a reformátor alakjával, de E. Benz szavai szerint Luther iránti rokonszenve mégis arról tanúskodik, hogy közelebb volt hozzá, mint gondolta.

Vignaux történeti és Bernanos irodalmi kísérlete után Luther személye és műve első igazi katolikus teológiai méltatását Yves M. J. Congar atya „Chrétien désunis” (1937) c. művében kapta meg. Élesen elutasítja Congar azt a felfogást, amely a reformátorokban csupán fogadalmakat megszegett papokat lát, és elismeri, hogy nemcsak erkölcsi nyomorúságok okozták a reformációt, hanem a teológiai hiányosságok is. A reformáció „vallásos mozgalom volt, kísérlet arra, hogy a vallásos életet forrásaiból újítsák meg.” Luther a legmélyebben vallásos érzékenységű lélek volt, istenkereső ember, bár ellentétben állt a keresztyén élet katolikus keretével. Congar egy másik munkájában is foglalkozik Luther alakjával, de Stauffernek az a véleménye, hogy minden jószándéka ellenére sem fedezhető fel nála az a „merészség”, amit annyira emlegetnek nála, kivált, ha megnyilatkozását a német katolikus Luther-kutatással vetjük össze.

Th. Strotman 9 évvel később cikkben méltatta Lutherert. Hangvétele ha tartózkodóan is, de pozitív, bár értékelése végén a reformátort Marcionnal együtt „a vallási nyugtalanság egyik nagy áldozatának” tartja a keresztyénség történetében.

Louis Bouyer konvertita páter könyve: „Du protestantisme à l'Eglise” szerint Luther három pozitív alap gondolatot fedezett fel: 1. Az üdvösség a Krisztusban adott tiszta kegyelem műve. 2. A vallás személyes

aspektusának gondolata. 3. Az Írás uralkodó tekintélye. A reformáció ez alaptételei azonban — szerinte — a római egyház kincsesládából valók. Miért távolodott el mégis a reformáció mozgalma a római hagyománytól? Miért következett be a szakadás? Bouyer szerint azért, mert a pozitív principiumokhoz negatívok is járultak, idegen eredetűek, mint pl. a forensis megigazítás, a jócselekedetek elutasítása, a szentségek objektív értékének elvetése, az emberi lét semmisségének hangsúlyozása, minden egyházi tekintély megvetése. Nézete szerint e negatív gondolatok Occam filozófiájából valók, ezzel Bouyer feleleveníti a katolikus Luther-kutatók régi kedvenc tételét. Gabriel Widmer azonban kimutatta, hogy tévedés volna a reformáció negatív elemeiben nominalista maradványokat látni.

Georges Tavard könyve, „A la recontre du protestantisme” Bouyer művével egy évben jelent meg (1954). A szerző megértést tanúsít a reformátor iránt, kiemeli német bibliafordításának kiválóságát, a végén azonban Luther tragédiájáról beszél.

Pater Francois Biot műve a vatikáni zsinat első ülése után jelent meg közvetlenül. („De la polémique au dialogue”). Az író bátor önkritikát gyakorol, kimutatja, hogy hittestvérei a reformációt helytelenül értették, és Luther a katolicizmusban karikatúra lett. Nemcsak személyét, de tanítását is elferdítették. „Luthernek soha nem volt szándékában, hogy a meglévő egyházzal szemben újat alapítson, ellenkezőleg szilárd akarata az volt, hogy ezt az egyházat, amelyhez tartozott, megreformálja.”

Stauffer könyvének utolsó fejezete az új értékelés angol nyelvű képviselőit szólaltatja meg. Angol vonalon a katolikus Luther-kutatás megújulása csak későn indul meg. Úttörő jelentőségű Tavardnak angolra fordított könyve, amivel a szerző nevet szerzett magának az angolszász világban, mint a protestantizmus ismerője.

Tavardnál nagyobb érdeklődést és megbecsülést tanúsít M. McDonough. Tlejesen szakít Denifle, Grisar és Maritain felfogásával, Lutherben — Lortz kutatásai alapján — ő is a lelkiismerete által kínzott szerzetest látja, aki másoknál jobban átéli Isten előtti semmis voltát és kimondhatatlan szenved nominalista tanítói szemipelagianizmusa miatt. Mélységes belső nyugtalansága ébreszti fel benne a vágyat a megigazítás után. „Vulkanikus” élménye során fedezi fel, hogy egyedül Isten tud az embernek megbocsátani és őt az örök kárhozattól megmenteni. Végül arra az eredményre jut, hogy Luther az evangéliumban való hite révén következetesen teocentrikusan gondolkodik. Ezért a reformátor azoknak, akik személyes tapasztalatának szubjektív jellegét szemére hányják, azt felelné, hogy ez a tapasztalata maga is Isten objektív ígéjének hatása és gyümölcse volt. Ezzel — a nélkül, hogy kimondaná — elutasítja Lortz szubjektívizmusa-vádját.

1964 óta több, kevésbé igényes cikk is megjelent még, ezek szintén tanúskodnak arról a változásról, amely folyamatban van az angol nyelvű katolicizmusban is. Említsük meg röviden L. Swidler nevét, aki Lortzhoz hasonlóan szintén a reformáció szükségességéről beszél, ugyanakkor a II. Vatikáni Zsinat szellemében szabadságot kér a historikusnak, hogy az igazságot attól függetlenül kimondhassa, milyen zavart támaszt vele. Csak ez a szabad kutató munka akadályozhatja meg azt, hogy maga a történelem abszolút nagysággá legyen.

Egy másik cikkében sajnálatosnak tartja, hogy Lortz műve még nem jelent meg angolul.

John M. Todd a német reformátort iustus et peccator-nak tartja, aki hallatlan erővel élte át Isten előtti bűnösségét. Bouyerhez hasonlóan állítja, hogy a hit

által való megigazítás tanítása nem áll ellentétben a római katolikus dogmával. Szerinte Luther egyedül az Írásra támaszkodik, ezért teológiája nem antropocentrikus. Kritikaként hozza fel ellene, hogy az észszerű gondolkodás elvetésével veszélyes fideizmust vallott, végül elvetette a pápa és a zsinatok tekintélyét, de elismeri, hogy ellenállása lélektani szükségszerűség volt. Nem akart új intézményt alapítani, az egyház reformátora akart csak lenni: az egyházban és az egyházért dolgozott egy új teológián. Stauffer megjegyzi, hogy ez a mű egyike az utóbbi évek legjobb Luther-életrajzainak.

Szerzőnk dolgozata végén értékeli a római katolikus Luther-kutatást. Megállapítja, hogy az újszellemű mozgalom nem nyerte el a katolikus kutatók maradéktalan helyeslését. Még 1956-ban is megjelent olyan könyv, amit a vádlók sorába lehet helyezni. Franciaországban 1950-ben Denifle és Grisar még tekintélyeknek számítottak, amint a francia katolicizmus egy kiváló ismerője mondja. Angliában sem talált mindenütt elfogadásra Todd életrajza. Congar így jellem-

zi a helyzetet: „Tudom, hogy sajnos Luther még mindig rosszhíré a katolikusok között, kivéve talán Németországot.” Katolikus kutatók, saját egyházuk iránti lojalitásuk ellenére sokáig „outsider”-eknek számítottak. Stauffer nézete szerint a protestánsoknak óvakodniuk kell attól, mintha a római Luther-kutatók nem volnának valódi beszélgető partnerek. Nekik köszönhető, hogy a felekezeti közötti beszélgetések eddig soha nem tapasztalt mélységet értek el. Miután meg tudtak szabadulni elődeik könnyen megcáfolható polemizálásától, Luthert és a protestantizmust szigorú vizsgálatnak vetették alá. Lortz műve, „Die Reformation in Deutschland” H. Bornkamm megállapítása szerint nemcsak a legjobb katolikus mű a reformációról, de a legkomolyabb kritika is, amit valaha gyakoroltak Luther és műve felett. Szerzőnk végül utal rá, hogy a római katolikus Luther-kutatásnak nemcsak a múltra nézve van jelentősége, de fontos hatást gyakorol a jelenre is: bennünket, protestánsokat hitvallási örökségünk új átvizsgálására és komolyan vételére hív fel.

Szabó László

A tudomány hatalma és az ember felelőssége

Etikai jegyzetek

Erről a témáról ír összefoglaló cikket dr. P. J. Thung leideni professzor az orvostudományok és természettudomány kapcsolatainak tanszékén. Megközelítési kísérletnek szánja tanulmányát. Számunkra is érdekes, hogyan látja a kérdést egy a szaktudományokban, a filozófiában és a futurologiában is járatos mai tudós. Cikke a *Wending* c. lap f. évi szeptemberi számában található. (De mens als machthebber.)

Első megállapítása a szerzőnek, hogy a témával többen foglalkoznak a futurologusok, mint az etikusok, pedig a tudomány és technika által félelmetessé nőtt hatalom az ember kezében, megnőtt felelősség nélkül, borzongást idézhet fel bennünk. Akik foglalkoznak vele, az oktatás megújításáról, a vallásos átélés új orientációjáról és sok egyébéről beszélnek.

Arra is rámutat, hogy bizonyos mértékben érthető az elkésés témánkkal kapcsolatban, hiszen ha a mai tudományos és technikai hatalom az egész művelődéstörténetben gyökerezik is, mai domináló jellegét csak az utolsó évtizedekben érte el.

Négy gondolati összefüggésben adja elő szemléletét.

Borzongástól a megszokásig című fejtegetései arra emlékeztetnek, hogy a tudomány kiszélesedő hatalmi köre többször váltott ki az emberekből védekezési vagy tiltakozási reakciót, de a tudományhegemonia fejlődésének történetében ezek a fenntartások mindig „utóégett” jelentettek csupán. Hiszen mikor még egyes területeken mellőzték a kvantitatív tudományos kutatást, más területeken már régen érvényesítették és elfogadták ezt a módszert. Közben hatalmassá lett a tudomány és technika. Akik félték tőle, azok előtt is nyilvánvalóvá lett hogyan teremtik újjá világunkat és életünket. Nemcsak külső, instrumentális befolyásukkal, hanem lényegét érintően, belülről kifelé sugárzó valóságformáló hatásukkal. A kifogások és a sorompók éppen a kísérletező, valóságformáló tudomány ellen irányultak. Felvetették: nem redukálja-e így a kezelhetőségbe, a mérhetőségbe az ember az életet? Isméré-

tei nem külsőségesítő, elfelületesítő jellegűek-e, amelyek a lényeg mysterium voltáról elterelik a figyelmet? Voltak, akik attól félték, hogy az USA dekadens pszichoanalitikusai jutnak szóhoz és a társadalmi manipuláció az embert megfosztja a személyiség szabadságától, s az ember kezelhető tárgy lesz. Olyan lidércnyomásról beszéltek, melyből fel kell ébredni. Cikkirő finom történeti érzékkel méri le az ilyen aggodalmak értékét, amikor ilyen példákat hoz fel: *Julianus* császár számára a kereszténység, *Erasmus* számára *Luther* reformációja lehetett lidércnyomás. Minden új kultúrfázis lidércnyomás annak, aki azt egy előzőből szemléli. Azonban minél teljesebb lesz az új világ, minél több aspektusát fogja át életünknek, annál nehezebb lesz megérteni, hogy egykor életidegen fenyegetésnek látszott.

A természettudós-orvosprofesszor nyilatkozatokat idéz, melyek erkölcsi okokra hivatkozva óvtak a hatalmasan kifejlődött technika társadalmi manipulációkra való felhasználásától és azzal vigasztalták magukat, hogy célját úgysem éri el egészen. Megállapítja, hogy ezek óta a nyilatkozatok óta már megszoktuk hatalmunk kiszélesedését. Megszoktuk az úrutazást, a bioszintézist, a transzplantáció-biológiát. *Moltmann* idézi: „A modern ember úrrá lett mind a természet, mind a maga története felett.” S hozzáteszi a szerző: *Moltmann*nak ebben a mondatában több van a hatalomkiterjedés konstatálásánál. Implicite benne van egy egész cselekvési program, mely a megnövekedett felelősségtudatra támaszkodik. A mai világ tele van lehetőségekkel. A modern gondolkodás a jövőre koncentrálódik. A természetet nem érezzük többé statikus, kész valóságnak. A modern tudomány és technika a világot az embervilág építésterületévé tette. Az együttélés struktúráit nem tekintjük többé állandó valóságoknak. Tudjuk, hogy emberi alkotások és az emberek megváltoztathatják őket. Ha régebben ezeknek a struktúráknak voltunk felelősek, ma felelősséget érzünk értük. Ez az akcióprogram arra a hatalomra támaszkodik, melyhez már hozzászoktunk és amely találkozik megnövekedett felelősségünkkel.

Hatalom és tehetetlenség közt alcímmel jelöli a szerző azt a feszültséget, mely mindig fennállt a tudomány növekedő hatalma és a hozzá szükséges felelősség közt. J. Dewey: *Philosophy and Civilisation* c. 1931-ben megjelent művéből vett idézettel illusztrálja az akkori idők kételkedő diagnózisát:

a) Mire fogják felhasználni a tudományt? Ez a legnagyobb probléma, ami előtt a művelődés valaha is állott. A ma legnagyobb életkérdése ez. Itt van kezünkben a leghatalmasabb felszereltség a jóra és rosszra. Ilyet még eddig nem ismert a világ. Mire fordítjuk?

b) Ahhoz elég értelmesek voltunk, hogy anyagi területen létrehozunk a tudomány és technika új hatalmi eszközeit. De még nem vagyunk olyan értelmesek, hogy ezt az eszközt szisztematikusan és megfontoltan használjuk, hogy társadalmi hatásán és következményein uralkodjunk.

c) Ez a mi művelődésünkben az ellentmondásosság, hogy az élet külső küzdőterét átformálta a tudomány. Ez azonban az emberek tényleges gondolkodását és jellemét alig érintette.

Ez a diagnózis a szerző szerint azóta csak fenyegetőbbé vált. S hozzátehetjük, egy szörnyű történelmi korszak a bizonyosság rá, mire képes az elszabadult emberi gonoszság a tudomány és technika modern eszközeinek birtokában. Azóta a tudomány és technika fegyvertára még inkább gyarapodott. Még inkább igaz *Moltmann* állítása: A modern ember a természetnek és saját történetének urává lett. És az állítás folytatása: „Emberibb világot teremthet, de éppoly könnyen saját sírját áshatja meg.”

A diagnózist feltáró idézetek után más szerzőket sorol fel, akik azt vallják, hogy az ember története olyan jelenbe torkollik, melyben az ember „jobban, mint valaha egyedül van és magára van utalva” és mégis jobban, mint valaha „otthon van”. Otthon, mert a világ véges, beutazható, kiszámítható és valóban az „ő világa”. A magára utaltság egymásra utaltságot jelent, szolidaritásra és egymásra utaltságot, ami sohasem volt annyira szükséges, de lehetséges sem, mint ma.

A felelősség alátámasztásánál csak a kultúrtörténeti tanulságokra utal és mégis úgy ítéli, hogy a felelősség támaszai elég erősek, mert tárgyilagosaak. Nem ítéli helyesnek az olyan látást, mely a mai tudomány igényeinek elutasítására inspirál. Tudomásul veszi, hogy eljuttottunk az anyag, a természettudomány és technika primátusáig, melyben a „külső”, a föld, a por, melyből vétettünk, állnak elől, s amikor a világot megközelítjük, nem a spiritualitás, az Isten ismerete a primér. Mégis pozitívnak értékeli az emberi lehetőségeket a világ jövőjét illetően, noha az ember életveszélyes világba érkezett el. Ezt a veszélyt csak növeli, hogy története folyamán először kívánják az embertől, hogy Isten nélkül legyen és próbáljon együttélni. Elfogadja J. H. van den Berg kultúrtörténeti vizsgálódásainak óvatos konklúzióját: „Talán sikerül.”

A hatalom mint feladat címszó alatt szerzőnk tovább viaskodik a felelősség kérdésével. Az emberi felelőségnek alátámasztásra van szüksége. Ehhez azonban nem jó módszer az antiintellektuális és antiracionális elutasítás. A tudomány hatalombirtoklása ellen tiltakozni csupán annyira volna, mint tagadni egész előtörténetünket és ezzel emberlétünk lényegét.

Sokkal inkább figyelniük kell olyan megállapításokra, melyek az embert mai ismereteink fényébe állítják. Ezek szerint az ember ősidők óta az a lény, mely saját világot teremt magának. Az emberi rendeltetés lényegi feltétele a szabadság. S ideiglenesen azt is vállalnunk kell, hogy a tudomány és technika oldaláról tekintve hiányzik az emberi rendeltetés végső definíciója.

Mai ismeretünk az emberiség történetéről úgy láttatja az embert, mint az evolúció utolsó hajtását. E fejlődés legtipikusabb ismérve a megismerő, manipuláló, környezet-uraló magatartás. A szabadság és rendeltetés jegyében ebben az irányban kell keresnünk a további fejlődést. Ebben rejlik mintegy történelmi feladatunk nemcsak a magunk számára, de az egész bioszféra számára is. A mai problémák tekintetében mind lehetőségeinket, mind felelősségünket egy *Huxley*-idézettel jellemzi: „Az evolúcióbiológia fényében úgy tűnik fel az ember, mint egyetlen út a további evolúciós fejlődésre. A kozmikus evolúciófolyamat befolyásolására felhatalmazott váratlan pozícióban találja magát. Nem tekintheti magát tovább a kozmosz jelentéktelen részecskéjének. Ihatalmasan fontos. Lénye jelentőségteljessé vált, mert mindig új értelmezéseket teremt.” (J. Huxley: *Evolution in Action*, 1963. 139.) Az „új értelmezések teremtése” kettős útra mutat rá. Egyrészt arra a lehetőségre, hogy azzal a hatalommal, melyet kifejlesztettünk, pragmatikusan megragadhatjuk a minket fenyegető veszedelmeket. Másrészt ezek az eszközök azt az ígéretet is magukban foglalják, hogy nem maradnak meg örökre ugyanezek a munkamódszereink és célkitűzéseink. Megváltozik mai életértelmezésünk, eltűnnek annak mai hiányosságai.

Persze, pillanatnyilag — mondja szerzőnk — kérdésesek a lehetőségeink. A legnagyobb veszély és minden felülmúló probléma az, hogy életformánk halálba torkollik, magunkat megsemmisítő életformává válik. Biológiai kifejezéssel csak valami *mutáció*, egy radikálisan új kezdet menthet meg bennünket. Mindaddig azonban az a jellemző történetünk, hogy nem biológiai mutációk által tudunk újat kezdeni, bár megújulásunkat éppen a tudomány és a technika hatalmi eszközeivel hozzuk létre. Ezért első feladatunk a meglévő eszközökkel eljutni az olyan jövendőhöz, mely fölébe nő a jelennek. Gyakorlatilag ez a prioritások tudományos számbavételét és a technikailag elérhető célkitűzések programbavételét jelenti. Hogy ez elég lesz-e megmentésünkre, ez az ember társadalomtudományilag lemérhető fejlődésétől függ.

E racionális probléma-megragadás mellett nyomatékosan rámutat, mint emberi és történelmi feladatra, hogy „erősen ragaszkodnunk kell, az éppúgy történeti, jövőre vonatkozó irracionális reménységhez”. Ezt a vonalat a szerző meghagyja a teológusoknak és etikusoknak, de a feladatot megfogalmazza: „Bizonyos, hogy feladatunk hatalmunk kiterjesztése, elsősorban, hogy hatalmat nyerjünk hatalmunk felett, hogy az uralmat, mely osztályrészünké lett — igazoljuk.” Az „irracionális reménységre” való utalás mellett mint természettudós természetesen a feladat technikai, gazdasági, társadalmi és lélektani mozzanatait emeli ki, hozzátéve, hogy mai eszközeinkre úgy kell tekinteniük, mint amelyekkel még nem értük el végső határainkat. Azt nem lehet megjósolni, hogy az ember fejlődési lehetőségei milyen irányban fognak növekedni, de könnyen lehetséges, hogy egészen más színvonalú és mostani fogalminktól eltérő lesz a jövőbeli fejlődés. A *Teilhard de Chardin*-féle vízió nagyszerű és inspiráló, azonban álomnak tűnik. Jelen feladatunk az, hogy jónak ragadjuk meg jóra és rosszra való lehetőségeinket és problémáinkat. Vagyis laboratóriummal és komputerrel, tervekkel és szociális analízissel. Egyéb utak a történelmi felelősség elől való megfutamodást jelentenének. Tehát nem lehet kitérni az elől a felelősség elől, mely értelmi képességeink maximális és kitartó kimélyítésében van feladva számunkra, mert ez nyit perspektívát előttünk az újra, a másra, a még ismeretlen dimenziókra.

A hatalom birtokosa mint ember cím alatt arról értekeznek cikkírónk, hogy mindaz, amit elmondott, bizonyos szekuláris hitre utal. De éppen így jut el egy utolsó felismeréshez. A megszerzett emberi hatalommal dolgozni és hatalmunk ellenére, az éppen amiatt való nagy bizonytalanságban remélni, ez a kettős feladat fenyegetett helyzetünkben. Remélni kitartást jelent, biztonságkeresést. Ez a biztonság pedig a hit. Kultúr-történetünkben semmiféle hit nem volt előbb és erősebb, mint az Istenbe vetett hit, aki Jézus Krisztusban kijelentette magát. Kimutatja, hogy a tétel, hogy ez a hit lehetetlenné vált egy olyan világban, melyben mi magunk vagyunk az egyetlen felelős tényező, amikor „nagykorúak” lettünk és nem reménykedhetünk egy felsőbb hatalomban, aki elveszi kételyeinket, visszavonhatatlanul minden egyéb hit meghíúsulásához vezet. Az olyan evolúció-hit is, mint Huxleyé, olyanná válik, mint Münchhausen copfja. Viszont az a tétel, hogy az Istenben és Jézus Krisztusban való hit lehetetlenné vált, egy másik analízist indít el. Azt nevezetesen, hogy a tehetetlenséget, amelyről eddig szó volt, a „még nem” jellemzi, a hit viszont olyan realitást jelöl, amit még elérhetünk. Akik azt mondják, „az Isten halott”, az emberi élet egy egész dimenzióját ejtik el. Lezárnak valamit azon a módon, ahogyan más irányban teret nyitnak. Mikor illet állapítunk meg, tulajdonképpen abból indulunk ki, hogy nem vagyunk képesek egyszerre több térben élni, többszörös világot látni egymás fölött. Hatalmunk és felnőtségünk föléje nő függetlenségünk és bizonyosságunk világának. Tehát ez eltűnik látóhatárunk köréből. Mi pedig belenyugszunk ebbe, mintha elháríthatatlan sorsszerűség volna, s nem saját választásunk eredménye. Pedig bizonyos, hogy választás volt.

Mi egyidejűleg több világban élünk. Éppen e természettudományosan befolyásolt gondolkodás számára kell ennek világosnak lenni. Az értékek hierarchiája —

CORPUS REFORMATORIUM ITALICORUM

A firenzei Sansoni kiadó és a chicagói Newburry könyvtár közös vállalkozásaként kiadványsorozat indul, mely az olasz reformáció egyes ismert alakjainak életművét ismerteti. A kiadványok közlik a szerzők írásait, levelezését és méltatják munkásságukat. A vállalkozás irányító Luigi Firpo és Giorgio Spini ismert olasz történészek, a közvetlen szerkesztők Antonio Rotondo, torinói történészprofesszor és John H. Tedeschi, a Newburry könyvtár tudományos főmunkatársa — a harvardi dr. Williams professzor jeles tanítványa — mindketten az olasz antitrinitáriusok történetének ismert kutatói.

Az első kötet már megjelent Rotondo professzor gondozásában Camillo Renato: *Opere, documenti e testimonianze* címen. Renato szicíliai származású volt, ezért élete korai szakaszában *Camillus Siculus*nak is neveztek. Miután megismerte a reformáció tanításait, eldobta régi családi nevét — bármi is volt az — és Renato-nak nevezte magát. Rövid ideig a nápolyi Valdes köréhez tartozott. Hamar gyanú alá került, börtönbe vetik, megkínózzák és alig tudott megszökni a várható életfogytiglani, vagy éppen halálbüntetés elől. 1542-ben már a svájci Valtellinában találkozzunk vele, majd állást kap Caspanoban, Raffaello Parravicini gyermekei mellett nevelősködik. Tanít Traona város iskolájában is. 1545-ben Chiavennába költözik, ahol jobb élet-körülményeket tud magának biztosítani. Reformatori működése itt bontakozik ki. Antitrinitárius nézetei miatt szembekerül az olasz protestáns gyülekezet lelkészével, Agostino Mainardoval.

amelynek következtében csak egy világ valóságos, minden más pedig levezetett* — eredetileg filozófiai és nem természettudományos fogalom. Éppen a tudomány tudja, hogy az igazság funkcionális és részleges adottság, attól a kiindulási ponttól és módszertől feltételezett, ahonnan és amellyel kezeljük. Éppen az, aki tudja, mi a tudomány, nem tűrheti hogy lehetséges igazságokat csak azért elvessenek, mert bölcséletileg nem egyeztethetők. Ez a tétel, hogy „Isten halott”, csak a bölcsélet Istenére vonatkozhatik. A hatalmat birtokló, nagykorú ember, aki átvette a földön a hatalmat, hogy betöltse a történetében gyökerező feladatot, ettől az Istentől függetlenítheti magát. Az élő Istentől azonban nem, mert ő élő lehetőség és remény marad a hatalombirtokos ember számára. Éppen számára léteznek más, alternatív világok, s nem csupán az, amiben született, él és hal. Számára van kijelentés, átlátás, átpillantás egyik valóságból a másikba.

Azzal fejezi be vizsgálódását a szerző, hogy a hatalom és tehetetlenség mai feszültségterében, a földön, két dolog érvényes: az empirikus valóság primátusa és a mi visszavonhatatlan felelősségünké. Minden olyan hit, mely ezt a felelősséget csorbítaná, elejtené, ki van zárva, az olyan hit, mely a mi felelősségünket áttolná egy másik világba. De az igaz hitre, az élő Istenbe vetett, felelősségünket növelő hitre szabadabbak vagyunk, mint valaha. Idevonatkozóan is érvényes: *a mai világ tele van nyitott lehetőségekkel*. Moltmann nem véletlenül írja ezt a mondatot egy olyan cikkében (Wending, 1969. márciusi szám), melynek további része az „Isten a forradalomban” témát tárgyalja. Ez a forradalom-hit olyan út, olyan új dimenzió, mellyel az ember magános empirikus felelősségének kilátást ad. Ez is egy lehetőség az alternatív utak közül. A nagykorúvá lett ember előtt sok alternatív út áll nyitva. Ezek mindegyikén találkozhat Krisztussal!

Dr. Fejes Sándor

Renato jó barátja volt több olasz antitrinitáriusnak — így Celio Secondo Curionénak, Stancarónak, Negrinek és Laelius Socinusnak — akik tanításai egy részét átvették, vagy másutt is terjesztették. Élénk levelezésben állt Bullingerrel is.

Tanításai alapján radikális anabaptista-antitrinitáriusnak tarthatjuk, különösképpen az úrvacsoráról és a korai keresztiségről vallott nézetei okoztak zavart. Graubünden (Grison) kanton zsinata megvizsgálja és elítéli tanításait. Megtiltja, hogy nyilvánosan, vagy akár magánkörben prédikáljon. Visszavonul a további aktív szerepléstől. 1552-ben Sandrioban tanít. Bullinger leveleiből ismert az, hogy az 1570-es években teljesen megvakultan még élt.

Egyik tanítványa Negri, valamint Laelius Socinus révén tanításai lengyel földön is hatást gyakoroltak. Hatása lemérhető a morvaországi anabaptistákon is.

Az olasz Corpus Reformatorium következő kötetiben — többek között — magyar vonatkozásai miatt is — a minket jobban érdeklő Giorgio Biandrata és Lelio Sozzini életműve kerül ismertetésre és szövegkiadásra. Előbbit A. Rotondo, utóbbit dr. John A. Tedeschi készíti elő. A Biandrata kötet előmunkálatai már folynak, Rotondo professzor egyik munkatársa az elmúlt nyáron már Kolozsvárt, Biandrata — Blandrata egykori erdélyi működését kutatta és kapcsolatot talált dr. Erdő Jánossal, a kolozsvári Egyetemifokú Közös Protestáns Theológiai Intézet professzorával is.

Érdeklődéssel várjuk e kötetek megjelenését és szeretnénk hinni, hogy mentesek lesznek a magyar unitarizmus történetét méltató külföldi szerzők szokásos felületes megállapításaitól.

Dr. Ferencz József

Virágénekek festett fatáblákon II.

A MAGYAR NÉPMŰVÉSZET ÉVSZÁZADAI gyűjtőcímű ígéretes tárlat-sorozat első kiállításán, a székesfehérvári Csók István Galériában a budapesti Néprajzi Múzeum és a fehérvári István király Múzeum FESTETT FATÁBLÁK 1526—1825 címmel páratlan érdekességű s értékű különféle úgynevezett kazettaképeket mutat be. Fatáblákat, amelyeknek műves gonddal, szépen megmunkált — festett, rajzolt, remekbe faragott és rovátkált — fája fontos használati rendeltetést, funkciót tölt be: akár mozgatható vagy beépített bútor darab — díszes láda, polcos és ajtós tárolószekrény, ún. téka, szószék, úrvacsorai asztal, díszes pad, stallum stb. — mivoltában, akár egy nagy épület reprezentatív építészeti része gyanánt.

A kiállítás hangsúlyát a rendezők főként falusi és mezővárosi régi templomok beépített szerves tartozékaira helyezték. Ezek közt is elsősorban mennyezetek és karzatok festett deszkátáblaira. Teljes templomi mennyezet-konstrukciók és egész karzatépítmények kerültek bemutatásra a múzeumi termekben. Nagyvonalúan és hitelesen összehangolt együttesben. Ilyen múzeumi kiállításhoz ilyen műfajból előpélda nem volt eddig sehol e világon. Nem is igen lehetett, mert a fehérvári kiállítás legjellemzőbb — és leghangsúlyozottabb — műfaja a maga nemében egyedülálló az egyetemes művészettörténetben. Csupán a Kárpát-medence bizonyos magyar vidékein virágzott ki. Ahol virágozni kezdett, ott 1526-nál jóval előbb mutatkozott be. És ott nem tűnt el végképp a múlt század első felében e műfaj, amely a szó legszorosabb értelmzése szerint is csakugyan virágzott. A mennyezetek, karzatok, szintúgy a szószékek és a díszes padok, stallumok festett fatáblái ugyanis kevés — mondhatnók: szabályerősítő — kivétellel virágkompozíciók, festett virágénekek. Még a kivételképp bibliatörténeti alakokat és eseményeket megjelenítő fatáblákon is a színes virágstilizációk érzelmi gazdagsága uralkodik. Így a mezőkeresztesi karzat mellvédjének (készült 1728-ban) Ádám és Éva feliratú Paradicsomkert-ábrázolásán. Szintúgy a megyaszói mennyezet (1735) egyszarvú állatán. Vagy az 1760-ban készült csengersimai mennyezet Noé bárkás képén.

Különösképp tanulságos remekelések a templomi mennyezetkép-sorozatok. Mindenütt az egész mennyezetet kívánatos szemügyre vennünk a teljes képsorozatával, tehát nem csupán egyes képeket. Amiképpen a rendező múzeológusok a festett fatáblákkal kitöltött teljes mennyezeti konstrukciókat látták érdemesnek bemutatni! Így összefüggő képet adtak az egész színpompás, virágos mennyezetnek mint reprezentatív építészeti szerelvénynek a technikai felépítéséről, funkciójának és szépségének sajátos egyeztetéséről, reális összehangolásáról. Továbbá a népi mesterek alapos tudásáról, színes fantáziájáról, ötletességéről. Aztán persze magáról az építető paraszti közösségről is. Ez a paraszti nép ugyanis tekintélyes anyagi áldozatain kívül mint — mai kifejezéssel élve: igényes — rendelő fél a falujának, mezővárosának sokáig egyetlen reprezentatív középítményébe adta bele alkotó tevékenységgel építő, szépítő szándékainak, érzelmi világának, ízlésének és általában szellemi készségeinek legjavát. Ahol az efféle alkotások épültek, ott az egykori közigazgatási és egyházközségi önkormányzat elválaszthatatlan egységet alkotott. Benne a dolgos paraszti közösség valamennyi felnőtt tagja illőnek tartotta önként, anyagi tehetősége és szellemi tehetsége szerint a közös tulajdonú építménybe, példásan beleszólni az építkezés menetébe. A rendezők rendelkezésére álló

adatok szerint az efféle alkotások létrejöttében az egykori paraszti közösség minden rétege részt vett: telkes jobbágyok, szegény és módos köznemesek, pásztorok, tőzsérek, szolgálégények, szolgálóleányok stb. Népi mesterek voltak az építők, és egy falu népe vagy egy mezőváros közpolgársága volt az építető. Így e sajátos szépségű alkotások népi volta nemigen vitatható el. De a bennük kimagasló szellemi érték sem. A festett fatáblák mennyezetének, karzatának építészeti szerelvényei meg virágkompozíciós képei úgy népi alkotások, hogy állig különböztethetők meg a mindenkori iskolázott, ún. magas művészet műveitől. Nem szorulnak például ez utóbbi részről mesterségbeli korrekcióra, műves finomításokra. Nem vallanak készségbeli hátrányra, elmaradottságra. Nem szánandó primitívség, hanem főlemelő, magasztos frissesség, sajátos életerő, formai érettség sugárzik a népi felfogásukban és jellegükben. És semmi nyoma sincs bennük a naiv meg a sallangos értelemben vett népiességnek.

A mennyezeti táblaképek összefüggő sorozatban *szervesen illeszkedtek a templomi mennyezet méreteihez, a mestergerendák tagolásához*. Többnyire négyzetes vagy téglalapú színes sík mezőnyökként tagolódnak a mennyezet mestergerendáira illesztett táblakép-sorozatok. Az egyes képeket sima vagy rovátkált keretek rácszerű rendszere választja el egymástól, összefüggő, szabályos mennyezeti hálózatot formálva. A sík felületből kiugró mennyezeti hálózat nemcsak tagolja, hanem össze is tartja az összes képet. A szélesebb keretpántok finomműves megmunkálású segédgerendáknak hatva illeszkednek a mennyezethez, és így a durva ácsolatot rejtő funkciójuk is van. Az egyes táblaképeket határoló keretpántok felnyitott fedelű dobozok — kazeták — oldalfalainak is elképzelhetők, amelyek közé mintegy süllyesztve helyezték el a táblaképeket. E képzettartás révén kapták az efféle módon mennyezetre, karzattalra stb. beépített táblaképek a kazettakép, festett kazetta nevet. A festett fatáblák mint színes virágkompozíciók ritmikusan tagolódnak a mennyezetben. Önálló képek és nem szabványos díszítmények sorozatát adják. Az egyes képek még kompozíciós részleteikben is ritkán ismétlődnek. Mindegyik más műves gondra vall, mint a másik. Valamennyi mennyezeti táblakép sajátos érzelmi telítettséget sugároz, egy-egy sorozat minden képe azonos stílusban. De amennyi a kép, annyi az üde, friss változat. Már csak ezért sem nyilváníthatók ezek a festett fatáblák kizárólag díszítményeknek, tucatművű dekorációs munkáknak. Festői alkotások ezek bizony a javából: szívből fakadó, szívhöz szóló, élményszerűen őszinte és a fa anyagához illő színekkel komponált virágénekek.

A Székesfehérvárott bemutatott virágos mennyezeti fatábla-sorok közül a legrégebbi Ádámos község (egykori Kisküküllő vármegye) unitárius templomából való, s ennek egyik színes fatáblája történetesen 1526 évszámot jelez. *Radocsay* Dénes kiváló művészettörténészünk azonban helyénvalóan jegyezte meg, hogy ez a műfaj ennél jóval régebbi keletű. „Bizonyos — írja —, hogy e dús fantáziájú, rózsákkal, liliomokkal, szőlőágakkal és gyakran nehezen is azonosítható egyéb stilizált virágokkal ékesített festett deszkák élete a középkor óta folyamatos volt hazánkban. Története párhuzamosan futott az egyéb művészeti ágakéval, azokkal szerves egységet alkotott”. Az ádamosi unitárius templom középkori alapépítményű, egyszerűsített erdélyi falusi gótikájú középlelet volt, és a reneszánsz változatokkal is ékes virágos mennyezet beépítésekor persze még katolikus hívek reprezentatív gyülekezeti haj-

lékál szolgált. Ez is arra vall, hogy a teljes világ érzelmi gazdagságát tükröző templomi virágos táblák még katolikus népi környezetben, jóval a reformáció előtt meggyökereztek a Kárpát-medence bizonyos vidékein. S az, hogy a további időkből való valamennyi virágos mennyezet protestáns templomból került a fehérvári tárlatra, nem elégséges olyan következtetésre, mintha ez a népi műfaj katolikus környezetben teljesen kiszorult volna. Csupán azt érdemes tanulságként meglátnunk, hogy a magyar nép körében terjedő reformáció teljesen szabad, „zöld” utat adott népünk nagyon kedves templomi virágképeinek. Minthogy a reformáció népe nemcsak templomot tartott fenn, hanem bevezette a népiszkolázást is, a szegények sém voltak kirekesztve az írni-olvasni tanulók sorából. Betűből, nyelvi kommunikációból és nem képrásból rajzolódott be tudatukba a bibliatörténet, és azonkívül is az ismeretek zöme. A középkortól a reformációig „Biblia pauperum” — „Szegények Bibliája” — rendeltetést is betöltött a szentképfestészet. A többnyire írástudatlan szegények számára ugyanis a bibliatörténeti eseményeket úgy szólván csak a kegyes témájú képábrázolások népszerűsítették. A reformáció népiszkolázásával a szegényebb nép számára sem látszott szükségnek fenntartani a szentképfestészet ilyen irányú feladatát. De ezzel még nem vált szükségtelenné a templomékesítés. A megszokott szentképek kiszorítása nem az érzelmi világ és a műves alkotások kirekesztését példázta, hanem helyenkint még nagyobb teret is adott a templomban a köznép szíve szerint áhított ékesítményeknek, a világiasabb érzelmi áradásnak és művészi tanúságainak.

