

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

„A haza javára végzett
közös munkáról”

„Imádkozunk és reménykedünk”

V. Orthodox-református dialógus

Isten Szentháromsága

Szentháromság és teremtés

Teremtés és világ

Természet és kegyelem –
teremtés és megváltás

Teremtés és emberi kreativitás

Az egyházak felelőssége a békéért

ÚJ FOLYAM (XXXI)

1 9 8 8

1

THEOLOGIAI SZEMLE

1988. január—február

Felelős szerkesztő:

D. Dr. Ottlyk Ernő
1054 Budapest
Szabadság tér 2. I.
T.: 114-862

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség és kiadóhivatal:

1146 Budapest
Abonyi u. 21.
T.: 227-870

Index: 26 842

HU ISSN 0133—7599



A Theológiai Szemle szerkesztő bizottsága:

D. Dr. Tóth Károly, elnök
Dr. Görög Tibor, előadó
D. Dr. Berki Feriz
Hecker Frigyes
Dr. Harmati Béla
Dr. Kocsis Elemér
Kovács Attila
Kürti László
Viczián János
Dr. Nagy Gyula
†Dr. Szakács József

Társzerkesztő:

D. Dr. Pákozdy László Márton

Olvásószerkesztő:

Tarr Kálmán



Budapest, 1988
Egyetemi Nyomda — 87.6378

Felelős vezető:

Sümeghi Zoltán igazgató

Terjeszti a Magyar Posta. Elfizethető bármely hírlapkézbizosító postahivatalnál, a hírlapkézbizosítóknél, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) Budapest, XIII., Lehel u. 10/A. — 1900 —, közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215—96 162 pénzforgalmi jelzőszámára.

Előfizetési díj egy évre: 390,— Ft,
egyes szám ára: 68,— Ft.
Megjelenik kéthavonként.

TARTALOM

DOKUMENTUMOK

- MIKLÓS IMRE: „A haza javára végzett közös munkáról”
— Beszámoló az állam és az egyházak kapcsolatáról az
Országgyűlés téli ülészakán, 1987. december 17-én 1
- DR. NAGY GYULA felszólalása a Parlamentben 5
- KÜRTI LÁSZLÓ országgyűlési felszólalása 6
- DR. SZAKÁCS JÓZSEF országgyűlési felszólalása 7
- DR. TÓTH KÁROLY: „Imádkozunk és reménykedünk” —
Megnyitó beszéd az Ökumenikus Tanács Közgyűlésén,
1987. december 8. 8
- Ökumenikus nyilatkozat a Magyar Katolikus Püspöki Kar
és a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa ve-
zetőinek első hivatalos tanácskozásán, 1987. december
1-jén 11

TANULMÁNYOK

- DR. TÓTH KÁROLY: V. Ortodox—református dialógus
(1987. aug. 31.—szept. 4.) — Megnyitó beszéd 11
- THOMAS F. TORRANCE: Isten Szentháromsága 14
- VASZILIJ SZTOJKOV: Szentháromság és teremtés 26
- MIHAIL érsek: Teremtés és világ 30
- VÁLYI NAGY ERVIN: Természet és kegyelem — teremtés
és megváltás 33
- ALEXIJ OSZIPOV: Teremtés és emberi kreativitás 37
- DAVID WILLIS: Teremtés és emberi kreativitás 42
- V. A. CSUKALOV: Az egyházak felelőssége a békéért és a
békeszerzői tevékenységért az Orosz Orthodox Egyházban 48
- H. H. ESSER: Az egyház felelőssége az emberiség és a terem-
tés békéjéért, az Istennel való békesség jegyében 52

HAZAI SZEMLE

- FEKETE CSABA: Kustár Péter emlékezete 1938—1987 ... 63

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1988. január 5.

A SZERKESZTŐSÉG KÖZLEMÉNYE

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy lapunknak szánt kéz-
irataikat két példányban (egy másolattal) és a szabványnak meg-
felelő gépeléssel (oldalanként 30 sor, soronként 60 leütés) küld-
jék be. Kéziratokat, amelyeket nem mi kértünk, vagy előzetesen
meg nem beszéltünk, nem őrünk meg és nem küldünk vissza.

„A haza javára végzett közös munkáról”

Miklós Imre államtitkár beszámolója az állam és az egyházak kapcsolatáról

Az Országgyűlés téli ülészekán, 1987. december 17-én Miklós Imre államtitkár, az Állami Egyházügyi Hivatal elnöke beszámolót tartott az állam egyházpolitikájáról és az Állami Egyházügyi Hivatal tevékenységéről. Ez volt az első alkalom az elmúlt évtizedek során, hogy az Országgyűlés e témakörben hallgatott meg beszámolót. A beszámolóhoz az Ökumenikus Tanács tagegyházai részéről — mint képviselők — dr. Nagy Gyula evangélikus püspök-elnök, Kürti László református püspök és dr. Szakács József, a Szabadegyházak Tanácsának elnöke szőtt hozzá. Mindhárom hozzászólást teljes terjedelmében közöljük. (A szerk.)

Tisztelt Országgyűlés!

Megtisztelő kötelességemnek teszek eleget, amikor az államhatalom és a népképviselő legfelsőbb testülete előtt beszámolok az állam és a hazánkban működő egyházak kapcsolatainak alakulásáról, valamint az Állami Egyházügyi Hivatal tevékenységéről. Ez az alkalom azért is jelentős számunkra, mert hivatalunk fennállása óta elsősízen tehetünk jelentést az Országgyűlésnek. Köszönöm, hogy e társadalmi jelentőségű témát az Országgyűlés napirendre tűzte.

A mai magyar társadalmi valóság egyik fontos jellemzője, hogy immár hosszú idő óta megnyugtatóan rendezett az állam, valamint az egyházak és vallásfelekezetek kapcsolata. A párbeszéd, az alkotó együttműködés olyan időszakát éljük, amikor a figyelem a nép javára végzett közös munkára és összefogásra irányul.

A jelenlegi kedvező helyzet több évtizedes küzdelmekkel, útkereséssel teli fejlődés eredménye, amely a szembenállástól a szocializmus építésében vállalt felelősségig, a haza javára végzett közös munkáig vezetett.

A felszabadulás után a hatalmi, politikai viszonyok demokratikus átalakulása gyökeresen változtatta meg az állam és az egyházak kapcsolatait. A korábbi társadalmi viszonyok között élő egyházak — csakúgy, mint a világ történelme során oly sokszor — nehezen tudtak alkalmazkodni az új körülményekhez és viszont, a forradalmi változások közepette formálódó új társadalom is nehezen tudta befogadni a régi társadalmi rend intézményeit.

Meg kellett határozni az egyházak helyét és az állam hozzájuk való viszonyát. Sor került az állam és az egyházak különválasztására, és történelmünk során először létrejöhett az egyházak és vallásfelekezetek teljes, valódi egyenjogúsága.

A kapcsolatok rendezésében kiemelkedő jelentőségű esemény volt az állam és az egyházak, felekezetek közötti megállapodások létrejötte 1948 és 1950 között. E megállapodásokban az egyházak és vallásfelekezetek elismerték a Magyar Népköztársaság államrendjét és törvényeit, az állam pedig az Alkotmány szellemében biztosította a vallás szabad gyakorlásának feltételeit.

Az 1950-es évek első felében azonban a megállapodások értelmében kialakuló kapcsolatok fejlődését hátráltatták a politikai élet dogmatikus torzulásai,

az egyházakkal szembeni bizalmatlanság, a hívő embereket sértő türelmetlenség, valamint az egyházakon belül fellépő visszahúzó erőknek a népi demokratikus átalakulással szembeni kísérletei. Mindezek következtében bonyolult egyházpolitikai körülmények jöttek létre, amelyeket az 1956-os ellenforradalmi események még tovább nehezítettek.