Egyébként a magyar nép körében a reformációval nemcsak istentiszteleti funkciója lett a templomnak (bár ez irányban is minőségi változásnak tekintendő, hogy a latin nyelvű misét és egyéb szertartást felváltotta az igehirdetés elsősége a nép anyanyelvén!), hanem több irányú ünnepélyes világi rendeltetése is. Így a múlt század végén, sőt századunk elején sem számított rendkívüli eseménynek sok magyar faluban, mezővárosban iskolai ünnepélyt, tanévzáró vizsgát, ünnepélyes közgyűlést, ismeretterjesztő előadást, sőt még közérdekű gazdasági és egészségügyi tanácsadó összejövetelt is protestáns templomban rendezni. Ilyen tág körű, világias rendeltetésű múltjával nem túlzás a régi magyar protestáns templomok zömét a mai községi művelődési házak, dísztermek, ünnepi közgyűléstermek évszázadokig funkcionáló elő példájának tekintenünk. Az egykori szerény családi otthonú paraszti közösség nagy közös reprezentatív helyisége volt a község protestáns temploma — világias ünnepi célokra is.

Világias rendeltetést is gyakorta betöltő templomokban az érzelmi gazdagság érvényével több világias ékesítményt tartottak helyenvalónak, mint szigorúan csak egyházi szertartásokra korlátozott falak közt. Így a virágos mennyezeteknek, karzatoknak nemcsak a templomi építészetét kívánatos figyelemre méltatnunk, hanem templomuk több irányú ünnepélyes használati rendeltetését, világias funkcióit is.

Kívétel nélkül világias ünnepi célokra is szolgáltak mindama protestáns templomok, amelyek virágos mennyezeteit, karzatait s egyéb ékesítményeit a székesfehérvári kiállításon bemutatták. Így az ádámosi unitárius templomon kívül az 1642-ben készült mennyezet-töredékeivel szereplő magyarfülöpösi (egykori Maros-Torda vármegye) református templom. Továbbá az 1715-ben szószékremekelésével s a három évtizeddel későbbi karzati és mennyezeti alkotásaival tűndöklő Kispetri (egykori Kolozs vármegye) református temploma. Ugyancsak a XVIII. század első feléből va-

lók a mezőkeresztesi (Borsod vm.) vilonyai és mezőlaki (mindkettő Veszprém vm.), továbbá a miskolci avasi, a megyszói (Zemplén vm.), a csengeri (Szatmár vm.), a hódmezővásárhelyi, a mezőcsáti (Borsod vm.), a magyarókerekei (Kolozs vm.) református templom különféle világias érzelmi gazdagságú ékesítménye. A XVIII. század második felében készült a csengersimai (Szatmár vm.) református templom ékes fennyezete, az Iparművészeti Múzeum gyűjteményéből való erdélyi templomi mennyezettöredék. Ezek közül a csengersimai templom — amelynek külső arculatát fényképen mutatja a fehérvári kiállítás — az Országos Műemléki Felügyelőség közreműködésével teljes belső és külső rész restaurálás alatt áll, és így virágkompozíciós fennyezeti képeit már az említett Noé bárkás rajzolatával a helyreállítás küszöbén kapta kölcsön záros határidőre a tárlat rendezősége. Megbontatlan egységben és folyamatossággal funkcionál színes fennyezetével, festett padjaival s egész pompás berendezésével 1766 óta Tákos református temploma az egykori Bereg vármegyében (ma: Szabolcs-Szatmár), s így a rendezőség csupán fényképét szemléltethette, csakúgy mint az erdélyi Maksa és a Somogy megyei Szenna színes templomi faremekelésének.

A mennyezeti virágkompozíciók színes deszkáinak sülyesztékes táblarendszeres módján, tehát mintegy kazettákba helyezett festményekként tagolódnak a karzati mellvédek képei is. Csakhogy ezek közt a választó — egyúttal összehangoló — sima és rovátkált kerektek az oszloppillérbe fektetett tartógerenda, továbbá a tetőző könyöklőpadka és a kettő közt felállított korlátok építészeti funkcióját tölti be. Ugyanígy tagolódnak a belső építmény formája és rendeltetési sajátossága szerint a szószékek oldalainak, a padok támláinak s a többnyire megnyújtott díszátlájával falmenti állványnak ható — ezért stallumoknak is nevezett — papiszékek festett fatáblái. Mindezek — miként a mennyezeti színes deszkák — főként virágkompozíciók, többnyire a középkori virágszimbolikában leggyakoribb rózsas- és liliommotívumok (ez utóbbiak tömzsi változatait még mindig sokan tévesztik össze a tulipánnal!). De akad köztük krizantémumra, lótuszra, szegfűre, akantuszra emlékeztető stilizáció, meg virágok környezetében és módján stilizált gyümölcs: a mezőkeresztesi karzattalvédő Adám és Éva édeni almafaja, a megyszói karzattalvédő dűsfürtű szőlőtőke, szomszédságában körtét és gránátalmát egyaránt termő mesefa. E stilizációkhoz hangoltak a többi beépített és mozgatható bútorművek, köztük legfontosabbak a templomi — többnyire egyházi edények (keresztelő kancsó, úrvacsorai kenyeresztál, boroskanta, kehely stb.) tartására használt — ládák. A legrégebbi ládák a XIV. századból erdélyi szász templomokból valók, de száraz, mértanias díszítésményekkel csupán szerény előfutárai a virágos mennyezeteknek, karzatoknak. Ellenben a későbbi kalotaszegi, torockói, tolcsvai stb. ládák, tékák, virágkompozíciói érzelmi gazdagságban, műves tudásban, értékben egyivásúak a mennyezetek, karzatok, szószékek legszebb színes deszkáival, sőt a legkésőbbi díszládák mintha elárvult folytatásai lennének az építészetbe ágyazott főműfajoknak. Ilyen összehangoltság és egyúttal folytatás érezhető bizonyos mértékig — az anyagszerűség önálló érvényével — a kiállítás járulékaként szerepeltetett faragványok (a hódmezővásárhelyi szószék-korona pelikánja), népi kerámiák, hímzett díszterítők és egyéb népi textiliák szépműves készségeiben.

Voltaképpen mi a szép, a vonzóan eredeti ez évszázados népi magyar alkotásokban? Mi teszi időtálló alkotásokká eme fatáblákra festett virágékeket? Szak-

emberek közül is sokan vélik, hogy sarkalatos értékük a virágmotívumuk. A nem-szakemberek nagy tömege még azt a hiedelmet is táplálja, hogy mindezek a virágmotívumok eredetileg magyarok, sőt nem kevesen csakis „népi” eredetűnek tartják őket. Nos, ezek a nagy népi alkotások eltűrik, s mi több: meg is kívánják, hogy eloszlassuk körülöttük a modern babonaszerű nagy tévedéseket. *Rapaics* Raymund művelődéstörténetészként is kiváló botanikusunk. A magyarság virágai című művében bebizonyította ugyan, hogy népünk méltán áll virágkedvelő nép hírében, de ugyanó kérlelhetetlen történelmi tények felsorakoztatásával egyértelműen alaptalannak nyilvánította a pogány magyarok állítólagos virágkultuszát. A honfoglaló magyarok életében — *Rapaics* érvelése szerint — az állatkultusz elsőbbsége alig hagyott helyet a növénykultusznak, és pogány eleinket a növényvilágból a virág érdekelte legkevésbé. Egykori szokincseiben ugyanis a virág szón kívül csupán két virágszót őrzött: a kökörcsin és a gyopár szavainkat, s e három szó szegényes birtokában bizony szerénytelen illúzió „ösmagyar pogány virágenekek”-ről képzelni. A középkorban a Kárpátmedence sorsközösségében vált virágkedvelő néppé a magyarság. Első igazán megkedvelt virágait — való ami való — a kolostor-kertekben látta díszlenni először: a rózsát és a liliomot. Ezek stilizált másait is a középkori egyház szemléltette először. (Miként századokkal előbb Ázsia szívében a budhizmus a lótuszt és a krizanténumot.) Csakhogy a középkori egyháznak száraz iskolás szavakba foglalt és meddő okoskodással misztifikált virágszimbolikája nemigen hatott közvetlenül a nép szívére, alkotó képzeletét vajmi kevésbé termékenyítette. De áldott közvetítő közegként hatott a köznépre az egyház elvont tanításaival ellentétes gyakorlati törekvésű, világi eszményű lovagi szellem — a többi közt a virágkultuszával is. A lovagi életformában, felfogásban, közösségben, társalgásban a kötetlen baráti és szellemi vonzalmak jelképeivé váltak a virágok: a középkori egyház szigorú tilalmait feloldó, szívnek nagyon kedves szimbólumokká. S e példán széles körben bátorodó köznép számára nemcsak eszmények, hanem élmények kifejezőivé is váltak a virágok. Ehhez az életigenlő, világi kötetlenségű népi virágkultuszhoz helyenkint alkalmazkodni kényszerült a középkori egyház, kivált Erdélyben, ahol — többféle okból — a pápai és püspöki egyházkormányzat, szintúgy az egészséges világi közigazgatás rendszerint lazábban érvényesült, mint a Kárpátmedence többi területén általában. A Kárpátmedencében a lovagi törekvések fénykorát *Anju* Károly Róbert fiától, *Nagy Lajostól Hunyadi Mátyásig* határolják meg. Erdélyben azonban — ahol *Szent László* kultusza ma is erősebb, mint *Szent Istváné* — a magyar Anjouk idején népszerű lovagkirályként tisztelték és az uniformizáló *Szent István* ellenpéldájaként magasztalták afféle koronás magyar Robin Hood gyanánt *Szent Lászlót*. Ezt példázák a néplegendákon kívül a nagynevű mesterek alkotásai is: a Kolozsvári testvérek *Szent László* szobrától *Arany János* *Szent László* énekéig. És ez nem vak véletlen azon a tájon, amely egy évezreddel előbb *Dácia* néven a római birodalom számára rengeteg aranyával, színes fémeivel, sójával, meg a fárdát, merev patriciusokat ellensúlyozó — az ügyes római új polgárok (equites) sorait frissítő népével kedvesebb volt, mint a kevésbé gazdag földkincsű Pannónia. Ezen a tájon a honfoglaló magyarság a földkincsek vonzókörében már századokkal előbb letelepült avarokat és szórványosan letelepült, hihetleg székely népelemeket is talált, békességes sorsközösségben dákokkal, órománokkal, örményekkel, a diaszpóra után itt mentsvárra lelt zsidók-

kal. Itt nem pogány magyarok álltak szemben nagyon keményen, szilárdan a bölcs *Géza* fejedelem fiának erőszakos térítésével, hanem különféle nyelven, hitben, szokásban és munkamegosztásban egymást erősítő népelemek. Itt a forradalmi parasztmozgalom és a reformáció még jóval *Dózsa* és *Mészáros* Lőrinc, illetve *Luther Melancthon* és *Zwingli—Kálvin* klasszikus példái előtt robbant ki *Budai Nagy Antal* „kelyhes”, azaz huszita székely köznemeseknek, parasztjainak és mezővárosi közpolgárainak kezdeményezésére. Az erdélyi fejedelemség aranykorában, a reformáció megerősödésével a katolicizmus oly mértékben vált önálló — a pápai széktől és a püspöki kormányzattól szinte valószággal függetlenül — népi egyházzá, mint sehol másutt a világon. Jó másfél évszázadig betöltetlen volt az erdélyi egyházmegye gyulafehérvári püspöki széke, s ez alatt alulról kis önkormányzati testületek irányították az egyházat, zömmel dolgos világi vezetőkkel. Ezek választották plébánosait, akik a XVII. század végéig a székely földön nősülhettek, családot alapíthattak, s özvegyeikről, árvaikról a község népe gondoskodott. Erdély az egyetlen táj Európában, ahol görögkeleti vallású nép kölcsönös és viszonyos hatású közvetlen kapcsolatba került a reformációval. S az Erdélyben meginduló román népi-nemzeti ébredés kor ortodox román ébresztői kivételképp nem ögörög és nem ciril betűkkel, hanem *Misztófalusi Kis* közvetítette antikvás latin nyomdai betűkkel terjesztették a közműveltséget népünk körében. A reformáció legradikálisabb hívői, a habánok nyugati országokból, a protestáns ortodoxiától is úzelve Európázerte Erdélyben találtak legbiztosabb mentsvárra, s ott nemcsak a leghálásabb nevelőknek, hanem a legfogékonyabb tanulóknak is bizonyultak. Az önkényes királyokat, fejedelmeket, vajdákat, despotákat, basákat, zsoldosvezéreket egyaránt megvető és megvásárló „szász”-német patriciusok is engedni kényszerültek Erdélyben hasznos létejükük szerint céhpolgári merevségükből — és fölényükből — a szabadabb szellemű paraszti-népi környezet dinamikusabb polgárosodási törekvéseinek javára. A székely falusi s mezővárosi földművelők és iparosok közt idővel nemcsak a népiskolázottak, hanem a középiskolát jártak száma is egyre inkább vetélkedett a szászokéval. Tanultságukat és tehetségüket a feudalizmusnak sem úri, sem céhpolgári fölényével nem szoríthatták vissza. Bármenyire is büszke, rátarti összetartás jellemezte a szász polgárokat, művelődési és gazdasági protekciónizmus híján Erdélyben volt legkevésbé kirívó az ellentét az ún. kulcsos városok és a mezővárosok meg a falvak közt.

Mindezek a rapszodikusan felsorakoztatott példák társadalomtörténeti oldalról talán elég jellemzően világítják meg, hogy súlypontilag miért gyökerezett meg főképp erdélyi meg Erdéllyel határos alföldi és felföldi tájak falvaiban és mezővárosaiban a színes deszkák templomi művészete. De még mindig adósak maradtunk a felelettel a kérdésre: mi e népi alkotások szépségének, sajátos művi eredetiségének a nyitja, magyarázata. Annyi bizonyos: nem magukban a virágmotívumokban. Hiszen ezek a virágmotívumok úgyszólván kivétel nélkül adva vannak régi egyházi példákban. Egyik-másik virágstilizáció nemcsak a középkori katolikus egyház előírásos művészetében és szimboliztikájában szerepel, hanem századokkal régiebb ázsiai buddhista kolostorokban és kegyhelyeken is. Így a bezekliki kolostor VII. században készült falfestményeinek stilizált lótuszai, krizanténumai és egyéb virágai félelmetesen visszatükröződnek egyik-másik festett magyar deszka „népi” virágmotívumán. Sőt a magyarokerekei virágos deszkatáblák geometrikus szegé-

lyü,
díszít
képer
hista
geom
előzm
sok „
motív
méltá
szépsé
szerít
frisses
Mié
szete?
most
sik fe
főok
protes
ra ves
A par
zódésé
fosított
lus, a
színd
legmó
presbí
jét mű
kidoba
megve
lői, sa
nak. M
meggo
zelmév
zati st
templ
sabb g
hoz. A
zései s
tok, sz
és a k
mű elk
nem ég
pi-nem
kora se
mantik
ugyanis
szemlé
regéine
lomeszt
mes m
merteté
magukt
sai előt
pipőkés
népmű
zömét u
mivolta

lyű, változatos vonaljátékú, előpartnak nevezhető díszítésmódja is feltűnik az egyik bezeklikli Buddha-képen. És ki a megmondhatója, hogy az említett buddhista falfestmény virágstilizációjának és előpartszerű, geometrikus vonaldíszítményeinek hol milyen régebbi előzményei vannak. A művek igazi értékét, az alkotások „lelkét” nem virágstilizációikban, nem egyes rész-motívumaikban és egyáltalában nem részleteikben kell méltatnunk, hanem építészetbe ágyazott kompozíciós szépségük egészében: a funkcióival őszintén és anyag-szerűen összehangolt formák, színek, képi fogalmazás frissességében, mindenkori életerős, üdítő hatásában.

Miért rekedt meg a színes templomi deszkák művés-zete? A válasz többoldalú megvilágítást kíván, és itt most nincs helye részletes taglalásnak. De egyik má-sik főokra érdemes rámutatnunk. Így az elsőrendű főok kétségtelenül az, hogy a falvak és mezővárosok protestáns templomai már a XVIII. század végétől sor-ra veszítették el világias reprezentatív szerepkörüket.

A parasztság élesebb osztálytagozódásával és rétege-ződésével a módosabb gazdák családi házukra közpon-tosították reprezentációs készségeiket. Az uralkodó stí-lus, a klasszicizmus középületeinek és kuriáinak egy-színű — fehér, szürke vagy fakósárga — falai láttán a legmódosabb gazdák — vagyoni tekintélyükkel irányító presbiterekként — gögösen megvetették az örökölt, ide-jét múlt színes templomi deszkákat, s ezeket szegényes, kidobandó holmiknak tekintették. Az érzelmi alapokat megvető teológiai racionalizmus lelkipásztor képviselői, sajnos segédkezet nyújtottak a kései képrombolás-nak. Még azok is, akik nem hivatkozhattak elméleti meggondolásokra és szívük szerint sajnálták a nép ér-zelmével nagyon összehangolt színes mennyezeti, kar-zati stb. deszkákat, kényszerültek alkalmazkodni az új templomépítést vagy átalakítást kezdeményező módo-sabb gazdák, tehetősebb polgárok irányadó felfogásá-hoz. Az újmódi, rangosabbnak vélt templomok építke-zései során kidobálták a virágos mennyezetek, karza-tok, szöszékek deszkáit. Keveset őrzött meg az izlés és a kegyelet — padlásokon, csűrökben. Sok remek-mű elkorhadt szabad ég alatt, ha tüzelő fa gyanánt el nem égették. Ezt a változást az érzelem jogát és a né-pi-nemzeti alkotások értékét megbecsülő romantika kora sem tudta megállítani a Kárpátmedencében. A ro-mantikus irányzat képviselői és szorgos gyűjtői ugyanis elsősorban, sőt csaknem egyesegyedül irodalmi szemléletű emberek voltak: a népköltészet meséinek, regéinek, balladáinak, románcainak gyűjtésére s iroda-lomesztétikai megbecsültetésére központosították érde-mes munkásságukat. A kialakuló és tudományos elis-mertetéséért küzdő néprajz érdekes kutatói is jóideig maguktehtetlenül álltak a tárgyi népművészet alkotá-sai előtt. Mi tagadás: nagymértékben még ma is hamu-pipőkés, elhanyagolt ága a néprajzi kutatásnak a tárgyi népművészet. A folkloristák, a szellemi néprajzosok zömét ugyanis zavarja az efféle népi alkotások tárgyi mivolta. A tárgyi néprajzosoknak pedig tagadhatat-

lanul kényelmesebb a formakincsektől, a műves érté-kektől mentes használati eszközökkel foglalkozniuk. Így aztán a művészettörténészekről sem vehetjük rossz néven, hogyha — kevés kivétellel — a „nagy” művé-szet példáival szemben ködös, periférikus területnek tekintik századok népművészeti alkotásait. Olyannyira, hogy ez irányban a legmegértőbb, legnagyobb öreg tudós nevelők — *Lyka Károly, Fülep Lajos, Farkas Zoltán, Rabinovszky Máriusz, Kállai Ernő* stb. — sem tudtak tökéletesen eligazodni és kiváltképpen nem eligazítással szolgálni.

Az évszázadoknak építészetbe ágyazott magyar nép-művészete azonban leglényegében mégiscsak megma-radt az utókorra, s ennek ékes tanúsága a fehérvári kiállítás. Az első számú mentőmunkát a nép végezte el: Tákoson és több más községben, ahol híven ragasz-kodtak a régi színes deszkák, szép virágos famennye-zetek, karzatok templomához, mikor még nem remél-hették, hogy műemlékbecsük hivatalos védeltséget él-vez. Ahol a tehetősek tágasabb új módi templomért rangon alulinak vélték a „szegényes” faépitményeket, ott is elsősorban a népnek köszönhetjük, hogy meg-őrizték valahol a számkivetett színes fafemekelések darabjait. Szintúgy népi érdem, hogy az építészei kompozíciók szépsége Hódmezővásárhelyen, Tiszafüre-den, Mezőcsáton, Mezőtúron és sok más helyütt a mű-ves anyaghoz megfelelő alkalmazással ünnepi ruhákra és egyéb textiliákra, továbbá cserépedényekre, búto-rokra, díszes használati eszközökre, nem utolsó sorban díszkapukra és temetői fejfákra került a múlt század folyamán. És amikor a szép népi textiliák, kerámiák, faragásos és egyéb remekelések csillaga lehanyaglóan volt, intézményes védelem híján ízléses, művelt ma-gángyűjtőket serkentő áldozatos magántudósok — *Ma-lonyay Dezső, Gönyei Sándor* stb. — kezdték regisztrál-ni ezeket az alkotásokat. És modern nagy művészek sora jelentkezett, akik új technikával, új feladatokkal, de századok népművészetéből tanultak a legtöbbet, s ezt tudatosan hirdették, miként a gödöllői festő- és iparművészeti telep alapítói: *Nagy Sándor* és neje, *Kriesch Laura* meg *Körösfői Kriesch Aladár*. Ebből a forrásból merített a magyar szecesszió korszakalkotó építőművész-professzora: *Lechner Ödön*, továbbá *To-rockai Wigand, Kós Károly*, a két *Árkay* és még pár tucatnyi nem tucatértékű korszakalkotó nevű építőmű-vészünk. A használati kerámia művészi és műszaki technikájának világhírű magyar mestere, *Gorka Géza* büszkén vallja magát az évszázadok népi művésze-te hálás ihletettjének. *Aba Novák Vilmos* monumen-tális festményein kívül két, külföldön élő világhírű grafikusunk: *Buday György* fekete-fehér, balladás fes-zültségű fametszetei és *Domján József* modern színes fametszetei ebből a forrásból merítve adtak újat és na-gyot, népünk hírért növelve a nagyvilágban. Így újul meg előremutatóan az évszázadok időtálló népművé-szete.

Nagy Tibor

Meditáció Szabó Ferenc: Az ember és világa című könyve felett

Éppen Szabó Ferenc könyvének ismertetésére készültem, amikor a Theológiai Szemle hasábjain ifj. Tarr Kálmán tollából a hasonló című és tartalmú cikket olvastam. Úgy érzem azonban, ez a könyv megérdemli, hogy újra visszatérjünk hozzá. Most már nem egyszerűen ismertetést szeretnék írni, hanem itt-ott megállva meditatálni, saját teológiai szemléletünkhöz mérni az olvasottakat.

A szerző neves római katolikus teológus, aki *Louvainban* tanult filozófiát és teológiát, majd *Párizsban* szerzett teológiai doktorátust. 1967 eleje óta a Vatikáni Rádiónál dolgozik. *Mai írók és gondolkodók* című 1965-ben megjelent művével — amelyben meglepő tárgyilagossággal a magyarországi 1956-os eseményekre is reflektál — valamint a *Vigilia* című folyóiratban megjelent cikkeivel hívta fel magára a figyelmet. Azokon a pontokon igyekszik teológiai vonatkozásokban a kérdéseket tisztázni, ahol ma a feszültség a legnagyobb, az egyház és a világ találkozásának pontjain.

Könyve a *Gaudium et Spes* című zsinati okmányt használja vezérfonalnak, de csak vezérfonalnak, mert könyve ennél jóval szélesebb körre kiterjed. Felhasználva az elmúlt 30—40 év filozófiai és teológiai kutatásait, egy keresztyén antropológia körvonalázásához ad szempontokat. A mai római katolikus teológiának az emberről vallott felfogását találjuk meg nagy vonalaiban itt. A hangsúly azon van, hogy a mai és nem a tegnapi teológiai reflexiók érvényesülnek a korunkban végbemenő antropológiai forradalom egyes részletkérdéseinél. Ezek az új reflexiók nem egy helyen nagyvonalúak, modernek és merészek. Ezzel azt is megmondtuk, hogy izgalmas, teológiai szempontból érdekfeszítő könyvet veszünk a kezünkbe, mely gondolatokat ébreszt, helyeslést vagy ellenkezést vált ki, maradó hatásokat nyújt. Akaratlanul is számon kéri tőlünk: mi hol állunk ezeknek a kérdéseknek a megítélésénél.

1. A szerző az első részben az ateista humanizmust boncolja, amelyben a zsinati atyák véleménye szerint korunk szellemi válságának kérdése összpontosul. Gyakran idézi P. Henri de Lubac (a zsinaton mindvégig haladó hangot hallható teológus, *Teilhard* legfőbb védelmezője) immár klasszikussá vált könyvét: Az ateista humanizmus drámája. A francia szerző egyik mondata így hangzik: Az ember Isten nélkül a földet csak Isten ellen tudja megszervezni, ezért az Isten nélküli humanizmus embertelen humanizmus. Majd megszólaltatja *Pascalt* is: Az ember semmi esetre sem az értékek legfőbb zsinórmértéke; magát csak úgy valósíthatja meg, ha túllép önmagán. Ma viszont az a veszély fenyeget, hogy az ember mindenre saját képmását nyomja, úgyhogy a világ az ember alkotása lesz, mely az ember objektivációit tükrözi vissza. Ennek egyik szomorú következménye, hogy az ember túlteszi magát a jó és rossz kategóriáin. Ahogy *Sartre* fogalmazza egyik darabjában: „Nincs többé sem jó, sem rossz, nincs senki, aki nekem parancsolna, mert ember vagyok”. Tragikus félreértés, fejtegeti tovább a szerző, mintha az ember akkor lehetne igazán ember, ha az Isten meghal, hiszen Isten maga adott az embernek e földön munkakört, hogy a teremést befejezve, önmagát is befejezze és megvalósítsa. Szembe került tehát két olyan szempont, aminek nem kellene szembe kerülni, hiszen *Irenaeus* szavai ma is igazak: Isten dicsősége a világban együtt növekszik az ember kibontakozásával. Hogy alakult ki tehát az a helyzet, hogy az

ateizmus az ember kibontakozását és igazi magára találását csak Isten halálával látja megvalósíthatónak?

2. A modern ateizmus mélyreható elemzésével találkozunk a következő oldalon. Bemutatja az utat először *Voltaire*től *Feuerbach*ig. Különösen sokat időzik *Feuerbach*nál, hogy a marxista ateizmus gyökereit feltárja. E tanítás szerint az ember úgy idegenedett el önmagától, hogy Istenre ruházta az őt megillető tulajdonságokat. De az ember ezeket előbb-utóbb visszaserzi és akkor fogja felismerni önmagát, akkor ébred tudatára annak, hogy számára az egyedüli Isten önmaga. A *Feuerbach*tól vezető úton érdekes történeti szerep jut *Nietzschének*, *Dosztojevszkijnek* és *Comtenak*, de ezek mind úttörők voltak; az abszolút ateizmushoz *Marx* jutott el, akinek nemcsak az a célja, hogy minden fajta vallásosságot tagadjon, hanem hogy ez a szemlélet a társadalmat áthassa. Szerinte már a múlt század úgy fogta fel az istenek világát, mint az emberek világának képmását és ezzel megkezdte a vallásos felépítmény lerombolását. Ezt a feladatot teljesen be is kell fejezni.

Ezután felteszi a kérdést: hogyan látja a katolikus egyház, a Zsinat egyháza a mai hitetlenség kérdését? A válasz igen érdekes. A Zsinat ugyanis megkülönbözteti a szekularizálódást az ateizmustól. A szekularizálódásra a Zsinat igent mond. „A keresztyénség szelleme nem ellenkezik egy bizonyos evilágisággal, vagyis a természet és az emberi valóság autonómiájának elismerésével”. Hivatkozik itt a protestáns *Harvey Coxra* is, aki szerint maga a Biblia és a keresztyénség indította el az ember számára feltétlenül szükséges szekularizációt. De amíg a szekularizációt az „idők jele” közé sorolja a Zsinat, addig az ateizmust ettől elválasztva szemléli. Mindenesetre jó tudni, hogy az ateizmusról szóló tervezetet többek felszólalására egy munkacsoport teljesen átdolgozta. Ennek az átdolgozásnak az eredménye, hogy a megszületett új szövegezés keresi a korunkban kialakult ateizmus sajátos rugóit és indítékait és a *Gaudium et Spes* okmány eljut annak a megállapítására, hogy korunkban az ateizmus az istenhitet az ember védelmében utasította el. Az ateizmus olykor egy hamis istenfogalom, olykor a világban levő rossz elleni tiltakozás. A pusztá elítélés helyett tehát az okok mélyebb vizsgálatára van szükség. Ezekben a gondolatokban már a zsinati okmány állásfoglalása egészen közel kerül a mi szemléletünkhöz. Kíséréljük meg a saját álláspontunkat röviden meg is fogalmazni.

A mi szemléletünk szerint az ateizmus, ha kialakulását a történelem talajára állítjuk, lényegében nem a Biblia Istene elleni lázadás, hanem a félreértett keresztyénség vagy még pontosabban az önmagát félreérthetővé tett keresztyénség elleni tiltakozás és elfordulás. Egy ponton igen jól lehet ezt szemléltetni. *Marx* írása szerint minden igazi filozófia a *Prometheus* szellemében születik. *Marx* nem egyszer hivatkozik arra, hogy a maga istenellenességének és vallásellenességének szimbólumát a görög mondai hősben *Prometheus*ban látja. Ezzel szemben *Harvey Cox* újabb könyvében (*Stirb nicht im Warteraum der Zukunft*) éppen arra utal, hogy a bűnnek a *Prometheus* szellemében történő vulgáris megfogalmazása és tanítása, mely a teológiát az elmúlt korszakban meghatározta, alapjában véve teljesen idegen a Bibliától. Az ember bűne nemegyszer éppen az, hogy nem akar nagy lenni, nem akarja lehetőségeit és feladatait felismerni, rest marad és nem éri el önmagát, nem valósítja meg

önmagát. Az ember Ádám és Éva bűne elsősorban az volt, hogy egy kígyótól engedték magukat vezettetni, ahelyett, hogy uralkodtak volna rajta Isten parancsa szerint. A Bibliától idegen a prometheuszi figura. Istentől nem kell ellopni semmit, mert Isten maga adja az ember kezébe a világot. Mindezt még azzal is bizonyítja az említett protestáns szerző, hogy a mi korunkban az emberiség gonosztevőinek a bűne mentes minden hősiesség prometheuszi vonástól. A mai bűnözők egyszerűen csak gonosz szándék és parancs kiszolgálói voltak, mindenbe belenyugvók és nem lázadók. Ellenben az emberiség mai szentjei azok, akik lázadni mernek az embert megkötöző évszázados béklyók ellen. Íme Marx és Harvey Cox egyetértéssel Prometheusz figurájának megítélésében, de Marxnak a maga korában a keresztyénséggel kellett szembeszállnia, hogy az ember nagyságát kifejezésre juttathassa. Éppen azért mi a marxi valláskritikát a Bibliának a vallás felett gyakorolt ítélete szemszögéből nézzük, „az ellenkezőnek a látszata alatt” megjelenő igazságmozgatót látunk benne. Nem embertelenséget, hanem az emberért való nagyfokú felelősséget. Véleményünk szerint az ateizmus is hozzá tartozik éppen ezért az „idők jeleihez”.

3. A könyv következő fejezete — a véges ember nyitott a Végtelenre — a mű egyik legnehezebb és számunkra legidegenebb része. Filozófiai és metafizikai alapon akarja kimutatni a szerző, hogy hitünk ésszerű alapokra támaszkodik, hogy az Abszolútum létezése nemcsak hittől, hanem a szellem dinamizmusa révén logikai és észokokkal is megközelíthető, mintegy bizonyítható. „A valóság állítása tehát nem más, mint kifejezése a szellem alapvető tendenciájának, annak a dinamizmusnak, amely a végső egységet keresi az Abszolútumban és az Abszolútum által” (J. Marechal). Önkéntelenül is az a kérdés vetődik fel bennünk ennek az egész bonyolult gondolatsornak a végigkísérése nyomán, vajon ez a szemlélet nem a *theologia naturalis*, a *theodicea* újbóli térhódítása, amivel mi már olyan keményen leszámoltunk? A szerző úgy érzi, hogy jogos volt a protestáns teológusok, sőt az ő hatóságokra egyes katolikus teológusok részéről is az az irányváltóztatás, amelyben a *theologia naturalistól* a kijelentés teológiája felé fordultak. Határozottan tagadja, hogy ezt akarná újból visszacsempészni. De szerinte az a teológiában a másik véglet, amikor csak az Isten „megérthetelenségét” hangoztatjuk és elfelejtkezünk arról, hogy nemcsak a szív benső vágya viszi az embert Isten felé, hanem az Abszolútum léte logikai szükségességűsége is, mert a Végtelen implicit állítása, konstruktív eleme minden természetes tárgy apperceptiójának. A szerző tehát az Isten természetes megismerésének lehetőségét nem veti el, de nem is a régi módon beszél róla, hanem árnyaltabban, finomabban, pontosabb teológiai akribiával. Így foglalja össze megállapításait: „Az istenérvek, ha kibontásuk helyes és a bizonyítás helytálló, érvényesek minden ember számára; természetes értelmi bizonyosságot nyújtanak (nem evidenciát) azok számára, akikben megvan a kellő értelmi és lelki felkészültség: vagyis készek elismerni Istent és elkötelezni magukat, ha az élő Isten kinyilatkoztatja magát és hívja őket. A hit természetfeletti adománya ezt a természetes „adományt” teljesíti be”.

Be kell vallanunk, hogy a filozófia és metafizika területén úgy érezzük magunkat, mint Dávid, amikor felöltöztették a nehéz páncélruhába, hogy ebben induljon a Góliát elleni küzdelemre. Dávid azonban ezt levetette, parittyaköveket vett fel helyette és hitben vívta ki a győzelmet. Ezt az utat járja a protestáns teológia. Bár tudjuk és valljuk, hogy Isten az embert és a világot a maga számára teremtette, de azt, hogy a hit

megérkezése előtt az ember ezt be tudná látni és Isten létének megértésére el tudna jutni, ezt a kijelentéstől továbbra is idegennek tartjuk. Döntőnek érezzük az írás megállapítását: „Mert miután az Isten bölcsességében a világ nem ismerte meg a bölcsesség által az Istent, az Isten jónak látta, hogy az ígértetés boldonsága által tartsa meg a hívőket” (1 Kor 1: 21). Isten nem a bölcsességet, hanem Krisztus keresztségének boldonságát választotta. A hit nem a természetes adomány beteljesítője, hanem egyetlen lehetséges kiindulópont Isten ismeretéhez. Nem a hit követi az ész bizonyosságát, hanem az ész világosodik meg a hitben, azaz véleményünk szerint az út változatlanul fordított. Csak így juthatunk el *Schweitzer* Albert kedvenc megállapítása szerint oda, hogy a fejünk megegyezik a szívünkkel.

Viszont azt is megvalljuk, hogy amint repesett a magzat Erzsébetben Mária köszöntését meghallva és nyomban utána megtelt Szentlélekkel, úgy teljesedünk meg örömmel, amint az Istenhez vezető út állomásain továbbhaladva eljutunk a Krisztusban adott kijelentéshez. „A keresztyén antropológia igazi archetípusa az Úr Krisztus; semmit sem értünk meg Konstitúciónkban e fókuszon és e központon kívül”. Ebben a krisztológikus és krisztocentrikus szemléletben mi is otthon érezzük magunkat. Az emberről való beszédünk akkor igazán emberi beszéd, ha az új emberből, a második Ádamból indulunk ki. Az ember arcának fénye és dicsősége Krisztuson ragyog. Egyetértünk K. *Rahner* megállapításával: A krisztológia az antropológia vége és kezdete; és az antropológia legradikálisabb megvalósulásában, a krisztológiában mindörökké teológia”.

4. A könyv második része ezt a címet viseli: Az ember és világa. A mottó már maga is felkelti érdeklődésünket: „Hívők és nem hívők nagyjából egyetértéssel abban, hogy a földi lét középpontjában és csúcán az ember áll, reá való tekintettel kell tehát rendezni minden egyebet. De mi is az ember” (*Gaudium et Spes* 12). Mindjárt az első oldalakon finoman megfogalmazott teológiai megállapításokat olvasunk arról, hogy a helyesen értelmezett természetudományos szemlélet és a modern bibliai tudomány alapján értelmezett teremtéstörténet szépen egybefonódik és egymásra talál. „Az ember Isten teremtménye, de ugyanakkor a fejlődés gyümölcse is... A keresztyén tanítás szerint a test és lélek szubsztanciális, lényegi egységet alkot”. A szerző célja, hogy megmutassa azokat a fáradozásokat, amelyek azért történtek, hogy a teológiában jelentkező és mindmáig kísértő dualista szemléletnek egyszer s mindenkorra búcsút mondhasunk. Hogy ezt a törekvést milyen komolyan veszi a katolikus egyház, arra példa az, hogy eredetileg a zsinati skéma két külön paragrafusban tárgyalt a lélekről és a testről. Az atyák kívánságára azonban ezt a kettőt egyesítették, hogy a dualizmus látszatát is elkerüljék. Sokat beszél a szerző *Teilhard* és *Mounier* nyomán a teremtés anyagba ágyazott voltáról és megmagyarázza, milyen tévedés annak feltételezése, mintha az evolutionalista világkép nem hagyna helyet Isten számára a világban. Ez csak a teremtésről szóló bibliai történet helytelen értelmezése nyomán alakulhatott ki, válaszolja a szerző. De hogyan kell értelmezni például az *infusio animae*-ről szóló hagyományos katolikus tanítást, az egyes ember lelkének megteremtését. A válasz erre a valóban érdekes kérdésre így hangzik: „Amikor azt állítjuk, hogy Isten „külön” teremti a lelket, ezt nem úgy kell érteni, hogy Isten a szülők által nemzett testbe „belelehel” a már előre megteremtett lelket; a lélek teremtése a testben és a testtel együtt történik. (A kiemelés mindig a szerzőtől való.) A hominizáció végeredménye a testlélek egysége, az ember, aki teljesen a Teremtő műve

és teljesen a szülőké is... Így tehát az ember esetében a teremtés aktusa immanens, bármennyire is transzcendens a teremtő Ok”.

Meglepődve tapasztaljuk, hogy a mechanikus és naiv biblicizmus helyét, melynek konzerválásával éppen a katolikus egyházat róttuk meg — egy mélyebb, nagyvonalúbb és mindenképpen teológiaiabb szemlélet foglalta el. Ezt a változást a katolikus teológiában sajnos még nem ismerjük eléggé. Ennek részint az az oka, hogy nem ismerjük a forrásokat, amiből táplálkozik. Nem ismerjük eléggé Teilhard de Chardin teológiáját, akinek fáradozását így lehetne meghatározni: szintézist teremteni a katolikus egyház tanítása és a modern tudományos szemlélet és ennek eredményei között. Neki oroszlánrésze van abban, hogy a teremtés és emberértelmezés vonatkozásában ezek az új, merész gondolatok megszülettek. Az ő egész életművét jellemzi az a nagy igyekezet, hogy a hitet és a tudományt egynek lássa, a teremtő és megváltó Istenbe vetett hitet, valamint az evolúciót együtt szemlélje, mint ugyanannak a valóságnak két oldalát. Ő erre az egységre eljutott, bár maga is azt mondja: nem volt ez az út számára sem könnyű. Teilhard életműve nemcsak a katolikus egyház számára jelent hihetetlen gazdagságot a teológiai gondolatok modern megfogalmazásában, de *Garaudy* véleménye szerint arra is alkalmas, hogy termékeny tegye a párbeszédet a keresztyének és marxisták között. Persze egy kérdés még hátra van, amit *Kocsis Elemér* Teilhard egyik művének ismertetése közben így fogalmazott meg: „Ontológiai spekuláció, vagy időszzerű igehirdetés lesz-e Teilhard művének haszna? — még nem tudjuk”. (Theol. Szemle 1968. 167. 1). Róma most beépíti rendszerébe azt az evolúciós világméretűt, amelyet Teilhard egész életművében kialakított. Vajon ebből születik-e modern igehirdetés, ez valóban a jövő kérdése még, amelyre reménységgel tekintünk.

5. A könyv gondolatmenetében továbbhaladva azt is tapasztaljuk, hogy a modern katolikus teológia a halál, halhatatlanság és feltámadás kérdésében ugyanígy elutasítja a dualista szemléletet, mint a teremtés kérdésében tette. „Az emberi halál — írja — ... nem csupán biológiai jelenség, hanem olyan esemény, amely a személyiségét is érinti. A halál az egész embert eléri.” A szerző Rahnerre hivatkozva hangsúlyozza, hogy „a katolikus teológia nem vette mindig figyelembe ezt az alapvető igazságot, melynek következményei pedig éppen az antropológia szempontjából jelentősek. Rahner mindenekelőtt a halál hagyományos leírását bírálja. „A test és lélek különválásáról szóló tanítás — írja — nem található kifejezetten a Szentírásban”. A szerző ezután ismerteti azoknak a protestáns teológusoknak a tanítását, melyben a lélek halhatatlanságának gondolatát a Bibliától idegen szemléletnek minősítik. Majd így folytatja: „Megengedjük — s ebben egyetértünk a protestánsokkal —, hogy a keresztyén hit szerint az egész ember részesedik az üdvösségben, tehát pontosan a halottak feltámadásáról kell beszélnünk”. De magyarázatként hozzászól: ha viszont filozófusok használják ezt a kifejezést, akkor ők nem az üdvösség teológiájának kategóriáiban beszélnek az emberi létről, hanem pedig teológusok használják, akkor ezen a kifejezésen ma már azt értik, hogy bizonyos folytonosság van halálunk és feltámadásunk között. *En* halok meg és *én* támadok fel. E nem bibliai kifejezésnek ilyen bibliai értelemben vett használatát már valóban nem lehet kifogásolni.

Itt is meg kell állapítanunk, hogy a katolikus teológia sokszor a protestáns teológia eredményeit készségesen felhasználva, következetesebben számolja fel a dualizmust, mint mi. Mi nem vagyunk ezen a téren annyira „barthianusok”, mint katolikus testvéreink.

Tudvalevő, hogy *Barth* határozottan tagadta e kérdésben is a dualizmus szemléletét. Gondolok itt különösen a bázeli rádióban tartot előadására 1957-ben, amelyben egy katolikus tudóssal, egy híres természettudóssal és egy jelentős filozófussal válaszolt a rádióknak erre a kérdésére: „Sind wir unsterblich?”.

6. A szigorúan vett egyházi és teológiai problémákból kifele haladva, hasonlóan szép fejezeteket olvashatunk az emberi közösségről. Korunk sajátos társadalmi jelenségeit ismét Teilhard interpretációjával szövegezte meg a zsinati okmány, illetve a szerző. A kozmikus és biológiai fejlődés új szinten és új formában való folytatásaként látja Teilhard a szocializálódás (társadalmiasulás) jelenségét. Ez a folyamat elkerülhetetlen. „Az emberiség arra van »ítélve«, hogy egyesüljön, hacsak élni akar. Egy olyan sajátos történelmi pillanat jutott a mai emberiségnek osztályrészül, amikor szintet, magatartást, rendszert változtat. Ebből adódnak sajátos problémái. A kollektív emberiség nem csupán intézményesített emberiség lesz, hanem egyetlen organizmus, egyetlen test, egyetlen élőlény”. Helyesen állapítja meg a szerző, hogy a szocializálódás folyamatának együtt kell haladnia a személyesedés folyamatával, különben valamiféle új magányosság fogja az emberiséget beteggé tenni.

A személyesedés igényét különösen szépen kifejti a családi közösségről szóló részben. Kezdődik a fejtegetés azzal, hogy magáról a nemi ösztönről hangzanak el új gondolatok. „A nemi ösztön önmagában véve jó... egyáltalán nem a szexualitás rossz, hanem a nemi funkció elszigetelése, elválasztása a személytől, mert így elveszti emberi jelentését és az állati szexualitás szintjére süllyed”. A következőkben bemutatja a hitvesi szerelem kérdésében azt az utat, amit a Zsinat a *Casti connubii*, 1930-ban megjelent enciklika óta megtett. Ebben még az a szemlélet érvényesült, mely a házasság célját a gyermekek nemzésében és nevelésében látta s ez elsődleges cél mellett csak másodlagosnak tekinti a szerelemben végbemenő kölcsönös kiegészülést. Ezzel szemben a zsinati szöveg már a szerelem személyes jellegét, a hitvesek testi-lelki kiegészülését hangoztatja. A pápai szakbizottság a kérdés megvitatásánál azt vallotta, hogy a házasságot globálisan kell termékenynek lenni, de nem minden nemi aktusnak kell a gyermeknemzésre irányulnia. Ez az ún. totalitás elv. A pápa ezt az elvet, amelyet a szakbizottság többsége vallott, nem fogadta el. 1968. júli. 25-én kiadott *Humanae vitae* című körlevele hangoztatja, hogy nemcsak a házasság egészének, de minden egyes nemi aktusnak nyitottnak kell lenni a termékenység számára. Azonban már az enciklika bemutatásánál megtörtént az a bejelentés, hogy ez a dokumentum nem tévedhetetlen pápai tanítás. Köteve van-e tehát a katolikus hívő lelkiismerete vagy szabad? — ez itt a kérdés. A feleletet a szerző így fogalmazza meg: „Ha pedig e nem tévedhetetlen tanítás értelmezésében tekintélyes szakemberek eltérő véleményen vannak, és ha a hívő, alaposan megvizsgálva a kérdést, a pápai irányelvektől eltérő következtetésre jut; tovább, ha a gyakorlati életben is súlyos okai vannak rá, hogy azoktól eltérjen. követheti saját lelkiismeretét”.

7. A társadalmi kérdések fejtegetése most már nagyobb körre kiterjesztve, a családon túl az egész társadalom javát, a közjót figyelembe véve folytatódik tovább. Itt különösen két szempont figyelemre méltó. Az egyik az, hogy a társadalmi haladás kérdésében a *Mater et Magistra*, a *Populorum Progressio*, valamint a *Pacem in terris* című körlevelekben elmondott gondolatokon túl a Zsinat még tovább ment, mert amíg XXIII. János pápa főképpen az emberi természetre hivatkozott, addig a zsinati okmány az emberi egyenlőség és testvéri-

ség kérdését kifejezetten a keresztyén kinyilatkoztatás fényébe állította: „Nemcsak azért egyenlő alapjában véve minden ember, mert mindenki Isten teremtménye, hanem azért is, mert Jézus Krisztus mindannyiunkért meghalt és mindnyájan arra vagyunk hivatva, hogy Őbenne Isten gyermekei (s így testvérek) legyünk”.

A másik szempont, amit szintén nem lehet figyelmen kívül hagyni: a zsinati okmány a Róma 13:1–5 verseit a hagyományos magyarázattól eltérően értékeli. A régi szemlélet minden hatalmasságot közvetlenül Istentől eredeztetett s a keresztyén embertől mintegy szolgálai magatartást követelt. Az új szemlélet más hangot üt meg: „Az állampolgárok csak abban az esetben kötelesek lelkiismeretben engedelmeskedni a politikai tekintélynek, ha az a törvényesen meghatározott jogrend keretét nem lépi túl. Ellenkező esetben meg kell tenniük ugyan mindazt, ami objektíve a közjót szolgálja, de törekedhetnek a teljesebb szabadságra, a fokozottabb törvényesség biztosítására — akár az aktív, akár a passzív ellenállással”. Érdemes megjegyezni, hogy az ellenállás, amit itt a szerző használ, a zsinati szövegben nem található meg, helyette ez áll: saját jogait és polgártársaik jogait megvédeni.

Határozottan örülünk annak, hogy a Róma 13 elemzése kérdésében közelebb kerültünk egymáshoz és ezzel az út megnyílt, hogy a forradalom teológiája vonatkozásában is közös álláspontot foglaljunk el. A katolikus hívők lelkiismeretét tenné ez a szemlélet szabaddá s a csupán passzív szemléletből az aktív magatartáshoz mutatná az utat.

Mindez szoros kapcsolatban van azzal, ahogyan a világnak, a benne folyó emberi tevékenységnek új értékelése megszólal: „Mi talán azt képzeltük, hogy a Teremtés már régóta befejeződött. Ez tévedés. Mert a Teremtés a leghatározottabban folytatódik és éppen a Világ legmagasabb zónáiban... Hála a Teremtőnek és még inkább a Megtestesülésnek, *semmi sem profán* itt a földön, annak, aki látni tud. Ellenkezőleg: minden szent annak szemében, aki minden teremtményben meglátja és kiemeli a létnek azt a kiválasztott részecskéjét, amely a beteljesedés útján járó Krisztus vonzása alatt áll” (Teilhard). Ez valóban pálfordulás, hogy a világnak azzal a szélsőséges megvetésével szemben, amely gyakran éppen katolikus oldalon érvényesült, most az evilágiság s a világ javainak megbecsülése és értékelése szólal meg. A szerző megjegyzi, sokan gyanakodva nézik az egyházban ezt a fordulatot, a világnak ezt a nyíltszívű értékelését és a világgal való együttműködésnek a készségét. „Modernizmusról, áruhársról beszélnek. Az Egyház térdet hajt a világ előtt, mondják keserűen.” Mi is hasonló módon éltük át még a hívők részéről is a meg nem értés és az elfordulás bekövetkezését, amikor hangoztattuk, hogy az egyház a világban van és a világért van. Jóleső érzéssel olvassuk most a szinte hasonló megfogalmazást: „Az Egyház a világban és a világért van, de nem lehet a világból, vagyis küldetése természetfölötti, még ha osztozik is a földi világ sorsában”. Az egyház tehát nem követ el árusítást, amikor a világ javaira szabadon igent mond s a világ nagykorúsodási folyamatát természetesen tartja. Prometheuszal kapcsolatos előző megállapításainkat most a szerző tollából is igazolva látjuk: „A mi Istenünk nem Jupiter, aki sziklához láncolja az égi tüzet ellopó Prometheuszt”. A világ és az ember önállósága és nagykorúsága megfelel a Teremtő szándékának és akaratának, hangoztatja a szerző. Íme szinte odakanyarodunk vissza, ahonnan elindultunk. Nagykorúvá lett a világ s az egyházak is nagykorúvá kell lennie, hogy ebben a világban szolgálni tudjon. A

könyvnek az volt a célja, hogy ennek lehetőségét megmutassa.

Őszintén elmondhatjuk, hogy amikor a szerző a Biblia igazságait a tudomány, az ember mai gondolataival, a mai élet kérdéseivel való állandó konfrontálásban mutatja meg, közel érezzük magunkhoz friss, modern szemléletét, bátor felismeréseit. Ha nem is tudunk teológiailag mindenben egyetérteni, de az igazi egységet munkálja közöttünk az a szándék, hogy a ma egyházát küldetésére felkészítsük, hogy a ma élő emberiség javára éljen.

Szathmáry Sándor

A szerkesztő megjegyzése: Szathmáry Sándor mediatációjának 5. pontjához szeretnék megjegyzést fűzni. E pontban az ő „Halhatatlanság vagy feltámadás?” c. cikkében kifejtett álláspont igazolására (Thsz 1968. 284 kk) neves katolikus és protestáns teológusok között most Barth Károly 1957-es bázeli rádióelőadására is hivatkozik. Ezt sajnos nem ismerem. De ismerem a Kirchliche Dogmatik-ban (IV. 1. kötet 746–749 l.) kifejtett alapvető tanítását a *Crede unam ecclesiam* tételéről; kérdésünk szempontjából itt csak a tanítás központi pontját kell — nagyon figyelmesen — elolvasni. Ez magyarul így hangzik:

„Az ecclesia militans, azaz a mindenkori mai és az ecclesia triumphans, azaz az elmúlt napokban vagy évszázadokban egybegyűlt, összességében és tagjaiban akkor felépülő és küldetését szolgáló, ma pedig már a dicsőségben levő egyház nem két egyház, hanem csak egy. „A szentek közösségében” nemcsak az élőknek van igaza, hanem a holtak is beszélnek és cselekszenek, nemcsak a ma élők, hanem az előttük éltek is: szavaik, munkájuk, történetük, ami elköltözésükkel nincs is befejezve, hanem sokszor haláluk után nagysokára lesz csak döntő érvényűvé és így szétféphetetlen kapcsolatban van a jelennel. Az egyház mindig és mindenütt ebben a két dimenzióban létezik: mi maiak nemcsak a mai személyiségek és problémák, hanem az egész egyháztörténelem személyiségeinek és problémáinak a konfrontációjában élünk. Éppen mert az ecclesia triumphans „a Krisztussal van” (Fil 1:23), övele mint testének a fejével, akinek már része van — az ecclesia militans elől még elrejtett — isteni dicsőségében, az ecclesia triumphans sem lehet csak távol az ecclesia militanstól, hiszen maga Krisztus sincsen csak távol tőle, hanem mint egész testének mennyei feje, a földön is közepette van. S csak azért, Krisztussal együtt az ecclesia triumphans is vele, az ecclesia militans-szal és közepette van, és várja — biztosan nem csak passzíve, hanem aktíve is részt véve — az egésznek a beteljesülését és harcol ezért a beteljesülésért. És viszont: az ecclesia militans az ecclesia triumphansban önmagának a beteljesülés világában élő csúcspontját bírja, amelyben eszkatológikusan már maga is egzisztál. Tehát: az az egyház is, amely volt és az az egyház is, amely most van, a valóságban igen konkrétan egy egyház és az az egyház, amely lesz, újból csak és megegyszer az az egy egyház lesz. „Mindennek élnek őneki” (Luk 20:38). Mégpedig nemcsak a túlvilágon, hanem itt és nemcsak itt, hanem odatúl is! S mert Neki élnek, azért mind egy gyülekezet.”

Egy megjegyzés, vagy akár egész tanulmány sem lehet persze megfelelő keret ennek a nehéz kérdésnek érdemleges megközelítésére. Csak arra szeretnék mutatni, hogy magának Barthnak is kétféle álláspontja olvasható ki írásaiból. (Elmondható ez az Újszövetség szerzőivel kapcsolatban is.) Túrelmesek lehetünk tehát egymás iránt. Én úgy gondolom, hogy Szathmáry kérdésére: „Halhatatlanság vagy feltámadás?”, felelhetünk így is: „Halhatatlanság és feltámadás”.

(k. i.)

D. Dr. Nagy Barna emlékezete

Életútja

„Szinte örökségként szól hozzá is Isten szolgálatra hívó üzenete” — állapítja meg Victor Jánosról szóló tanulmányában Nagy Barna (1). Ugyanezt mondhatjuk megemlékezésünkben róla, hiszen nagyszerű szelleme apai-anyai ágon egyaránt ároni lelkésznevezdékek rétegeire épül. — 1909. máj. 15-én született Sárospatakon, ahol édesapja: Nagy Béla (1877—1939) teológiai tanár.

Masszív tehetségét iskolái bontakoztatják ki. 1919—27 között gimnázista a pataki kollégiumban. Az első világháborút követő nyomorúság „akció-gyermekként” rövid időre Hollandiába viszi. Felső gimnázista korában a Sárospataki Ifjúsági Közlönyben jelennek meg írásai. Főként angolból, németből, franciából versfordításai, melyek nyelvtelenségéről tanúságot tesznek (2).

Jeles érettségije után Patakon teológus. Itt és külföldön végzi tanulmányait. 1929 nyarán német nyelvtudását Grácban tökéletesíti. Az 1929—30. iskolai évet a franciaországi Montpellierben tölti, ahol Kálvinnal, Bergson filozófiájával, a szimbolo fideizmus teológiájával foglalkozik. Miután 1931-ben jelesen leteszi az I. lelkészképesítő vizsgát, 1932-ben a svájci Zürich egyetemén hallgatja egy félévig Brunner Emilt és Grisbach filozófiáját. 1933-ban szerzi meg jeles eredménnyel a lelkészi oklevelet. Utána 1933—34-ben Barth Károly tanítványa a németországi Bonnban. Hazatérte után a gömör-tornai és zempléni egyházmegyékben: Tiszakarácson, Szinben, Újcsanakoson. Megyaszón, Sátoraljaújhelyen segédlelkész. Ez utóbbi helyen Kiss Ernő esepres mellett, akiről tanulságos megemlékezést ír (3). Közben 1936-ban a debreceni egyetem hittudományi fakultásán a legmagasabb fokozattal summa cum laude teológiai doktorrá avatják a rendszeres teológia: dogmatika, etika, szimbolika (hitvallásismeret), vallástudományok tárgyköréből.

1937-ben édesapja helyére a szisztematika teológia tanárává választják, melyet az igazgató tanács jegyzőkönyve úgy örökít meg, hogy „elimeri... tudományos felkészültségét, egyházi munkában való rátermettségét”, mivel „mindazokkal a feltételekkel rendelkezik, amelyek... a tanszékekkel kapcsolatban fennállanak”. A jegyzőkönyv kitér Barth Károly ajánló soraira, melyben „öt alaposan gondolkodó, a teológiai problémáknak önálló formát adó, tehetséges teológusnak minősíti és fejlődése felől a legjobb reményéseket” táplálja.

1940-ben feleségül veszi Hajdúböszörményből Bakóczy Juditot. 1941-ben Miskolcon lelkésszé szentelik.

Sorra jelennek meg írásai, tanulmányai, fordításai (4). — 1943-ban Theologia Hungarica címen megindítandó folyóirat körül előmunkálatokat végez. A második világháború alatt küzd annak embertelenségei ellen. Védi az akkori társadalom kivetettjeit: az üldözötteket. Mivel Sárospatak múltjának „függetlenségi szelleme” őt is rabul ejti, ezért sem ért egyet a német megszállással.

A felszabadulás után 1947-ben a teológiai akadémia dékánjává, 1948-ban a kollégium rektorává választják. A Tiszán ineni egyházkerületben, az ökumenikus bizottságban, az országos egyházban visel tisztségeket. 1947-ben a zsinat jegyzője. 1948-ban a zsinati tanács tagja. Széles körű bel- és külföldi működést fejt ki. Tudományos munkáján kívül számtalan építő szolgálata

tot végez. Mialatt számon tartja a legfrissebb teológiát és szellemi termékeket — lelkész-továbbképzőkön, missziói, evangélizációs alkalmakon, népfőiskolai, szabadművelődési tanfolyamokon, presbiteri konferenciákon, a sárospataki kollégium „Péntek Esték” elnevezésű, közkedvelte kulturális sorozatainak előadó, gyülekezetekben vendég-igehirdető, legációkba, szuplikációkba járó professzor. — Előterjesztései, átfogó igazgatói jelentései, évnvítő, évszázó beszédei, egyéb „sűrűt megnyilatkozásai”, barátokat, rokonokat temető szolgálatai ünnepélyessé teszik az alkalmakat és gondolkodó megállásra készítetnek a rohanó időben.

Fáradhatatlanul képviseli a teológusnevelés reformját az országos teológiai tanári konferenciákon is, mivel „a nyugati akadémikus tanítási rendszer nem tartható fenn tovább s helyébe a gyülekezetszerű szolgálatra nevelésnek kell lépnie s ennek keretében kell beilleszteni a teológiai tudomány szükséges ágait... Nem lehet szó öncélú tudományoskodásról, hanem csak szolgálatra nevelésről... éppen ez a gyülekezeti-missziói szolgálatra nevelődés hozza meg az igazi tudományos érdeklődés fokozódását” (5).

1952-ben az egyetemes konventre kerül tudományos beosztásba és hat tagú családjával: Judit, Emese, András nevű gyermekeivel s nevelt fiával: Kovács Pállal (jelenleg Uruguayban: Montevideóban lelképásztor) Budapestre költözik. — 1954-ben Victor János örökébe budapesti teológiai tanárrá választják, aminek irodalmi emlékét a teológiai akadémia jubileumi kötete őrzi (6). — 1957-től pedig a sárospataki tudományos gyűjteményekbe beosztott tudományos kutató, majd a zsinati iroda tudományos munkatársa. Mind hazai, mind határainkon túli területeken elmélyült tudományos tevékenységet folytat. Református egyházunktól kapott megbízatásaiban, országos jelentőségű kiadványokban (7), magyar tudománypolitikánkban a legmagasabb tudományos színvonalon dolgozik. A régi magyar irodalom területén szakreferenssé fejlődik. Belekapcsolódik a történettudományi, irodalomtörténeti szaktanácsadás munkájába. A magyarországiakon kívül a svájci, németországi, bécsi, varsói, krakkói könyvtárakban, levéltárakban kutat. Eddigi görög, latin, francia, német, angol, nolland nyelvtudását lengyelre, sőt olaszra egészíti ki. Nemzetközileg elismert tudós lesz, 1968-ban a zürichi egyetem díszdoktorátussal tünteti ki.

1969. szept. 17-én Budapesten költözik el a földön élők sorából. Halála hirtelen következik be az Eötvös Kollégiumban az irodalomtörténeti intézet munkakülésén, felszólalása alatt. Végakarata szerint Sárospatakon temetik el szülei sírjába, 1969. szept. 27-én.

Idézetül ide kívánkoznak Carl Busse két őszi versének általa készített műfordításából e sorok:

„Az égre sápadt ködfátyol borul,
az ért gyümölcs tompán fűbe hull,
a gólyák is rég vándorútra keltek,
az ég hűvös... már mindszentek közelget.
A lomb is meghal, minden búcsút int...
Kedves Barátom, hát minékünk
vajon mikor kell utrakélnünk?” (8)

Ökumenizmusa

Az ökumenizmust Nagy Barna a keresztyénség időszerű kiigazításának tartja. Vele mindenekelőtt a térbeli távolságokat kell gondolatilag és fizikailag áthi-

dalni. Gyakorlatilag ezt azzal is szolgálja, hogy 1943-ban több hetet tölt Svájcban és Bazelben előadást tart. — 1944-ben Sárospatakon a tanárok részére ökümenikus pedagógiai szemínáriumot alakít, nevelési kérdések evangéliumi-egyházi szemléletére.

Ökümenikus képessége igazában a felszabadulás után bontakozik ki. 1946-ban a Tiszán innen ökümenikus bizottságban fejt ki tevékenységet. 1947-től a magyarországi ökümenikus bizottság titkáráként, később tanulmányi titkáráként dolgozik. Ebben az évben a Genf melletti Chateau de Bosseyben nemzetközi ökümenikus szaktanfolyamon vesz részt, melynek tárgya: a Biblia szociális és politikai üzenete a jelenkor számára. Ezen tartott előadásának címe: „Az egyház felelőssége a világért a Biblia szerint”. Foglalkozik a reformáció és a nemzetközi rend problémakörével. A teológiai műveltséget és tudást — a széles szellemi horizont embereként — össze kívánja kapcsolni azzal a nemzetközi feladattal, mely az emberi tevékenység sokoldalúságát szakértői alaposágra építi. A nemzetközi-egyházi kitágulás feltétele a szaktudás és az ökümenikus lelkiismeret. — Terve lenne: hazánkban egy kelet-európai ökümenikus intézet felállítása. (9)

1948-ban az Amszterdamban az EVT alakuló gyűlésén egyházunk küldöttségének tagja. Ettől az ökümenikus tanáccsal belső viszonyban áll, halála után, 1969. okt.-ben a genfi Ökümenischer Pressedienst úgy méltatja működését, mint aki különösen aktívan dolgozott az 1948-as amsterdami és később az 1954-es evanstoni nagygyűlések előkészítésében. — A keresztyén egység irányában a nyitott gondolkodási formákat keresi. Érdeklő a korlátok áttörése, elvek és meggyőződések feladása nélkül. A célt a magasabb erkölcsi szintre vágó és váró emberiség szolgálatában látja. Kritikai elmével azért kell átölelni a nemzeti, nemzetközi, egyházi élet mezőit, hogy az együttműködés szelleme érvényesülni tudjon abban, ahogyan a hazai vonatkozásokat világméretekre állítjuk be.

Nagy Barna, mint nemzedékünk ökümenikus teológusa, ismételtelen felkeresi a svájci: genfi, bázeli, zürichi, berni egyetemi centrumokat. Ez utóbbi helyen De Quervain utódjául őt szemelték ki, de ő hazánkat semmiképpen nem kívánta elhagyni. Mivel nincs elaproszodott szemlélete, de van lényeglátó szeme, nagyméretűségére jellemző módon vendégszolgálatokra hívják meg. Ezek közül kiemelkednek a Német Demokratikus Köztársaságban 1967-ben, Wittenbergben a reformáció jubileumi ünnepein és 1968-ban a bázeli egyetemen tartott előadásai.

Főleg svájci teológusokkal, ökümenikus személyiségekkel barátságot ápol. Halála megakadályozza abban, hogy az amerikai Princeton egyetemén tervbe vett előadásaira sor kerüljön.

Ökümenikus szolgálatának szerves része remek tolmácsolási adománya. Akik hallották, azoknak maradó élmény pl., ahogyan Barthot, Thurneysent, Lüt-hit, Hromadkát, stb. magyarországi körútjaikon fordította.

A reformátori teológia művelője

Tanulmányai során párját ritkító teológiai műveltségre tesz szert. A középkori keresztyénség értékeit az egyetemes keresztyénség kincseinek tartja, aminek bizonyosságát is adja (10). A külföldi teológiai mozgalmak ismerője. A hossz- és keresztmetszetben látott teológiai mezőből mégis kiemelkedik a reformátori teológia, amely körül álláspontját kristályosítja.

Mivel szereti az idézeteket, Böhl-t hívja tanúul arra, amit kedvel. Ez pedig az, ami „nagyszerűen református módon történik”. Esményképe: „az Ige mintaszerű teológiája”, melyben „a teológia nem öncélú tudomá-

nyoskodás, hanem a tiszta igehirdetés szolgálata”. Középpontjában Jézus áll, mint „Deus manifestatus in carne”. Aki a Szentírás tanítványa, az az Ige teológusa.

Mialatt az egyházra és a gyülekezetre tekint, nemzedékünk teológiai útkeresésének jelentős személyiségévé válik. Ízig-vérig a korhoz tartozik, melyben élünk. És korunk számára világosan és határozottan Isten Igéjét tartja jónak. Ha az egyház erre néz, a legfontosabb feladatra koncentrálja magát. Az összpontosításban a predestinációt párosítsuk a gondviselési hittel és a teológiát úgy tartsuk egyházat szolgáló tudománynak, hogy benne mindig megelőz az exegetikai, az írásmagyarázati tevékenység.

Eszmékedésének alapja: református konfesszionális. Gondja: az egyház épülése. A két legalkalmasabb esz- közt ehhez Kálvinban és Barthban látja. Ezért tarthatjuk őt úgy számon, mint Kálvin-kutatót és Barth-szakértőt.

Kálvin kutatója

Nyomatásban Kálvin ismeretével és megismertetésével 1941-ben jelentkezik. „Kálvin politikai teológiájának krisztológiai alapvetése” címen ír tanulmányt. A következő évben Kálvin II. zsoltházhoz készült kommentárját fordítja le (11). — 1943-ban Kálvin államtanáról Bazelben tartott előadására nemzetközileg is felfigyelnek. Ugyanebben az évben egy nagyobb lélegzetű munkát ad közre fordításban: Niesel Vilmos: Kálvin teológiája című könyvét (12). Majd „Kálvin kiadatlan prédikációiról” értekezik és lefordítja latinból „Kálvin: Az Ige és a sákramentumokról szóló tan foglalatát”-t (13).

Kálvin kommentárjainak magyar nyelven való további megjelentetését szívén viseli (14). Ennek két jelentős állomása az, hogy a „Református Egyházi Könyvtár” sorozatában, átdolgozásában, sajtó alá rendezésében, ahol szükséges — márpedig elég sok helyen az! — tőle származó teljesen új fordításban ki nyomtatásra kerül a római és a héber levelek magyarázata (15).

Közben a Református Világszövetség megbízásából Kálvin az utóbbi évtizedekben előkerülő és eddig még nem jelent művei közül elsősorban a prédikációk kiadásán dolgozik a Supplementa Calviniana elnevezésű új sorozat számára. E célból többször felkeresi Genfben a Reformáció-történeti Múzeumot és a Kálvin-könyvtár Társaság Gyűjteményét. Kálvin rövidítéseit megfejtli. A nemegyszer szinte olvashatatlan kéziratokat olvasmányossá teszi. Az archaikus francia szövegeket modern nyelvi változatban közli.

Haláláig dolgozik e munkálaton és nyomdakész állapotra el is készül vele. — Megjegyezzük, hogy Kálvin svájci kutatásai közben alkalmat nyer arra, hogy a locarnói egyházi üdülőben pihenjen.

A fentiek alapján érthető, ha Nagy Barnát úgy is nyilvántartják, hogy világviszonylatban Kálvin exegetikai munkásságának jeles értője. Kálvint Nagy Barna „a reformáció kiváltképpen való exegetájának, a legnagyobb írásmagyarázó reformátornak” mondja.

Barth szakértője

Kálvin mellett „legnagyobb tanítójának” Barth Károlyt tartja. Ennek első jele: „A teológiai módszer problémája az ún. dialektika teológiában” (16) című doktori disszertációja. E teológia alapos ismerete a közvélemény előtt akkor lesz nyilvánvaló, amikor Barth 1936-ban először jár hazánkban. Nagy Barna oly hivatott szakértelemmel tolmácsolja, hogy erre a sajtó figyel. Azóta az Igazság és Életben, a Sárospataki Református Lapokban, a Református Egyházban folyama-

tosan ébren tartja Barth teológiai mondanivalóit (17). — Barthnak a múlt év decemberében bekövetkezett halála után pedig melegen megírt cikkben emlékezik meg róla a Reformátusok Lapja ez évi első számában.

Jellemzőnek tartjuk, hogy teológiai tanársága első írása éppúgy egy prédikáció-fordítás Barthtól: „A vigasztalás igéje”, mint ahogy utolsó nyomtatott dolgozata is mesterének nyelvünkre átültetett ígéhirdetése: „A szeretetben nincsen félelem” (18).

A reformáció korának tudósa

Nagy Barnának a múlt iránti érzékét mutatja az, hogy a témákat nem történelmi jellegű tanulmányaiban történelmi módon fogja fel. A Kálvinnal való intenzív foglalkozás és Barth teológiájának a reformációval gyökeresen rokonszenvező mivolta, történelmi érdeklődését annyira a reformáció korának hazai területén és nemzetközi méretekben történő kutatása felé fordítja, hogy tudományos munkásságának ez egyik jellegzetes emléke maradt. Amint az ökumenikus fázisokban a térbeli, úgy a letűnt idők búvárlásában az időbeli távolságok legyőzése a törekvése. A múltat a jövő felé haladó mozgalmasságként ábrázolja.

Az általános értelmezésű protestantizmuson belül különösen a helvét irányzat érdekli. Itt is az a sokrétűség, ahogyan ez Kelet-Európában jelentkezik. A református hitvallások, Bullinger és Méliusz azok a pontok, ahol leginkább kristályosít és szinte gyémántokat csiszol. A Dr. Bartha Tibor által szerkesztett Studia et Acta eddigi kötetei, továbbá több hazai és idegen nyelvű publikációja fényt vet ez irányú munkálkodására (19).

A XVI. sz. református egyház-, teológia-, dogma-, hitvallás-, irodalom- és könyvészet-története megelevenedik. A latinak, „a régiek nemzetek feletti nyelvének”, „a szellem első eszperantójának” pompás ismerete segíti abban, hogy a szövegeket jól megértse, majd helyesen mérlegelje. Ez az első mérce, amit magának felállít. Utána feldolgozza a történelmi előzményeket, megállapítja a szövegkritikai eredményeket. Tartalmi áttekintést ad. Értékel és jelentőséget méltat. Nagy mennyiségű bibliográfiával dolgozik. Forráskritikájára előbukkannak a nyomdásztörténelmi érdekességek, a helyesírási különbségek, a szövegváltoztatások és módosítások. Az adatok, adalékok gyűjtésében „óvatos, tapintatos, de határozott”. Éberséggel villanó sasszemével keresi a kéziratok, nyomtatványok, töredékek lappangó helyeit. A csoportosításokban, variánsokban „irányító és korrigáló szelleme” érvényesül. A sajátosságokat észreveszi, szereti, kiemeli, rendszerezi. Megtanulja az archaikus nyelvet. Indítványozza, hogy az értekes reformáció korabeli írások „gondos szövegkiadás formájában... közkinccsé legyenek”. Figyelmeztet arra, hogy „a mai legfejlettebb technika eszközeivel igyekezzünk megővni a pusztulástól régi, drága irodalmi értékeink minden morzsáját”. Szeretné, ha a jelen számára élő múlt egyházi traktátusokban építené gyülekezeteinket.

A reformáció századát, alkotásait, a Szentírás jelentőségéért, a teológia tisztaságáért folytatott küzdelmeket, a nagyszabású dogmatikai műveket, melyek a pápizmus és antitrinitarizmus elleni két frontos harc dokumentumai is, nagyra becsüli. Figyeli azt a folyamatot, ahogyan a töröktől, tatár betörésektől nyüzögött nép között a helvét irányzat: a keresztyén vallás református formájára megszilárdul. Ennek kulturális jelentőségére felhívja a figyelmet: a Heidelbergi Kátét nézzük úgy, hogy „az az üdvösség útján való járásban segítségül legyen”, de azzal az értékeléssel is, hogy „a Káté és annak magyarázata... magával hozza a haladás és művelődés egyre előbbre törő szemléletét”. Éppen ezért

„a Káté fordítás és magyarázás történelme a magyar irodalom- és művelődés történetnek is sajátos hosszsmetszeti szelete”.

Új dolgokat fedez fel s általuk — átfogó meglátással — friss, motiváló megvilágításba helyezi a tényeket. Magasra minősíti azt a szolgálatot, „melyet a lengyelországi nyomdász a XVI. századi magyar könyv és irodalom ügyének tett”. Ez adja neki azt a gondolatot, hogy egy, részben a reformációval párhuzamosan futó humanista-reneszánsz vonalat, mely Bolognától hazánkban, Erdélyen át a krakkói Wavelig húzódik, kutatni kezdjen. E célból készül Olaszországba. Felmutatja, hogy a művelődés, nyelvészet, teológia és irodalom a XVI. században egymással karöltve, áthatásban járnak.

Külön érzéke van az iránt, hogy tisztázatlan kérdéseket rendbe tegyen, mely által meglepő összefüggések derülnek ki. Ezért bízta rá egyházunk vezetősége a Studia et Acta III. kötetének munkálatait: „A reformáció helvét irányzatának kibontakozása és megszilárdulása Magyarországon. Források és dokumentumok”. Tervezetét még elkészíti és több tervére gondolva mondja: „15 évre való munkám van”.

Öröm, hogy hagyatékában nyomdakészen megtalálható *Ecsedi Báthory István* imádságos könyve. A más számára olvashatatlan szövegből átszellemülten olvas látogatóinak gyönyörű részleteket, melyek azért nőnek hozzá hívó lelkületéhez, mert „az imádságok tanítják legjobban alázatra az embert”, vallja.

Egyénisége

Még néhány sort befejezésül. Egyéniségének íze, karaktere, jellege volt. Az ész mellett érzésvilága teljességével gondolkodott. Szókimondás és jóindulat jellemzők. Olvasottságát eredetisége színezte. Tudását anekdota és humor aranyozta. Fellépése határozott, értelme izzó, jókedve sugárzó, előadása sodró erejű emlékeket hagyott.