E súlyos társadalmi megrázkódtatás után a Magyar Szocialista Munkáspárt a társadalom előtt álló feladatok megvalósításához elengedhetetlenül szükséges nemzeti egység érdekében új alapokra helyezte szövetségi politikáját. Abból a felismerésből indult ki, hogy a szocialista társadalom eredményes építésének feltétele a különböző világnézetű emberek összefogása és politikai szövetsége. E politika az állampolgárok számára az egyenjogúság teljes elismerését és mindenfajta megkülönböztetés megszüntetését jelentette. Lehetővé vált, hogy a vallásos emberek lelkiismereti konfliktusok nélkül, egyenrangú állampolgárként vegyenek részt a szocializmus építésében. Egyre következetesebben érvényesült az a meggyőződés, hogy honfitársaink megítélésének igazi mércéje a társadalomért végzett alkotó munka, s hogy aki a társadalom felemelkedéséért, boldogulásáért dolgozik — világnézeti meggyőződésének megtartása mellett —, a társadalom megbecsült hasznos tagja.

A kormány ezekre, a társadalom valóságos viszonyait számba vevő, a szocialista humanizmus eszméinek megfelelő elvekre építette egyházpolitikáját. E törekvését fokozatosan szélesedő támogatás övezte. Történelmileg rövid időre volt szükség ahhoz, hogy a marxisták és hívők között javuljon a megértés, teljesebbé váljon az állam és az egyházak közötti bizalom, kibontakozzon és a társadalmi élet részévé váljon az együttműködés.

Tapasztalataink szerint a kedvezőbb helyzet kialakulásához az egyházakon belül lezajlott mélyreható változások is hozzájárultak. Széles körű teológiai munkával újraértékelték a társadalomhoz való viszonyukat, korszerűsítették az egyházak belső életét szabályozó törvényeiket. Elfogadták, hogy a lelkiismereti szabadság és a vallás szabad gyakorlása, valamint az állampolgári jogok és kötelességek nem állíthatók szembe egymással. Meggyőződtek arról, hogy egyházpolitikánk alkotmányos alapokra épül, megvalósítását törvényeink garantálják.

Egyházpolitikai viszonyaink további javulását tette lehetővé a Magyar Népköztársaság és a Vatikán között 1964-ben kötött részleges megállapodás. Ennek keretében a Vatikán többek között tudomásul vette a katolikus püspökök kinevezésének és a papok állampolgári esküjének módját. A megállapodás nyomán a Magyarországi Katolikus Egyház és a Szentszék, valamint kormányunk és a Vatikán közötti kapcsolatok fejlődésnek indultak. A kölcsönös érdekek figyelembevételével lehetőség nyílt a megoldatlan egyházpolitikai kérdések fokozatos rendezésére.

A társadalmi fejlődés következtében az állam és az egyházak között tartalmában és minőségében maga-

sabb színvonalú politikai kapcsolatok jöttek létre és szilárdultak meg. Lehetővé vált, hogy az egyházak értékeikkel hozzájáruljanak a társadalom erkölcsi színvonalának emeléséhez, szellemi életének gazdagításához, tevékenységükkel részt vegyenek közös érdekeinket szolgáló gazdasági, szociális, kulturális és erkölcsi feladataink megoldásában. Államunk az egyházaknak ilyen jellegű tevékenységét társadalmilag hasznosnak ítéli, elősegíti és el is ismeri azt.

Tisztelt Országgyűlés!

Hazánkban a lelkiismereti és vallásszabadság zavar-talanul érvényesül. A kialakult helyzet összhangban áll a helsinki megállapodásokkal, és jó feltételeket biztosít a továbbfejlődéshez is. A világnézeti hovatartozást, s így a vallásosságot is az állampolgárok magán-ügyének tekintjük, s ezért vallásos honfitársaink számát semmilyen hivatalos adatfelvétel alkalmával nem mérjük fel. A vallásos meggyőződés nem lehet előny vagy hátrány forrása. Az egyházak és vallásfelekezetek szabadon működnek, templomaikban, imaházaikban akadálytalanul tartanak istentiszteleteket, elvégzik a hívek által igényelt szertartásokat, egyházi összejöve-teleket szerveznek. A vallásos szülők gyermekei hit-oktatásban részesülhetnek. Az egyházak lelkesítő intézményeket — a katolikus, református egyházak és az izraelita felekezet középiskolákat — tartanak fenn, különböző intézményeket működtetnek, rendelkeznek a hitéleti tevékenységhez szükséges sajtó- és kommun-ikációs lehetőségekkel. Híveiktől egyházfenntartási hozzájárulást szednek, hazai és külföldi adományokban részesülnek.

Az egyházak és vallásfelekezetek, törvényeik szerint nevezik ki, illetve választják meg tisztségviselőiket. Államunk tiszteletben tartja az egyházak autonómiá-ját, ugyanakkor közös érdekünk, hogy olyan szemé-lyek kerüljenek az egyházak vezető tisztségeibe, akik egyben közös hazánk állami törvényeit betartják és az arra való buzdítást is kötelességüknek tartják. Ezért szükséges egyes egyházi állások betöltéséhez előzetes állami hozzájárulás. Az egyházak papjai, a világi és egyházi vezetők beiktatásuk alkalmával állampolgári esküt tesznek.

Államunk az egyházakat vallásos honfitársaink kö-zösségeinek tekinti. Ezért ma már természetes, hogy — más közösségekhez hasonlóan — az egyházak is kifejezésre juttatják nézeteiket az egész népet érintő kérdésekről és tevékenységükkel hozzájárulnak gond-jaink megoldásához és társadalmi fejlődésünk segíté-séhez.

Az egyházak képviselői számára is nyitottak a tár-sadalmi és politikai közéletünk fórumai. Választott tisztségeket viselnek itt az Országgyűlésben, az Elnöki Tanácsban, a helyi és megyei tanácsokban, a Hazafias Népfőnt országos és helyi szervezeteiben, a békemoz-galomban. Az állami és társadalmi testületek munkájá-ban — választóik bizalmából — a felekezetek papságá-nak mintegy egyötöde vesz részt. Az egyházi személyek a közéleti tisztségekben elsősorban választóikat kép-viselik, de természetesnek tartjuk, hogy tevékenységü-ket egyházaik érdekeivel összhangban fejtik ki.

Rendszeresek a társadalmi szervezetek és az egyhá-zak vezetőinek konzultációi. Így például a Hazafias Népfőnt országos és megyei vezetői évenként több-ször találkoznak és véleményt cserélnek az egyházi vezetőkkel. Ugyancsak rendszeresek a tájékoztató és fórum jellegű országos és megyei papi találkozók, valamint a városi és községi vezetők és az ott dolgozó lelkészek megbeszélései. Az esetek többségében a helyi

tisztségviselők és a felekezetek lelkészei között a min-dennapok gyakorlatában tartalmas együttműködés bontakozik ki.

A békéért és a biztonságért folyó küzdelem kezdettől fogva a politikai együttműködés egyik legfontosabb területe. Az Országos Béketanács keretében működő Katolikus Papi Békebizottság, továbbá az Opus Pacis — a Püspöki Kar békeműve —, illetve a protestáns és kiségyházakat, az izraelita felekezetet képviselő Egy-házközi Békebizottság tevékeny részt vállalnak a hazai és a nemzetközi békemozgalom céljainak megvalósítá-sában.

1984 tavaszán — az egyházak történetében elő-ször — az egyházi békemozgalmak kezdeményezésére, valamennyi egyház és vallásfelekezet képviselője együtt tanácskozott itt az Országházban. Az egyházak országos találkozójának témáját és tartalmát tömör és szép szavakkal határozták meg: „Felelősséggel a ha-zzáért és az emberiségért”. Kifejtették nézeteiket és közös álláspontot alakítottak ki arról, milyen tettek-kel fejezhetik ki, hogy felelősséget éreznek hazánk boldogulásáért, az emberiség békéjéért.

A hazai egyházak aktív szerepet játszanak a magyar szolidaritási mozgalomban. Adományait eljuttatják a világ számos térségébe az arra rászorulóknak.