„Jóságos megértéssel néz engem az Úr, így nézem én is diákjaimat és a velem együtt korlátokkal küzdő embert”, mondotta. Tanítványai sorsa mindig érdekelt és találkozásaikkor így érdeklődött: „Cimbora, hol dicséred most az Istent?” — Szenvedélyes teológusnak ismertük. Ízig-vérig dogmatikusnak. Mégsem tarthatta senki „acélsisakos teológus militans”-nak. Az egykori jó sportoló gimnazista az évek múltával megérkezett önmagában a kedélyes horgászhoz, akit különösen az Óbodrog, Felső-Tisza, Duna-kanyar, Velencei-tó „kimeríthetetlenül” vonzottak. — Egytől félt: a háborús tömegőrülettel és világszakadástól. Egyet nem szeretett: a szellemi és lelki igénytelenséget. De a legkisebb törekvést is méltányolta és támogatta.

Halála után az egyik kolozsvári professzor ezt írta: „Nagy csillag hullott le a magyar nyelvű égboltozatról. Siratjuk őt.” Egyik tanítványa pedig ezt: „Csak szeretbe mártott pennával tudok nyilatkozni róla”. Ő is így írt azokról, akik előtte „haza” mentek (20).

Nagy Barna bízott az Úr ígéreteiben és akarata előtt meghajolt, amint erről az általa előre megfogalmazott gyászjelentésében olvashatunk. Gyakran ismételtette egyik kedves zsoltárát: Az Úrnak irgalmát örökké éneklek. Zárjuk tehát emlékezete összefoglalását egy általa közölt idézettel: „Ne a teremtményt dicsérvük, hanem a Teremtőt; ne azt dicsérvük, aki plántál, ne azt, aki öntöz, hanem Istent, aki a növekedést adja. Nem a szolgál, hanem az Úr dicséretét hirdetem” (21).

Dr. Koncz Sándor

1. Di
sz
2. G
DÉ
16
3. E
4. E
5. A
19
6. A
ta
tő
7. L
8. S
9. A
L
10. „E
há
sz.
11. K
T
ja
14
12. N
21
13. K
K
ta
11
14. K
év.
15. K
at
tu
K
lé
11
ell.
27.
16. N
lek
17. K
g
K
or
ha
K
5
Ba
19
S
Re
Mi
14
Ba
év
18. B
III.
A
1.
KON
át —
szonh
— a
Buda
kongr
gyomé
az els
mille
neves
A k
fejlöd
közép
máira.
Matiss
a legn
témáj
fel. A
mek
szekci
vészet

- magyar s hossz-
glátással
ényeket.
lengyel-
önyv és
idolatot,
san futó
hazán-
kutatni
mutatja,
lalom a
járnak.
kérdé-
űgések
ősege a
gszillár-
tumok".
ondolva
- egtalál-
A más
n olvas
t nőnek
tanítják
- ize, ka-
ta tel-
lat jel-
tudását
zott, ér-
jú em-
nézem
l küzdő
rdekel-
ra, hol
gusnak
arhatta
egykori
érkezett
ösen az
tó „ki-
ráborús
szere-
gkisebb
- zt írta:
ozatról.
szere-
". Ő is
).
ta előtt
lmazott
lgette
örökké
sát egy
sérjük,
tál, ne
t adja.
n" (21).
- Sándor
- Dr. Victor János, a teológus. Ref. Egyh. VI. évf. 1954. 22. sz. 3–12. l.
 - Goethe, Heine, Rabindranath Tagore, műfordítások. Sárospataki Ifjúsági Közöny XLII., XLIV., XLV. évi. 126–7, 166–7, 86, 43–4. l.
 - Emlékezés Kiss Ernő esperesről. Sárospatak, 1939. 14 l.
 - Egyesek felsorolása később, a megfelelő hivatkozásoknál.
 - A Sárospataki Ref. Főiskola Évkönyvei, Ertesítői 1946–1949.
 - A történelmi kálvinizmus kora. — A rendszeres teológiai tanszék. — A Budapesti Református Theológiai Akadémia története 1855–1955. Bp. 1955. 106–48, 175–8. l.
 - Ld. később a megfelelő hivatkozásoknál.
 - Sárospataki Ifjúsági Közöny. XLIV. évf. 1928. 86. l.
 - Az egyház és a nemzetközi újjáépítés. Sárospataki Ref. Lapok. 1944. 2–3, 5–6, 11. l.
 - „Doctor mellifluus”. Gondolatok Clairvauxi Bernát egyházatitói jelentőségéről... Ref. Egyh. V. évf. 1953. 24. sz. 11–8. l. VI. évf. 1954. 1. sz. 10–4. l.
 - Kálvin politikai teológiájának krisztológiai alapvetése. Theol. Szemle. 1941. 13–30. l. — Kálvin János kommentárja a II. Zsoltárhoz. Ford. Sárospataki Ref. Lapok. 1942. 143–4, 149–50, 196–7, 211, 1944. 15–4, 157–8, 172. 176. l.
 - Niszl Vilmos: Kálvin teológiája. Ford. Debrecen. 1943. 219 l.
 - Kálvin kiadatlan prédikációi. Theol. Szemle. 1944. 100–2 l. Kálvin: Az ige és a sákramentumok szolgálatáról szóló tan foglalatla. Latinból ford. Sárospataki Ref. Lapok. 1947. 114–5 l.
 - Kálvin kommentárjai magyar nyelven. Ref. Egyház. I. évf. 1949. 18. sz. 3–4 l.
 - Kálvin János: A Római levél magyarázata... A fordítást átdolgozta és sajtó alá rendezte. Bp. 1954. 324 l. Református Egyházi Könyvtár XXVI. köt. Kálvin János: A Zsidókhöz írt levél magyarázata. Függelék: 1. Három prédikáció Melkiseдек történetéről. 2. A 110. zsoltár magyarázata. A fordítást átnézte. Függelékkel ellátta. Bp. 1965. 252 l. Református Egyházi Könyvtár. 27. köt.
 - Nagy Barna: A teológiai módszer problémája az ún. dialektika teológiában. Bp. 1936. 225 l.
 - Könyvismertetés. Kiss Sándor: Barth küzdelme az evangéliumi szabadsáért. Igazság és Élet. II. évf. 1936. 244 l. Kérdések és feleletek. Barth Károly 1936. évi „magyarországi és erdélyi reformátusoknál” előadói körútján hangzottak el. Ford. Igazság és Élet füzetei. 8. sz. Barth Károly: Isten kegyelmi kiválasztása. Debrecen. 1937. 35–53 l. Barth Károly politikai teológiája. Sárospataki Ref. Lapok. 1938. 234–5, 239–41 l., 1939. 5–6 l. Sárospatak így köszöntötte Barth Károlyt. Sárospataki Ref. Lapok. XLIII. évf. 1948. 3. l. Mit tanultam Barth Károlytól? Ref. Egyház. III. évf. 1951. 14–15. sz. 8–12 l. Barth Egyházi Dogmatikájának tételei. Ref. Egyház. III. évf. 1951. 14–15. sz. 18–23 l.
 - Barth Károly: A vizsgálati ígéje. Ford. Igazság és Élet. III. évf. 1937. 131–8 l. A szeretetben nincsen félelem. Barth bázei börtönben el-
- hangzott prédikációjának fordítása. Ref. Egyház. XXI. évf. 1969. 43–5 l.
- A Heidelbergi Káté jelentkezése, története és kiadásai Magyarországon a XVI. és XVII. században. Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház négyszázéves történetéből. Szerkesztő Dr. Bartha Tibor. I. köt. Bp. 1963. 17–91 l. Méliusz Péter művei. — Könyvészeti és tartalmi áttekintés, különös figyelemmel most felfedezett műveire s a forráskutatási feladatokra. A Második Helvét Hitvallás Magyarországon és Méliusz életműve. Studia et Acta Ecclesiastica. II. köt. Szerkesztő Dr. Bartha Tibor. Bp. 1966. 191–301 l. Bevezetés a II. Helvét Hitvalláshoz. A Magyarországi Református Egyház hitvallási iratai. Bp. 1954. 83–111 l. II. kiad. Bp. 1966. 83–111 l. Két Honterus-mű variánsa. Magyar Könyvszemle. 78. évf. 1962. 217–221 l. Hol jelent meg Szikszai Hollopoeus első Katekizmusa. (RMK. I. 371)? Magyar Könyvszemle. 78. évf. 1962. 221–2 l. Gálszécsi István énekeskönyvek második nagyrész ismeretlen kiadása. Magyar Könyvszemle. 79. évf. 1963. 347–36 l. Quellenforschungen zur ungarischen Reformationsliteratur, unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zu Bullinger, Sonderabdr. aus „Zwingliana”. Bd. 12. Heft. 3. 1965. 191–206 l. Geschichte und Bedeutung der zweiten Helvetischen Bekenntnisses in den osteuropäischen Ländern. — Glauben und Bekennen. Vierhundert Jahre Confessio Helvetica Posterior. Beiträge zu ihrer Geschichte und Theologie. Herausgegeben von Joachim Staedtke. Zürich, 1966. 109–202 l. Heinrych Bullingeri Epistola ad Ecclesias Hungaricas Earumque Pastores Scripta. MDLII. Kétnyelvű kiadás. A latin szövegeket gondozta, magyarra fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta. Előszó németül. A Magyarországi Református Egyház jubileumi kiadványa. Bp. 1967. 49 l. Gyanez németül: Heinrich Bullingers Sendschreiben an die ungarischen Kirchen und Pastoren. 1551. Editio bilinguis. Bp. 1968. 55 l. Bullinger Henrik a Második Helvét Hitvallás szerzője 1504–1575. Jubileumi Képes Kalendárium. Bp. 1967. 45–50 l. Egy Méliusz-kiadvány eddig ismeretlen címlapja és ajánlása. Ref. Egyház. XVIII. évf. 1966. 163–5 l. Ismeretlen Méliusz-nyomatvány Genfben. Magyar Könyvszemle. Bp. 1966. 366–76 l. Ebből különnyomat is. Mikor jelent meg az antitrinitarizmus a Duna-melléken? Ref. Egyház. XIX. évf. 1967. 12–5 l. Bullingers Bedeutung für das östliche Europe. Ein Forschungsbericht. Reformation 1517–1967. Wittenberger Vorträge. Herg. von Ernst Kahler. Berlin. 1968. 84–119 l. Károlyi Gáspár és esperestársai levele Béza Tódorhoz. Ref. Egyház. XX. évf. 1968. 255–6 l.
 - Ld. Victor Jánosról az 1. sz., Kiss Ernőről a 3. sz. jegyzet. Továbbá: A tudomány és szíve embere. Enyedy Andorról. Ref. Egyház. XVIII. évf. 1966. 196–8 l. — A tanítvány emlékezése Dr. Szabó Zoltánra. Ref. Egyház. XVII. évf. 1965. 104–5 l.
 - Ld. „Doctor mellifluus” című tanulmányt, 10. lábjegyzet.

Művészeti krónika

1. XXII. NEMZETKÖZI MŰVÉSZETTÖRTÉNETI KONFERENCIA szeptember 15–20-ig — egy héten át — a művészettörténet fővárosa volt Budapest. Huszonhat országból több mint 600 művészettörténész — a tudomány csaknem minden jeles képviselője — Budapesten találkozott az UNESCO által rendezett kongresszuson. Ennek a tanácskozásnak jelentős hagyományai vannak, 1873-ban Bécsben rendezték meg az első tanácskozást. Budapesten először 1896-ban, a milleniumi ünnepségek fényében tanácskozott ez a neves szervezet.

A kongresszus témája: az általános és a regionális fejlődés a művészettörténetben, különös tekintettel a közép-európai és az európai művészet analóg problémáira. A plenáris üléseken három évfordulóról: *Bruegel*, *Matisse* és *Rembrandt* művészetéről emlékeztek meg a legnevesebb kutatók előadásaival. A kongresszus fő témáját 12 szekciónban mintegy 200 előadás dolgozta fel. A gazdag programból nehéz válogatni, még a címek felsorolása is oldalakat venne igénybe. Külön szekció foglalkozott a keresztyénség előtti népek művészetével, a bizánci, a román kori, a gótikus, a rene-

szánsz és a barokk, valamint a XIX. és a XX. századi művészet problémáival. Négy szekció módszertani kérdéseket tárgyalt. Mintegy 200 magyar résztvevő 40 referátummal járult hozzá a fő téma kidolgozásához.

A tanácskozást az üdvözlő beszédek után dr. *Vayer Lajos* főreferátuma vezette be, melyben a közép-európai művészet komplex vizsgálásának fontosságára utalt. Művészetünk múltját nem lehet egy műfaj szűk szempontjainak bilincseibe bezárva megírni. Hiteles képet csak a művészet életjelenségeinek egésze szempontjából kapunk.

Nagy érdeklődés előzte meg *Haverkamp Begnan* professzor Rembrandt előadását, melyen a nagy mestert, mint tanítót mutatta be. Sok új szempontot hozott az előadás Rembrandt alkotómódszereiből is, melyek hű megvalósítói a tanítványok alkotásai. Charles de *Tolnay* — a neves magyar származású művészettörténész — P. Bruegel művészetét fogta valla-tóra, több képét egészen új szempontból értette meg velünk.

A kisebb referátumok között sok, bennünket ér-

dekló, művészetünk múltját újszerű összefüggésekben vizsgáló beszámolót hallhattunk. Több érdekes epizód került napvilágra az előadás során. Az egyik ilyen volt Adolf Max Vogt előadása *Le Corbusier* és Paul Klee művészetéről; a neves művészettörténész az iszlám hatását elemezte a két huszadik századi alkotóművész munkáiban. Közben bemutatott egy rajzot, Le Corbusier egyik alkotását, melyet a neves építész keletre utaztában Esztergomban készített a várhegyről és a bazilikáról.

Jelesre vizsgázott a kongresszuson a magyar művészettörténet. Ezt nemcsak a magyar előadók jó előadásai dokumentálják, hanem az a tény is, hogy dr. Vayer Lajost választották a Nemzetközi Művészettörténeti Bizottság elnökévé.

2. MAGYAR REMEKMŰVEK. Az 1965-ös párizsi magyar művészeti kiállítás óta rangja van középkori művészetünknek. A Nemzetközi Művészettörténeti Kongresszus tiszteletére a Budavári palotában ismét összegyűjtve látjuk képzőművészeti múltunk java alkotásait — új meglepetésekkel. Jellemző a kiállítás létrejöttének koncentrált erőfeszítése, hogy egy oldalmi helyet töltött ki a katalógusban a szervezők, rendezők és restaurátorok neve.

A kiállítás — mely 1970 decemberéig tekinthető meg — három csoportban 400 tárgyat sorakoztat fel nyolc évszázad remekeiből. Az első szakasz anyagát a magyar középkor java alkotásaiból válogatták. A román kort csupán egy-két faragvány és ötvösmunka képviseli utalásszerűen a Nemzeti Múzeum történeti kiállítására. A XI. századi pécsi Jákob-emlékkő, vagy vértesszentkereszt, nem rég feltárt tempom francia hatásokra utaló kőfaragványai jól érzékeltetik árpádkori művészetünk európai színvonalát. A kiállítás a gótikus táblaképek és szobrok bemutatására helyezi a hangsúlyt, melyet ötvösművek, kerámiák, csempék és díszes miseruhák egészítenek ki. Egyik nagy meglepetés az újonnan restaurált jánosréti főoltár bemutatása, mely 1470 körül készült. Sajátos stílusa, művészi hatása a bányavárosok művészetét jelentős mértékben befolyásolta.

Másik meglepetés a gótikus plasztika remekeinek bemutatása A barkai Szent Dorottya szobor és a szlatvini Madonna bája, a XIV—XV. sz. fordulójának „lágy stílusáról” ad hírt. Mind a kettő felejthetetlen szépségű alkotás.

Örömmel láttuk újra M. S. mester varázslatos képét Mária és Erzsébet találkozásáról, méltó csúcsa ez középkori művészetünknek. Benne érezzük a közelgő reneszánsz izeit is. A két főszereplő gótikus harmóniájú alakját élettel, bravúrosan festett környezet öleli körül. Érdekes tanulmányi téma a kiállításon a gótika és a reneszánsz átmenete. Az elvont, lírai hangvételű képek élettel telítődnek. A romantikus hangvételű, sajátos északi reneszánsz stílust képviselő „dunai iskola” hatásáról a dubrovicai képen, és egy ismeretlen, feltehetően erdélyi eredetű, 1514-ben készült sorozaton győződhetünk meg. Az utóbbi képek közül különösen a Krisztus ostromozását ábrázoló jelenet megdöbbentő. Egy aszott testű, „paraszt” Jézust ostromoztatnak díszes, korabeli ruhába öltözött urak — s a lépcsőn egy évszám, ekkor készült a kép: 1514 — Dózsa parasztforradalma leverésének éve.

A barokk kor bemutatása is remekül sikerült. Kevészet tudunk a XVII—XVIII. századi művészetünkről, pedig városi festőcéhünk, és a nagybírói kastélyokban dolgozó vándorfestők sok szép, provinciális bájú alkotást hoztak létre. Meglepetés volt a kiállításon Tárkányiné, Kun Anna epitáfiuma, melynek barokkos lendületű Golgothája érdekes ellentétben van a ki-

nos pontossággal, de jámbor naivitással megfestett térdeplő családi arcképsorral. *Zrinyi* Miklós egész alakos képe, vagy az egészséges ízű, remekül komponált, barokkos lendületű egervári Szent Sebestyén és Szent Rókus szobor új összefüggések keresésére inspirálja művészettörténészeink figyelmét. Úgy látszik, hogy a magyar barokk művészetet is úgy kell felfedezni, mint egy pár évvel ezelőtt középkori művészetünket. Ez a kiállítás is egy lépés efelé. A rendezők jól szembeállították a gyér számban fennmaradt képeket és szobrokat a gazdagon ránk maradt iparművészeti alkotásokkal.

Sajnos, a XIX. századi anyag nem a remekműveiket sorakoztatja fel. Bár a korszak legnépszerűbb alkotóinak munkáiból válogattak a rendezők, de inkább az átlagos munkákból. Mint a folyóirat hasábjain már korábban is leírtam, van művészetünknek egy, a magános művek hegycsúcsaiból kirajzolódó vonulata. Művészeinkben adott volt annak a lehetősége, hogy az európai művészet élvonalába betörjünk már a múlt század első felében is, de a kellő társadalmi alap hiányzott ehhez, s a szép álmok mocsárba fulladtak. A kiállítás rendezőinek ezt a rejtett hegyvonulatot kellett volna feltárni. De nem ez történt, így a kiállításon csak az átlagos legjavát látjuk. Egyedül *Szinyei Merse* korai remekeinek, és a magántulajdonban levő impresszionistahangú *Tourbillon* (1874) című képnek örültünk.

3. GYENGE FOLYTATÁS. A Nemzetközi Művészettörténeti Kongresszus tiszteletére kiállításrendezőink megpróbálták századunk magyar művészetét két kiállításban összegezni. Az eredmény — gyengébb. A magyar művészet történetének van egy szokványos, unalomig ismételt vonala, „alapképanyaga”, melynek egymás mellé állítása kockázatmentes és kényelmes vállalkozás. Ez történt az Ernst Múzeumban, hol a kiállítás rendezői a magyar művészetet 1896—1945-ig próbálták nyomon kísérni. Véleményem szerint bátrabban kellett volna hozzájárulni a század perifériájára szorított európai színvonalú műveikhez. *Csontváry, Gulácsi, Farkas* István szerepel ugyan, de a kiállítás alkalom lehetett volna a magyar festészet kevesre becsült értékeinek kibontakoztatására. A nagybányaiakra, az alföldi mesterekre és a Gresham-kör munkáira épülő szabvány nem biztos hogy igaz. Az elfogadható, hogy ezekben a művészeti iskolákban dolgozó mesterek jelentős műveket alkottak, de az feltétlen tévedés, hogy hozzájuk képest minden más irányzat képviselői epizodisták, akik legfeljebb egy-egy és nem is jellemző képpel kerülhetnek be egy ilyen összefoglaló kiállításra. Ezt az alapvető szemléleti hibát az is növeli, hogy a kiállítás rendezése, a képek elosztása sem elég logikus, nem segíti művészetünk fejlődésénél: megismerését.

A szobrászat bemutatása jobban sikerült, bár itt is túlméretezett a századforduló barokkos, pózoló műveinek bemutatása. Örültünk viszont a modernebb törekvések rangos alkotásainak. A kiállítás is arról győzött meg, hogy szobrászatunk fejlődését művészettörténeti közvéleményünk még nem mérte fel kellőképpen. Az összefoglaló, értékelő munkák is hiányoznak.

A grafikai anyag válogatása a kiállítás legjobban sikerült része. A szecesszió jó bemutatásával indul a kiállítás, majd a 20—30-as évek sokszorosított grafikáinak neves alkotóit állítja sorba. A római iskola törekvéseivel *Molnár C. Pál* és *Medveczky Jenő* lapjai ismeretnek meg. A század neves avantgardista mesterreinek, *Vajda Lajos*, *Amos Imre*, *Moholy-Nagy László*, *Bortnyik Sándor* munkáinak bemutatása egy kicsit kárpótol azért, amit a táblaképek között hiába keres-

tünk. Még egy érdekes művészet-történeti adalékra is fel-
figyelhetünk, *Lesznyi Anna* szecessziós meseillusztrá-
ciójára. A neves írónról kevesen tudják, hogy 1911-
ben a nyolcak kiállításán is szerepelt grafikáival és
néhány első kiadású Ady-kötet címlapjának megraj-
zolását is elvállalta.

A Múcsarnokban rendezett másik kiállításról, mely
arra lett volna hivatva, hogy művészetünk legutóbbi 25
évet dokumentálja, nem nehéz rosszat írni. Napilap-
jaink és folyóirataink jogosan és keményen elmarasz-
talták a kiállítást. Ha ötven év távlatából nem vagyunk
elég merészek leszámolni a konvencionálissal, akkor
nehéz a tegnapelőttivel és a tegnapival kapcsolatosan
ezt kívánni. Bár már erről is sokan és sokat írtak, nem
árt azon újra elgondolkodni, hogy jól költjük-e el a
kortárs művészek táblaképeinek vásárlására szánt évi
kétfélmilliót?

A két kiállítás több mint hiba, egy elszalasztott le-
hetőség, ami nem tér vissza többé. A magyar művészet
rangos alkotásairól hallgattunk — letagadtuk őket.

4. LOVASSZOBROK RANDEVÚJA. 1820 körül *Ferenczy István*, neves szobrászművészünk, egy kis bronz
lovast vásárolt Rómában egy műkereskedőtől. Mivel
az antik gemmák és érmek lovasalakjaira sokban ha-
sonlított a szobor, azt gondolta, hogy ókori mester re-
meke a gyönyörű zöld patinával borított kis szobor.
Ferenczy tévedett. Bár biztos ízléssel választott, mégis
az ókori szobor helyett — *Leonardo da Vinci* szobrát
vásárolta meg.

A XXII. Nemzetközi Művészettörténeti Kongresszus
alkalmával a Szépművészeti Múzeum érdekes tanul-
mányi kiállítást rendezett. A szobrot szembesítette a
többi Leonardónak tulajdonított szoborral. A Szépmű-
vészeti Múzeumban őrzött példány mellett a New
Yorki Metropolitan Múzeum 1925-ben vásárolt lovasa
és egy 1934-ben előkerült szobor szerepel a kiállításán;
ez egy dublini magángyűjtőnek, John Huntnak tulajdo-
na. Van még egy negyedik hasonló szobrocška, mely
egy londoni gyűjtő, Pierre Jeannerat birtokában van.
Ennek a szobornak csak a fényképét láttuk, nem ér-
kezett meg a nagy találkozára. A három szobor mellé
a kiállításon felsorakozott a gazdag bizonyító anyag,
mely stílszerűen *Tassó* remek verses csatáló leírásával
indult. A bizonyító eljárás lényege az volt, hogy a ki-
állítás rendezői a windsori királyi rajzgyűjtemény *Leonardo*
vázlatai közül kikeresték a lovasszobor terveit
és azokat a rajzos feljegyzéseket, melyek a szobor el-
készítésének módjára vonatkoznak.

A szobor Ferenczy örökösének hagyatékából 1914-ben
került a múzeum birtokába. Először *Meller Simon* 1918-
ban megjelent tanulmánya ismertette a szobrot. Azóta
számos publikáció foglalkozott vele, de még mindig
voltak, akik kétségbe vonták azt, hogy *Leonardo* a szo-
bor alkotója. A kiállítás most pontot tett a találgatá-
sok végére. *Leonardo* rajzai, vázlatai és írásos feljegy-
zései kétségtelenül igazolják, hogy technológiája, anyaga
teljesen megegyezik *Leonardo* terveivel.

A szobor sorsáról, történelmi útjáról még keveset tu-
dunk. Csak azt tudjuk, hogy a mestertől *Leone Leoni*
milánói szobrász és műgyűjtő tulajdonába került, aki
többször felhasználta és újrafogalmazta különböző
kompozícióban. A kongresszuson részt vevő neves mű-
vészettörténészek közül többen azt állították, hogy a
másik három lovasszobor nem *Leonardótól* származik,
hanem *Leone Leoni* újrafogalmazásai. A kongresszusi
szon *Aggházi Mária* tartott előadást a szobor attribú-
ciós problémáiról. A per eldőlt ugyan, de a kutatás to-
vább folyik. A jelenlevő szakértők egyöntetűen *Leonardo*
alkotásának ismerték el szobrunkat. De a kiál-
lítás nemcsak a szakértők szűk körének készült. Akik

látták, elgondolkozhatnak azon, hogy a zseni lángolá-
sát tudatos, technikailag és kísérletekkel kiérlelt munka
alapozza meg. Az igazi műalkotások törvényeket
építenek, s a művészettörténészek a törvényszerűsége-
ket és a belőlük kibomló gondolatokat kutatják.

5. A SZÉPMŰVÉSZETI MÚZEUM REJTETT KIN-
CSEI. A világhírű Régi Képtár anyagának kétharmada,
mintegy 1500 kép raktárban van. A múzeum munkatár-
sai a Nemzetközi Művészettörténeti Kongresszus tiszte-
letére a raktárakból előcsalogatták az eddig be nem
mutatott kincseket és alkalmat találtak arra is, hogy
több újonnan vásárolt képet is bemutassanak. Több
olyan képet is láthattunk, melyeket nem mért fel, nem
határozott meg még a művészettörténeti kutatás.

Ez az „előzetes” is mutatja, hogy meglepetésekben
gazdag kiállítás volt. Különösen az olasz művészet al-
kotásainak bemutatója sikerült jól. *Liberale da Vero-
na* végtelenül bájos aranyhátterű madonnájáról kell
először beszélnünk, mely a művész korai, sienai kor-
szakából való és 1470—1475 között készült. Sokáig el-
vesztettnek hitték a képet. 1968-ban vásárolta meg a
múzeum. A XVI. század olasz festőiskoláinak gazdag
anyaga sorakozik fel a kiállításon. Kiemelkedik G. A.
Prodenone híres evangélista sorozatának két képe,
mely a velencei Scola di San Francesco számára ké-
szült mennyezetdekorációnak. Érdekes története van
Vincenzo Campi manierista képeinek, mely étköző pa-
rasztoikat ábrázol. A kép festésmódja németalföldi sa-
játosságokat mutat, ami azt bizonyítja, hogy olasz
földre is visszahatott az északi, sokszor „barbárnak”
ítélt művészet bár ez korábban annyira hihetetlen volt,
hogy erre a képre Jan Steen XVII. századi holland
életképfestő nevét hamisították.

A nagy alkotásokban gazdag régi képtár legszegé-
nyesebb része a francia gyűjtemény. Mégis jutott „rej-
tett remekmű” ebből a gyűjteménycsoportból a kiállítá-
sára. A XVIII. századi P. *Mignard*-nak — Ch. *Lebrun*
neves vetélytársának — újonnan restaurált mitológiai
képe mellett ott találjuk G. F. *Doyen* Allegoriá-ját,
mely eddig kiállításon soha nem szerepelt.

A német alkotók művei közül különösen a XV. szá-
zadi anyag értékes. Itt találjuk *Lucas Cranach*-nak
— Luther Márton festőjének — *Salome* című képét és
a XVII. század legnagyobb német festőjének, J. H.
*Schönefeld*nek egyik kiváló alkotását. Az utóbbi kép
évtizedekig egyik vidéki múzeumunkban kallódott,
mint „ismeretlen festő alkotása.”

A flamand mesterek képei közül különösen *Valcken-
bach* csataképei, ifj. *David Teniers* tájképe és főként
P. R. *Rubens* egy kis olajvázlata keltett feltűnést. *Ru-
bens* képe Szent Justus vértanúságát ábrázolja. Az ere-
deti kép Bordeaux-ban található. Ezt a kis vázlatot ed-
dig nem ismerte senki. Silány másolatnak tartották.
Csak a gondos restauráló munka tisztázta, hogy a nagy
mester egyik vázlata a kép.

A régi képtár leggazdagabb együttese a holland gyű-
jtemény. Ezért sajnos helyhiány miatt sok remekmű
szorult a raktárakba. Ez a kiállítás is erről győzte meg
a látogatókat. Különösen Rembrandt tanítványainak
képei között találunk jelentős alkotásokat, melyekkel
külföldi neves gyűjtemények is méltán büszkélkedné-
nek.

A műalkotásoknak sokszor kalandos történetük van.
A képek az emberiség kultúrájának egy-egy szikráját
őrzik. Ha gondos munkával és hozzáértéssel vattatásra
fognak beszélni kezdenek korukról, tartalmukról és
rajtuk keresztül a múlt üzen.

6. TOT ÉS VASARELY. Tékozló ország voltunk —
tehetséget, szellemi kincseket tékozlottunk. Könyvet le-

hetne írni a „porba fulladtakról” — kiállítást lehetne rendezni azoknak a műveiből, akik az iszaposodó, mocsarasodó értől megtalálták az utat az óceánig. Ezért furcsa hangulatú ünnep az, ha egy külföldön nagyra nőtt művésznünk hazajön és magával hozza alkotásait.

Ebben az esztendőben kétszer is ünnepeltünk. Nyáron *Tóth Imre*, vagy ahogyan világszerte ismerik: *Amerigo Tot* Tihanyban rendezett gyűjteményes kiállításának örültünk, ősszel pedig *Vásárhelyi Viktor* grafikáit, képeit láttuk a Múcsarnokban.

Amerigo Tot — róla már közölt cikket a Szemle — egyszerre beszéli anyanyelvi fokon a quattrocento humanista pátoaszű nyelvét és korunk nonfiguratív szimbólumokból épülő eszperantóját. Az előbbire remek példa szülőfaluja templomának 1969-ben készített Madonna szobra, vagy azok az érdekes szobrászjelenetek, melyeket közvetlenül a második világháború után készített (Városi látogatás 1945, Falusi üdvözlégy 1946). Bennünk a XV. századi olasz szobrászat lágy harmóniája, az emberi szépséget kereső világlátása reveláldik. De kezdettől foglalkozott absztrakt kísérletekkel is és ennek eredményeit is bemutatta a kiállítás. Megdöbbentő erejű, mély humánusmától átítatott művek ezek is (A föld szeme 1968, Komarov emlékmű 1969, Bartók emlékműtere 1967 stb.).

Victor Vasarely is 1930-ban került külföldre. A Szépművészeti Múzeumnak ajándékozott 118 grafikájának javát már korábban láthattuk, most gyűjteményes kiállításán ismerhetjük meg művészetét. *Vásárhelyi Viktor* (szül. 1908. ápr. 9. Pécs) művészetének alapjait is magyar mesterektől sajátította el. *Kassák Lajos*, *Moholy-Nagy László* és *Bortnyik Sándor* tanítványának vallja magát. 1930 óta Párizsban dolgozik. Hosszú kísérletezés után jutott el sajátos stílusának kialakításához az op-art-hoz. A fekete-fehérek optikai hatásával már régen kísérletezett. Századunk dinamikusán változó, mozgalmas világát akarta megeleveníteni.

Mi az op-art, vagy kinetikus absztrakció? A művészek, de kisméretű geometrikus alapformából olyan kompozíciót épít, amely egy bizonyos távolságból és szögből szemlélve a mozgás látszatát kelti. Különösen erős ez az illúzió, ha sétálva szemléli a néző a kompozíciót. Vasarely kisebb számú régi képe mellett főként op-art képeinek java darabjait mutatja be. A kiállításnak az is lehetne a címe: variációk a mozgás látszatára. A század formabontó iskoláinak kísérletei óta tudjuk, hogy a kép alapja a szín és a mértani forma. Az op-art az alapjaira bontott valóságnak olyan új rendjét akarja megteremteni, mely a mozgás illúzióját kelti. Az egyes elemek tömege, egymáshoz való viszonya hordozza a kép „tartalmát”. Az op-art nem analitikus, hanem szintetikus művészet. Nem az ellentétekre épül, hanem a fokozásra, a crescendókra és decrescendókra. A fehérek és a feketék egymásmellettsége sem egyszerűen az ellentétek keresése, hanem a ritmikus egymásmellettségből támadó illúzió tudatos felkeltése. Vasarely művésze nem küszöböli ki a perspektíva törvényszerűségeit, sőt inkább sajátos célja érdekében hasznosítja azt. Új területeket nyit a képzőművészetben. Hogy az új technika mennyire válik a

valóság meghódításának eszközévé, azt még nem lehet felmérni.

Vasarelynek az az elve, hogy a műalkotást úgy kell megsokszorozni, hogy mindenkire eljuthasson a művészet. A hétköznap tárgyait színesebbé, vonzóbbá, élettelibbé kell tenni, hogy ezáltal az élet is szebb legyen. Ez nemes cél.

7. REMBRANDT. 1669 október 4-én Amszterdam egyik külvárosi házában meghalt egy festő. A hagyatéki jegyzőkönyv szerint öröksége egy öreg biblia, valamint „gyapjúból és vászonból készült ruhaneműi és mesterségének eszközei” voltak. Művei ekkor már neves műgyűjtők tulajdonában voltak.

Egyik nagyapja molnárr, a másik meg pék volt, apja földműves. Talán nagyapai örökség volt a szélmalom szeretete művészetében, hiszen ebben foglaldott össze a család mesterségének „címere”. Testvérei iparosok voltak — ő művész lett. Fiatalon nagy hírű mester 1626-ban — 20 évesen — önálló mester már és tanítványai vannak. Ebben az időben látogatta meg *Constantin Huygens*, ki a holland birodalom legműveltebb álamférfia volt és ezt írta róla: „sem Illium, sem az egész Ázsia nem bírt olyan nagy dicsőséget hozni Itáliára, mint amekkora fény árad Görögországból és Olaszország felől Németalföldre egy holland ifjún keresztül”.

1631-ben Amszterdamba költözik. Gazdag holland polgárok arcképeit festi. Divatos, sikeres festő. De Rembradtban nagyobb és erősebb az ember, mint a sikerek. Nem szédítik el soha. 1642-ben megfesti a művészettörténet egyik legnagyobb alkotását, az Éjjeli őrjáratot. Hatása: értetlen megdöbbenés. A korabeli kritikák szerint ez a kép „mindeptől különbözik, amit Hollandiában festettek”. Elég volt arra, hogy az óvatos és a célszerűen szokványosra törekvő polgárok elforduljanak tőle. 1642-ben meghalt felesége, a megrendelők elmaradtak, tanítványai elhagyták, anyagi gondjai egyre nőttek, de művészetének lényege a fény, egyre áradt képeiből és a festő az emberi lélek egyre mélyebb rétegeit hódítja meg.

Valaki Rembrandtot az ötödik evangelistának nevezte. Az ecset, a ceruza, a karcolóú evangélistája volt. A bibliai jeleneteknek szinte exegézisei a rajzai és festményei. A biblia szava az evangéliumok természetességével jelenik meg alkotásain. E. W. *Bredt* négy kötetbe, a „Rembrandt Bibliába” gyűjtötte bibliai tárgyú alkotásait (München, 1921.) Kurt *Kallensee* leghíresebb rézkarcáról teológiai exegetikai tanulmányt írt (Berlin 1957).

Mi jellemzi Rembrandt bibliaiátását? Talán az, hogy egy olyan ember vall itt a Bibliáról, a bennünket is megszólító Igéről, aki mélyen és őszintén ismeri az embert. Rembrandt úgy beszél az Igéről, mintha itt élne közöttünk Ábrahám, Izsák, Péter vagy Pál, és mintha Jézus is itt járna közöttünk.

Az évfordulót a Szépművészeti Múzeum remek kiállítással köszöntötte, melyen budapesti festményei mellett legszebb rézkarcait és rajzait látjuk. A rajzok közül az egyik vázlatról a Művészettörténeti Kongresszuson derült ki, hogy az Éjjeli őrjárat egyik korai vázlata.

Szigeti Jenő

SZEMÜVEGET A NÉZŐNEK

Mire való a szemüveg? Hogy jobban lássunk. Bár szólásmondásokban más értelemben használják a szemüveget; rózsaszínt emlegetnek, ha valaki illúziókat kerget, és sötétet, ha viselője csökönös borulátó.

Egy új magyar film főszereplői szemüvegesek. A film címe is ez: Szemüvegesek. Nem póz, nemcsak jelmez a viselet, ha egyszer ennyire hangsúlyozza, ennyire feltűnővé teszi a szerző, Simó Sándor, egy fiatal filmrendező, aki eddig a hétköznapi életéről készített dokumentumokat. Máig emlékszem egy riportjára: Szürke barát volt a címe. Balatoni üdülőket kísért el badacsonyi kirándulásukra, az üres szórakozást mutatta be, keserűen, az emberietlenség ellen lázadva. Sokan nem szerették ezt a riportját, kegyetlennek tartották, szürkeséget vádoló képet túlságosan sötétnek. Most, új filmjének címéhez semmiféle jelzöt nem illesztett, a szemüvegesekről sem azt nem mondja, hogy sötétebben látják a világot, mint amilyen, sem azt, hogy rózsásabban. Csak azért viselnek szemüveget, mert jobban akarnak látni.

S a nézőnek is hasonló szemüveget kell föltennie.

Ez, persze, nagy kívánság. Az élet — tudjuk jól — olyan, amilyen. A legtöbben éppen ezért nem szeretik olyannak látni, amilyen. Az egyik rózsásabbnak véli, a másik komorabbnak. Mindkettő védekezés; defenzíva. Mindkettőt legyőzi, eltiporja az élet. Az élet fölötti győzelemnek elengedhetetlen alapföltétele a hiteles valóságlátás, hogy az életet valóban olyannak lássuk, amilyen.