A magyarországi egyházak hitelveik alapján minden hazai és nemzetközi fórumon fellépnek a béke, a le-szerelés, a társadalmi igazságosság, a népek közötti bizalom erősítése, a párbeszéd és az együttműködés mellett. Következetes állásfoglalásaikkal, alkotó véle-ménynyilvánításaikkal nagy tekintélyt vívtak ki ma-guk és hazánk számára is. Kifejezésre jut ez abban, hogy a magyarországi egyházak képviselői számos egyházi világszervezetben fontos vezető tisztséget vi-selnek. Az elmúlt időszakban több nemzetközi egyházi szervezet Magyarországon tartotta rendezvényeit. Ki-emelkedő fontosságú nemzetközi egyházi esemény volt például a Keresztyén Békekonferencia és az Európai Katolikusok Berlieni Konferenciájának több tanácsko-zása, a Lutheránus Világszövetség Világyűlése, az európai katolikus püspöki karok titkárainak konferenciája, a Zsidó Világkongresszus Végrehajtó Bizottsági ülése.

E találkozók eredményei is hozzájárultak országunk életének hiteles megismeréséhez. S most, amikor a nemzetközi enyhülés új szakaszát reméli a világ, a magyar egyházak joggal érezhetik, hogy erőfeszítéseik nem voltak hiábavalók: a béke megőrzése érdekében kifejtett munkájuk is hozzájárult az állami vezetők tárgyalásain elért eredményekhez.

Szólnunk kell az egyházak szociális tevékenységéről, amely jól kapcsolódik a kormány és a társadalmi mozgalmak szociális gondoskodási rendszeréhez. Az egyházak részt vállalnak az egészségmegőrzés nemzeti programjának megvalósításából, és aktív szerepet játszanak a testi és szellemi fogyatékosok és a rászoruló idős emberek felkarolásában. Államunk erkölcsi és pénzügyi segítséget nyújt az egyházak szociális intéz-ményeinek fenntartásához, korszerűsítéséhez, gondo-zási költségeihez, az ápoló személyzet szakmai felké-szítéséhez. Támogatja az egyházak törekvését az alko-holisták és a veszélyeztetett fiatalok társadalmi be-illeszkedését segítő új formák bevezetésében. Ezért is járult hozzá több új egyházi szociális otthon létesíté-séhez, és a katolikus egyház szociális tevékenységét segítő, új női szerzetesrend felállításához.

A nemzeti értéké nyilvánított műemlékek egyhar-mad része az egyházak tulajdonát képezi. Ezek meg-őrzése közös érdekünk és feladatunk. Az elmúlt évek-ben a szorító gazdasági körülmények ellenére az állam

és az egyházak közös erőfeszítésével sok műemlék templom és egyházi épület újjalhatott meg. Jelentősen fejlődött együttműködésünk az egyházi tudományos gyűjtemények gyarapításában, a történeti kutatásokban, a honismereti mozgalom fellendítésében.

Kapcsolataink hasonló módon fejlődnek a településfejlesztés, a környezetvédelem terén is.

A magyarországi egyházak — a meglévő nehézségek ellenére is — fontos szerepet játszanak a határainkon túl élő magyarsággal meglévő kapcsolatok alakításában és az anyanyelv megőrzésében. A Magyarok Világszövetségével együttműködve rendszeresen küldenek az emigrációban, vagy nemzeti kisebbségben élő magyar vallási közösségek számára bibliákat, könyveket, közreműködnek az anyanyelvi táborok és konferenciák szervezésében. Ugyanakkor kellő figyelmet fordítanak arra, hogy a hazánkban élő hívő nemzetiségi lakosok anyanyelvükön gyakorolhassák vallásukat.

Az utóbbi években elmélyült és új eredményeket hozott a marxisták és a hívők közötti párbeszéd. Az állam és az egyházak közötti kapcsolatok szintje, az együttműködés minőségi változása lehetővé tette és igényelte, hogy a párbeszéd elméleti kérdések tudományos tisztázására is kiterjedjen. A hazai marxista és vallásos teoretikusok dialógusa először a protestáns egyházak teológusaival bontakozott ki az 1981-es debreceni találkozón. Magyar kezdeményezésre a párbeszéd nemzetközivé szélesedett. 1984-ben került sor fővárosunkban az első nemzetközi marxista — keresztyén dialógusra, majd ennek eredményeire építve az elmúlt év októberében Budapesten ült össze először a marxista és katolikus tudósok nemzetközi tanácskozása. A dialógus fontos eredménye, hogy az abban részt vevő partnerek világnézetüket megőrizve az ideológiai különbségek ellenére is képesek voltak az emberiség és a társadalom számos nagy kérdésének megvitatására és a közös felelősség vállalására. A magyar marxisták és vallásos hívők a továbbiakban is érdekelték a nemzetközi dialógus fejlődésében. Ugyanakkor hazánkban a különböző felekezetek képviselőivel és különböző szinteken folytatott párbeszéd előmozdíthatja fontos közös ügyeink előbbrevitelét, gondjaink megoldását.

Tisztelt Országgyűlés!

Önök előtt ismeretes, hogy a közelmúltban súlyos személyi veszteségek érték az egyházakat. Számos vezető poszton változás következett be, többek között a katolikus, a református, az evangélikus egyház és az izraelita felekezet vezetésében. Olyan nagytekintélyű, köztiszteletnek és megbecsülésnek örvendő személyiségek távoztak el, mint az elhunyt Lékai László bíboros, Káldy Zoltán elnök-püspök, Salgó László főrabbi. Mindnyájunk őszinte sajnálatára nyugalomba vonult Bartha Tibor püspök. Helyükre a közelmúltban új vezetőket választottak meg, illetve neveztek ki. Meggyőződésünk, hogy az egyházi vezetők nemzedék-váltása — amely az élet természetes velejárója — változatlan feltételeket jelent az egymás megbecsülésén alapuló közös munkához. Mindehhez kellő alapot és garanciát ad az új egyházi vezetők személye, az egyházak valós érdekei, valamint az elmúlt három évtized fejlődése, egyházpolitikánk bevált elvei és gyakorlata.

Tisztelt Országgyűlés!

Az állam és az egyházak, felekezetek közötti jóviszony mellett időről időre felmerülnek nehézségek, s

ezen megoldásával kapcsolatban nézeteltérések, viták is. Mindkét fél részéről azonban közös a szándék, hogy a megoldásra váró kérdésekre a kölcsönös érdekek figyelembevételével találjuk meg a választ.

Tudjuk, hogy egyházpolitikánk megítélésében eltérő vélemények is hallhatók. Az állam és az egyházak közötti kapcsolatok elmélyüléséről egyesek a szocializmus, mások az egyházak jövőjét féltik. E nézetek képviselőivel türelmesen vitatkozunk és tényekre épülő meggyőző munkánkkal arra törekszünk, hogy jobban megértsék egyházpolitikánk elveit, céljait. Foglalkozunk azzal a kérdéssel is, hogy az egyházi vezetőkkel közösen mit tehetünk azért, hogy az egyházaktól és a világtól elforduló, társadalmilag káros szektajellegű vallási mozgalmak terjedése csökkenjen.

Egyházpolitikai helyzetünk értékeléséhez hozzátartozik, hogy szóljunk azokról is, akiknek nem tetszik az, hogy az egyházak megtalálták helyüket a szocializmusban. Egyes személyek, kisebb szakadár csoportok az eddig bejárt úttal nem tudnak és nem is akarnak azonosulni. Azon mesterkednek, hogy a fejlődés irányát megváltoztassák. Miközben a szocialista államot támadják, attól sem riadnak vissza, hogy saját egyházaik vezetőit is lejárássák. Valójában kárt okoznak a magyar nemzetnek, a szocialista társadalmi renddel, szövetségi politikánkkal fordulnak szembe.

A magyarországi egyházak vezetői, az egyházak központjai, köztük a Vatikán is az állami törvények betartására buzdítanak. Munkánk során kellő figyelmet fordítunk az említett negatív jelenségekre, de a jövőben sem kívánunk részt venni az egyházak belső vitáiban.

Szólnunk kell a felsoroltakon kívül arról is, hogy társadalmunkban helyenként még tapasztalható a vallási türelmetlenség és fel-felbukkan a faji előítélet. E nézetek képviselői — mutatkozzanak azok akár egyházi, akár világi részről — elfelejtik, hogy az alkotmányos előírások nemcsak jogokat, hanem kötelezettségeket is jelentenek. Ezeket a törekvéseket mélyszélesen elítéljük. Megszüntetésük következetes politikai munkát és ha szükséges, határozott törvényes fellépést is követel tőlünk. Úgy gondoljuk, hogy e káros jelenségek leküzdése alkotmányos kötelessége az állami és egyházi vezetőknek, minden hazáját szerető, nemzetünk egységét féltő honfitársunknak.