Ehhez azonban megfelelően kell nézni is. Például előítéletek nélkül. Az „úgyis” meg az „úgysem” szemlélete nélkül. Valaha úgy hitték, az efféle később gyökerezik meg az emberben, kudarcok, bukások árán. Férfikorban; a fiatalember a világ megváltoztatásának eltökéltségével lát munkához. Manapság sokan úgy vélik éppen megfordítva: az élet delén túl tartók higgadt, józan szemmel nézik ugyan a világot, de lebírhatatlan munkakedvvel; a fiatalok viszont kiegészítten, nemcsak illúziók, de ideálok nélkül is, volta- képpen céltalanul.

Simó Sándor fiatalember, bár minálunk, a művészeti életben, hovatovább mindenki fiatalnak számít, aki még nem világhírű. Talán Simó is hamarosan kinő a fiatalokból: a Szemüvegesek már nagy sikert aratott a locarnói fesztiválon. S életkora szerint is már túl van a szó szoros értelmében vett fiatalkoron. Filmje is a harmincévesek problémáit vizsgálja. A nemzedék, amelyről szól, felúton jár az Álmodozások kora, és a Falak generációi között. A Szemüvegesek főszereplői már egy ideje dolgoznak, nem éppen pályakezdők; csakhogy pályafutásuk mindeddig csupán be- melegítésnek tekinthető, igazi feladathoz nem jutottak. A Szemüvegesek főszereplői még nem családottak, még nem kényszerülnek olyasféle önvizsgálatra, mint a Falak főszereplői; kissé ironikusan szólva, eddig még nemcsak nem alkothattak, de még el sem ronthattak semmit.

Érdekes, hogy a Szemüvegesek más tekintetben is mintegy felúton jár az Álmodozások kora, és a Falak között. Ez a kettő sok szempontból merőben ellentétesnek látszik: az egyik költői, a másik publicisztikus film, bár akadtak sokan, akik — ha nem egy mondatban is — mindkettőt esszéfilmnek tartották. Kétségtelen, hogy sok a rokonvonal, bár a két film jellege alapvetően eltér: az egyik valóban a lírai költeményhez áll közelebb, a másik meg inkább a publicisztiká-

hoz; szerkezeti fölépítésük is más, de bizonyára közös társadalmi elkötelezettségük, a hogyan tovább vizsgálata, amire az egyik a húszévesek, a másik a negyvenévesek érzéseivel, gondolataival vállalkozik. Simó filmje valóban a kettő között jár: a Szemüvegesek tervezőmérnökéből már hiányzik az a fiatalos világ- megváltó szenvedély, ami az Álmodozások kora hőseit tüzezte, de tökéletesen hiányzik belőlük az a típusú vívódás, a történelmi tanulságok önkínzó vizsgálata, ami viszont a negyvenévesekre jellemző. Ezek a szemüvegesek nem idealisták és nem borulátók, nem lelkesednek és nem cinikusak, nem álmodoznak és nem is „lelkiznek”, nem viselnek sem rózsaszín, sem sötét szemüveget, csak egyszerűen szemüveget.

Jobban akarnak látni, jobban akarnak építeni, jobban akarnak élni. Nem szegi kedvüket, ha meghíúsul a tervük; alkalmazkodnak, beépítik tervüket egy másik tervbe. Ha nem olyan a lakásuk, amilyennek szeretnék, ezt-azt változtatnak rajta. Ha nem olyan az életük, ahogy eltervezték, élnek, ahogy tudnak, s azt javítják az életükön, amit lehet.

Középútnak látszik ez.

Középúton jár a film abban a tekintetben is, hogy témáját, mondanivalóját igényesen, de nem a kísérletező, új utakat törő művészet szintjén fogalmazza meg és adja elő. A történet fölépítése hagyományos; a cselekmény az elején kezdődik, a végén fejeződik be, nincsenek visszapillantások, nincsenek gondolati betétek. Az ábrázolás drámai, látványos, anélkül azonban, hogy a nézőnek csak ezekre a drámai és látványos mozzanatokra lehetne támaszkodnia, miközben értelmüket, összefüggéseiket magának kell föltennie. Simó filmjében a drámai mozzanatok szerények és alárendeltek (ez megóvta őt attól is, hogy noha hagyományos szerkezetű filmet készített, műve nem régimódi, nem színpadias, nem szokványos), a látvány sem tolatkodó, nem hivalkodó hanem segítőkész értelmező.

Ezeken a hasábokon már gyakran esett szó arról, hogy a film valóban művészet, s hogy nem volna helyes ezt a rangot — akár elméletben, akár gyakorlatban — elvitatni tőle. Különös és visszás helyzet teremtődött azzal, hogy a filmnek küzdenie kellett — és még kell is — művészi rangjának elismeréséért. Más művészetben természetes az, ami a film esetében visszásnak látszik, bár a művészfilm és a kommerszfilm megkülönböztetése valóban nem szerencsés. Más művészetben erre jószerivel nincs is szükség: művészregényről például nem beszélünk, noha mindenki tudja, hogy *Thomas Mann* és *Courths-Mahler* között mi a különbség. Igaz, a zenében használatos ez a kifejezés, de ott elképzelhetők is a viharok, a szélsőséges állásfoglalások. Csakhogy a zenében is már kialakult a helyzet, a filmnek viszont — technikai eszközeinek fejlődése után — „menet közben” kellett és kell harcolnia a maga „komolyzenei” vagy „thomasmanni” szintjéért. A meghökkentő a dologban az, hogy a film csak szórakoztató voltáért más eszmei alapon lehet csak harcolni, s hogy a film művészi rangjának úttörői a világon elsőként a szocialista filmesztéta *Balázs Béla*, s a szocialista film klasszikusai, *Eisenstein*, *Pudovkin*, *Dovszenko* voltak.

A szórakoztató és a művészi film fölötti csetepaté mindenesetre az idők folyamán éles szembenálláshoz vezetett, s hiányzott, vagy legalábbis nem volt elegendő olyan film, amely szélesebb körű közönségsikerre számíthatott volna, s egyben magas színvonalával, tiszta eszmeiségével, politikus voltával, tartalmassá-

gával is elismerést aratott volna. A Szemüvegesek — ilyen film.

Különös véletlen, hogy szinte egyidőben mutatták be nálunk azt a francia filmet, amely akár szórakoztató politikai brosúrának is nevezhető: ez a görög származású francia rendező műve: Z, avagy egy politikai gyilkosság anatómiája. A történet — amelynek irodalmi alapja Vasszili Vasszilikosz regénye — ugyancsak a közelmúltban jelent meg magyarul, voltaképpen Lambrakisz görög képviselő, békebarát háladó politikus meggyilkolásának hiteles története. Mondják, hogy a könyv szerzője előzetesen gondosan tanulmányozta a Lambrakisz-pör anyagát; de hitelessége mélyebb. Különben is: éppolyan érdektelen egy igazi műalkotással kapcsolatban, ha — mondjuk — a taxisoförök tiltakoznak, hogy ők nem olyanok, amilyennek ábrázoltak egy taxisofört, mint az, ha — mondjuk — az építésszek nyilatkozatban hirdetik meg, hogy ők éppen olyanok, amilyennek ábrázolják őket. A Z is mélyebben keresi és leli meg művészi, politikai és emberi hitelét, nem csupán a dokumentárisan bizonyítható szintjén. A film leplezetlenül törekszik is arra, hogy ne csupán a Lambrakisz-gyilkosság tükre legyen; korunkban, sajnos, nem ez az egyetlen politikai gyilkosság, s — nem véletlenül — a politikai gyilkossá-

gok alapvonásai nagyon hasonlóak. Nem mindig gázolnak motoros tricikkel, olykor fegyvert használnak, másféle módszereket alkalmaznak, de leggyakrabban magányos gyilkost dobnak oda prédául, s mentő körülményt is hasonlót találnak ki, mert alapvetően sosem céltudatos gyilkolásról beszélnek, hanem kis elmezavarról, nacionalista eltévelyedésről, effélééről. A Z tehát a Lambrakisz- esetben az általános mozzanatokat keresi meg és ábrázolja, és nemcsak a politikai gyilkosságot elkövetők megrajzolásában, hanem az üldözöttékében, s főként az igazság keresésében.

A filmnek két kulcsszereplője: egy újságíró és egy nyomozó-ügyész. Mindketten mintegy véletlenül jutnak el az igazság áldozatos szolgálatáig, s ez azért nagyon fontos, mert az emberek legtöbbször — a Kulturális krónikák elején használt szóval élve — a legtöbb néző ugyancsak nem tudatos forradalmár, hanem hétköznapi ember, aki egyszerűen csak a munkáját akarja jól végezni — s e tekintetben rokona a Szemüvegesek szemüvegeseinek is. Nekik és róluk szól a Z akkor, amikor a történet középpontjába állítja ezt a két rokonszenves embert, mert azt akarja, hogy munkavégzés közben valamennyien az emberiség igazáért, jövőjéért fáradozzunk, eredményesen.

Zay László

PARTNERSÉG A SEGÍTŐSZOLGÁLATBAN!

A Heks 1968. évi „Ti vagytok az én tanúim” című jelentésének legősztintűbb és legizgalmasabb problémája, mely a jelentés szinte valamennyi oldalán át meg át húzódik: ez a gondolat. Az egyház létét, bizonyágtételét köti ahhoz a kérdéshez, hogy meg tudja-e találni az utat a Harmadik Világhoz, tud-e testvér lenni! Valóban nagyon jogos ez a kérdés, igazi keresztyénségünk mutatkozik benne. Nem csak a mindenkori misszióink, diakóniánk, hanem kersztyénségünk hitelessége forog ezen a kockán! Sok szégyelni valónk, sok bukásunk gyökere erre a kérdésre vezethető vissza. Nem voltunk testvérek, nem voltunk partnerek — tehát nem voltunk keresztyének sem. Valahogy így áll ez a kérdés. Ha nem jól mozgottunk abban a viszonylatban, amit oly pontosan bemértünk, és feltérképeztünk, akkor talán nem jól mozgottunk a Krisztus-ember viszonylatban sem.

Mi volt a buktató, mi jelentette és mi jelentheti az eltévelyedést? Az hogy nagyok voltunk, erősek, krisztustól függetlenül gondolkodtunk — mint nagyok! De miért lenne bűn nagyok, erősnek gazdagnak lenni, hiszen Pál és a korabeli levelek sokszor emlegetik ezt a szót és hivatkoznak az erősekre, akiknek hordozni, tenni, adni kell. De ki dönti el azt bizonyos relációkban, hogy ki a nagyobb? És itt kezdődött, és itt kezdődik mindig az elbukás! Amikor az ember, az egyház mint nagyobb, mint erősebb jelentkezik, saját magát ítéli és rangsorolja mindig egy kisebb egy erőteljesebbel szemben. Itt van a nagy köd, a nagy kísértés! Milyen alapon, milyen szempontból, milyen megfontolásból történik ez a bemérés! Hogyan vesz az ember magánán olyan bátorságot, hogy teljesen idegen, ismeretlen — már Jézus Krisztus szempontjából idegen és ismeretlen — mértékek szerint magát valaminek ítélje.

Legjobb tehát kiindulni abból az alaphelyzetből, amit ő mondott tanítványainak az igazán kimért és bemért akkori társadalmi helyzetben: „Ti azonban ne hívassátok magatokat mesternek, mert egy a mesteretek a Krisztus, Ti pedig egymásnak testvérei vagy-

tok!” (Mt 23:8) Mit jelentett ez a partnerség Jézus egyházának életében! A megosztott, a felosztott, a rangsorolt, a kifarcellázott egyház életében az első biztos kiindulási pontot. Az óriási divízióban, a farizeusok, a sadduceusok, a főpapok, az írástudók millió és millió mikroközmosza helyett, azt a kikristályosodási lehetőséget, ami új távlatot jelent az embernek: Ti pedig egymásnak testvérei vagytok! Társak, egyenrangú felek, partnerek, tárgyaló szomszédok, egyenlő részesek! Micsoda új emberszemlélet mutatkozik ebben! A széthullásban, differenciáltságban az egység, az egymás megtalálása, az integrálódás! Amikor tehát a „Keresztyén Nyugat” és a „Harmadik Világ” kapcsolatát keressük, akkor valahol eltévedt — és Krisztustól eltévedt — keresztyénségünk után kutatunk. Érezzük, hogy valami rossz, valami nincs! Több ez mint a „Keresztyén Európa” és a „Harmadik Világ” kapcsolata. Több, csak itt lett nyilvánvaló, ebben realizálódott, itt találkozunk vele! Itt „ugrott ki” évszázados számításunknak a tévedése!

Hol van tehát a baj? A Krisztussal való viszonyunk emberi relációjában! Ti pedig egymásnak testvérei vagytok! Különös és biztos pont ez a keresztyén ember életében. Benne van a Krisztus-ember, és az ember-ember viszony. Az egyetlen hozzánk illő hely, ahonnan újra és újra indulhatunk. Megvéd és megtisztít. Persze nem kevés megérteni és megtanulni valót tartalmaz ez a fogalom! Lehetetlen élni, lehetetlen segíteni nélkül. Ez a segítő szolgálat alapja, a Krisztus háztartás irányítója. Ami nélkül biztosan bekövetkezik az eltévelyedés. Miért! Mert az ember kimozdul a helyéről és amilyen rossz szemű, elveszti az arányérzékét, egyensúlyát, többet tulajdonít magának mint kellene. Aránytalanságában megteszi magát *Gazdának*, pedig csak *sáfár!* Csak a „Ház” gondozója, őrizője. Ebben az esetben máris egészen más a segítő szolgálat levegője. És ebben az atmoszférában valóban elgondolkodtató a „Keresztyén Európa” és a „Harmadik Világ” kapcsolata, de valamennyi kapcsolat is, ahol csak egy pillanatra is kilendült az iránytűnk: a köszöntésben való rangsorolástól el egészen az egy-kön-

lig gá-
nálak,
rabban
tő kö-
ben so-
kis el-
51. A Z
zanato-
olitikai
1 az ül-

és egy
ül jut-
ért na-
lturá-
legtöbb
sm hét-
akarja
vegések
akkor,
két ro-
ikavég-
ért, jö-

ászló

zus egy-
a rang-
ő biztos
pusok, a
és mil-
dási le-
: Ti pe-
enrangú
5 része-
ben! A
egymás
„Keresz-
tát ke-
től elté-
ük, hogy
a „Ke-
psolata,
zálódott,
s számi-

zonyunk
testvérei
yén em-
az em-
lő hely,
megtisz-
ni valót
etlen se-
Krisztus
vetkezik
ul a he-
ányérzé-
nint kel-
azának,
őrizője.
5 szolgál-
óban el-
armadik
is, ahol
c: a kö-
egy-kön-

tős, két kontos gondolatig — amihez még a Jakab-le-
vél aranygyűrűs és nem aranygyűrűs kérdései is igen
komolyan hozzájárulnak!

Partnerség a segítő szolgálatban! Segítő szolgálá-
tunk új alapjai mutatkoznak ebben! De nem is csak a
segítő szolgálat, hanem ha jól megértjük, egész ke-
resztyénségünk újulása, eszmélődése következhet be
ebben. Nem csoda hát ha a HEKS Főtitkári beszám-
olója oly izgalmasnak, „forrónak” látja ezt a kér-
dést!

Gondolatok egy most megjelent Teleki-könyv olvasásakor

(Tilkovszky Lóránt: Teleki Pál, *Legenda és valóság*. Kossuth K. Bp. 1969.)

„Fölfelé futva példát így mutat,
ki jobbra-balra nem lel már utat.”

(Illyés Gy. 1941. ápr. 4.)

„Múltunk teher is és kincs is”, — szétválasztani ben-
ne az értékes, integrálandó szellemi hagyatékot a ma
és a holnap meg nem szegényítése érdekében és sok-
oldalúan megmutatni a mai és most még iskolapad-
ban ülő, de holnap a társadalmi sorsot formáló nemze-
dékeknek azokat a utakat, amelyekben nemzetünk célt
tévesztett, szakadék felé botorkált — ez a történetet
kritikusan vizsgáló kutatók, feladata, missziója a mai
bonyolult világban.

Tizenhárom évvel ezelőtt, a felszabadulásunk utáni
tizenegyedik esztendőben rendezett első magyar föld-
rajzi kongresszuson arra hívatott szakemberek jelen-
tették ki, hogy, vajmi keveset foglalkoztunk a magyar
geográfusok felszabadulás előtti munkásságának mar-
xista értékelésével” pedig „a földrajzi tudományok
is... felhasználják az elődök munkásságából azt, amit
alkalmazni tudnak.”

Ezen a kongresszuson nem véletlenül került a viták
középpontjába Teleki Pál munkássága és személye.
Koch Ferenc professzor, egykor maga is Teleki tan-
ítványa, mondotta az ő tudományos munkásságát
elemző előadásában: „Mindnyájan tudjuk, hogy Teleki
Pál volt a tudományos magyar gazdasági földrajznak
megalapítója és elindítója. Munkásságának értékelése
egyet jelent egész felszabadulás előtti magyar gazda-
sági földrajzunk mérlegre tevésével” (Különlenyomat
a MTA Társadalmi-Történeti Osztályának Közlemé-
nyeiben: VIII. kötet, 1. Bp. 1956. 89—122 p.)

Itt csak utalhatunk arra, hogy az új gazdasági
mechanizmus szakaszában a gazdasági földrajz gyorsu-
ló fejlődése, a felhasználható metodológiai és társadal-
mi örökség figyelembe-vételével társadalmi szükség-
let. Tudománytörténeti szempontból ez már önmagá-
ban is érdekes témává avathatná Telekit.

Azonban többről, komplexebb jelenségről van szó.
Júliusban jelent meg Tilkovszky Lóránt könyve a
„Népszerű Történelem” sorozat 11. köteteként és tudomá-
sunk szerint a 15 ezer példány igen gyorsan gazdá-
ra talált. A *Népszabadság* ez év szeptember 4-én foglal-
kozott a könyvvel, és megállapítja: „Tilkovszky tanul-
mánya az eddigi legárnyaltabb Teleki-képet rajzolja
meg.” Mi is érdeklődéssel és örömmel olvashatjuk a
tanulmányt, politikai értékelésével egyet is érhetünk.
Ám bennünket talán mélyebben foglalkoztathat a Te-
leki-kérdés sokat tárgyalt, a személyiség-elemzésben
ki nem hagyható, minden Teleki-tanulmányban többé-
kevésbé részletesen vizsgált *vallásosság—hit—egyház—*

És miért volna lehetetlen, hogy egyházunk diakó-
niájából indulna el valami megújulás, valami refor-
máció, ami a keresztyénség megújulását, Krisztus meg-
találását jelenti. Sokan, sokáig, sokszor a missziótól
várták az ébredést, az ébresztést és ha ez a segítőszol-
gálatból, a diakóniából következik — mit szólhatunk
hozzá? A „Brot für Brüder” miért volna kevesebb a
világméretű evangelizációknál!

Juhász Zsófia

cselekedet—gondolkodás képlete, mely Teleki sorsá-
ban szinte példanélkülien jelenik meg és felfogásunk
szerint a hívő ember számára tragikusan mély és nél-
külözhetetlen konzekvenciákat rejt magában. Érzésünk
szerint ott van ez a téma különböző variációkban
minden írásban, amely Telekiről készült. E rövid cikk-
ben a vallásosság talán soha ki nem bogozzható jelen-
ségeknek kapcsolódása érdekel bennünket közelebről
ebben a férfiben, akinek tanárcarca néz ránk Tilkovsz-
ky könyvének címképéről „egy tanárcarc... szemében
értelem és szomorúság, vonásain fájdalom, s az egész
azt kérdezi, *minek?* A kép a negyvenes évek elején
készült, amikor a tudós — Teleki földrajzprofesszora
is volt a budapesti egyetemnek — végére ért a tudomá-
nyának, s nem maradván egyéb tennivalója, mint a
római légiók vezéreinek, akik a holt sereg után men-
tek, golyót röpített a fejébe. A különbség csak annyi,
hogy ebben az esetben a sereg ment utána, az Ukraj-
nában, Voronyezsnél halálba kergetett százazrek. Te-
leki előbb halt meg, mert látta sorsukat. — Ez
a demonstratív önkritikai halál ad bizonyos történel-
mi jelentőséget a személyének. Csaknem harminc év-
vel a halála után megkísérlelhetjük, hogy választ ke-
ressünk arra a kérdésre, Teleki milyen árnyakkal vias-
kodott öngyilkossága éjjelén, 1941. április 3-án a budai
Sándor-palota miniszterelnöki rezidenciájának komor
termeiben.” (Népszabadság, 1969. szept. 4. 7. p.)

Vedd példának?

Illyés Gyula a *Nyugat* 1941. évi június elsejei szá-
mában, az első oldalon publikálta gondolatait. Teleki-
ről „Vedd példának” c. a. írt verse *nem az elhunytak,
hanem az élőknek szólt*). Helyes értelmezése megki-
vánja a korabeli történelmi szituációba való „elhelyez-
kedést”, annak a tragikus évnek történelmi érzékkel
való felidézését, a politikai konstelláció *akkori* állá-
sának figyelembevételét.

Vedd példának őt. Hogyha vért
szomjaznak fenn az istenek:
a népedé helyett
nyújtsd némán nekik fel a magadét.

Mert olyan a kor, mint midőn Zeusz
bitorolta még a Fiú helyét,
itta a bort és zabálta a húst.
Midőn tivornya-hely volt még az ég.

Barbár idő. De ilyenkor terem
Sárkányölőt a föld és Tűzlopót.

Barbár idők. De hősök s áldozok
ilyenkor győzhetnek a végzetén.
Ilyen volt ő is, aki most Kimúlt.
Nem összeroppant, de fölmagasult.

Rom, rom, rom. S úgy érleli magát
rommá a ház, a város, a világ,
ahogy gyümölcsé érik a virág.

Hazám: jövendőnk Déva vára vagy?
Elég a vér, hogy megkösse falad?
Szorong a szív, bár hajnalod hasad!
Népünk jövője? Szó, te semmi rongy!
Az beszél ma, ki semmit sem felel.
És nemzetét ma az emeli fel,
ki hangtalan lerogy.

Fölfelé futva példát így mutat,
ki jobbra-balra nem lel már utat.

Vedd példának? Mit? Az „önkritikai halált”? Az ilyen halál nem példa, nem is megoldás. A politikában sem. Elrontott élet végén, zsákutcában sem. De: a *nem* is lehet bizonyos helyzetekben *igen*. A faszizmus útját egyengetve, Telekit maga alá gyűrte az a szellem, amelynek hazai kibontakozásában oly szerencsétlen módon éppen ő is vezető szerepet vállalt, olykor intellektuális meggyőződése ellenére is. Halála hasztalan volt, mégsem ítélkezhetünk önnön életét kioltó tette felett, mert „a lélek mélyén cseleit szövő fondor magányt” csak Isten ismeri. Kérdezhetjük *Arannyal*: „Miért halt meg? hiszen még oly soká élhetett: Bölcs kárhoztatás! menj, dobd reá kövedet!” „Ímhol a nyugágy, mit *kislelkűség* vetett: Nagy lélek, eredj, dobd a sírra kövedet!” Lelkünk egyetlen bírója mindnyájunk Atyja, övé az értékelés, az ítélet. Miénk a tanulság: igazságban imádni a Kimondhatatlant, és *személyes magánéletünket harmóniába hozni társadalmi létünkkel*, mert nincs két igazság ugyanegy dologról, csak egyetlen egy! Leírtuk már: határozottan elutasítjuk Telakit, a politikust. Kilencven éves lenne most, ha élne. Azon a napon látta meg Budapesten a napvilágot, amelyen meggyújtják a halottak sírján az emlékezés gyertyalángjait, november elsején. Példa az ő sorsa is: életünk gyertyalángja csak pislákol a sötétségben, hamar kiolthatja a személyiség mélyebb tartományaiból, vagy a történelem szféráiból érkező fuvallat, hát még a vihar. Telekit sötétségbe lökte az a pillanat, amelyben talán a legvilágosabban látott. A Názáreti elutasította a narkotikumot kereszten vívott haláltusájában. *Ember volt ez a politikus-tudós, nagyon is ember, a többi legenda.*

„Az öngyilkossága nem mosta el a felelősségét: s bár mohóság, korrupció soha meg nem kísértette, önérdéknek még az árnyéka sem — de egy romhalmazt építgetett évtizedeken át, nagy energiával, széles műveltséggel” (Népszabadság, i. sz.).

Igen, a „történettudomány megvizsgálta a kort, szemlélt tartott szereplői felett, megítélte Teleki Pál grófot is, megelemezte a motívumokat is, amelyek végső tetőre készítették.” A tragikusan elhunyt *Joó Tibort* idéztük előző mondatunkban, múltidőbe tévén azt, amit ő 1941-ben jövő időben írt le a Nyugatban. Lám ő is, mások is a kortársak közül legendákat szóttek ellenállásról, hősiességről, mártíromságról, de a kritikai eszközökkel operáló történeti vizsgálatok eloszlatják a politikai legendát, s nem igazolják *Joó Tibor* azon provinciális gondolatát sem, amelyet u.ott fejtett ki: „Nem tudhatjuk mit ír a jövő historikusa. De bármit ír, arról szólnia kell, hogy ez a sors mily tipikusan magyar sors.” Ha van itt valami, ami tipikus, akkor az

emberi lét egzisztenciájának védtelensége, a szolgálatot felmondó idegrendszer zárzata, a lélek rövidzárzata, amely különösen izgatóvá válik egy mélységes hitű ember pszichológiai megértésében.

Törékeny-bűnös teste ott nyugszik a kerepesi temető sírjában, a földben, amelyet — nem győzhetjük le ezt a gondolatot — annyira ismert és szeretett” (Jóó T.).

Talán *Bóka László* mindenkinél többet értett-érezett meg a nevezetes öngyilkosság idején?? Lehetetlen Bókát nem idézni: „Őt már hiába keresed, esendő volt, hát elesett, feladta sorsát. Helyette a legenda él, Isten, mint gépíró cserél sorsot, ha sort vált. Tanulj belőle, túrj, ha kell, eszed amúgy sem éri fel, mint lesz, ki él ma, holnap; mikor már elbukott, csatát veszített és elfutott, győzelmes példa” (Nyugat. 1941. május 1).

Íme megint, itt is a „győzelmes példa” képe! Ne feledjük, ez a nyomatékos „példa” akkor antifasiszta küzdelemre szólított fel! *Kunszery Gyula* a *Jelenkor* 1941 április 15-i számában ezt a lehető legvilágosabban meg is fogalmazta: „Tudjuk, hogy egy pisztolydörrenés nem viharágyú, mely a magyar komor fellegeket szétszathatná, még ahhoz is erőtlenné, hogy észre téríthetné a különféle maszlagok és áfiumok kergültjeit, és kábultjait...” Majd Teleki utolsó politikai beszédéből idéz, amelyet a miniszterelnök Szatmár megye közgyűlésén mondott el: „A boldogság alapja és záloga a szabadság, a szabadság záloga és alapja pedig a bátorság... Legyünk hát bátrak...” Ezekután Kunszery egyértelműen antifasiszta felhívása következik (lám erre alkalmat ez az öngyilkosság adott!): „Teleki tanár úr most meghívást kapott egy nagyon messi-messzi egyetemre... És most mi, ... diákok jó tanítványokká legyünk: a földrajzt, történelmet jobban megtanuljuk, s a diákok merjenek magyarok lenni bátran, szabadon magyarul élni, s ha a becsület úgy kívánja, magyarul meghalni.” Ha leszedjük erről a gondolatról „a szavak rongyát”, s magát a felhívást önmagában vizsgáljuk, akkor megállapíthatjuk, hogy a politikus Teleki halálával így, ilyen értelemben vált „példává”, ha a példakép szó egyáltalán jelent ebben az összefüggésben valamit.

Ha idézeteinkkel az olvasót a harminc évvel ezelőtti, kortársi irodalomra emlékeztetjük, az idősebbekben régi harcok, vívódások, intellektuális-politikai töprengések emlékeit felidézzük, akkor a politikus Telekit fel nem mentve, a politikai bűnököt meg nem bocsátva, „az ügyész szerepét felcserélhetjük a védőével”. A védőügyvéd csak az emberről beszélhet, aki gyermeké óta gyakorolta vallását és azt nagyon komolyan élte át.

„Ha bárkinek a vallásosságát kutatjuk és vizsgáljuk, a léleknek a legmélyén fekvő pitvarába nyitunk be, ahol födetlen fővel és áhitattal eltelve illik körülnézni” — írta barátjáról *Witz Béla* 1943ban. Ő volt Teleki gyóntatója, „lelkiatyja”. (Witz B.: Teleki vallásossága. A Középponti Katolikus Kör Kiadványai. No. 6. Bp. 1943.)

A *családi otthonban* a múlt század végére jellemző, inkább szabálygyűjteményből, katekizmusból, szokásokból álló vallásos nevelést kapott, amellyel az érett gondolkodó, a tudós ember nem igen tudott mit kezdeni. Házuk a mai József Attila utca és József nádor tér sarkán álló klasszicista stílusú nem régiben renovált, árkádus épület volt, onnan járt a pesti *piaristák gimnáziumába*. Őt tanuló volt, otthon is intellektuálisan serkentő környezet vette körül, és egyik öse *Teleki Sámuel*, akinek nevét az afrikai Kenyában a *Teleki-vulkán* hordozza, bizonyára hozzájárult geográfiai érdeklődésének kialakulásához. Legnagyobb hatást azonban *idősebb Lóczy Lajos*, a világhírű magyar geográfus-geológus gyakorolt az ifjúra. Lóczyt mesterének

és példaképének tekintette, mellette dolgozott az egyetemen és a legszigorúbb logikai-tudományos képzésben részesült. Nagyszerűen, szinte zseniálisan tudott és a tudományos adatokat, tényeket, folyamatokat, igyekezett filozófiai általánosításig felemelni. Bizonyára ebből a hajlamából magyarázható számos tudományos tévedése éppen úgy, mint maradandó eredményeinek, időt álló tudományos gondolatainak, módszereinek, ötleteinek gazdagsága.

Képzelnék el ennek a fiatal-embernek konfliktusait kora egyházi életével, a családi otthonban és az iskolában kapott vallásos útravalójával. Ilyen konfliktusokból többfelé vezethet az út: hitre, materializmusra, közömbösségre egyaránt. Mi, vagy ki dönti el az irányt? A külső hatások szerves összessége? A genetika predestinációja? Teleki nem írt erről a belső folyamatról, másoknak sem igen beszélt róla. Mit mondhatunk? Regisztrálhatjuk a tény, hogy „mindazt a szépséget, értéket és eredményt, amit lelkének vallásos kiformalásában elért, azt úgyszólván maga dolgozta ki.” „Volt benne valami nagyon elvékonyított vallásosság, amit hozzámérhetett az igazhoz és így saját lelkén keresztül láthatta a valódi érték és a felhígított közötti különbséget. És ezekhez a vizsgálatához ereje is volt. Kutatni, a dolgok lényegét megismerni, az igazságot megtalálni, már ifjú korában sajátja volt” (Witz i.m. 3—4. o.).

Egyedül küzdött a hitéért, (emberi nyelven szólva, és a kegyelmet nem kutatva egy emberről szóló cikkben). S talán így jó is volt ez. De: *kapott-e egyházától útbaigazítást, amidőn keresztülhajszolta e numerusz klauzust a húszas évek elején, és amikor ez a názáreti ellentétben kiereszkolta a negyvenes évek egyik legembertelenebb zsidótörvényét a törvényhozásban?*

A húszas években töretlen volt a katolikus értelmiségre Prohászka hatása, akinek az evangéliumról szóló elmélekedéseit annyi bensőséggel olvasta Teleki és az Teleki misehallgatáson, otthon a leggyakrabban forgatta, azt buzgó hittel használta. Hogyan ne tévesztett volna utat a nemcsak osztálykorlátai által határolt politikus, hanem az imádkozó, a lelki táplálékot Prohászka, és Sik imakönyveiben kereső hívő? Ha a kurzus elején a püspökök közül toronymagasan kiemelkedő Prohászka, a szörnyű vég éveiben pedig a világhírű egyházjogász Serédit látja és hallja egyházának hú fia, akkor kinek a tévedései esnek nagyobb súllyal latba? Prohászka-t tévútra vezette szociális érdeklődése (fiatal pap korában Marzot nemcsak olvassa, hanem a Tőke fordításán is töpreng) és valami határtalanul szomorú belső ellentmondással asztalánál vendégül látja a „szegény zsidót” és írásaiban uszít „a gazdag zsidó” ellen, aki a Soliloquiában (naplójában) megérzi a proletárdiktatúráról, hogy az az Apostolok Cselekedeteiben megírtaknak realizációja: „Mindnyájan pedig, akik hívének, együtt valának, és mindenük köz vala. És jószágukat és marháikat eladogatták, és szétosztogatták azokat mindenkinek, amint kinek-kinek szüksége vala” (Csel. 2:44—45). Ugyanez a Prohászka zsidó maffiának nevezi publikációiban a proletárdiktatúrát! *Kísérteties az analógia: szétszakad a belső imádságos élet és a közélet, akárcsak Telekiben.* És mit gondoljunk a kiváló egyházjogász bíboros érsek Serédiről, aki pontosan ismerte a fasizmus minden bűnét, minden bizonynal nagyszerű értelmével látta annak bukását is, és mindezek ellenére megszavazta azt a zsidótörvényt, amelynek betűi, és szelleme egyaránt ellentmondott annak a Szentírásnak, amelyet hivatalosan képviselt? Hogyan értelmezzük azt a felsőházi kijelentését, hogy „a külső körülmények kényszerítő hatása alatt” megszavazza a püspöki kar a törvényt, de majd „imádkozik a méltat-

lanul-ártatlanul szenvedőkért”? Megadták a császárnak, ami a császáré.

Konstantinus óta ilyenek az egyházak? Szükségszerű ez? Nem tarthatott volna az egyház tükröt Teleki elé: tükröt, amelyben megmutatta volna a politikai bűnököt? Mert nemcsak a felebarát, hanem az ellenség szeretete is ugyanannak a Názáretinek parancsa!

Bleuer lélektani szakkifejezését alkalmazva az egyháztörténetre, azt mondhatjuk, vagy inkább érezhetjük, hogy *ambivalencia figyelhető itt meg, a bensőséges vallásos élet lelki hasadásával együtt*, amelyet részben a kortörténet „kortörténetével”, részben az osztályhelyzetből eredő korlátokkal, vagy ha így elfogadhatóbb: a környezeti ártalmak predestináló hatásrendszerével bizonyos fokig megmagyarázhatunk.

„Szenteltessék meg a Te neved!” Egyéni és közelet magatartásunk egységével, szinkroniált harmóniájával is, és azzal, hogy semmiképpen nem magyarázunk történeti folyamatokat Isten nevével, nem márkázunk azokat a Kimondhatatlan akaratóval, sőt a hívőket szüntelenül emlékeztetve a Názáreti tanítására, akár a pillanatnyi politikai értékelés ellenére is. Ez Teleki sorsának is tanulsága.

Witz ezt írta: „Az első perdöntő állásfoglalása az, hogy nem ismeri el az eszméramlatoknak, világnézeteknek egyenjogúságát” az a Teleki, aki „kora közönységének okát kereste és ezt abban találta, hogy a nemzetközi gondolkodásból származott minden” (i.m. 5. és 4. p.). Nos, ha az egyházak mindig következetesek lettek volna csupán csak formális logikai gondolkodásuk síkján, akkor Jézus legáltalánosabban megfogalmazott gondolatait tárták volna hívek elé: a szeretet mindig és mindenre kötelező parancsát, a „ne ölj!” tételét, mert embertársaink tömeges mészárlása, a Voronyezsi halálkanyarban elpusztult százezrek véradózata, a magyar államiság maradványainak feladását jelentő halálvonatok zakatolása a magyar állam határain keresztül, ártatlanok tömegeivel a lezárt vagonokban, nem a kurzus végén kezdődött, hanem ezt a folyamatot a tévedések és bűnök sorozatával előkészítették és mentséget a bensőséges hitélet, a buzgó vallásosság nem jelenthet sem „laikusnak”, sem pásztoroknak.

Ha megvizsgáljuk Teleki vallásosságának „technikáját”, akkor meglehetősen klasszikus kép tárul elénk. „Szentmise alatt szeretett és tudott jól imádkozni. Legszívesebben a *Misszálét* használta és élvezte. Szerette a *Sik—Schütz* imakönyvet és többször olvasta *Kempist* is. A szebb, vagy neki tetsző részeket aláhúzta vagy az oldalszálon megjelölte. A szentmiséken igen elmélyedetten vett részt; sanctustól az áldozásig mindig térdelt”. „Nem volt gyakori áldozó, de húsvéti gyónását és áldozását mindig különös áhítattal végezte.” „Gyakran tartott komoly lelkiismeretvizsgálást, amiről észre lehetett venni, hogy ezek összegezései a napi lelkiismeretvizsgálásnak.” „Abban az időben is, de most is úgy érzem, hogy éppen ezek a megható, sokszor szinte döbbenetes önvallomások és magába szállások voltak Teleki lelkiségének leghatékonyabb formálói és meghatározói” (i. m. 8. o.).