Tisztelt Országgyűlés!

Az egyházakkal kapcsolatos ügyeket felszabadulásunk követően kezdetben a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium intézte. Az 1951. évi I. törvény átszervezte a minisztériumot, s az egyházakkal és vallásfelekezetekkel kapcsolatos feladatok intézésére létrehozta az Állami Egyházügyi Hivatalt.

Hivatalunk országos hatáskörű államigazgatási szervként működik, munkáját a kormány irányítása és felügyelete alatt végzi. Legfontosabb feladatai közé tartozik az aktív közreműködés abban, hogy az egyházakkal és vallásfelekezetekkel kötött egyezményeket és megállapodásokat állami és egyházi részről egyaránt betartsák. Részt vesz továbbá az egyházi vonatkozású jogszabályok előkészítésében és figyelemmel kíséri érvényesülésüket. Segíti és ellenőrzi a Minisztertanács egyházi ügyekben hozott intézkedéseinek végrehajtását. Intézkedik a lelkiismereti szabadsággal és a vallás szabad gyakorlásával összefüggő kérdésekben. Hivatalunk feladata az is, hogy az egyházak, felekezetek önkormányzati jogkörében alkotott törvénytervezeteit megvizsgálja annak érdekében, hogy azok összhangban legyenek az állami törvényekkel, jogszabályokkal.

Feladatunk az egyházak, felekezetek képviselőivel kapcsolatban álló megyei, városi és községi tanácsok egyházpolitikai tevékenységének figyelemmel kísérése. Munkájuk szakszerűségét közvetlenül a megyei tanácsok egyházügyi titkárai segítik, akik szakigazgatási szerv vezetőiként végzik munkájukat.

Az egyházügyi szakigazgatási tevékenység színvonalja az elmúlt években érzékelhetően fejlődött, de előfordulnak még jelentős helyi különbségek. A megyei tanácsok vezető tisztségviselői a korábbiaknál érdemibb módon és gyakrabban foglalkoznak egyházpolitikai kérdésekkel, a területükön működő egyházak vezetőivel kölcsönös, rendszeres és konstruktív kapcsolatot tartanak fenn. A városi és községi tanácsok egyházpolitikai tevékenysége is rendszeresebbé vált, de még előfordul, hogy a tanácsi és az egyházi képviselők közötti találkozók csak valamilyen ünnepi eseményhez kapcsolódnak. Helyenként tapasztalható még az állami szerveknek és a lelkészeknek egymással szembeni bizalmatlansága, túlzott óvatossága. Főleg a múltból származó kedvezőtlen jelenségek felszámolásában kölcsönösen vannak még tennivalóink.

Feladataink közé tartozik a fontosabb nemzetközi egyházi események hazai megrendezésének támogatása is. Kezdeményezzük és elősegítjük az állami és társadalmi szervezetek vezetői, valamint az egyházak, felekezetek vezetői közötti országos szintű találkozókat. Koordinációs szerepet töltünk be az egyházak, felekezetek, valamint az egyes minisztériumok és országos hatáskörű szervek között az egyházakat érintő ügyek intézésében. Ezért rendszeres munkakapcsolatot tartunk a különböző szaktárcákkal, az országos hatáskörű államigazgatási szervekkel és a társadalmi szervezetek országos központjaival. Kívánatosnak tartjuk ezen a téren együttműködésünk további fejlesztését.

Hivatalunk folyamatos és érdemi kapcsolatokat tart fenn a nemzetközi egyházi világszervezetekkel. Képviselőikkel folytatott tárgyalásaink során a hazai egyházakat érintő ügyek mellett rendszeresen eszmecserét folytatunk a nemzetközi élet időszerű kérdéseiről. Az 1964-es részleges megállapodásnak megfelelően rendszeresen találkozzunk a Vatikán képviselőivel. A kapcsolatok megszilárdulásában és fejlődésében kiemelkedő jelentőségű esemény volt Kádár János és VI. Pál pápa találkozója 1977-ben. A Magyar Szocialista Munkáspárt főtitkáranak római látogatása idején mondott szavai méltán keltettek figyelmet, s elismerést a Vatikánban és megelégedést a magyar katolikus hívők körében.

Nyilatkozatából idézek: „...mindketten elégedetten állapíthattuk meg, hogy szándékaink találkoznak: a Vatikán és a Magyar Népköztársaság kormányzata kölcsönösen arra törekszik a jövőben is, hogy ez a kedvező folyamat tovább folytatódjék. Hallgassuk meg egymást, vegyük figyelembe és tartsuk tiszteltbe a másik fél érdekeit. Ugyanez a törekvés jellemezte kapcsolatainkat az azóta eltelt évtizedben valamennyi találkozóink és tárgyalásunk során.

Sokoldalú párbeszédet folytatunk a Lutheránus Világszövetséggel, az Egyházak Világtanácsával és az Európai Egyházak Konferenciájával. Rendszeres és tartalmasak találkozóink a Szabadegyházak Tanácsához tartozó felekezetek világszervezetei közül az Adventista Generálkonferenciával és a Baptista Világszövetséggel.

Nemzetközi tevékenységünk fontos területe a szocialista országok egyházügyi hivatalaival való folyamatos együttműködés és tapasztalatcsere. Ápoljuk az egyes szocialista országokkal kialakított kétoldalú kapcsolatainkat.

Az állam az egyházak személyi és dologi kiadásainak fedezéséhez évi 75 millió forint összegű rendszeres pénzügyi támogatást nyújt. Az államsegélyek folyósítására vonatkozó megállapodások hatálya 1968 végén lejárt. Kormányunk azonban az egyházak kérésére úgy döntött, hogy az államsegélyt változatlan összegben 1990-ig tovább folyósítja. A támogatás nagyobb részét az egyházi vezetők saját hatáskörükben osztják el. Az államsegély összege gyakorlatilag nem változott, viszont reálértéke jelentősen csökkent. Indokoltnak tartjuk ezért, hogy megvizsgáljuk az államsegély további folyósításának és reálértéke megőrzésének lehetőségeit.

Feladatainkat a kormány által jóváhagyott ügyrendünknek megfelelő szervezeti egységekben végezzük. Munkatársaink szakmai felkészültségük, tapasztalataik alapján megfelelnek munkaterületünk sokoldalú követelményeinek, de természetesen szükségesnek tartjuk munkánk színvonalának további emelését. Az egyházak képviselőivel az elmúlt évtizedekben kölcsönös bizalmon alapuló konstruktív partneri viszonyt alakítottunk ki. Az utóbbi években azt tapasztaljuk, hogy a vallásos emberek köréből is egyre többen fordulnak hivatalunkhoz kéréseikkel, gondjaikkal és javaslataikkal. Ezek megoldásában lehetőségeink szerint igyekszünk segítségükre lenni. Tudatában vagyunk annak, hogy nyitottaknak és képeseknek kell lennünk a társadalom elvárásai alapján reánk háruló feladatok felismerésére és végrehajtására.

A felvetődő kérdések manák megfelelő és a jövőbe mutató megoldása az állam és az egyházak közötti kapcsolatok egységes jogi keretbe foglalásának át gondolását is szükségessé teszi, amelynek eredménye még jobban alátámaszthatja egyházpolitikai munkánk további zavartalan folytatását. Feladatunknak tartjuk, hogy a jövőben is tisztességgel, minden erőnkkel és képességünkkel szolgáljuk az állam és az egyházak kapcsolatai továbbépítésének ügyét.

Tisztelt Országgyűlés!

Az állam és az egyházak, felekezetek kapcsolatait összefoglalva úgy jellemezhetjük, hogy azok megfelelnek társadalmi viszonyaink fejlettségének, szövetségi politikánk elveinek. A hívő állampolgárok alkotmányos garanciák mellett élnek hitéletüket.