Tartalmas, alapos, komoly lelki élet tárul elénk. Kortársai, majd sorsának kutatói egyöntetűen vallanak gondolkodásnak mélységéről, szándékainak tisztaságáról. Emlékeztessen bennünket ez arra, hogy az esz-közök, a gondolatok gazdagsága és mélysége, a méltó olvasmányok tartalma sem mentheti meg a tévedésektől, a társadalmi méretekben felhalmozódó hibáktól és bűnöktől az embert, különösen, ha egy nemzet útját szabja meg tevékenységével. *Talán, ha az egyházak tisztán őrizték és adták volna tovább neki is a tant, akkor másképpen alakult volna az ő sorsa is?*

„Soha nem akart okosabb lenni Egyházánál és intézkedéseit sohasem bírálta — írja róla barátja és lelkiatya, nyilván jó — és dicsérő értelemben. Kár, hogy nem bírálta egyháza intézkedéseit, nemcsak lelke legmélyén, amire gyanakodhatunk, hiszen Witz erre utal esetleg, amikor u. ott ezt írja:” „Az Isten-hit, a vallás, az Egyház lényegére vonatkozólag többször gondolkodott hangosan, kutatott, kérdezett és nyilatkozott. Ez nagyobb részt azonban teljesen szűk körben történt” (i. m. 10).

Soha sem fogjuk már megismerni ezeket a Teleki-gondolatokat, mert akik hallották, sírba szálltak. Az erős akarátú gondolkodó és tudós azonban gátat szabott kritikai észrevételeinek. Bizonyára hite, meggyőződése vezette ebben. Tanulság számunkra az, hogy hitünk kérdéseiben csak egy tekintély van: Sola scriptúra! *Az egyházaknak minden kritikai észrevételt jóakarattal illik fogadniok, sőt erre a kritikai magatartásra nevelniök is kell híveiket!* „Az igazság megsza-badít!”

Ismerjük Teleki egyik érdekes kijelentését: „A hazafiság a mi értelmezésünkben annyit jelent, mint megtenni kötelességünket nemzetünk iránt... akkor is, amikor senki sem látja. Vallásosnak lenni pedig annyit jelent, hogy eleget teszünk hitbeli kötelességeinknek akkor is, amikor mások is látják.” De egyszerű lenne legalább egy *Glattfelder Gyula* -féle kiállást felfedeznünk Teleki politikai-vallásos megnyilvánulásai-ban, mondjuk a hitet is próbára tevő zsidótörvényekkel kapcsolatban, de sajnos ilyen jelenséget ebben a jellemében oly sok szempontból kitűnő férfiben nem találunk. Legalábbis közéleti megnyilvánulásai sorában nem. Sajnos az ellenkező példákat lapokon

keresztül sorolhatnánk fel. Tragédia ennek a nagyszerű tudósnak belső élete, talán évtizedeken át hordozott belső kínlás, belső ellentmondások feszültsége, amely nemcsak fiatal-korában sodorta közel a materializ-mushoz, hiszen materialista és hívő között nem is olvan éles a határvonal. Bizonyára igaza van *Rahner*-nek: megunkban hordozzuk a kételyt és hitet mind-annyian.

Nevelőknek valóban van itt tanulság! És egyházi em-bereknek, vezetőknek!

Minden ember sorsának szemlélete a meditáció so-rozatára kínál lehetőséget. Gondolataink megerősíté-sére — hiszen nem vélekedhetünk úgy, hogy az igazság teljes birtokában írunk — idézzük utoljára Telekit: „Nem gyűlölök senkit, de még haragudni sem tudok senkire. Sokan azt mondják, hogy ez hiba bennem. De nem tehetek másként, mint ahogyan valójában érzek (i. m. 13.). Ha Telekiben lett volna bátorság, vagy le-mondás (ki tudja ma már ezt eldönteni) arra, hogy ezt a názáreti Jézus szelídségét tükröző lelkületét a köz-életben is mindig, fenntartás nélkül érvényesítse, ak-kor vagy nem politizál sohasem, vagy az az uralkodó-osztály söpörte volna el miniszterelnöki pozíciójából, amelynek érdekeit képviselte, személyiségének gazdag adományaival, intellektusának fényével, vallásos lelkü-letének mélységével. Ez esetben nem tartanánk őt szá-mon, mint a két világháború közötti Magyarország leg-tehetségesebb hivatalos politikusát, szegényebb lenne az ellenforradalmi korszaknak amúgy is szegényes arcképcsarnoka és bizonyára gazdagabb volna a ma-gyar tudomány haladó, megőrzendő, a mai és későbbi nemzedékeknek továbbadandó szellemi kincsestára.

Kéri György

Radnóti Miklós emlékezete

*Költő vagyok, ki csak máglyára jó,
mert az igazra tanú.*

*Olyan, kit végül is megölnek,
mert maga sosem ölt.*

*Mellézuhanam, átfordult a teste
s feszes volt már, mint a húr, ha pattan.
Tarkólövés. — Így végzed hát te is...*

Így végezte a költő, most huszonöt esztendeje. Abda község mellett, 1944. november 6.-a és 10.-e között. Egyik legkiválóbb, fájdalmasan rövidre szabott életű lírikusunk zuhant a náci golyóitól a tömegsírba. Fia-talon halt meg — 1909. május 5-én született, az idén emlékeztünk születésének hatvanadik évfordulójára —, de nem az ifjan meghaló költők betegségében, Mor-bus Hungaricusban vagy szívbajban, mint *Csokonai* vagy *Dsida*; neki nem adatott meg a „jó halál kegyel-me”, melyre nosztalgiával gondolt: „Ó, régi börtö-nök nyugalma, szép / és régimódi szenvedés, halál, / költőhalál... mily messzi már”. A *Mythos des zwan-igsten* Jahrhundert, az új barbárság korában a köl-tőhalál is megváltozott. *Garcia Lorca* példájában saját sorsát látta: „Költő voltál. — megölték ők”. Radnóti tudta, hogy az emberiség nagy ügyeiben szolidaritás van, a szabadság oszthatatlan. Ha fasizmus Spanyolor-szág ellen támad, később egész Európa ellen támad. Érezte ezt a nemzetközi közösséget: „hiába mondog, messzi az! (Sanghaj vagy Guernica) szívemhez éppen oly közel”. S a pusztulás, a halál, melyet Guernica szimbolizál, leigázta Európát, megölte Radnóti is. A

szenvedés útjának stációi: munkaszolgálat, Lager Hei-denau, Bor, Abda.

A költő már korán látta Európa elkomoruló, baljós égboltját, és érezte a társadalom fojtó szorítását; egyik kötetének címe: „Járkálj csak, halálraitélt”. *Bálint* György, a barát és társ a mártírumban, így ír erről a haláltudatról: „Más költő is írt már a halálról, mind-egyik írt róla. *Schopenhauer* szerint a halál nagy »műszavezető«. De rendszerint akkor írtak róla, ha vá-gyódtak utána... Mi, akik ma élünk és gondolkozunk, nemcsak ritka, kódös-romantikus pillanatainkban gon-dolunk a halálra. Sokkal gyakrabban, és akkor a leg-erősebben, amikor éppen a legjobban érezzük magun-kat... Nem halálfélelem: egyszerűen csak haláltudat. A halált tudomásul vesszük, beiktatjuk napi életünk-be, számolunk vele, és ha bekövetkezik, nem fogunk meglepődni. Ezek a versek minden nyavalygás és ellá-gyulás nélkül szólnak róla, csaknem szigorú hangon állapítják meg. Halálra ítélték bennünket, egyelőre haladékot kaptunk, addig mindenesetre élünk, ahogy tudunk, sőt, néha még a jövőre is gondolunk, amely nyilván nem lesz a miénk, de kétségtelenül eljön. Ad-dig pedig járkáljunk csak, amíg lehet. Tudjuk, hogy nem sokáig lehet, de ez nem kedvetleníthet el, nem mondhatjuk, hogy nem érdemes. Mennél rövidebb ideig lehet, annál inkább érdemes”. (Kissé hosszan idéztük, de *Bálint* György a leghitelesebb tanú e ha-lálraitélt nemzedék gondolatairól, érzéseiről. És senki sem jellemezheti ennél pontosabban, jobban Radnóti költészetét.)

A fiatal Radnóti a legkülönfélébb helyzetekben ér-

zékel a fenyegető halált. Egyik versében csendéletet rajzol, de a kép baljós hangulatot sugall: „*Oly félelem nélküli így az életünk és egyszerű, / mint a papír, vagy a tej itt az asztalunkon / és kegyetlen is, / mint mellettük a lassútekinetű kés*”. Egy későbbi sora mintha erre rímelve: „Az asztalon felébredt, s villogott a kés”. Másutt egy kert ébreszti a költőt a valóság kérelhetetlenségére. Nem lehet kitérnie a halál jelenléte elől, sem a természetben, sem a szerelemben. Azt mondhatnók, Radnóti a társadalmat a haláltudaton keresztül érzékeli. A társadalom, korának valósága ebben a fenyegetettségben tárgyiasul, konkretizálódik, és ebben aktualizálódik. „*O, ez a kert is aludni s halni készül, / gyümölcsöt rak a súlyos ősz elé. / Sötétedik. Halálos kört repül / köröttem egy elkészt, szöke méh. / S fiatal férfi, te! rád milyen halál vár? / Bogárnyi zajjal száll golyó feléd / vagy hangos bomba tús a földbe és / megtépett hússal hullsz majd szerteszt?*”

Ez az állandó haláltudat nem érzélgős halálfélelem vagy kispolgári pacifizmus volt. Sokkal inkább társadalmi veszélytudat. A költő világosan látta a társadalom fasizálódását, a háború fenyegetését. Hitler uralomra jutása, a spanyol szabadság vérbefojtása után nem lehettek illúziói. Verseiben feltűnnek a magyar valóság motívumai: egy tájképben egyszerre csendőrök jelennek meg, „két csendőr, kiket árnyékuk kísért, / jött a szántanos tollasan által”, majd pirosan tűntető pipacsokról ír és szuronyos szellőről. A szimbólikus képek mellett határozottabban is fogalmaz: „mocsok e kor”, „undorít e forduló világ és az ordas emberek”, „Mindig gyilkolnak valahol”, és végső summázatul legmélyebb, legszemélyesebb élményét tárja a világ elé. „A költő bokáig csúszós vérben áll már / s minden énekemben utolsót énekel”. Radnóti verseiben nem az általános, örök emberi elmúlástól való félelem kap hangot, a biológiai gyökérzetű szorongás, melyről pl. Kosztolányi írt gyönyörűen és megrendítően. Radnóti személyes érzésének társadalmi, közösségi tartalma van. A kortársak élete megtelt lappangó borzalommal, a világ kísértetiesé vált: „*Sötéten szállt egész seregnyi néma holt / s egy árnyék dőlt el hirtelen a házfalon. / Csend lett, a délelőtt megállt, tíz óra volt. / az utcán béke lengett s valami borzalom*”. S ez a rejtett borzalom egyre nyilvánvalóbbá válik, s Radnóti végtelen érzékenységgel reagál a társadalom ütéseire, a történelmi helyzetből kiáradó halálveszélyre; az erősza- kos, korai halál jelképeit sugallja a világ a költőnek. A világ ijeszti, gyötri, de „hószín öntudat” védi a gyávaság ellen, és rendíthetetlenül kitart vállalt feladata mellett, ír, őrzi a szellemet, a kultúrát, leleplezi az embertelenséget, tükröt tart a társadalom elé. Elmondja, amit lát, mint egykor a próféták. „*Oly korban éltem én e földön, / mikor az ember úgy elaljasult, / hogy önként, kéjjel ölt, nemcsak parancsra, / s míg balhitekben hitt s tajtékozott téveteg. / befonták életét vad kényszerképzetek*.” Érti és tapasztalja, hogy ebben a korban boldogan élni lehetetlen. Keserűen panaszkodik el vágyát, hogy szívesebben élne zsvajgó pálmafán, mint emberek között, mert „*a majmok értene- nek, / bennük még ép az elme, — / s talán ha köztük élnek, / nekem is megadnék / a jó halál kegyelme*”.

Radnóti tudja, hogy sorsa elvégeztetett, de vállalja ezt a sorsot, nem menekül, hiába csábítja az élet vágya, a menekülés ösztöne, hiába hívja a szabadság jelképévé emelt Borneo, mely integet felé, mint egy sötét virág, és hiába hívogatják a szigetek a Kettős Zátonyoknál, a fényes bóbíták. A költő itthon marad.

Itthon maradt és elhurcolták. Klasszikus fegyelmű versekben (melyeket úgy ír, ahogyan él: „vaksin, hernyóként araszolgtván”) tudósít a lágereletről, a hazaszeretetről, az óvó szerelemről, az erőltetett menetről:

s az utókornak küldött razglednicáiban (levelezőlapjaiban; korábban is volt egy „Cartes postales” ciklusa) az utolsó idők borzalmait goyai szuggesztivitással rögzítette. S mert költő volt — igaz költő és igaz ember, megölték hitvány zsoldosok. „*Der springt noch auf, — hangzott fölötte. / Sárral kevert vér száradt fülelem*.”

Még sok mindenről lehetne és kellene írni Radnóti-val kapcsolatban. Hazaszeretetről, aktív humanizmusáról, szerelmi lírájáról, emberi-költői magatartásáról. A katolicizmussal való kapcsolatáról, melyet Beney Zsuzsa elemzett, s melyet Komlós Aladár is megállapított: „33 körül olyan hatás érte őt, mely ha nem is változtatta meg politikai hitét, új árnyalatokat vitt bele; a katolicizmus hatása, amelyről, illetve az azt hozzá közvetítő Sik Sándorról már 36-ban vallja, hogy »neki köszöni húsz éves világnézeti és esztétikai ortodoxiája alóli felszabadulását«. Utolsó éveiben magatartásába, bármily szilárd maradt, valami szelidség oltódik: a szocializmusnak egy bár rendületlen, de hangfős, inkább Juhász Gyula-i, mint József Attila-i változata alakul ki benne”. S arról a keresztény lelkületéről, mely fölzeng éret, nagy verseiből: „*Szívemben nincs harag már, bosszú nem érdekel, / a világ újra-épül. — s bár tiltják énekem / az új falak tövében felhangzik majd szavam*”.

Életét egyszer így összegezte: „meghalok, s úgyis minden minden töredék”. A haláltudat nála mentes minden szenvedéstől, önsajnálattól, romantikától. Ez nem halálfilozófia (mint a századforduló dekadenseinél, mikor pl. Balázs Béla „Halálesztétikáról” értekezett): egészen egyszerűen a halált kora legfőbb jellemzőjének tartja. „Úgy halnak e korban a költők” — sóhajt fel, és magára gondol: „*magamban élem át már mindazt, ami hátravan, / nem nézek vissza többé s tudom, nem véd meg engem / sem emlék, sem varázslat, — baljós a menny felettem; / ha megpillantasz, barátom, fordulj el és legyints. / Hol azelőtt az angyal állt a karddal, — talán most senki sincs*”. Úgy gondolunk rá, ahogyan Pilinszky János írta a haláláig kiszolgáltatott rabról: „*Szemközt a pusztulással / egy ember lépked hangtalan. / Nincs semmije, árnyéka van. / Meg botja van. Meg rabruhája van*”. Radnóti, a rabot, a halálraíteltet, kifosztották és mégis meggazdagodott, bennünket is gazdagít. Nem maradt semmije és övé lett a világ. Nem azok győzték meg, akik megölték, hanem az áldozat. Amint Hemingway tanítja: „Az embert el lehet pusztítani, de nem lehet legyőzni”. A halált is le lehet győzni, ha vállaljuk és nem törődünk vele, mikor csap le; ha a halál közvetlen közelében is úgy dolgozunk, mintha örökké élnénk. Radnóti, mint verseivel, halálával is az embertelenség elleni szembeszállásra buzdít: „*Éld e rossz világot / és mindig tudd, hogy mit kell tenned érte, / hogy más legyen*”.

A költő életműve fénylő, tiszta egész; az erősza- kos, korai halál ellenére sem torzó, sem töredék. Az biztos, hogy testével együtt meggyilkolták a szívében hordott, s már soha meg nem születő remekműveket. De sokkal nagyobb költő annál Radnóti, hogysen azt méricskélgessük, mi lett volna, ha...? Életműve ki- kezdetetlen, a legnagyobbak közül való. Élete is mű- vé, a magatartás, a jellem gyémánt tisztaságú, gyémánt keménységű alkotásává vált, az erkölcsi nagyság, a fel- adatát holtig vállaló humanizmus sugárzó jelképévé. Nem tudta megtörni a kor, sorsa ellenére nőtt példaképpé.

Ágyúdőrej közt? Úszkösödő romok, árva faluk közt? Írok azért, s úgy élek e kerge világ közepén, mint ott az a tölgy él; tudja, kivágják, s rajta fehérlik bár a kereszt, mely jelzi, hogy arra fog irtani holnap már a favágó, — várja, de addig is új levelet hajt.

Tamás Bertalan

Amerikai folyóirat a leningrádi és moszkvai teológiai akadémiák ökumenikus munkásságáról

Kitűnően szerkesztett teológiai szaklap jelenik meg negyedévenként az amerikai Philadelphiában. Arlene Swidler főszerkesztésében, címe „*Journal of Ecumenical Studies*”. Társzerkesztői gárdájában nem kisebb személyiségeket találunk, mint többek között Markus Barth és Dietrich Ritschl (Pittsburgh), Skjødsgaard professzor (Koppenhága), Hans Küng (Tübingen ill. Basel), vagy Nikos Nissiotis (Bossey).

Színes, sokoldalú könyv-vastagságú folyóiratuk tartalma. Az 1968-as évfolyam csaknem minden jelentős felekezettől és felekezetről hoz tanulmányokat. A reformatori teológia történeti dimenzióitól kezdve a „filioque” mai problematikájáig, a hindú-keresztyén dialógustól az izlám és a keresztyénség párbeszédéig, a pluralizmus teológiai kérdéseitől a katolicizmus Uppsala utáni állásfoglalásáig széles skálán tallózik a világheresztyénség legégetőbb kérdései között.

Mai szemlénkben Alf Johansen, az elmúlt években hosszabb időt szovjetunióbeli tanulmányúton töltött teológus beszámolója alapján szeretnénk ismertetést adni a folyóirat 1968. nyári számából. A szerző több hónapig bűvárokodott — két utazása során — a leningrádi, majd a Zágorszkban működő moszkvai teológiai akadémiák könyvtárában. Főleg a *Nyugati Hitvallások Története* szekció licenziátusi disszertációinak gépelt kéziratait tanulmányozta át. Jó áttekintést kapunk ebből az értékelésből az orosz ortodox egyház ökumenikus tanulmányi munkásságáról.

Melyek azok a tudományos teológiai kérdések, amelyek az ortodox teológusok disszertációinak gerincét képezik?

1. *A szent hagyomány.* Sergij Bulyčev a Leningrádi Akadémia újszövetségi tanszékén „Szent Pál apostol a szent tradícióról” című értekezésében (1966) sorra veszi a keresztyénség nagy felekezeteinek erről a kérdésről vallott felfogását.

A *protestantizmus* — írja — minden megnyilvánulási formájában elveti azt a felfogást, hogy a hagyomány a keresztyén tanítás egyik forrása volna. Történelme folyamán a protestáns teológia — éppen a „sola Scriptura” elv alapján — inkább a Szentírás és a tradíció viszonyát elemezte gondosan, mintsem a tradíció lényegét, amelyet eleve az „emberi” jelzővel illetett.

A *római katolicizmus* úgy tekinti a tradíciót, mint az isteni kinyilatkoztatás egyik forrását, amely független a Szentírástól és egyenlő értékű azzal. Felfogása szerint a különböző szent könyvek megírásának külső okai voltak, s így azok nem is tartalmazhatják a teljes kinyilatkoztatást.

Az *ortodoxia* álláspontja szerint a tradíció a kinyilatkoztatás közlésének a legrégebb eszköze. A Szentírás, mint Jézus és az apostolok szóbeli prédikációinak isteni sugalmazásra, írott formában fennmaradt emléke, csupán második, a szent hagyomány után következő forrása a keresztyén tanításnak. Így a tradíció nem válik a kinyilatkoztatás igazságának egy részévé csupán, hanem az egész tanítás teljességét jelenti, amelynek forrása magában Jézusban van, az ő közvetlen kinyilatkoztatásában. Az ortodox teológia fenntartja a páli megkülönböztetést az isteni és az apostoli tradíció között (1 Kor 7,10), de az utóbbitól is megkülönbözteti az egyháznak, pontosabban az egyházi

atyáknak a tradícióját. A római egyhazzal ellentétben, amely a Tridentinum óta sok íratlan hagyományról beszél, az ortodoxia a dogmatikai, történeti és liturgiai tradíció egységét hangoztatja.

2. *Képtisztelet.* Vladimir Fomenko e kérdés dogmatikai jelentőségéről írt munkájában (1966) Krisztus inkarnációját jelöli meg a keresztyén ikonográfia alapjának, azzal a megokolással, hogy a Fiú a láthatatlan Isten látható kiábrázolódása. Minden Krisztus-ikon tehát az ő isteni-emberi természetére utal. Damaskusi szent János is arról beszél, hogy a testben megjelent Isten ábrázolásával azt jelenítjük meg, ami az Istenből látható.

A képtisztelet ellen harcolók első (4. századi) és második (protestáns) nemzedéke a bálványimádással azonosította azt. Pedig — írja — a bálvány mindig olyasmit ábrázol, ami nem létezik: a hamis isten képét. Az ikon viszont az igaz Isten képe, amely egyúttal Krisztusnak a démoni erők feletti, s az igazságunk a hamiság, az életnek a halál feletti győzelmét is jelképezi.

3. *Hit által való megigazulás.* Andrej Kuharčuk-nak a Galata-levél alapján írt disszertációja (1965) dogmatörténetileg abból indul ki, hogy Aquinoi Tamás szerint az iustificatio egyfelől az igazságosság egyik külső, formai proklamációja, másfelől belső életünk megújítása és megszentelése a kegyelem által.

Luther és Kálvin a megigazulás objektív oldalát, annak imputatív jellegét hangsúlyozták, mintegy jogi értelemben: a bűn megmarad a megigazult emberben, akit Isten a Krisztusért igaznak, megkegyelmezettnek nyilvánít.

Az *ortodoxia* szerint e külső megigazulás elengedhetetlen járuléka a bűnsnek egy belső, erkölcsi megváltozása és Istennel való kiengesztelődése. A kettőt nem lehet egymástól elválasztani, mint ahogy Pál apostol szerint sem választható el egymástól a hit és a jócselekedet (1 Kor 13,2. Gal 5,6). Ugyanakkor — hangsúlyozza a szerző — Jakab apostol sem zárja ki a hitet a megigazulás feltételei közül.

4. *Inkarnáció.* Nikolaj Gundjajev 1967-ben dogmatikai disszertációként vizsgálta Leningrádban az egyházi atyák tanítását az inkarnációnak az üdvösség munkájában való szerepéről. Látása szerint a *sarkosis* nem csupán Isten újjáteremtő aktusának, a *theosis*-nak első láncszeme, hanem folytatódik ma is az egyház életében, megújítva az emberi természetet; mintegy realizálja tehát a megváltás gyümölcseit az egyház életében.

Ezért az Eucharistia az egyházi élet középpontja Gundjajev szerint, amely tagjainak bűneivel szemben az egyház szentségét is proklamálja. Szerinte a Mi-atyánknak kért „mindennapi kenyér” is eredetileg nem a hétköznapi, hanem erre az ünnepi kenyérré utal. Az egyházi atyák szerint ui. éppen az Eucharistia az inkarnáció legnagyobb gyümölcse. Amikor Krisztus teste és vére egyesül a mi emberi természetünkkel, az megtisztít bűneinkből és halhatatlanságra vezet minket.

Ugyanezt a kérdést dolgozta fel ugyancsak 1967-ben Sergij Kostarev is Aquinoi Tamás tanításának a fényében. E tanulmány azért is jelentős — amint arra Mihail püspök, a Leningrádi Teológiai Akadémia rektora bírálatában rámutat — mert Aquinoi Tamás mű-

veit eddig még nem fordították le orosz nyelvre, s a szerző műve függelékeként a *Summa Theologica*-ból is közölt hosszú részleteket. Figyelemre méltó az a megállapítása is, hogy Isten Fia nem azért jött a földre, mert rajta kívül senki sem válthatta volna meg az emberiséget, hanem azért, mert természete alapján ő volt a legmagasabb fokú szeretet.

5. *Megváltás.* Evlogij *Smirnov* archidiakonus 1966-os, a moszkvai Teológiai Akadémiához Zágorszkban benyújtott disszertációja *Irenaeus* lyoni püspöknek a megváltásról szóló tanítását ismerteti. A megváltás központi lényegét ő is az inkarnációban látja: általa visszakerül az ember eredeti tisztaságába, kiengesztelődik Istennel és isteni természet részese lesz. A megváltás teljes elégtételt jelent Isten igazsága számára s az embernek békét, szabadságot és halhatatlanságot szerez.

Ahogy Éva — folytatja Evlogij, *Irenaeus* nyomán — „engedetlenségével maga és az egész emberiség számára a halál okozója lett”, úgy Szűz Mária engedelmességével és Isten akarata előtt való engedelmes alázatával „az üdvösséget szerezte meg magának és az egész embervilágnak”.

6. A mai katolicizmus közvetlen múltját, jelen politikáját és teológiai fejlődésének várható kihatásait nem kevesebb, mint négy licenciátusi tanulmány dolgozta fel az orosz Teológiai Akadémiákon ezekben az években.

Aleksandr *Dubrovskij XII. Pius* pápaságát elemezte 1967-ben Zágorszkban írt munkájában. Annak a nézetének ad kifejezést, hogy a pápa hasztalan próbálta *Hitler* és *Mussolini* fasizmusát befolyásolni, s politikáját ezért inkább az határozta meg, hogy a katolikus hívek minél kevesebbet szenvedjenek a hitleri Németországban. Teológiai munkásságát értékelve, *Döpfner* bíborost idézi a szerző, aki szerint *Pius* pápa ragyogóan egyesítette magában a diplomatát és az aszkétát, s ezáltal tulajdonképpen kezdeményező szerep illeti meg a halála után megnyilvánuló nagyarányú egyházi reformtörekvések történetében.

Gavriil archimandrita a fenti szerzővel egyidőben a római katolikus egyháznak a 20. század első negyedében folytatott világpolitikáját elemezte zágorszki tanulmányában.

Róma ez irányú tevékenysége a szerző szerint lényegében vallásos, erkölcsi és szociális, eszközeiben azonban szükségszerűen politikai jellegű. Külön figyelmet szentel ezért a római egyház tevékenységének az „unitusok”, tehát a görög szertartású katolikusok irányában.

A szerző éleslátását bizonyítja annak a felismerése, hogy ma az egyházakat nem annyira a dogmatikai és tanításbeli különbségek, mint inkább a politikai és nemzeti érdekek választják el egymástól. Az amerikai barát elemek növekvő befolyása, a keleti egyház sorai-
ba való penetráció és az elszakadt egyháztestek viszonylag türelmes visszahódítása, — ezek *Gavriil* szerint azok az új erőtenyezők, amelyek a katolicizmus mai törekvéseit jellemzik.

Külön tanulmányban foglalkozik ezzel kapcsolatban *Melhiszedek* vologdai püspök a II. Vatikáni Zsinattal. Zágorszki disszertációja kiemeli *XXIII. János* pápának és „*Pacem in terris*” enciklikájának történelmi jelentőségét, hangsúlyozva, hogy beszédeiben e nagy pápa soha nem támadta a szocialista országokat. De ugyanakkor *VI. Pál* pápa misztikus-aszketikus egyéniségét is rokonszenvvel festi meg, és rámutat egyensúlyozni kívánó diplomáciai erőfeszítéseire.

Végül Róma és az ortodox egyházak viszonyáról *Liverij Pylinszkij* írt Leningrádban 1967-ben vaskos tanulmányt. Különösen a keleti és nyugati egyházak új-

raegyesítésének az orosz egyházi irodalomban megtalálható problematikáját tárgyalja, főként 1948 óta. Ekkor ugyanis az Orosz Ortodox Egyház Moszkvai Konferenciája egyhangúlag elfogadott nyilatkozatában nyíltan megvádolta Rómát a náciizmussal és agresszív katonai körökkel való kooperációval. A szerző ezt a kemény állásfoglalást a háború utáni első évek természetére vezeti vissza, s most objektív, főleg teológiai érvek alapján igyekszik megközelíteni a kérdést, rámutatva az I. Vatikáni Zsinat hírhedt dogmájának, a pápai csalatkozhatatlanságáról szóló tanításának alapvetően gátló tényezőjére.

7. *Ortodoxia és anglikanizmus.* A két nagy egyháztest történeti és mai problematikájával az elmúlt években két tanulmány is foglalkozott az orosz teológiai akadémiákon. *Boris Levčuk* Leningrádban 1965-ben, majd *Georgij Stebljučenko* ugyanott 1966-ban éles elemzéssel mutat rá az anglikanizmusnak arra a jellegzetességére, hogy önálló tradíció és önálló tanítás nélküli, merőben nemzeti szervezet. Az ortodox egyház kötelességének látja *Levčuk*, hogy az ortodox teológiai irodalom révén, amely iránt amúgyis nagy az érdeklődés Nyugaton. érthetővé és elfogadhatóvá tegyék anglikán körökben az ortodox hit igazságait.

Dr. Fabiny Tibor

A SZEPTEMBERI ATHÉNI ATLANTISZ-KONFERENCIÁRÓL

Több mint 250 ezer tanulmányt és monográfiát írtak már eddig az Atlantisz-kérdésről. Magyarországon 1963-ban jelent meg *Stegena Lajos* könyve; (Gondolat Kiadó), tudománytalannak minősítette azokat a koncepciókat, amelyek Atlantiszt történeti ténynek fogják fel. Monográfiájában vitába szállt az „Atlantiszt felfedező” athéni professzorral, *Galanopoulosszal*.

Ez év szeptemberében Görögországban, számos ország természettudósainak és régészeinek részvételével ismét napirendre került az Atlantisz-kérdés.

Csak az őszötvetségi bibliával kapcsolatos feltevésekre térünk ki.

Mintegy 3400 évvel ezelőtt váratlanul felrobbant az Égei-tengerben fekvő *Santorin* tűzhányó. Nincs akadálya annak, hogy ezt a természeti katasztrófát az emberiség története során lezajlott legnagyobb méretű és energiájú sorscsapások közé soroljuk. Pusztító erejű, heves földrengések, tornádók, szeizmikus szökőárak, úgynevezett tsunamik kísérték a katasztrófát. A centrumban 200 méter magas hullámokat tételezhetünk fel a számítások alapján. Az események következtében *Santorin* lakossága, a környező szigetvilág és Kréta északi peremének népsége elpusztult. Elképzelhető, hogy *Santorin esetleg azonosítható Atlantisszal, de ez nem feltétlenül szükséges a bibliai események magyarázatához.*

Az első kitörést mintegy húsz-harminc éven keresztül továbbiak követték, ezeknek erőssége azonban elmaradt az első kitörés hevességéhez viszonyítva.

Marinatos görög archeológus vizsgálatai és ásatásai alapján kétségtelennek tekinthető, hogy az elpusztult települések lakói igen magas, a görögökével egyenrangú kultúrával és civilizációval rendelkeztek. *Galanopoulos* professzor, az athéni Földrengésvizsgáló Intézet igazgatója az idei konferencián is azt az álláspontot képviselte, hogy a szóban forgó nép azonos a *Platon* által említett atlantiszi lakossággal. Akár helyes ez az azonosítás, akár nem, abban bizonyára igaza van a tudós professzornak, hogy a *Bibliában említett, illetőleg felsorolt egyiptomi csapásokat realisan, tudományosan tudja megmagyarázni.*

A vizek vérré válása visszavezethető arra, hogy a vasoxidot tartalmazó vulkáni hamu megfestette Egyiptom vizeit.

A békaesőket a tornádók szállíthatták, amelyek a megfigyelések és a számítások szerint gyakran felszip-pantják és magukkal szállítják a kisebb tavak víz-mennyiségét és állatállományát.

A hatalmas jégesők magyarázatra lelnek a kitöréssel együttjáró meteorológiai jelenségekben.

Jól értelmezhető a háromnapos sötétség is. Ezt a lég-körbe került hatalmas mennyiségű vulkáni hamu és por valószínűvé teszi. A Santorin kitörésekor 70 km³-nél nagyobb mennyiségű vulkáni anyag jutott a szilárd kéreg felszínére. (A Badacsonyi fél km³.)

A leülepedett vulkáni hamu elpusztíthatta a termést és ennek következtében felléphetett az éhínség. A csapásozogat logikus folytatása a járványok, amelyeknek terjedését az elszaporodó legyek elősegítet-tek.

Nem vezethető vissza az elsőszülöttek halála a katasztrófára. A tizedik csapásnak magyarázataként a konferencia résztvevőinek többsége arra az álláspont-ra helyezkedett, hogy ez Izrael népének korabeli felfo-gására vezethető vissza, amely szerint az elsőszülött el-vesztése Isten legnagyobb csapásai közé tartozik.

Az Egyiptomból való kivonulás magyarázatára Galanopoulos felhossa a nagy szökőárrakkal együttjáró víz-visszahúzóadásokat, amelyek következtében száraz-ra kerülhetett egy földnyelv, ez a Földközi-tenger egyiptomi partvonala közelében, vagy előtte húzódhott végig. Mózes itt vezethette keresztül népét. Az őket követő egyiptomiakat a visszatérő tengeri szökőár, a tsunami temethette a hullámok természetes sírjába.

Kéri György

HARVEY COX: STIRB NICHT IM WARTERAUM DER ZUKUNFT

Aufforderung zur Weltverantwortung. Kreuz Verlag Stuttgart — Berlin 1968 2. kiadás, 185 oldal

Harvey Cox, az amerikai Harvard egyetem szocio-lógia és teológia professzora, a modern teológia egyik legkiválóbb képviselője, ebben a könyvében a keresz-tyén jövő kérdésével foglalkozik. Könyörtelenül rámu-tat a mai keresztyénség hibáira, ugyanakkor elénk tárja az új lehetőségeket is. Felhívja figyelmünket, hogy az az ember, aki elveszti a világ iránti érzett felelős-ségét, Ádám és Éva bűnébe esik, elhanyagolja küldet-sét, amelyet a földön kell betöltenie.

A könyv első részében áttekintést ad a szerző a nyu-gaton ma oly divatos „halott az Isten” teológiai irányzat keletkezési okáról, a teológia égető felada-tairól, az új korszakhoz és a „modern ember”-hez való viszonyáról. Úgy véli, hogy teológiánk Istentanáinak válsága a bennünket megelőző korszakok teológiai gondolkodásának egyenes következménye. Korunk „halott Isten” élménye másfelől egy olyan hirtelen és váratlan átalakulás eredménye, amelyet azoknak a „tradicionális szimbólumoknak” az összeomlása oko-zott, amelyek már nem tudták többé megvilágítani a megváltozott szociális realitásokat.

Merre van a kiút ebből az állapotból? — kérdezi Cox. Úgy gondolja, hogy Teilhard de Chardin, a „kato-likus különc” és Ernst Bloch, a „hitehagyott marxis-ta” mutat rá erre a kivezető útra leginkább: az ember-nek vállalnia kell minden felelősséget, amelyet a ko-rábbi évezredekben isteneire hárított át. Fel kell ké-

szülnünk a jövőre és reménykednünk kell abban (Fil 3:14). Ha a teológia afelé az Isten felé fordul, aki „lesz” („eljövendő”), és nem azzal foglalkozik, aki „van” — megtaláltuk a megoldást. Nehéz lenne megmondani, hogy ez az út pontosan hova vezet, de el kell indul-nunk rajta. Ez elsőrenden azt jelenti, hogy a lénye-ges teológiai kategóriákat felül kell vizsgálni és ha kell, újra át kell dolgozni. Teológiánk figyelmének afelé a jövő felé kell fordulnia, amelyet az ember felelős, amely az „Eljövendő” kegyelmi ajándéka. „A teoló-giának egyetlen jövője van, hogy: a jövő teológiájává váljék!”

Mi ennek a teológiának a konkrét feladata? Cox vé-leménye szerint: a gyülekezet prófétai szolgálata. Meg-világítani a kortárs történelmet, felállítani a döntés al-ternatíváit, ráébreszteni az embert a világért való fele-lősségére. Helyes történelmi szemléletre kell töreked-nie, és meg kell szabadulnia az „exisztenciális lidérc-nyomás”-tól. Cox kétséget kizáróan bebizonyítja, hogy a keresztyénség jövőt munkáló tevékenységében pró-fétikus teológiára van szükség, aminek első feltétele, hogy az Ó- és Újszövetség közötti feszültséget felold-juk. Ennek a megoldása abban a Jézus Krisztusban van, aki lehetővé teszi a számunkra, hogy részes-süljünk Izrael népének a békeesség birodalmába ve-tett reménységében. Ezt a reménységet kell a mi teoló-giánknak ma megvilágítania az „új ádámok és új módések” számára.

Cox szerint ezt a feladatot igen nehéz ellátni olyan korban, amelyben az írott szó már nem olyan jelentős kommunikációs eszköz többé, mint amennyire volt egé-szen a legutóbbi időkig. McLuhan-nal együtt vallja, hogy a tömegkommunikációs eszközök megváltozásá-val törvényszerűen változás megy végbe az emberek világszemléletében és gondolkodásában is. Szerintük a könyv- és a sajtókultúra korszakának a helyébe ma-napság a televízió és film korszaka lépett. Megszüle-tett ezzel az „irodalom után korszak” és ennek új em-bertípusa akinek a számára az olvasásnak nincs többé alapvető szerepe a tájékozódásban. Mi tehát a jövő az „irodalmi protestánság” számára a „kommunikációs forradalomban?” Az egyháznak ebben a korszakban új verbum visibile-vé kell válnia. „Abban a kultúrában, amelyben az emberek vizuális módon tájékozódnak mindenről, a látható és megtapasztalható gyülekezet magatartása sokkal nagyobb jelentőségű lesz, mint a leírt Ige.”

R második részben a szerző a jövő felé fordulás teológiai problémáival és ezen belül a marxista—ke-resztyén dialógus eredményességével és új lehetőségei-vel foglalkozik nagy körültekintéssel és alaposággal. Számunkra ez a rész annál is érdekesebb, mert Cox „nyugati szemmel” és meglehetősen tárgyilagossággal vizsgál olyan problémákat is, amelyek a szocialista or-szágok egyházainak sajátos problémái. „Ahhoz — írja —, hogy a keresztyén teológia hathatós munkát tud-jon kifejteni a jövő építésében, és ezt a kötelességét maradéktalanul tudja teljesíteni, meg kell újítani és tisztítani a teológiai tradíciót.” A keresztyén teológia jövő-felfogásában három tradíció játszik nagy szere-pet: a perzsa dualizmusban gyökerező apokaliptikus, a görög alapokból kifejlődött teologikus és a speciá-lisan héber prófétikus szemlélet. Mivel ezek igen nagy mértékben különböznek egymástól, és ezáltal lehetet-lenné teszik az olyansnyira nélkülözhetetlen egységes teológia jövő-szemlélet kialakulását, érthető az a törekvés, amellyel Cox igyekszik rámutatni a helyes és követendő útra. Részletesen foglalkozik mind az apokaliptikus, mind a teologikus szemlélettel, majd leszögezi: „Meggyőződésem, hogy sem az apokaliptikus sem pedig a teologikus szemlélet nem adhat határozott

profétikus látás megújulása tud majd olyan ethoszt nyújtani, amelyre ennek a „politikának” szüksége van”. Ellenében a másik két szemlélettel, a profétai látás-mód bizalommal van a cselekvés politikai és gyakorlati értéke iránt. Az embert alapvetően történelmi lénynek tekinti, akinek feladata és emberi lényének magva: a jövőért érzett felelősség.

Hogyan valósul meg ez a teológia olyan egyházak esetében, amelyek egészen új világhelyzetben élnek? Közelebről: milyenek a keresztyén exisztencia új formái a szocialista társadalmak egyházaiban? Cox az NDK egyházának példáján keresztül vizsgálja ezt az valamennyi „keleti egyház”-ra érvényesek. Öszinte önkritikát gyakorol, mint nyugati teológus elmondja, hogy eddig nagyon sokszor és sok mindenben féleértették a szocialista országok teológusainak felismeréseit és cselekedeteit. Egyetért azzal, hogy a szekularizáció az emberiség „nagykorúvá válása”, amely korszakban az egyház rendkívül fontos szerepet játszik. Hogyan segíthet hozzá a keresztyénség ilyen körülmények között a „felelős társadalom” építéséhez, különösen a szocialista országokban? Cox arra a felismerésre jut el, hogy a keresztyénségnek minden körülmények között bele kell illeszkednie abba a társadalomba, amelyben él, „akár elismerik azt nyugaton, akár nem!” Minden elzárkózás és belfeléfordulás a keresztyénség küldetésének elárulását jelentené. „Ezek — a keleti — keresztyének példát mutattak nekünk arra, hogy el kell vetni a dicső múlt utáni sóvárgásból eredő reménytelenséget, és a reménység princípiumának kell uralkodnia életünkben.” A *reménység*: Jézus Krisztus, az egyetlen *feladat* pedig: Isten teljes szívvel való szolgálata.

Ugyanakkor azonban a szocialista országok vezetőinek is észre kell venni, hogy „a keresztyénség nem tűnt el, nem halt ki és nem lett ideológiai védelmezője a reakciónak.” Együttműködésre és kölcsönös megértésre van szükség — mondja Cox —, amelyhez a marxista-keresztyén párbeszéd nyitotta meg az utat. Két tekintélyes gondolkodó nézeteinek az ismertetésével és szembeállításával igyekszik szellemesen kimutatni ennek a párbeszédnek a mibenlétét. Az egyik *Garaudy*, a francia marxista filozófus, a másik *Dewart*, amerikai teológus. *Garaudy* marxista szempontból mindenképpen szükségesnek tartja a párbeszédet: fel kell ismeri az egymásban rejlő értékeket és akceptálnunk kell egymás feltételeit. *Dewart* abból indul ki, hogy a marxista ateizmus a keresztyén teológia fejlődését és megújulását szolgálja, amennyiben mindig az ateizmus egy formája szükséges ahhoz, hogy a teológia önvizsgálata és megújulási folyamata elinduljon.

Hova vezet ez a dialógus? A szerző rávilágít, hogy a marxista és a modern teológiai elképzelések sok mindenben hasonlítanak egymáshoz. Marxista vélemény szerint: „a dialógus csak a gyakorlati együttműködés által, a szociális konfliktusok égető problémáiban jöhet létre és haladhat előre.” „Az igazi teológiai gondolkodás az egyháznak a világgal való konfliktusából fakad.” Így hangzik a modern teológiai felfogás. Ezek szerint a dialógus minden feltétele adott, most már csak élni kell vele. Cél: a gyakorlati együttműködés.

Az utolsó nagy részben az új idők jeleinek felismerését, e felismerés következményeit, az egyház reményeit és jövőjét tárgyalja Cox. Mi a szerepe az egyháznak „az új világ” és az „új, modern ember” életében? Szerinte „az egyház egész organizációját, egész életstílusát az új korhoz kell szabni.” Mivel az ökümenikus teológia már bebizonyította nekünk, hogy Jézus Krisztus nemcsak az egyháznak, hanem a világ-

nak is Ura, Cox szerint ez az átalakulás nem jár katasztrófával. Nem győzi eleget hangsúlyozni, hogy az egyháznak nyitottabbá kell válnia a világ felé. Sokkal nagyobb figyelmet kell szentelnie a laikus szolgálat kiépítésére, mint eddig és szakítania kell azzal a nézettel, amelyet eddig „az egyházi hivatal” jelentőségéről vallott. „Az egyháznak csak egyetlen existenciális célja lehet a világon: Isten szeretetének és békéjének a hirdetése.” Isten jelenvaló a világban, akár érezzük azt, akár nem — folytatja és hozzá teszi, hogy a „meg nem érzése csak abból fakadhat, hogy nem értjük meg a világ szavát”. Meg kell tanulnunk ezt a nyelvet, hogy így Isten mai kijelentését is megérthessük, amely a világ tolmácsolásával szól hozzánk. Eppen azért, hogy megérthessük ezt a „nyelvet”, a szekularizálódásnak is új értelmezést kell adnunk. Csak a régi, „státuszát” elvesztő egyház siránkozik a szekularizációs folyamat miatt. Az új egyház számára, amely érti Istennek a világon keresztül hozzánk intézett szavát, rengeteg pozitív töltést tartalmaz ez a kor. Cox egyenesen odáig megy, hogy kijelenti: „a szekularizációs folyamat a lai hit hatása a civilizációra”, — amennyiben a keresztyénség felszabadította az embert terhes függőségeitől, és a világért való teljes felelősséggel ruházta fel. Ebből természetszerűleg következik az, hogy a teológia érdeklődéssel tekint a világban történő változásokra. Az egyháznak tehát az a feladata, hogy ennek a szekularizált világnak hirdesse az evangéliumot — szekularizált interpretálásban. Úgy kell újjászerveznie életét, hogy a keresztyénség felismerje Isten cselekedeteit ebben a világban, és részt vehessen Isten ezen szekularizált missziói munkájában. Így tölti be a keresztyénség a feladatát a jelenben és a jövőben.

Komlós Attila

WALTER WEYMANN—WEYHE: FORRADALOM A KERESZTYÉN GONDOLKODÁSBAN

Der Angriff von Philosophie und Wissenschaft auf die Fundamente des überlieferten Glaubens. Walter Verlag AG Olten und Freiburg im Breisgau, 1967. 314 p.

Az író fő munkaterülete: a filozófia és a teológia kritikus határkérdései, az ökümenikus dialógus kérdései, és a felnőttekre vonatkozó pedagógiai kérdések. Jelen műve az első problémakörbe tartozik, kérdésfeltevésén és feleletadásain azonban nagyszerűen érezhető a másik két terület kiváló elméleti és gyakorlati ismerete. Könyvének szerkezete a hit és gondolkodás történelmi útját követi nyomon. Közérthető, érdekes áttekintés vezet el az író a jelenhez, amit a történelmi út eredményeként jellemez, és amiből megrajzolja a hit-gondolkodás jövőbeli viszonyának körvonalait. A szerző szerint az ember e két szellemi-lelki magartartása között egyetlen lehetséges viszony: az egység.

A könyv négy fő részből áll: A változás jelei; A változás dimenziói; A gondolkodás processzusa; A hit átváltozása. Mondottuk, hogy a tárgyalás módja a hit és gondolkodás történelmi útjának nyomankövetése. Valamennyire is hű ismertetést tehát csak úgy kísérelhetünk meg, ha most nem „Leseprobe”-t adunk, hanem a gondolatkörök rövid leírására törekszünk. Jóllehet így a szerző érdekfeszítő stílusát nem érzékeltethetjük, de a gondolatmenet meggyőző voltát talán bizonyítani tudjuk.

Az átalakulás jele. Minden változást az jellemez, hogy a hagyományos gondolkodási és cselekvési formák tarthatatlannokká lesznek. Ennek oka az, hogy a gondolkodás öntörvényei szerint mindig a Not-wendigeit, a szükséges változás, fordulás szükségszerűségét

kell teljesítenie. A változást mindig a nyelv, a szó fejezi ki. Így kerülhetett szembe a kinyilatkoztatás hagyományos nyelve a hittől elszakadt gondolkodással. A szükségszerű változandósággal a hit lépést nem tartva, és arról tudomást nem véve restauratív lett, és nem véletlenül került kapcsolatba hasonló politikai irányzatokkal. — A keresztyén, a „laikus” helyzete roppant nehéz lett: hogyan találja meg helyét a világlatlan hitben és a hitetlen világban? Az egyház nem vette figyelembe a történelmi fejlődés világvalóságát, így „antik” kinyilatkoztatása hitelvesztetté vált. A Kommunista Kiáltvány és az első szociálciklikka megjelenésének fáziseltolódása példázta ezt. A hihetőség és hitelesség feltételét *Marx* fogalmazta meg: a hit úgy változtathat a világon, ha a kor emberét szabadítja meg az elidegenedésből, és képes ma is nagyobb szabadságra és igazságra juttatni híveit.

Az átalakulás dimenziói. Ha a mai átalakulás dimenzióit kutatjuk, akkor a minden—létező—egységének kérdése kerül középpontba. Az ember tudatában él ennek az egzisztenciális szükségnek, ezt a történelem bizonyítja. Ennek első megnyilvánulása a mítosz. A mítikus képekben a létről hármas tudat tör elő: 1. a létező időisége és múlandósága; 2. a lét egységes egész volta az eredetben; 3. az ember összekötöttsége az eredetel. Új reflexióban jelentkeznek a kérdés a filozófiában: a gondolkodás a gondolkodóra irányul, a kosmogonia elvét a kausalitás váltja fel. A gondolkodás önmaga-felé-fordulása alapvető létigenlést jelent.

A mítoszból másik ágon a hit ágazik ki. A kinyilatkoztatás hit világ és történelem felé fordulást jelent: Isten tettei nem ősidőkben, hanem a mindennapokban játszódnak le, Isten kikerülhetetlen közelségbe kerül. A hit speciális „kezdő”-felfogását a mítosz ciklikus-mágikus ősidő ismétlésével szemben a kairos értelme mutatja. A kairos Isten szabad cselekvései a történelemben, amelyek állandó jelenlétét bizonyítják. — Közös tehát a gondolkodás és a hit kezdetfelfogásában az, hogy idői fixáltság nincsen.

A gondolkodás processzusa. A történelmi vizsgálódás során eljutunk a középkori gondolkodás-hit egységhez, ami még ma is sok teológusban mint a keresztyén kultúra képelete él. Ha a keresztyén hit nem akarta az szegni, nem kötelezhette el magát egy kultúra mellett. Később mégis ez történt, amikor az Egyházból egyházak lettek és területi kultúrákka kapcsolódtak.

A keresztyénség azonban nem csak egy (ill. több) kultúrához kötötte magát, hanem filozófiát is „választott”. A görög filozófia „philosophia perennis”-szé vált, a teológia diktatúrája alá került. De a gondolkodás öntörvényei nem engednek meg semmilyen diktatúrát. Új útra tért, ami legjobban a „Tárgy”-hoz való viszonyban mutatható meg. Művészetben, filozófiában ma is egyaránt vitatott a „Tárgy” kérdése. *Aristoteles*-nél a létező léte a mértékadó, a megismerő értelem pedig az ezt felfogó. *Descartes* óta viszont a megismerésben csak az értelem a mértékadó, és így „tárgyatlan” válik az új gondolkodás. Minden, ami nem dox módon tehát éppen a tárgyatlan gondolkodás vezetett az ellátáráshoz. A kijelentés elfogadásának ma éppen legnagyobb akadálya a naív tárgyaság, — antik filozófiához való kötöttsége.

A gondolkodás folyamata nem lineárisan vezet kijelentéshez. Ezt a történelem értelmére felelő válaszok mutatják. *Hegelt* nem a tények érdeklék ezzel kapcsolatban, hanem helyük a szellemi processzusban. Ez az értelmi egész (*Sinnganz*) érzelmi irányt határoz meg (*Sinnrichtung*). Ennek a következő korra mutató tetőpontja van. A történelemben a szellem mint fogalom jelenik meg, és mint szabadság realizálódik. *Löwith* értelmetlennek tartja a „történelem értelme” kérdést.

Az antik *historia* sem kutatta a „történelem értelmét”. Szerinte minden történelem-filozófia: teológia, azaz „üdv történetesített történelem. Az a keresztyén állítás, hogy a történelem egyetlen értelme Krisztus inkarnációjának előkészítése és hatása, sajátságos állítás, amit normál történelmi öntudat sohasem fogadhat el. A világ szerinte változatlan, csak a romboló-renováló erők növekedtek.

A hit ma a hegeli elemet követi amikor a történelem és a világ felé fordul. Ez az egyetlen lehetőség ahhoz, hogy önmagát „értő” hitté váljék.

A hit változása. A keresztyének, amikor az „idők változásáról” hallanak, mindenre gondolnak, csak a hit szükséges változására nem. A változás specifikuma az, hogy a hit nem akarja „hihetőnek” tartani azt, ami nem gondolható el. Kényszerítve vagyunk mint hívők a következő tényeket tudomásul venni: a) a tudomány nem akarja Istent többé regulatív ideának tekinteni; b) az embernek nem olyan istenkép kell, amely emocionális nyugtató szorongattató helyzetekben; c) a bajok Istenre való visszavezetése blaszfémivá vált. Ezek a saját mélységeit újrafelfedező hit ítéletei. E hit Istenről „magáról” nem tud, de közelségét és távolságát érzi. A hit ma gondolkodást követel. Elfogadhatatlan az „ezt mondja az Úr” forma. Kérdések támadnak. De a kérdés az igazság belső motívuma, minden igazság azáltal él, hogy állandóan rákérdezik. A kérdés ez: ki által szól Isten, ki ez az „által”? — A kijelentés általunk és bennünk kell, hogy történjék. Isten Igéje mint az abszolút „MÁS” úgy jelenik meg bennünk, hogy mint a mi igazságunk tör elő és tulajdonunkká lesz. Ezért alapfeltétele az élő hitnek: akarja-e, elősegíti-e ezt a tulajdonná válást, követeli-e vagy elutasítja a gondolkodást.

A hit és gondolkodás egysége úgy jelenik meg, hogy a kijelentést halló ember szubjektum-egység, benne a kijelentés más tudással konfrontálódik. A hit és gondolkodás átalakulása e kapcsolat szakadásához vezetett a hit változni-nem-akarása miatt. Filozófiában ez scientizmushoz, a teológiában pedig steril, „megtudományosított” teológiához vezetett. A tudomány mitológikussá vált, amikor a tapasztalatot tudományosan megismételhetővé tette, hogy az időiséget kiküszöbölje. De minden tapasztalat alapja éppen az időn-úrrá-lenni-nemtudás tapasztalata. A teológia a konkrét történetiséget elvetve talál menekülést az időiség elől. Abszolút tudomány — Hegel szerint — akkor lesz a történelem végén, ha a tapasztalat tárgya és az értelem önterelmezése abszolúte fedik majd egymást. Ez a hit és tudomány egymásrautaltsága. Jelenleg mindkettő, így vagy úgy, de az embert rekesztette ki. *Kierkegaard* ezt halálos betegségnek mondja.

A hit és gondolkodás után lássuk, miben áll a hit és értelem egysége? Abban, hogy a kijelentés nem magánvaló, hanem értünk van, történelmi szó a történelmileg létező emberhez. Ehhez hozzátartozik az arra való kérdés is, akire vonatkozik. Tudni kell, kihez is szól, — ezt pedig az értelem mondja meg. Az értelem konkrét történelmi szituációban történik. Az értelem tapasztalatot, és gondolkodáshorizontot feltételez, amit az élet-érdeklődés határoz meg. Az ilyen kijelentés-átadás szemlélet csak akkor lesz bénító, ha tagadják, ha a teológia/történelmen túlra helyezi magát. A „*vitalis interesse*” azt követeli, hogy a hit értelemegységéhez ne tartozzanak mindenen előtt csodák, dogmák, hanem élettények: a munka társadalmi értelmezése, szenvedés, halál, interpersonalitás.

A hitet az engedelmes kérdezők hordozzák. Az engedelmeseknek nem életérdeklődésük a hit, hanem csak biztonságérzetet adó tényező. Ne az érdeklődés irányuljon a hitre, hanem a hitnek kell annak állandó kifejezőjévé válnia.

Hihető az, ami elgondolható. Nem teológiai racionalizmus ez, hanem történelmileg érthető kapcsolat. (Gondoljunk itt *Augustinus* Trinitas magyarázatára!) Isten csak azt jelentheti ki az embernek, amit az megérthet. Nem a hit szubsztanciája tűnik itt el. Isten nem „valahogyan” antropomorf ideálprojekcióként jelenik meg, az Ő „Mássága” érinthetetlen. De epifániája az emberben és az emberi történelemben történik.

A hit átalakulása a végérvényes lépés a világba. Nem akarja és nem tudja a „rég” történetet maga mögött hagyni, hanem a történelmet elutasíthatatlan igazságában kell behoznia a most történő világba. Nem akarja és nem tudja a „rég” történetet maga mögött hagyni, hanem a történelmet elutasíthatatlan igazságában kell behoznia a most történő világba. Nem heroikus elhatározás kell ehhez, hanem világos látás és kérdés. A jelenkori teológiában ennek kezdeteit látjuk az exegézisben, az igazság történelmi megítélésében. Minden történelmi tradíció azonos struktúrájú: faktum és interpretáció viszonya. Közvetlen tudomásunk sohasem lehet a történelmi tényekről. Minket nem is

a fakticitás érdekel, hanem az, hogy mit jelent számunkra, mi a történelmi igazsága. Erre törekszik az „új” exegézis.

A kinyilatkoztatás nem történelmen kívüli módon tört be a világba: Jézus húsvét előtti ügye húsvét után átment a tanítványokra. Az isteni esemény Jézus embervolta által a világban történt, és így az emberi lét történt ugyanígy, hanem belülről kiinduló megszabadulás játszódott le.

A kritikusok szerint Weymann—Weyhe műve egymagában is sokkal több segítséget nyújt és nagyobb világosságot ad a teológia és filozófia iránt érdeklődőknek, mint számos száraz szakkönyv. A szerző „titka” igen egyszerű nem új elméletek felállításán fáradozik, hanem „csupán” formába önti és csoportosítja mai keresztyén milliók gyötrő kérdéseit. Azzal, hogy ezt megtette sikerült megfelelnie is, — ugyancsak kritikusai szerint — emberileg tudta megközelíteni és mindenki számára hozzáférhetővé tenni a hit — gondolkodás szintézisét.

Hézszer Gábor

KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE

SCHIEBER SÁNDOR:

HÉBER KÓDEXMARADVÁNYOK MAGYARORSZÁGI KÖTÉSTÁBLAKBAN

— A középkori magyar zsidóság könyvkultúrája. A Magyar Izraeliták Országos Képviselőlete kiadása. Budapest, 1969. 416 lap.

Scheiber Sándor sokrétű tudományos munkásságának alapvető vonásai, köztük az átfogó szemlélet, a tényiszertel magatartás, az összehasonlító következetesség és rostáló szellem, eleve meghatározzák legújabb művének immanens értékét. Alkotó akarata éppoly töretlen szenvedéllyel nyúl tárgy történelmi motívumokhoz, old meg művészettörténelmi feladatokat, fedez fel irodalmi örökséget, fejt meg felirati leleteket, amilyen lenyűgöző tuással tájékozik az antik és modern, magyar és idegen szakirodalmak forrásterületein, s idéz fel csalhatatlan biztonsággal tanulmányainak gazdag apparátusához térben és időben közeli s távoli adatokat. Innen van, hogy a *Héber kódex-maradványok magyarországi kötéstáblákban* című monográfiájának ismertetője együtt osztozik a szerzővel a benne két évtizeden át érlelődő tervgondolat valóra válásának és a részletek felderítésének örömeiben, találkozik itt is probléma-megoldásainak értékelemeivel, és régi ismerősként üdvözli a tudós szerzőtől eddig is alkalmazott módszerek kifinomult jegyeit.

A mű Előszavának tartalma gyásznyitánnyá hangszereli a bevezető sorokat. A kódexek sorsát általában a könyvnyomtatás és könyvkötészet pecsételte meg. De a héber kódexek és e kódexeknek kötéstáblákká, előzéklapokká, bordacsíkokká szabdaltságot pergamenlevelei között a hazai zsidóság történetének mártírum-árama teremt összefüggést. Üldözöttség, pogrom, vérvád tette szabad prédává a néptelenné parancsolt zsidó községek lakosságának kéziratos vallási könyveit. Scheiber Sándor fáradszóró kutatómunkája 172 kódexmaradványról tájékoztat. Szükségszerűen két kérdés tapad e tekintélyes maradványsorhoz. Mely községekből származnak e kódextöredékek és minő héber szöveg emlékeket örökítettek át az utókora a kódexpusztító, de zsidó kodikológiai szempontból szövegmentő könyv-

kötőmesterek. Ennek a probléma-párnak megfelelően oszlik két részre a könyv.

Az első fejezet, amely *A magyarországi héber könyvkultúra centrumai* címet viseli, tizenöt miniatűrmonográfia tartópillérén épül fel. Mindegyike gondosan kidolgozott, tudós mértéktartással megszerkesztett, lényegadó és távlatderítő részletekben gazdag ember- és könyvtragédia. Tizenöt földrajzi hely (Kassa, Bártfa, Trencsén, Szokolca, Galgóc, Nagyszombat, Bazin, Pozsony, Sopron, Kőszeg, Vasvár, Győr, Esztergom, Buda, Székesfehérvár) sugározza és sejteti a mű alcímében megfogalmazott művelődési fényt és hátteret, a középkori magyar zsidóság könyvkultúrájának létét és jellegét. Egyetemes történelmi adatok, településtörténelmi mozzanatok, könyvtörténelmi vonatkozások kíséretében lép eléink egy-egy kódexmaradvány sorstörténete, mégpedig úgy, hogy a szerző a hozzájuk fűződő körülményeket ellenőrzi, a kétséges elemeket elhárítja, a homályos részleteket tisztázza. Bizonyító és kikövetkeztető eljárását jól illusztrálja a besztercebányai emlékhöz kötődő témamegoldás: Besztercebányán nem éltek, törvény merevítette okból nem lakhattak zsidók, s mégis a város 1593-ból való adókönyvének kötéstábláját egy héber kódexlevél adja. Hogyan került ide? A vidék egyetlen zsidó hitközsége Trencsén. Az 1526. évi besztercebányai bányászfelkelés leverésére a szomszédos megyékből is érkeztek fegyveresek. Egyik csoportjuk Trencsénben zsákmányolta a rendkívüli gonddal írt kódexet. Ilyen értékfeltételek nyomán lesznek aztán a kódexmaradványokat szolgáltató földrajzi pontok jelentős jelzőtáblák a magyar zsidóság könyvkultúrájának térképén.

A centrum-ismertetések végső megállapításai az egykori kódexek töredékeinek későbbi funkcionális sorsáról tájékoztatnak. A kódexleveleket általában kéziratos könyvek kötéstáblájával használták fel. Így lett a pozsonyi zsidó gyülekezet könyvmaradványaiból származó és egy folió alakú, kéthasábos pergamen Talmud-kódex egy levele annak a latin nyelvű orvosi kéziratnak kötéstáblája, amely a Pozsonyi Evangélikus Lyceum könyvtárába került. A nagyszombati zsidók Rasi-kódexéből való pergamenlap számadáskötésben maradt fenn. A galgóczi zsidók Biblia-kódexének egy

levele az érsekújvári zsoldfizetési lajstrom kötéseként őrződött meg. Van Tóra-darab, amely bormérési jogért fizetett adójegyzéket takar, s van Tóratekerccs-részlet, amely telekkönyv fedésére szolgált. Talán Mátyás könyvtárából került a keszthelyi Festetich-könyvtárba a régi Magyarország legdíszesebb héber könyvmaradványa: egy illusztrált Biblia-kódexnek kötéstáblául használt iniciálás levele. (Ennek hasonmását tünteti fel az Akadémia Nyomdában készült pompás kiállítású kötetünk borítékklapja.)

A magyarországi héber kódexmaradványok történetének és a középkori magyar zsidóság könyvkultúrájának koordináta-rendszerében a metszéspontok túlnyomóan valóságmozzanatok, ritkán még megoldandó problémákat rögzítenek. A pozitív tételek rendjéből ilyen becses adatok emelkednek ki: Az első magyarországi bibliofil zsidó az a vasvári *Farkas*, aki 1263-ban 70 márkát („akkoriban egy nagyobb egyházi javadalom évi jövedelme”) fizetett a nála elzalogosított Bibliáért; egy 1511-ből keltezett oklevél szerint Pozsony hitközségének könyvbarátai között egy zsidó asszony is szerepel. Az egyes gondolatfolyamatot elindító motívumok sorában különösen figyelemre méltóak az efféle kitételek: Pannonhalmán bukkan fel az első héber kézirat Magyarországon 1093-ban; Esztergomban alakult meg a honfoglalás után az első zsidó hitközség a XI. század közepe előtt; a Mátyás könyvtárából eredeztethető héber kéziratok egy része a XVI. század első felében a wittenbergi Evangelisches Predigerseminar állományába tartozott.

Scheiber Sándor könyvének második része, *A magyarországi héber kódexmaradványok katalógusa* mintaszerű elrendezésben, az áttekinthetőség és használhatóság elvének hiánytalan érvényesítésével tárja a tudomány világ elé a számba vett anyagot. Az összeállítás 11 szövegtartalmi csoportosításban (Biblia. Háftára. Bibliafordítás. Exegézis. Talmud. Talmudkommentár. Midrás. Törvénykódex. Liturgia. Liturgia-kommentár. Történelem) közli a töredékek lelőhelyét, azt a könyvet, amelyen vagy amelyben a csikok, szalagok, levelek fellelhetők, és adja a maradványok pontos filológiai, élettörténeti leírását. Ezeket a valóságos „anyakönyvi” okiratokat 108 kézirat faksimiléje egészíti ki, hogy közvetlenül szemléltesse a szövegemlékeket, tudatosítsa a csonkaság méretét, láttassa meg a töredékek mai nyugvóhelyét. Ez a teljességre törekvésnek, a határtalan témaszeretetnek és a fáradságos utánjárásnak összehatását dokumentáló fényképgyűjtemény az értelmi tájékozódás jegyében teremt ismeretviszonyt a valóság és a szemlélő között. Az a 33 szövegközi ábra viszont, amely zsidókapuk, oklevelek, érmék, aláírások, pecsétek, régi zsinagóai mártírtáblák, feliratok, zárókövek stb. képét idézi, érzelmi síkon hívja találkozára a visszapillantó alkalmat a régmúlt emlékeivel.

A kötet útbaigazító rendeltetését igényesen teljesíti a hármass mutató (a kódexmaradványok lelőhelyei, preventenciája és pijjutok jegyzéke), a bibliográfia, a német nyelvű összefoglalás és az index.

E kitűnő mű, pontosabban forrásértékű szintézis megalkotására kizárólagosan csak Scheiber Sándor vállalkozhatott. Egyrészt mert új területhódításaival túllép nagy magyar elődei hagyományain, s ezen a vonalon egyedül képviseli hazai és külföldi viszonylatban a magyar orientálistika héber ágát, és teszi nevét maradandóvá zsidó történeti, művelődés- és irodalomtörténeti kutatásainak eredményeivel, másrészt mert érdeklődésének szimultán teljesítményekre képes fogékonyságával megszakítatlan folytonosságban szembesíti magát más és más tudomány-kategória jelenségeivel.

Zsoldos Jenő

A kötet címét — és talán a koncepciót is — így indokolja az író: „*Bolond világ* címet adtam a kötetnek nemcsak mert az egyik tanulmány címe ez, hanem mert összefoglalóan utal arra a szomoró-vidám felismerésre, hogy valami megemésztetlen bolondság ókörtől napjainkig elmaradhatalan kísérelje az emberi sorsnak. Talán jó is, hogy így van, néha mégis egy kissé sok jut belőle.”

Elgondolkozik az ember, hogy mit is jelentsen a „megemésztetlen bolondság”, hogyan lehetne még pontosabban meghatározni? Hitünk reflexe hamar rávágna erre a kérdésre, hogy ez tulajdonképpen az eredendő bűn, ezt lehetetlen megemészteni. Ez az óember produktuma. Node — kérde ugyanez a reflex — az újember produktuma hol és miben válik nyilvánvalóvá? Az ókörtől napjainkig terjedő időben, látható vízvonalasztó a Krisztus-esemény? Vagy nem úgy áll a helyzet, hogy látható lenne, ha mi, éppen akik hiszünk ebben az eseményben és összes következményeiben — nem takarnánk el hazug életünkkel magát Krisztust? Egyetlen bizodalomunk maradhat csak, hogy *teljesen* eltakarni nem tudjuk őt, ahhoz kevesek vagyunk. De a világ „bolondságán” enyhíteni nem tudunk, sőt inkább mi is csak növeljük azt — emberileg szólván — zavaros egyháztörténetünkkel és még zavarosabb gondolatainkkal. Isten bocsássa meg nekünk!

A keresztyénség tudva, tudatlanul sokszor rádöbent már arra, hogy missziói feladatát rosszul végzi, a hitet terjeszteni nem tudja, lélektől lélekig Lélek szerint. Ezeknek a rádöbbenéseknek sokszor eredménye az, hogy nagy írókat keresztyének kiáltunk ki és hitünk interpretátoraként olvassuk és ajánljuk. Így vagyunk valahogyan *Dosztojevszkij* is, akinek vallásszösszágáról így ír Benedek István: „*Dosztojevszkij* egész krisztusi metafizikájának lényege az, hogy az emberiség értelme a megbocsátás, megbocsátani pedig csak bűnösöknek lehet. A büntelen ember nemcsak érdektelen, hanem értéktelen is; ha méghozzá jó is, akkor megérdemli, hogy gyűlöljék: hogy mer olyan emberfeletti jó lenni? *Dosztojevszkij* sokat emlegetett valóságossága minden volt, csak közönséges értelemben vett vallásosság nem. Krisztus-hit volt, vagyis hit abban, hogy a megbocsátás eszménye megváltja a bűnös emberiségét. Nyíltan vallja, hogy Krisztus mellett — a megbocsátás eszménye mellett — tartana ki akkor is, ha rájönne, hogy nem Krisztusnál az igazság. Csak a bűn érdekli és a megbocsátás — a *belső bűnhődés*, ami ezzel egyremegy. Túlvilággal, feltámadással, dogmákkal éppoly kevéssé törődik, mint a vallás napi gyakorlásával. Epileptoid lényének misztikusan hívő, pravosláv metafizikája egybefolyik paranoid-szkizoid lelkének elvont, emberfeletti filozófiájával: leszállni a legmélyebb mélységig, a legrosszabb rosszig, mindent megértetni és megbocsátani, bűnbánatot érezni el sem követett bűnökért is, elvontan szeretni az egész emberiséget, magához ölelni a gonoszt, és jósággal megváltani — lehetőleg olyan jósággal, amely az elbukottságból virágzik ki, lásd *Marmeladov*, *Szonja* —, büntudatot érezni még a jóságért is, hiszen az ember eleve gyarló és esendő — de mindezt távol magától a hűsvér embertől, valamilyen eszményködben, amely a bűnbocsánat révén felszabadítja és megváltja az emberiséget.”

Roppant tanulságos a *Thomas Mann*-nal foglalkozó tanulmány. Világosan rajzolódik ki az a vitathatatlan tény, hogy egy író műveinek helyes megértéséhez elengedhetetlenül szükséges életének és korának ismere-

te. Ez egyszermind profán és szakrális hermeneutikai alapelv. Igen érdekes helyzet keletkezik ebből a szempontból is, amikor Benedek István Thomas Mann „József és testvérei” művével kapcsolatban a manni „Jó-tengondról” ír. Itt ugyanis dupla „írásmagyarázat” történik (tehát a félreértés veszélye is kétszeres!) Figyeljük a megkettőződött alkotó fantáziát: „Az ősmisztérium át- meg átfonódik az újjal, a József számára eljövendővel, hogy e példákon jobban megértsük: a misztérium mindig csak az ősit ismétli. József meséli a kis Benjáminnak, hogyan siratják a holtat három álló napig, aztán felzeng a távoli hang: „Tammuz él! az úr feltámadt!” — és a sírbarlang üres. (Mellesleg ez a Tammuz azonos Dumuzival, magával Józseffel, akinek szent ravaszágában az ősmítosz regélésekor is az jár eszébe: ő fog feltámadni mint úr.) Hogyan születethetik az ilyen legenda? Nos, igazán egyszerű, magával Józseffel is kicsi híja ez történik, amikor a midianiták elhengerítik feje fölül a kút-sírverem zárókövét, aztán a megdőbbsé Ruben egy idegen férfit talál a kút mellett, aki nyilvánvalóan József anyyala... és ha a midianiták nem találkoznak össze József testvéreivel (ami könnyen megeshetett volna a pusztaságban), akkor a történet ma így hangzanék: és midőn a testvérek visszamenének a kúthoz, láták, hogy el vagyon hengerítve a kő, és a verem üres, az angyal pedig így szól vala hozzájuk: feltámadott a testvéretek... Ez alkalommal nem így történt, de miért ne történhetnék alkalomadtán így?” Az a vágy ébred fel az emberben, hogy de jó lenne itt rendet teremteni a gondolatok között. De jó lenne nevének nevezni most újból más oldalról a „megemészttelen bolondságot”? Ehelyett inkább egy újabb idézet: „Az istenfogalom — mármint a Thomas Mann által értelmezett józsefi istenfogalom — tartalma ez a bizakodás és a bűnbánat. De a bűntudat is sajátos és mély értelmet nyer ebben a szemléletben: minden ember bűnös, de nem az „eredendő bűn” ártatlanságával, hanem az általa valóságosan elkövetett és megtorlatlanul maradt bűnökkel. Az emberi és az isteni büntetés közt az a különbség, hogy az emberi igazságszolgáltatás aktuálisan elkövetett bűnt torol meg, az isteni viszont régmúlt bűnökért von felelősségre. Az emberi jog *hic et nunc* vádol és büntet; képtelenségnek minősítené az ilyen ítéletet: most ugyan nem bizonyul rád a bűn, mégis megbüntettek régmúlt cselekedeteidért. Az isteni jog nem ismeri az elévülést. Sőt: az isteni ítélet lényege éppen a számonkérés, igazsága pedig az, hogy igazságtalanságot igazságtalansággal torol meg. Mert bűnözni annyit, mint igazságtalanságot követni el az ártatlannal szemben, méltó büntetése az, ha akkor ér a büntetés, amikor magad is ártatlan vagy.”

Lássunk most egy megnyugtató véleményt korunk idegborzó drámairodalmáról: „Félreértés ne essék: nem azt kifogásolom, hogy az irodalom témának tekintti az elmebetegséget. Senki nem tudhatja nálam jobban, mily jogos ez a témaválasztás. *Szophoklésztől* Thomas Mannig éltek is vele, éppen a legnagyobbak. Csakhogy amikor egy Dosztojevszkij vagy egy Thomas Mann megrajzolta Goljadkin úr, Miskin herceg, a Karamazovok vagy Adrian Leverkühn alakját, semmi sem állt távolabb tőlük, mint hogy kéjes borzongást keltsenek olvasójukban. Micsoda erkölcsi tartalma van ezeknek a műveknek! De micsoda erkölcsi tartalma van emezeknek? Hellyel-közzel van, s amikor van — csak akkor —, el is éri a művészet színvonalát. Többnyire nincs, s ha nincs, hiába „ismer magára a közönség” (?), nem művészet ez, hanem rutinus exhibíció, mazochista magamutogatás, gusztustalan vájkálás a sebekben vagy egyszerűen egy korcs ízlés cinikus kiszolgálása.” (A csömör villamosa. *Tennessee Williams*

darabjából.) Jó lenne ezt ország-világ tudomására hozni!