Az egyházpolitika fejlődése történelmileg is értékes tapasztalatokat hozott. Ezek közül a legfontosabbnak azt tartjuk, hogy beigazolódott: a szocializmus építésében, az emberiség előtt álló problémák megoldásában sok olyan közös cél, tennivaló van, amelyek megvalósításáért vallásos és nem vallásos emberek tartósan, eredményesen dolgozhatnak és dolgoznak együtt.

A magyar egyházpolitika elvei és gyakorlata nemzetközi figyelmet is kiváltott azzal, hogy bebizonyította: a szocializmust építő társadalomban az egyházak nem kényszerülnek semleges, vagy ellenzéki szerep vállalására, van más valóságos alternatíva: az alkotó párbeszéd és együttműködés útja. Tapasztalataink szerint így vélekednek erről a magyarországi egyházak vezetői, így gondolkodik erről papjaiknak és híveiknek túlnyomó többsége. Megnyilatkozásaikban és tetteikben kifejezésre juttatták, hogy a szocializmus építésének programja megfelel az egyházak társadalmi tanításának és törekvéseinek is. A hazáért, az emberiségért érzett felelősség jegyében 1984-ben tartott országos papi találkozó elnöki megnyitójában így szólt erről Lékai László bíboros: „Mi magyar egyházak és vallási felekezetek nyugodtan élünk egymás szeretetében és az államban... a társadalmi, nemzeti egységet tovább-

ra is gondosan őrizzük, hiszen legértékesebb kincsünk, de mivel ezt a kincset csak a béke nyugodt levegőjében tudjuk megvédeni, ezért a békére emeljük fel meggyőződéses szavunkat, és mindennap ápoljuk a szívünkben.”

Ugyanezen a fórumon Bartha Tibor református püspök, Népköztársaságunk Elnöki Tanácsának tagja hangsúlyozta: „Összefogásunkkal hazánk javát és az emberiség békés jövőjének biztosítását kívánjuk szolgálni... A hazaszeretet ügyében azzal tudunk jól cselekedni, ha népünk egységét a nemzet szövetségét úgy becsüljük és óvjuk, mint a szemünk fényét. Az emberiség történetének legválságosabb időszakát éli, és ilyen próbáló időben az első parancs a még szorosabb összefogás.”

Jól tudjuk, hogy a jelenlegi helyzet nem tökéletes, nem befejezett. A társadalom fejlődése, demokratizálódása nap mint nap új feladatokat állít elénk. Kormányunk egyházpolitikájának továbbfejlesztését a jelenlegi, bevált alapokra építve, az eddig megtett út folytatásában látjuk. Az egyházakat, mint társadalmunk megbecsült intézményeit a becsületes partneri kapcsolatok továbbépítésére hívjuk a közös munka szélesedő területein.

Dr. Nagy Gyula evangélikus püspök-elnök felszólalása a Parlamentben

*Tisztelt Országgyűlés!
Kedves Képviselőtársaim!*

1.

Nincs könnyű helyzetben az, aki az elhangzott, széles körű és gazdag tartalmú beszámolóhoz pár percen belül hozzászólni kíván. Mégis megpróbálom.

Teljes mértékben egyetértek Miklós Imre államtitkár úr általános és részletes értékelésével: az állam és az egyházak – vallásfelekezetek viszonya hazánkban rendezett, jó és állandóan új, értékes vonásokkal gazdagodik.

Hála és köszönet azoknak, akik ezt a jó viszonyt az elmúlt évtizedek során sok küzdelem és fáradság árán, türelemmel kimunkálták mindkét oldalon. Itt külön szeretnék megemlékezni dr. Káldy Zoltánról, egyházunk ez évben elhunyt püspök-vezetőjéről, akinek szolgálatát itt a Parlamentben is folytatom. Emlékét örökségül megőrizzük. De őszinte köszönet és elismerés azoknak is, akik ma ennek a példamutató jó viszonynak a megőrzésén és elmélyítésén fáradoznak. Hadd fejezzem ki a Magyarországi Evangélikus Egyház, gyülekezeteink és híveink őszinte köszönetét kormányzatunknak és külön is az Állami Egyházügyi Hivatal elnökének, Miklós Imre államtitkár úrnak, aki évtizedek óta itthon és külföldön is megbecsülten végzi ezt a szolgálatot. Köszönetünket fejezem ki közvetlen munkatársainak itt Budapesten és a megyei egyházügyi titkárok munkája iránt. Őszinte, becsületes jó viszony köt össze bennünket egyházaink és népünk, államunk közös érdekeinek szolgálatára területén.

2.

Mi jellemzi ma hazánkban, a szocialista társadalomban élő egyházak és vallásos emberek életét?

Először az, hogy a vallásos emberek akadály nélkül vallhatják meg és gyakorolhatják hitüket, legbelsőbb meggyőződésük szerint. Hazánkban nemcsak lehető-

Tisztelt Országgyűlés!

Törekvéseink megvalósítása, munkánk hatékonyabban tetele különösen fontos napjainkban, amikor sok nagy horderejű feladat vár megoldásra.

Társadalmi, gazdasági kibontakozásunk alapvető feltétele, hogy megőrizzük és továbbfejlesszük népünk cselekvő összefogását. Közös eredményeink alapján joggal remélhetjük, hogy az állam és az egyházak, felekezetek konstruktív együttműködése a jövőben is hozzájárul az egész ország előtt álló feladatok sikeres megvalósításához.

Befejezésül köszönetet mondva azért, hogy a Tisztelt Országgyűlés napirendjére tűzte az állam egyházpolitikáját és az Egyházügyi Hivatal munkáját, arra kérem Önöket, hogy véleményükkel, tanácsaikkal és észrevételeikkal adjanak segítséget további munkánkhhoz. Meggyőződésem ugyanis, hogy az állam és az egyházak jóviszonyának megőrzése és továbbfejlesztése messze túlmutat hivatalunk feladatkörén, egész társadalmunk ügye és feladata.

Kérem a Tisztelt Országgyűlést, hogy beszámolómat vitassa meg és fogadja el!

Köszönöm, hogy megtiszteltek figyelmükkel!

sege van kinek-kinek a maga hite megvallására és gyakorlására, hanem részük van társadalmunk megbecsülésében is, ha a hitük mögött ott áll életük is.

Másodszor jellemzi a hazai egyházak és hívő emberek életét az az alapvető teológiai meggyőződésünk, hogy az Isten-hit nem elfordít a világtól, a társadalom életétől, hanem a szív belső hitének minden helyzetben, az élet minden vonatkozásában a másik embert és az emberi közösségeket segítő, cselekvő szeretetté kell átalakulnia! Meggyőződésünk szerint a szeretet nem pusztá érzelem, nem csupán szó, hanem elsősorban cselekedet, a jó aktív cselekvése.

Ez a magyar egyházak egyik legfontosabb felismerése és teológiai hangsúlya az elmúlt négy évtized során.

Harmadszor: az egyházak hazánkban a teljes emberért végzik szolgálatukat: az ember testi-szellemi-erkölcsi és lelki javáért, egymástól elválaszthatatlanul. Amilyen nagy hiba lenne megfeledezni az emberi élet anyagi feltételeiről, a mindennapi kenyérről, az otthonról és a becsületes munkáról – és valljuk meg bünbánattal, hogy a múltban az egyházak néha megfeledeztek ezekről – ugyanolyan súlyos hiba lenne, ha megfeledezne az emberi élet erkölcsi, szellemi és lelki értékeiről, vagy ezeket kevésbé fontosnak tartanánk.

Örömmel hallottam tegnap Grósz Károly, miniszterelnökünk, beszédében az általa idézett levél mondatait az emberség, a becsület, az erkölcsi magatartás alapvető fontosságáról, és számos képviselőtársam felszólalásában az emberi, erkölcsi tényező jelentőségét a gazdasági kibontakozásban. Köszönöm Berecz János képviselőtársam, az MSZMP KB titkára megragadó szavait a belső hit, a meggyőződés nélkülözhetetlen értékéről, a személyes és a közösségi életben. Ugyanezeket az értékeket hangsúlyozta az éveleji moszkvai Fórumon Gorbacsov főtitkár is, aki az „új gondolkodás”, az új emberi magatartás alapvető jelentőségét hangsúlyozta: a szembeállítás helyett az emberiség egységét, az önző saját biztonság helyett mindenki

közös biztonságát és a világgpusztító nukleáris fegyverektől való megszabadulás szükségességét. Mindezek a belső emberi tényezők, az erkölcsi értékek fontosságát jelentik számunkra. Az egyházak sajátos, alapvető feladatuknak látják társadalmunkban a gazdasági, anyagi értékekkel együtt ezeknek az erkölcsi, szellemi, lelki értékeknek a szolgálatát. Ezzel maradnak hűek sok évszázados történelmi tradíciójukhoz országunk életében.

Végül külön is szeretném hangsúlyozni az egyházak felelősségérzését és felelősségvállalását társadalmunkban a gyengébbek: a betegek, a magányosak, az idős emberek, a testileg-lelkileg sérültek és a veszélyeztetettek iránt. Ők szorulnak rá a leginkább segítségünkre. Az egyházak és vallási közösségek ezért nyújtják ki segítő kezüket szeretetintézményeikben a testileg-szellemileg súlyosan beteg gyermekek és a segítségre szoruló idős emberek felé, hitük indítására. A Magyarországi Evangélikus Egyháznak 15 ilyen szeretetintézménye végzi szolgálatát.

Megköszönöm Szentágotthai János professzor, képviselőtársamnak, hogy megemlítette az egyházak anyagi gondjait ezen a területen a jelenlegi súlyos gazdasági helyzetben. Ugyancsak köszönöm, hogy szólt a volt fasori evangélikus gimnázium ügyéről is. Nincs különbség köztünk abban, hogy ennek a nagymúltú gimnáziumnak a megelevenítésére nagy szükség van. Az igazán nagy kérdés a „hogyan” kérdése. Számítunk egyházunk, gyülekezeteink, híveink felelős áldozatvállalására ebben a kérdésben és államunk segítő támogatására is.

3.

Természetesen az egyházak aktív segítő szolgálata nem áll meg társadalmunk, országunk határainál.

A magyar egyházak régóta és dinamikusán, hitük indítására részt vállaltak az emberiség mai nagy kérdéseinek megoldása keresésében.

Az embervilág három legfőbb problémája ma: a béke megőrzése egy új háború világkatasztrófájától; egy igazságosabb gazdasági-társadalmi világrend segítése minden faj és minden nép számára; végül a környező természeti világ védelme és megőrzése a pusztulástól. Mindhárom területen részt vállaltunk ezeknek a nagy emberi gondoknak a hordozásában és a megoldás keresésében. A magyar egyházak ezt a cselekvő hit indítására teszik, segítve ezzel a békés hidépítést a világban és növelve országunk, népünk jó hírét a világban.

4.

Tisztelt Országgyűlés! Őszintén köszönöm egyházam és a vallásos emberek nevében, hogy országunk legfőbb irányító testülete a nagy gazdasági feladatok mellett az egyház és állam viszonyát, az egyházak népünk és társadalmunk életében végzett szolgálatát ezen a Karácsony előtti parlamenti ülésen napirendre tűzte. Ez a legszebb karácsonyi ajándék államunk és társadalmunk részéről a hívó embereknek.

Az egyházak, a vallásos emberek köszönettel fogadják a bizalmat és megbecsülést, amely államunk vezetői és társadalmunk képviselői részéről irántuk megnyilvánul. Ezt a maguk részéről bizalommal és a tőlük telhető legjobbal, a teljes emberség, népünk és társadalmunk anyagi, szellemi, erkölcsi és lelki felemelkedésének szolgálatával kívánják segíteni.

Államtitkár Úr! A Magyarországi Evangélikus Egyház nevében köszönöm és örömmel elfogadom az állam és az egyház viszonyáról elhangzott beszámolót és azt képviselőtársaimnak is elfogadásra ajánlom.

Kürti László református püspök országgyűlési felszólalása

*Tisztelt Országgyűlés!
Kedves Képviselőtársaim!*

Az Állami Egyházügyi Hivatal elnökének beszámolójához Borsod-Abaúj-Zemplén megyei képviselőként szólok hozzá. Támaszkodom arra az információra, amit képviselőcsoportunk a megye egyházpolitikai helyzetéről kapott legutóbbi ülésén. Ugyanakkor nem rejtem véka alá, hogy az állam és az egyház viszonyának az alakulását — egyházi tiszttségemből következően — nem az állam, hanem az egyház, közelebből a református egyház szemszögéből nézem.

Az elhangzott beszámoló négy évtized távlatába állítva adott képet az állam és az egyház viszonyának az alakulásáról. Valóban, ez a viszony helyesen csak úgy értékelhető, ha folyamatában, fejlődésében szemléljük.

A felszabadulás után végbement gyökeres társadalmi átalakulás történelmi méretű döntés elé állította az egyházakat. A református egyház abból az elviteológiai meggyőződésből kiindulva kereste helyét a szocializmusban, hogy az egyház léte nincs társadalmi rendszerhez kötve. Közel két évezredes története során végezte küldetését a rabszolgatársadalomban, a feudális, a kapitalista társadalomban és teológiai önértelmezése szerint Istentől kapott küldetése érvényes a szocialista társadalomban is. Ez természetesen nem jelenti, hogy az egyház közömbös lenne a társadalmi rend minősége iránt. A református egyház Zsinati

Tanácsa 1948-ban kiadott deklarációjában kinyilvánította: „vallást teszünk arról, hogy az új Magyarország életformái szívüinktől nem idegenek, s bennük egy igazabb, boldogabb magyar élet Istentől rendelt kerekeit fedezzük fel”.

A református egyház készségét ajánlotta fel az új társadalmi rendben a maga eszközeivel végezhető szolgálatra. Ennek a nyilatkozatnak a szellemében kötötte meg az Egyezményt az új magyar állammal — elsőként az egyházak között. A szocialista állam az Alkotmányban biztosította a vallásszabadságot és a lelkiismereti szabadságot. Az állam és az egyház viszonya azonban — amint erre a beszámolóban is utalás történt — egyelőre mégsem volt mentes a feszültségektől, a konfliktusoktól. Az 50-es évek első felében érvényesülő dogmatikus szemlélet, amely a vallást az antagonisztikus ellentéteken nyugvó osztálytársadalmak ideológiai maradványának tekintette és elhalasztva rövid időre prognosztizálta, gyanakvást, bizalmatlanságot keltett az egyházpolitika iránt. Megnehezítette azoknak az egyházi vezetőknek és lelkészeknek a helyzetét, akik az új társadalmi rend elfogadására és annak humánus célkitűzései támogatására buzdították híveiket. Ugyanakkor érveket szolgáltatott azoknak, akik a régi társadalmi rendszerhez kötöttek tekintették az egyházat.

A 60-as évektől hazánk egyházpolitikája a nemzeti egység szellemében következetesen törekedett a vallásszabadság és a lelkiismereti szabadság érvényesíté-

sére. Ez kedvező légkört teremtett egyfelől a keresztyének és marxisták közötti párbeszéd elindulásához, másfelől a nagy nemzeti célok megvalósítása érdekében való együttműködéshez. A meginduló keresztyén — marxista párbeszéd elősegítette mindkét részen a másik fél valódi álláspontjának megismerését és az egymás torzképei elleni hadakozás megszüntetését. Az egyház felismerte, hogy a marxizmus társadalmi és gazdasági programja keresztyén szociális szempontról méltánylást érdemlő értékeket hordoz. A marxisták viszont arra figyeltek fel, hogy az egyház számos konkrét társadalompolitikai kérdésben, a béke és az igazságosság ügyében a marxizmus által is képviselt megoldások mellett emelnek szót. Öröndetes, hogy a több évtizede folyó párbeszéd eredményeképpen nemcsak az egyházpolitika gyakorlati kérdéseiben alakult ki jobb megértés, hanem elméleti síkon is tisztázódás ment végbe. Nyilvánvalóvá vált, hogy sem a keresztyénség autonómiája, sem a marxizmus autonómiája nem szenved csorbát, ha az emberiség mai sorskérdéseiben politikai egyetértésre jutnak.