A szorongás irodalmáról írt tanulmányban ezt olvashatjuk a korunkat is annyira jellemző félelemről: „Őskortól napjainkig nem volt a történelemnek egyetlen korszaka sem, amelyet ne jellemezhetett volna ugyanígy a pusztulás réme. Őskort mondok, mert már állat-voltunkban meg lehetett minden okunk a rettegetésre az erősebb fenevadaktól, később a társadalmi lét meghozta a kollektív védekezéshez a kollektív fenyegetést: a háborút. S vagy kétezer éven át nemcsak pusztító népvándorlásoktól, keresztshadtól, tatár- és törökudúlástól, vallásháborúktól, zsoldoshadaktól, imperialista és gyarmati hódítástól, inkvizícióitól és bosszorkányégetéstől lehetett félni, hanem például a járványos betegségekétől is, amelyek olykor túltettek a mai méretű háború pusztításán. (Egy ízben például Európa lakosságának egynegyede odaveszett néhány év leforgása alatt.) Nem hiszem, hogy ezt „megszokták” az emberek; semmi esetre sem jobban, mint mi az atomveszélyt”. Tehát a „bolond világ” ma sem lényegesen bolondabb, mint régen, legfeljebb másképp. És nézzük ennek a „másképpnek” egy jellemvonását: „A viszonylagos szabadságnak egy fontos sajátosságára hívom fel a figyelmet, és pedig illő módon irodalmi példa kapcsán. 1908-ban írja le *Romain Rolland* azt a verekedési jelenetet, amely miatt Jean Christophe-nak Németországból menekülnie kell, átszökni a határon. Hogyan szökik át? Felül a vonatra Németországban, kiszáll belőle Párizsban, kész. Útleve! Vízum? Határon ellenőrzés, vámvizsgálat, igazolás, papírok? Semmi. *Semmi*. Igen, ha apáinknak kedvük szottyant Bukaresttől Madridig bekalandozni Európát, egyetlen igazoló irat nélkül megtehették, ha volt hozzá pénzük. Nem csoda, ha fiataljaink, akik előtt Európa sokáig zárva volt, és Sopronba is csak külön engedéllyel utazhatnak, mérhetetlen szabadságnak érzik ezt.” Meghökkenő, de igaznak látszó Benedek István megállapítása: az igazi félelemben legalább annyit a derűs bizakodás, mint az örjítő félelem. Íme a bizonyítás: „És túl ezen a kiszámíthatatlan veszély! Hogy odavág-e a bomba vagy 5 méterrel arrébb. De emlékezzünk vissza: csak pillanatokig tartó félelmek voltak ezek, az embernek torokban dobogott a szíve, és a hideg izzadság csurgott a szemébe — aztán már kész is, futottunk vízért, vagy folytattuk a felolvasást, mintha több ilyen veszély nem jöhetne (pedig nyomban jött a következő), vagy mintha ránk nem is volna érvényes a veszély. Bátorság volt ez? Semmi esetre sem. A bátorságnak erkölcsi tartalma van, ennek a jobb híján vakmerőségnek nem volt, de *tartást* adott, s ez is valami. Félni amúgy sem volt érdemes, hiszen mit segít a félelem? Csakhogy ez az arany szabály minden félelemre egyformán érvényes, és mégsem ér semmit. Megszoktuk a lövöldözést? Kétségtelenül, de a megszokás nem csökkentette az objektív veszélyt. Mindenki egy kissé kiválasztottnak érezte magát: őt úgyse találják el. Ha aztán valakit mégis eltaláltak — ami bizony elég gyakori volt —, akkor ő már nem félt; körülötte nagy volt a sikoltozás-rémüldözés, de hamar elült, és magában mindenki megállapította, hogy lám, ez sem vele történt. Valamilyen iratlan illemlékek a kollektív tudattalan mélyére süllyesztette ezt a derűs optimizmust, de utólag megvallhatjuk: a knokrét veszélynek bugyraiban meglepően kedélyes volt az élet.”

A fiatalság atompánikjáról határozott kézzel és minden elismerést megérdemlő módon rántja le a leplet: „Az ember eltöpreng ezen. Okosabbak nálunk? Vagy gyávábbak? Ti már *éltetek* — magyarázta egy ilyen megriadt fiatal ember — de nekünk még minden hátra van, az egész élet, azt féltjük... — Könnyű volna meg-

felelni erre a naiv és önző érvre, de ráhagytam. Elidegenedésről beszéltek még a fiatal emberek, meg arról, hogy szabadságra vannak ítélve, és ki vannak vetve a szorongás földjére... Aztán magnóval a hónuk alatt kimentek a strandra, ahol valóban szoronganak — tudniillik egymás hegyén-hátán; nagy elidegenedésükben keresztül-kasul tegeződnek ismeretlenül is, és félreérthetetlenül éreztetik velünk, hogy a mi időnk lejárt, hagyjuk őket kedvükre szorongani és idegenedni. — Megvallom, kérést és lustaságot érzek ki ebből az attitűdből, hozzá mérhetetlen önzést és agressziót. S talán még valamit, a munkaerőkölés hiányát. Nem elemzem, mi lehet ennek az oka, csak észlelem mint orvos a tünetet, mielőtt még a kóroktanon törné a fejét. A kóroktan a gyógykezeléshez kell, de odáig nem merészkedem, beérem a jelenség leírásával."

A fiatalság a maga roppant igazságérzetével reagál a világ általános „hangulatra”. Ez a tétel igaznak tűnik, hisz’ minden idők fiatalságát ily módon szokták jellemezni. Éppen ezért nagyon fontos Benedek István álláspontja, amely legalább annyira helytálló, mint az általánosan elfogadott.

A továbbiakban nagy filozófusokkal ismerkedhetünk meg, mégpedig életközlemből; nem csupán a tudás magaslatáról. Benedek István nem intézi el F. Bacon-t, Descartes-t, Hobbes-t egy fölüeny századi kézlegyintéssel. Nem lexikonba illő ismertetést ír az egykor hús-vér emberekről, hanem olyan valóságosan ábrázolja őket, amilyenek voltak és amilyenek ma is kéne lenniük ahhoz, hogy megérthessük őket.

Az orvosi gondolkodás történetéből is kiemel néhány jelentős részletet, amelyekről „köztudatunkban” téves nézetek terjedtek el. „A himlőoltás története” és a „Simmelweis szobra” egy nagy kérdést tisztáz: mit is jelent tulajdonképpen az emberi nagyság; az átlagosnál többet tudó és alkotó embert, hogyan is értelmezzük? Még a tudományos értékelések is belesznek abba

a hibába, hogy csak jó és rossz, okos és buta, haladó és maradi emberekről akarna tudni. Ma már a szépirodalmi művekben sem szeretjük a feketén-fehéren való ábrázolást. Ném érezzük igaznak. Amit pedig nehezen fogadunk el a szépirodalomban, azt még nehezebben fogadhatjuk el a tudományos tárgyilagosság igényével fellépő művektől. Erre vezet rá minket Benedek István, jó példákon keresztül.

Befejezésül idézzük a címadó tanulmány első sorait: „Egy kor irodalmát ezer tényező határozza meg; nem utolsó sorban íróinak tehetsége s a történelem, amelyben élnek. Ez a sablonos igazság nehezen követhető és bonyolult valósággá válik, amint tudatosítjuk, hogy ugyanazt a történelmet ahány ember, annyi félekeppen éli át. Erre nem is kell példát mondanom, csak kuriózumként említem, hogy valamelyik keleti szépművészeti múzeumban függ egy kép, egy csatajelenet, amelynek ez a címe: *A mohácsi győzelem*. Tudniillik a törököknek győzelem volt, ami nekünk vész. De annak a töröknek, akinek például levágták a fülét, a győzelem sem lehetett csupa öröm. Nem különb a helyzet azokkal a mohácsi vészekkel, amelyeket életünk során élünk át, következesképp le kell mondanunk arról, hogy a történelmet egyértelmű tényezőnek tekinthessük. És így mi sem áll távolabb tőlem, mint egy kaptafára húzni korunk irodalmát vagy a mai nyugati irodalmat. Felismerjük és elismerjük, hogy ezer ezer ezerféleképpen ír. Mégis kristályosodnak bizonyos jellegzetességek, amelyek általánosságában jellemeznek egy kort vagy irányzatot. Ilyen jellegzetesség — egy a sok közül — az a ma mindenfelől felharsanó mondat, amely röviden így foglalható össze: *Megbolondult a világ...*”

Ezt a felharsanó mondatot akarva-akaratlanul visszahangozzák mindenfelé. Akinek ellenvetése van, jól gondolja meg, nehogy csak erősítse e világgá kiáltott mondatot.

ifj. Tarr Kálmán

F. L. BOSCHKE: HAT NAP ALATT

Szerzőnek nem az a célja, hogy vitázzon a Biblia — általa naivnak ítélt — világképeivel, hanem hogy bizonyítsa: „a teremtés még nem ért véget.”

A közvetlen előadásmód és a gazdag ismeretanyag biztosított helyet e tanulmánynak a nyugati könyvpiacra a „best-seller”-ek között.

Boschke a természettudományok polihisztoraként tárja eléink az újabb kutatási eredményeket, és azokhoz fűzött magyarázatokat, hipotéziseket. Nincs hely itt arra, hogy részletekbe menően ismertessük az anyagot, vagy alapvető vitákba bocsátkozzunk.

Szögezzünk le egy alapigazságot: a modern természettudományos világképeket megérteni nem lehet. Tételünk bizonyításához hívjuk meg a tekintélyes atomfizikust, Niels Bohrt. Könyvünk 307. oldalán a tőle idézett mondat így hangzik: „Valamely elméletet megérteni annyit jelent, mint hozzászokni.” Valóban így van. Megértésről szó sem lehet, hiszen a hipotézisek alkotói is csak hiszik a maguk-alkotta feltételeket, bizonyítani keveset tudnak.

A Szentírás világképe bizonyos kor-szabta korlátok között mozog. Ez a világkép azonban nem tartozik szorosán a kinyilatkoztatás lényegéhez. Éppen ezért fölösleges időtöltés a hívő gondolkodónak e világkép mellett, akár ellene disputálni. Gen 1—2-ben a kinyilatkoztatás lényege ez: Isten, az Úr, Teremtő. A hogyanról senkinek nincs fogalma, és nem is lényeges kérdés.

„Mennyi idő s a Föld? Mióta létezik a világegye-

tem? Van-e antivilág? Folyékony-e a Föld magja? Milyen hideg volt a jégkorszokban? Hogyan éltek az első sejtek? Hol ringott az emberiség bölcsője?” Választ azonban nem tud adni a tudomány, nyilván ismertettet könyvünk sem.

Egy példát arra nézve, hogy milyen labilis egy-egy biztosnak vélt kutatási eredmény. Könyvünk 294. oldalán olvasunk a „szervezett elemek”-ről. Meteoritvizsgálatok alkalmával, élő szervezetekre utaló maradványok bukkantak elő. A föltevés kézenfekvő: ezek a meteoritok olyan térségből érkeztek, ahol élet van, vagy legalábbis az élet kialakulásához megvannak a feltételek. A szóban forgó meteoritok közül az egyik leghíresebb az Orgeuil-meteorit. Boschke komoly elméletet épít a vizsgálat eredményére, hiszen a meteorit steril volt, egy külső olvadékréteg védte; viztartalmáról is megállapították, hogy nem „földi víz”. A 299. oldalon a szerkesztő ennek ellenére a következő megjegyzést kénytelen tenni: „Az orgeuili meteoritban talált „organizált testecskek” a tüzetesebb vizsgálatok folyamán a laza állományú meteoritba a Földön bejutott törpe parlagfű (Ambrosia eliator) virágporának — pollenszemének — bizonyultak.”

Boschke könyve mindezek mellett érdekes olvasmány. A közvetlen stílus nem megy a tudományos-ság rovására. A természettudományokban járatlan olvasónak is élményt nyújthat. A megértést elősegíti a könyv végén található „kislexikon”.

Ifj. Almási Mihály

biztos alapja az egységének. Nem szabad elfeledni, hogy bár az *ökumené* egyházas jelszó, amelyet az egyház az egységet keresve magáévá tett, de valódi értelmében e szó a »világot« jelenti." (D. E. Jenkins, G. W. H. Lampe, K. E. Loestrup, G. Wingren: Teremtés, új teremtés, és az egyház egysége, New Directions in Faith and Order, Bristol 1967, 139 k.)

Hogy a leghaladóbb római katolikus teológusok is magukévá tették ezt a felismerést, azt bizonyítja J. B. Metz állásfoglalása is: „Az ökumenikus törekvésnek egyre inkább a »közvetett ökumené« alakját kell öltennie, vagyis a mai világ problémáival és igényeivel kell foglalkoznia... A keresztyének elvesztett és kudarcsolt egységének teológiai lelőhelye a keresztyének számára elsősorban az az »idegen világ«, amelyet a Fiú a saját »tulajdonaként« igényelt és amelybe az egyháznak mindig újra alá kell szállnia, túllépve önmagán, ha nem akarja önmagát elveszíteni vagy elárulni. Ez az idegenség az a hely, ahol a keresztyének ismét találkozhatnak és újra felismerhetik egymást híven ahhoz az egy küldetéshez, amelyhez képest a keresztyének konfessionalizmusa éppoly meggondolandónak és veszélyesnek tűnik, mint az *egy* világra nézve a nacionalizmus, és az *egy* emberiségre nézve a rasszizmus. A keresztyének közeledése és egysége így bizonyos tekintetben »közvetve« és »mellékesen« történik: közelebb jutnak egymáshoz, amennyiben a saját egyházi tradícióikból kifelé mindig újra merészelik ezt az átszállást, önmaguk transzcendálását a bizonyítéktelen és a szeretet szolgálatában". (Idézi H. H. Wolf: Az egyház egysége — mi által és mi végre? Ev. Kommentare 1969, 647.)

Semmiképpen sem érthetünk hát egyet azzal az irreális, voluntarista erőlködéssel, amely — átugorva a türelmes dialógus hosszadalmasnak tűnő, de a célhoz egyedül vezető útszakaszát — az ökumenikus erőfeszítések elé máris egy „egyetemes zsinat" sürgős összejelését tűzi ki célul; hiszen jelenleg még az Egyházak Világtanácsában együttműködő tagegyházak felekezeti világszövetségei sem tudnak közös nagygyűléseket tartani; elég gyenge visszhangot tudott kelteni Wolfgang Sucker professzornak, a Hessen Nassau-i tartományi egyház nemrég elhunyt elnökének lelkes terve is, hogy *protestáns világszínat* üljön össze és tárgyalja meg a II. Vatikáni Zsinat után előállott egyházi helyzetet. Amikor annyi esztendeje nem bírt mindeddig megvalósulni az interkommunió a Németországi Evangéliumi Egyház tartományi egyházainak evangélikus, református és uniált gyülekezetei között sem, nem tudunk lelkesedni az Egyházak Világtanácsa egyoldalú törekvéseért sem, amely a római katolikusokkal való interkommuniót akarja erőltetni, szemben a protestáns tagegyházak, meg a római katolikus egyház részéről egyaránt kifejezett ellenvetésekkel, illetve tilalmakkal. Az egység útját nem rövidítik meg, legfeljebb összekuszálják az olyan liturgikus kísérletek, amelyek inkább kereszteszik, mintsem egyengetik az imént idézett komoly teológiai állásfoglalásokban felismert — elismerjük, hogy sokkal nehezebb, sokkal elszántabb oda-szentelődést igénylő, a világ gondjaiba, bajaiba, veszedelmeibe alászálló — igeszerű ökumenizmus közös útját.

Gondoljunk mindenekelett arra, hogy — bár elvben mind Genf, mind Róma — több nyilatkozatban fejezte már ki egyetértését a vietnami békét helyreállítani kívánó törekvésekkel, alapjában milyen keveset tettek eddig az egyházak és az egyházi világszervezetek a szabadságáért, függetlenségéért élethalálharcot folytató vietnami nép megsegítésére. Gondoljunk arra is, hogy az európai biztonági konferencia mielőbbi összehívása is olyan cél, amely a világ egyházi és csúcsszervei részéről sokkal több segítséget érdemelne, mint amennyit eddig adtak. Merjük feltenni a kér-

dést, vajon ezek az életbevágó egyetemes emberi feladatok nem azért részesülnek-e csupán mérsékelt támogatásban egyes egyházak és egyházi szervezetek részéről, mert többé-kevésbé megkötözik őket lapfangó vagy nyílt kommunistaellenes indulatok; emlékezzünk csupán Karl Barth 1957-es keserves megállapítására: „a világkeresztyénség legnagyobb kísértés napjainkban az antikommunizmus". Vajon a Keresztyén Békekonferencia céljainak és belső helyzetének megteremtésében is tíz év óta — és most újra — nem ez a kísértés vezette és vezeti-e félre ma is azokat, akiknek minden ideológiai pártállástól függetlenül azt kellene elsősorban kérdezniük: milyen döntésük segíthet inkább elhárítani a harmadik világháború — az atomháború! — fenyegető veszedelmét; milyen döntésük segíthet elindítani a különböző társadalmi rendszerekben élő országok és népek békés együttműködését?

A most következő nyáron két legnagyobb protestáns felekezeti szervezetünk is világkonferenciát tart. A Lutheránus Világszövetség a braziliai Porto Alegre-ben tartja ötödik nagygyűlését 1970. július 14—24-ig, amelyre a Magyarországi Evangélikus Egyház is komoly, alapos tanulmányokkal készült fel. A nagygyűlés főtémája: „Elküldöttünk a világba". A főtéma elágazásai: I. Az evangélium továbbadása, II. Ökumenikus elkötelezettség, III. Felelős részvétel a mai társadalomban. — A Református Világszövetség nagygyűlése 1970. augusztus 20—30-ig a kenyai Nairobiban lesz; főtémája: „Isten megbővíti és szabaddá tesz". Ennek a nagygyűlésnek a tárgysorozatán szerepel a Kongregacionista Világszövetséggel való egyesülés jóváhagyása is, amelynek előrelátható következménye lesz a helyi gyülekezetek jelentőségének hangsúlyozottabb figyelembevételére a Világszövetség teológiai munkájában. Mindkét nagygyűlés napirendjén ott szerepelnek a római katolikus egyházzal folytatandó dialógus problémái is; az eddig előkészítő jellegű párbeszédet hír szerint állandó jellegű egyes bizottságok útján kívánják tovább folytatni. Mindkét nagygyűlésen ott lesznek a magyarországi tagegyházak küldöttségei is. Megvan a reménység és a lehetőség is arra, hogy ezek a nagygyűlések a belső egyházi — és egyházközi — kérdéseken túl az emberiség élet-halál kérdései felé forduljanak és támogassák a vitás kérdések békés megoldására irányuló, haladó törekvéseket.

A magyarországi nagyobb és kisebb egyházak számára az 1970-es év hazánk felszabadulásának negyedszázados jubileumát is jelenti. Megelevenednek az emlékek: a német megszállás és a nyilas rémuralom iszonyata; a nemzethalál kézzelfogható közelsége, az egyházi élet lelki és fizikai pusztulásának rémképei. De megelevenednek a felszabadulásnak, az ítéletben is kegyelmes Isten adta testi-lelki megújulásnak, a nemzeti és egyházi bünbánatnak, az elpusztult lakóházak, üzemek, utak, hidak, templomok újjáépülésének nehezményes látomásai. Minden másképpen történt, mint ahogyan megérdemeltük és ahogyan rettegvé vártuk.

Huszonöt év telt azóta, valóban „megragódva búval és örömmel", és elmondhatjuk: szegény, elmaradt, ket elveszített világháború romjai alá temetett a győzelemből viszonylag fejlett ipari-mezőgazdasági országgá emelkedtünk fel; igaz, hogy a bennünket legvőző szocialista nagyhatalom messzemenő segítségével, de főként a magunk erejéből. Emberibb, igazabb: szocialista ország felépítésén fáradozunk; ebben szeretnénk a Krisztus egyházaként élni, bizonyosságot tenni, segíteni, jót cselekedni, a jubileum évben és azontúl is; ezt szeretnénk ráhagyni gyermekeinkre és unokáinkra is. Ehhez adjon Isten nekünk és kedves olvasóinknak és munkatársainknak a karácsonyi ünnepek lelki ajándékaival meggazdagított, boldog új esztendőt

Theological Review

Founded 1925 - New Series Vol XII, November-December, 1969 Nos 11-12.
A Monthly published by the Ecumenical Council of Churches in Hungary

CONTENTS

Short Reports and Commentaries (K. I.)

Dr. Tibor Bartha: *Our Tasks After Uppsala* — Dr. Julius Nagy: *The Churches and the World-Wide Racial Problem* — Dr. Erwin Fahlbusch: *Dialogue, Ecumenism, Konfessionskunde, Controverse-Theology* — Ladislaus Szabó: *The Present State of Roman Catholic Research of Luther* — Dr. Alexander Fejes: *The Power of Science and the Responsibility of Man* — Tibor Nagy: *Flower Songs on Painted Wooden Tablets II.* — *Reflections on the Articles of Theological Review:* Louis Szathmáry: *Meditation on „Man and His World” by Francis Szabó*

HOME REVIEW

Dr. Alexander Koncz: *In Memoriam D. Dr. Barnaby Nagy* — Eugene Szigeti: *Art Chronicle* — Ladislaus Zay: *Cultural Chronicle* — George Kéri: *Thoughts on a Recently Published Book on Paul Teleki* — Bartholomew Tamás: *In Memoriam Miklós Radhóti*

WORLD REVIEW

Dr. Tibor Fabiny: *An American Periodical on the Activity of the Theological Academies of Leningrad and Moscow* — Joseph Ferencz: *Corpus Reformatorum Italicorum* — George Kéri: *On the September Atlantic Conference in Athens*

REVIEW ON BOOKS AND PERIODICALS

A Good Help to Preparation for Preaching (Nicholas Bodrog) — *Harvey Cox: Stirb nicht im Warteraum der Zukunft* (Attila Komlós) — *Walter Weymann—Weihe: Revolution in Christian Thinking* (Gabriel Hézszer) — *Alexander Scheiber: Fragments of Hebrew Codices in Hungarian Book Covers* (Eugene Zsoldos) — *Stephen Benedek: A Crazy World* (Coloman Tarr Jr.) — *F. L. Boschke: In Six Days* (Michael Almási Jr.)

NOTES OF THE EDITOR

Theologische Rundschau

Gegründet 1925 - Neue Folge Jg. XII. November-Dezember 1969. No 11-12.
Monatsschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn

INHALT

Kurzberichte und Kommentare (K. I.)

Dr. Tibor Bartha: *Unsere Aufgaben nach Uppsala* — Dr. Julius Nagy: *Die Kirchen und das weltweite Rassenproblem* — Dr. Erwin Fahlbusch: *Dialog, Ökumenismus, Konfessionskunde, Kontrovers-Theologie* — Ladislaus Szabó: *Der gegenwärtige Stand der römisch-katholischen Luther-Forschung* — Dr. Alexander Fejes: *Die Macht der Wissenschaft und die Verantwortung des Menschen* — Tibor Nagy: *Blumenlyrik auf gemalten Holztafeln II.* — *Reflexionen über die Artikeln der Theologischen Rundschau:* Ludwig Szathmáry: *Bemerkungen über den Beitrag von Franz Szabó „Der Mensch und seine Welt”*

HEIMATRUNDSCHAU

Dr. Alexander Koncz: *In Memoriam D. Dr. Barnabas Nagy* — Eugen Szigeti: *Kunstchronik* — Ladislaus Zay: *Kulturelle Chronik* — Georg Kéri: *Gedanken beim Lesen eines neu erschienenen Buches über Paul Teleki* — Bartholomäus Tamás: *In Memoriam Miklós Radnóti*

WELTRUNDSCHAU

Dr. Tibor Fabiny: *Eine amerikanische Zeitschrift über die Tätigkeit der theologischen Akademien von Leningrad und Moskau* — Josef Ferencz: *Corpus Reformatorum Italicorum* — Georg Kéri: *Über die Athener Atlantis-Konferenz im September*

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENRUNDSCHAU

Eine gute Hilfe zur Predigtvorbereitung (Nikolaus Bodrog) — *Harvey Cox: Stirb nicht im Warteraum der Zukunft* (Attila Komlós) — *Walter Weyman—Weihe: Revolution im christlichen Denken* (Gabriel Hézszer) — *Alexander Scheiber: Hebräische Kodexfragmente in ungarischen Büchertafeln* (Eugen Zsoldos) — *Stefan Benedek: Eine irrsinnige Welt* (Koloman Tarr jr.) — *F. L. Boschke: In sechs Tagen* (Michael Almási)

BEMERKUNGEN DES REDAKTEURS

THEOLÓGIAI SZEMLE

1969. évi

(Új folyam XII. évfolyam)

tartalomjegyzéke és a szerzők névmutatója

CIKKEK, ELŐADÁSOK, SZEMLEK, TANULMÁNYOK

A magyar „Egyház és társadalom” tanulmányi csoport: Az egyház és a szocialista társadalom	28	sának érvényesítése az egyházak közötti párbeszédben	205
Bakos Lajos: Az Urat is, minket is...	129	Fükkő Dezső: A spanyol „Protestáns Statutum”	168
A protestáns és római katolikus párbeszéd előfeltételeiről	195	Gonda Béla: Társadalomtudományi és irodalmi folyóirataink mai életkérdéseinkről	176
Barcza József: Szempontok a szekularizmus kérdéséhez	219	Az új gazdasági mechanizmus hatása kulturális életünkre	241
Barth Károly: Életszabályok idősebb emberek számára	128	Vallási problémák friss folyóiratainkban	298
Az antiszemizmus értelme	128	Grote, Heiner: 75 év modern katolikus bibliamunkája	45
Bartha Tibor: Egyház a szekularizált társadalomban	4	G. Szabó Szabolcs: Nyilatkozat a halhatatlanság vagy feltámadás ügyében	105
Hromádka professzor 80 éves	5—6.	Győri Kornél: Husz János emlékezete	286
szám harmadik borítólapján		Hecker Ádám: Az egyház feladata és szolgálata a világban	238
Feladataink Uppsala után	319	Hellstern, Heinrich: Zwingli reformációjától a mai reformációig	140
Ifj. Bartha Tibor: Szélgjegyzetek a teológiai tudományosság és a gyülekezeti igehirdetés viszonyának kérdéséhez	102	Horkay László: Erdélyi János, a filozófus	229
A Biblia és az Apostoli Hitvallás	291	Juhász Zsófia: A diakónia, mint kegyességünk egyensúlya	97
Bányai Jenő: Könnyűzene templomainkban?	223	Kéri György: Gondolatok egy most megjelent Teleki-könyv olvasásakor	367
Beltz, Walter: A gnózis-kutatás jelenlegi állása	266	A szeptemberi athéni Atlantisz-konferenciáról	373
Az Ádám-apokalipszis fordítása	89	KI: „A Mi nevünk Petrus”	191
Békési Andor: Sanctitas-humanitas	247	Rövid jelentések és kommentárok — 1, 61, 125, 189, 253,	317
Bodrog Miklós: Az önmegvalósítás útja	294	k. i.: A szerkesztő megjegyzései — minden	357
Boross Géza: Igehirdetésünk tartalma és szándéka ma (Hafenscher Károly doktori disszertációja)	307	— — — — — szám borítólapján és	284
Bucsay Mihály: W. Hollweg „Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus”	307	Király Zoltán: Comenius és Sárospatak	270
E. Winter „Frühaufklärung”	307	Koncz Sándor: A jövő léte és fogalma a mai teológiában	358
Csomasz Tóth Kálmán: Fiatal művészek orgonatestje	74	D. Dr. Nagy Barna emlékezete	22
Ökumenikus kórusgyűjtemény	112	Kovács Attila: A református-lutheránus dialógus ma	210
Régi Magyar Költők Tára XVII. század 4. kötet: Az unitáriusok költészete	243	Madocsi Miklós: Társadalomlélektan: a marketing kulcsa	92
Bárdos Kornél: Népzenei jellegű variálásmód a 15—18. századi magyar passiókban	243	Magyar Lajos: Az istentisztelet poimenikai szempontjai	115
Erdei Ferenc: Az Egyezmények háttere és távlatai	8	Márkus Mihály: A II. Helvét Hitvallás Magyarországon és Méliusz életműve	289
Fabiny Tibor: Az egyháztörténetírás szempontjainak módosulása a korszakok változásaiban	64	Magyar Harmonia	231,
Amerikai folyóirat a leningrádi és moszkvai teológiai akadémiák munkásságáról	372	Mátray László: Az egyházi könyvtárak helyzete és feladatai a Magyar Népköztársaság Könyvtárpolitikája keretében	234
Fahlbusch, Erwin: A katolicizmus közös önértelmezése és egységes végcélja	203	M. E. Ö. T. uppsalai munkacsoportja: Egyházi öncélúságból a világot ért való szolgálatba	75
A katolicizmus változásban?	260	Molnár József: Emlékezés Móricz Zsigmondra kilencvenedik születésnapján	170
Dialógus, ökumenizmus, felekezettudomány, kontroverz-teológia	335	Benedek Marcell (1885—1969)	302
Rádióelőadás G. C. Berkouwer „A zsinat és az új katolikus teológia” c. könyvéről	157	Kodolányi János (1899—1969)	304
Fejes Sándor: Etikai jegyzetek	272	Nagy Gyula: Az egyházak és a faji világprobléma	327
A tudomány hatalma és az ember felelőssége	347	Nagy József (Kolozsvár): Az evangéliumi egyházak a világ bélyegein II—III.	98
Fekete Károly: A temetési igehirdetés szituációja	94	Nagy József: (Debrecen): Megemlékezés Jánosi Zoltánról	181
Ferencz József: Corpus Reformatorium Italico-rum	349	Nagy Tibor: Virágénekek festett fatáblákon I—II.	281
Frieling, Reinhard: Újabb irányzatok „a világ” római katolikus teológiájában	47	Nyikodim metropolita: Az Orosz Ortodox Egyház és az ökumenikus mozgalom	11
Frielinghaus, Dieter: A szolgáló egyház felfogá-		Ottlyk Ernő: Az Európai Egyházak Konferenciája	255

P.: Zeneakadémisták kórushangversenye — — —	91	King, Martin Luther: Kraft zum Lieben (Fekete János) — — — — — — — — —	121
Pákozdy László Márton: Természetjog és megigazulástan — — — — —	82	Koch, Hans Gerhard: Abschaffung Gottes? (Nagy Sándor Béla) — — — — —	111
A természetjog és Isten joga — — — — —	143	Koch, Klaus: Was ist Formgeschichte? (Tegez Lajos) — — — — —	181
PLM: A primátus — mint harpagmos — — —	107	Látos Sándor: Parasztok imádkoznak (Tamás Bertalan) — — — — —	10
Peleskey György: Marxista szerzők a párbeszéd-ről — — — — —	156	Magyar—zsídó oklevéltár (Zsoldos Jenő) — — — — —	123
Pethe Kálmán: A magyar békemozgalom huszadik évfordulóján — — — — —	293	Maróti Lajos: A kolostor (Ifj. Tarr Kálmán) — — — — —	123
Pungur József: Paul Tillich hit-tana — — —	69	McCarthy, Mary: Egy katolikus leány emlékezései (Tamás Bertalan) — — — — —	245
Rezessy Zoltán: Ijjas Antal „Isten igaz embere — XXIII. János — és az Egyház” — — —	308	Moltmann, Jürgen: Gott in der Revolution (Czövek Olivér) — — — — —	185
Schönherr, Albrecht: Kísérlet Bonhoeffer megértésére — — — — —	133	Radnai Béla: Alkalmazott pszichológia (Magyar Lajos) — — — — —	186
Sepsy Károly: Máté János orgonahangversenye Debrecenben — — — — —	244	Radován Richta: Válaszúton a civilizáció (Dobó László) — — — — —	58
Simon János Attila: Marxisták és keresztyének párbeszéde Angliában — — — — —	109	Rengstorff—Kortzleisch: Kirche und Synagoge	142
A cölibátus-vita állása — — — — —	163	Renoir, Jean: Apám, Renoir (Tamás Bertalan)	290
Szabó Géza: Uppsala és az istentisztelet — —	16	Riesman, D.: A magányos tömeg (Madocsai Miklós) — — — — —	59
Szabó László: A római katolikus Luther-kutatás mai állása — — — — —	343	Russel, Bertrand: Filozófiai fejlődésem (Ercsey Előd) — — — — —	314
Szathmáry Lajos: Meditáció Szabó Ferenc „Az ember és világa” c. könyve felett — — — — —	354	Rüegger: Die evangelischen Taufgesinnten (Murányi Róbert Árpád) — — — — —	183
Szigeti Jenő: Képzőművészeti krónika — — —	52	Szabó Ferenc: Az ember és világa (ifj. Tarr Kálmán) — — — — —	311
„A vatikáni magyar követ jelenti...” — — —	228	Scheiber Sándor: Héber kódexmaradványok magyarországi kötetláblákban (Zsoldos Jenő) — — — — —	380
Művészeti krónika — — — — —	361	Steck, Odil Hannes: Az ó- és újszövetségi tudomány összefüggéséről (Vályi Nagy Ervin) — — — — —	56
Szönyi György: Lévy József — — — — —	54	Weymann—Weyhe: Forradalom a keresztyén gondolkodásban (Hézszer Gábor) — — — — —	375
Szudy Nándor: Amerigo Tot kiállítása — — —	239		
Tamás Bertalan: Stiliztikai jegyzetek — — —	179	A SZERZŐK NÉVMUTATÓJA	
Radnóti Miklós emlékezete — — — — —	370	ifj. Almási Mihály 187., 380. — Bakos Lajos 129., 195. — Barcza József 219. — Barth Károly 128. — Bartha Tibor 4., 319., 5—6. szám harmadik borítólapján — Ifj. Bartha Tibor 102., 291. — Bányai Jenő 223. — Beltz, Walter 266. — Békési Andor 89. — Bodrog Miklós 57., 247., 334. — Boross Géza 294. — Bucsay Mihály 307. — Csomasz Tóth Kálmán 74., 112., 243. — Czövek Olivér 185. — Dobó László 58. — Ercsey Előd 188., 314. — Erdei Ferenc 8. — Fabiny Tibor 64., 372. — Fahlbusch, Erwin 157., 203., 260., 335. — Fejes Sándor 272., 347. — Fekete János 121. — Fekete Károly 94. — Ferencz József 349. — Frieling, Reinhard 47. — Frielinghaus, Dieter 205. — Fükő Dezső 168. — Gonda Béla 176., 241., 298. — Grote, Heiner 45. — G. Szabó Szabolcs 105. — Győri Kornél 286. — Hecker Ádám 238. — Hellstern, Heinrich 140. — Hézszer Gábor 375. — Horkay László 229. — Juhász Zsófia 97. — Kéri György 367., 373. — KI 1., 61., 125., 189., 191., 253., 317. — k. i. minden szám borítólapján — Király Zoltán 284. — Komlós Attila 375. — Koncz Sándor 270., 358. — Kovách Attila 22. — Madocsai Miklós 59., 210. — Magyar Lajos 92., 186. — Márkus Mihály 115., 231., 289. — Mátrai László 234. — Molnár József 170., 302., 304. — Murányi Róbert Árpád 183. — Nagy Gyula 327. — Nagy Sándor Béla 111. — Nagy József (Kolozsvár) 39., 98. — Nagy József (Debrecen) 181. — Nagy Tibor 281., 350. — Nyikodim metropolita 11. — Ottlyk Ernő 255. — P. 91. — Pákozdy László Márton 82., 143. — PLM 107. — Peleskey György 156. — Pethe Kálmán 293. — Pungur József 69. — Rezessy Zoltán 308. — Schönherr, Albrecht 133. — Sepsy Károly 244. — Simon János Attila 109., 163. — SJA 63., 167., 194., 301., 306. — Ifj. Solymár Imre 106. — Szabó Géza 16. — Szabó László 343. — Szathmáry Lajos 354. — Szigeti Jenő 52., 228., 361. — Szönyi György 54. — Szudy Nándor 239. — Tamás Bertalan 10., 179., 227. 233., 245., 252., 290., 316., 370. — Ifj. Tarr Kálmán 123., 184., —250., 311., 378., — Tegez Lajos 181. — Tóth Béla 150. — Tóth Ernő 159. — Tóth Károly 151. — Vályi Nagy Ervin 50., 56., 246., 275. — Veöreös Imre 33., 210. — Zay László 119., 173., 297., 365. — Zsoldos Jenő 123., 380.	
Tóth Ernő: Az új hollandi katekizmusról — — —	159		
Tóth Károly: A III. Keresztyén Béke-Világgyűlés a nemzetközi sajtóban — — — — —	151		
Újabb hírek a római katolikus világból (SJA) — — — — —	306		
63, 167, 194, 301,			
Vályi Nagy Ervin: Új tanulmányok az alkotásról és szabadságról — — — — —	50		
Christentum und Gnosis (W. Eltester szerk.) — — — — —	246		
A szabadság hívása (Ernst Käsemann új műve) — — — — —	275		
Veöreös Imre: Az emberiség ügye és a személyes, bensőséges kegyesség Dantenál II. — — — — —	33		
A Hegyi Beszéd etikája — — — — —	210		
Zay László: Kulturális krónika — ismét filmekről — — — — —	119		
Kulturális krónika — — — — —	365		
173, 297,			
KÖNYV- ÉS FOLYÓIRATSZEMLE			
Benedek István: Bolond világ (Ifj. Tarr Kálmán) — — — — —	378		
Boschke, F. L.: Hat nap alatt (Ifj. Almási Mihály) — — — — —	380		
Ceballos—Cepeda—Martínez: Neue Kirche in neuer Welt (Ifj. Tarr Kálmán) — — — — —	250		
Cox, Harvey: Stirb nicht im Warteraum der Zukunft (Komlós Attila) — — — — —	374		
Debreceni István: Arany János hétköznapijai (Tóth Béla) — — — — —	150		
Dolci, Danilo: Vergeudung (Ifj. Tarr Kálmán) — — — — —	184		
Dürrenmatt: Az újrakeresztelők (Ifj. Solymár Imre) — — — — —	106		
Essinger, H.—Schmidt, L.: Aber Er hilft' uns auch (Bodrog Miklós) — — — — —	334		
Fővány Lászlóné: Tükör és prizma (Tamás Bertalan) — — — — —	316		
Gutai Magda: Zászló a hóban (Tamás Bertalan) — — — — —	233		
Halász Zoltán: A szenvedély arca (Tamás Bertalan) — — — — —	245		
Herceg István: Parancsra tette (Tamás Bertalan) — — — — —	252		
Hofstätter, Peter R.: Pszichológiai Lexikon (Bodrog Miklós) — — — — —	57		
Illés Lajosné: Akceleráció és szexuális nevelés (Ercsey Előd) — — — — —	188		
Illyés Gyula: Fekete-fehér (Tamás Bertalan) — — — — —	233		
Juhász Ferenc: A szent tűzözön regéi (Tamás Bertalan) — — — — —	227		
Kendrew, John: Az élet fonala (Ifj. Almási Mihály) — — — — —	187		