Az egyházak ma hazánkban és külföldön a Szentírás mondanivalójának olyan lényeges részeire tesznek hangsúlyt, amelyek korábban háttérben maradtak. A rájuk bízott evangélium alapján tudják magukat elkötelezetteknek a társadalmi igazságosság, a béke és a teremtett világ integritásának, épségének a megőrzése mellett. E kérdéskörök vizsgálatát és megoldásuk munkálását prioritásként tűzte napirendre több nemzetközi egyházi szervezet: az Egyházak Világtanácsa, az Európai Egyházak Konferenciája, a Református Világszövetség.

Tisztelt Országgyűlés!

Az állam és az egyház viszonyát nem lehet egy adott ponton petrifikálni, hanem — mindkét fél meggyőző-

dése szerint — szükség van annak alkotó továbbfejlesztésére. Az ehhez megkívánt nyitottság mindkét részről adott. A keresztyén — marxista párbeszéd eddigi eredményeire építve tovább kell munkálni a hívők és marxisták gyakorlati együttműködése elméleti alapjainak a tisztázását. Ideológiai és vallási tekintetben sokszínű világunkban mind nemzetközi téren, mind egy országon belül szükség van a pluralizmus gondolatának elfogadására és érvényesítésére. Joggal foglalkoznak elméleti és világpolitikai folyóiratok napjainkban a toleranciával. A világnézeti türelmesség sem keresztyén oldalról, sem marxista részről nem jelenti a saját meggyőződés relativizálását, viszont feltétlenül magában foglalja a partner komolyanvételét, elvi álláspontjának tiszteletbentartását, létjogának elismerését.

A Borsod megyei képviselőcsoport elé terjesztett tájékoztató megállapította, hogy „kiegyensúlyozott együttműködés, egyenrangú partneri viszony, egymás megértése és segítése jellemzi” az egyházpolitikai helyzetet a megyében. Hiszem, hogy ez szolgálja mind az egyház, mind a társadalom javát.

Tisztelt Országgyűlés!

Népünk és országunk nehéz feladatok előtt áll. Egyházam nem szemléli szenvtelenül vagy közömbösen azt a törekvést, amely a demokrácia kiszélesítésére irányul. Az olyan társadalmat tartja életképesnek, amely igazságos viszonyokat teremt és mindenki számára biztosítja a részvételt a döntéshozatalban. A református egyház erkölcsi kötelességének tekinti a stabilizációért, gazdasági és társadalmi kibontakozásáért folyó erőfeszítések támogatását abban a meggyőződésben, hogy annak sikerétől függ az egész nép jóléte, a hívők és ateisták, a vallásos és nem-vallásos emberek boldogulása egyaránt.

Dr. Szakács Józsefnek, a Szabadegyházak Tanácsa elnökének országgyűlési felszólalása

*Tisztelt Országgyűlés!
Tisztelt Képviselőtársak!*

Kérem, engedjék meg, hogy felszólalásomban mindenekelőtt átadjam a Tisztelt Háznak a Magyarországi Szabadegyházak Tanácsa és a tanácsba tömörült vallási közösségek üdvözlését és jókívánságait. A szabadulást követően immár több mint 40 esztendő telt el amióta vártuk ezt az alkalmat, hogy szavunkat hallassuk, hogy itt az ország színe előtt kifejezhessük mint evangéliumi kis vallási közösségek örömlőnként az elért eredmények fölött, és elmondhassuk, hogy bennünk is áthatnak jelen életünk kérdései és gondjai, amelyekből mint egy nép fiai, mi is részt vállalunk. Ugyanakkor hittel, reménységgel bízunk a még boldogabb holnapban, melyért készek vagyunk mindig együtt munkálkodni népünk, társadalmunk egészével.

Hitünkben adódóan bibliai alappal indulunk a közös munkába is, mert tudjuk, hogy igaz, amit Jeremiás próféta mondott: „A város — az ország — jóléte a mi jólétünk is.”

Itt mi Magyarországon, szabadegyházi közösségek kisebbségi egyház vagyunk. De világviszonylatban közösségeink több mint 250 millió embert tudhatnak testvérként maguk mellett.

Öszinte örömmel teszünk vallást itthon és a világ

bármely részén arról, hogy tagegyházaink és híveink ebben a mi mai társadalmunkban kapták meg létük alapját, a vallásszabadságot. Ezt értékelendő nem csoda hát, ha becsületes munkával, mindennapi imádsággal állunk oda népünk vezetői mellé, a mai gazdasági problémákkal küzdő napjainkban is és azzal a reménységgel kívánunk részt venni a béke munkálásában is, hogy „az igazság műve békesség és az igazság gyümölcse nyugalom és biztonság mindörökké”.

Azt is örömmel mondjuk el a világon bárhol, hogy nekünk ma itt hitéletünk megéléséhez megvan az elegendő Bibliánk, a megfelelő mennyiségű vallásos irodalmunk. Vannak régi és új templomaink, kápolnáink, gyülekezeteink, ahol híveinkkel együtt zavartalanul végezhetjük istentiszteleteinket.

Az Állami Egyházügyi Hivatal elnökének, Miklós Imre államtitkárnak az exozéja annyira kerek, egész volt, hogy részünkről nem igényel semmi új kiegészítést. Én a Biblia szavaival válaszolok államtitkár úr exozéjára ekként: „Igaz beszéd ez és elfogadásra méltó”. Jól tükrözi azt az utat, melyet megtettünk az elmúlt 40 év alatt. A mostani megbecsülés velünk, neoprotestáns közösségekkel, kisegyháziakkal, messze feledtetni a múltat.

Az exozé nemzetközi értékelése hűen tükrözte — hogy csak egyetlen pontra mutassak —, hogy a

különböző egyházak világszervezetei szabadegyházi vonatkozásokban is milyen nagyra értékeli és milyen nagyra becsüli a magyar állam egyházpolitikáját, benne elért eredményeinket. Ha bennünket látogatnak meg külföldről, vagy mi utazunk egy-egy konferenciára — nem is kevésszer —, teljesen megváltozott módon beszélnek arról, amit itt látnak, itt hallanak és itt tapasztalnak. Ezeket az eredményeket mi is őszinte örömmel regisztráljuk. Nagy elégtétel számunkra, hogy a korábbi, sokszor ellenségeskedésbe vezető megnyilatkozások helyett nem egyszer elismerés, bocsánatkérés hangján szólnak azok és immár egyre ők vannak többségben, akik a valóságot látva képesek voltak akár politikai beállítottságuk megváltoztatására is.

Úgy hiszem, államtitkár úr külföldi tárgyalásai között a legutóbbi amerikai útja alkalmával is újból meggyőződhetett arról, hogy a jó gyümölcsök egyre inkább bizonyosságai annak, hogy szervezetünk és tag-egyházaink vezetői hű állampolgárokhoz méltóan képviselik országunkat az egyes külföldi tárgyalások alkalmával.

Szükségesnek tartottam mindezeket elmondani azért, hogy képviselőtársaim a Szabadegyházak Tanácsa kapcsolatait, munkánkat, gondolkodásunkat valóságos tényként látva elítéletmentesen segítsék tovább a jó, a közös előrehaladás érdekében.

Az elmúlt szeptemberi országgyűlés óta több mint 20 egyházközségben, gyülekezetben, vezetőségi gyűlésen vettem részt, nem egyszer a késő esti órákba nyúlóan. Természetesnek tartom, hogy tőlem, mint a szabadegyházi közösségek vezetőjétől hittestvéreink nagy érdeklődéssel, nyíltabban és őszintébben kérdezzék a jövő felől, melyet legtöbbször a múlt megítélésében, vagy a jelen élet megéléséből vizsgálják. Hadd mondjam el örömmel azt, hogy a mi híveink nem veszítették el bizalmukat, telve vannak jó reménységgel és hiszik azt, hogy mindaz, ami ma itt, ebben az országban történik a szebb és boldogabb holnapért van, még akkor is, ha ez a kép nem bontakozik ki mindjárt minden alkalommal az emberek előtt.

Előttünk, hívő emberek előtt egyébként is Jézus szava áll, aki azt mondja: „Ne aggodalmaskodjatok a holnap felől”. Ezer meg ezer bizonyítékunk van arra, hogy aggodalmaskodással eddig még soha semmit nem

vitt előbbre az ember. Az aggodalmaskodás és a reménytelenség helyett mi azokat a lehetőségeket keressük, ahol közös cselekvéssel dolgozhatunk, részt vehetünk közös összefogással az emberért, felebarátnakért minden ember javára.

Úgy gondolom, elsősorban a szociálpolitikai vonatkozásokban igen nagy az a terület, ahol közösen sokat tehetünk emberséges cselekedeteinkkel. Ilyennek látjuk mi is a szélsőséges megnyilatkozású fiatalok helyzetét, a széthullott családoknak az ügyét, vagy a devianciából adódó számos problémát, amely ugyancsak közös munkára hív mindnyájunkat. Itt jegyzem meg, hogy a Szabadegyházak Tanácsa tagegyházaiban, s a vonzáskörzetéhez tartozó hívekben mintegy 120 ezer azok száma, akik nem dohányoznak és körülbelül 80 ezer azoknak a száma, akik teljesen absztinens, de mindenképpen józan életet folytatnak.

Tisztelt Országgyűlés! Legutóbb az egyik budapesti papi békegyűlésen többen szóváltotték és ezekkel én is egyetérték, hogy vajon nem volna-e itt az ideje annak, hogy szisztematikusan, többet foglalkozunk az ifjúság erkölcsi nevelésével a közös emberi erkölcs érdekében. Vagy nem kellene-e még többet tanítanunk akár egész kora ifjúságtól kezdve a polgári jogokat és kötelességeket. Vallom, hogy az ifjúság nevelésébe fektetett minden erő gazdagon térül meg, és gyümölcsözik, melynek a jövőben egész népünk veszi majd hasznát.

Megértve az ország jelenlegi helyzetét, bízva, munkával segítve a kormányprogram megvalósítását, hiszünk és hiszek, ismételten mondom, a boldogabb holnapban. Ami pedig az Állami Egyházügyi Hivatal elnökének beszámolóját illeti, azzal őszintén, szívből fakadóan egyetérték, elfogadom és elfogadásra ajánlom.

Sorsunk olyan közös útjáról beszélt ő, amelyet ha tisztá szívvel tovább járunk együtt — mind nemzetközi vonatkozásban, mind hazai téren számíthatunk a még jobb eredményekre.

Egyháztagjaink megkértek — miután kapjuk már a karácsonyi, újévi köszöntéseket —, hogy adjam át még egyszer legszívesebb köszöntésüket és a Tisztelt Ház minden tagjának kívánjak kellemes ünnepeket és hitemből fakadóan, áldásokban gazdag 1988-as évet. Köszönöm megtisztelő figyelmüket.

„Imádkozunk és reménykedünk”

Dr. Tóth Károly püspök megnyitó beszéde az Őkumenikus Tanács Közgyűlésén
1987. december 8.

Meleg szeretettel köszöntöm a Magyarországi Egyházak Őkumenikus Tanácsa közgyűlését, kedves vendégeinket. Nyitó címen csupán néhány gondolatot szeretnék megfogalmazni, hogy ezzel is próbáljam ösztönözni döntéseinket és megjelölni határozataink irányát. Természetesen ezek csak a megbeszélést bevezető gondolatok és javaslatok, amelyeket a testvéri eszmecsere során szükséges lesz kiegészíteni.

I. Ha röviden is, mégis meg kell említenünk a jelen nemzetközi eseményeinek legfontosabbikat: amikor Őkumenikus Tanácsunk közgyűlésének dátumát meghatároztuk, még nem tudtuk, hogy ez lesz az a nap, amikor aláírják a két nagyhatalom közötti szerződést, amely a közepes és rövid hatótávolságú, nukleáris robbanófejjel ellátott rakéták eltávolítására és megsemmisítésére irányul. Jóllehet olyan lépésről van szó, amely a meglévő atomfegyvereknek mindössze 4%-át érinti, mégis döntő előrelépésről beszélhetünk, hiszen

az eddigi tárgyalások csupán olyan megállapodásokhoz vezettek, amelyek a fegyverkezést *korlátozták*; a mostani szerződés azonban egy konkrét *leszerelési* javaslatot valósít meg. Nem csoda tehát, ha világszerte örömmel és lelkesedéssel fogadják ezt a lépést, amely reménység szerint méltó folytatásra is lel majd. Az egyházak is kifejezték már örömüket és a megkezdett út folytatásának reménységét, így például az Egyházak Világtanácsa Végrehajtó Bizottságának atlantai ülése (1987. szept. 21–25.) is határozatot hozott, melyben melegen üdvözli a megállapodást a közepes és rövid hatótávolságú nukleáris rakétákról az Egyesült Államok és a Szovjetunió között.

E lépés, melynek végső célja a nukleáris fegyverek teljes eltávolítása, igen nagy jelentőségű.

A Keresztény Békekonferencia Elnökségének 1987. november 16–20-i ülése szintén foglalkozott ezzel a sorsdöntő eseménnyel, s a következő nyilatkozatot

tette: „Néhány hét múlva, December 7-én kerül sor a történelmi jelentőségű csúcstalálkozóra M. Sz. Gorbacsov főtitkár és R. Reagan elnök között. E találkozón kell aláírnia a két vezető atomhatalomnak a közepes és rövid hatótávolságú rakéták eltávolításáról szóló egyezményt. Ez pedig döntő lépés lesz az összes atomfegyver lényegi csökkentése és végül eltávolítása felé, ill. a fegyverkezési versenynek a világűrben történő folytatásának megakadályozására.”

A leszerelés megújulását lelkesen üdvözölhetjük mi is, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának valamennyi taggyháza, úgy is, mint akik évtizedeken keresztül együtt munkálkodtak a keresztyén békemozgalom keretében e mai nagy esemény bekövetkezéséért. Ami magának a folyamatnak az értékelését illeti, egy amerikai szakértő találoan jegyezte meg a közelmúltban, hogy a Szovjetunió az utóbbi időben több mint 25 érdemi leszerelési javaslatot tett, s ez döntően meghatározta a nemzetközi légkör alakulását. E leszerelési egyezmény létrejöttékor az egész világgal és minden emberrel együtt mi is fellelegzünk, és szívből kívánjuk, hogy a jó kezdetnek legyen folytatása és a nagyhatalmak mai csúcstalálkozója az igazi enyhülés korszakát nyissa meg.

Ha néhány szó erejéig is, mégis foglalkoznunk kell azzal a lényegi szemléletváltozással, ami ezt az örvendetes folyamatot lehetővé tette. Világméretű kihatásait tekintve a döntő fordulat röviden abban jelölhető meg, hogy a kapitalizmus – szocializmus antagonizmusa helyébe az egész emberiségért érzett felelősség globális szemlélete lépett, amely a nemzetközi integráció és együttműködés szükségességét követeli meg az emberiség nagy, globális problémáinak megoldására. E problémák a következők: az atomkatasztrófa elkerülése, az éhség és nyomor elleni küzdelem, a természet védelme (ökológia), a túlnépesedés stb. Ez pedig a világméretű pluralizmust feltételezi, s szükségessé teszi, hogy a politikai döntésekben minél szélesebb körök vegyenek részt tevékenyen. Ez összecseng azzal, amit az utóbbi években a Szovjetunióban Gorbacsov főtitkár is kifejtett, ahogyan azt német és angol nyelven megjelent könyvében is olvashatjuk: „Minden ellentétek ellenére, amik a mai világban vannak, a társadalmi és politikai rendszerek sokrétűségének ellenére, s a legkülönbözőbb utak ellenére is, amit a nemzetek történelmük folyamán követtek, a mi világunk egy és oszthatatlan. Mindnyájan egyazon hajóban úszunk, amelyet Földnek hívnak, s nem engedhetjük meg, hogy a Föld elpusztuljon. Egy második Noé bárkája nem fog lenni.” Korunk fő kérdését Gorbacsov főtitkár egy korábbi interjújában így fogalmazta meg: „Meg lehet-e az emberi civilizációt menteni a szünet nélkül folytatódó és egyre nagyobb ütemű fegyverkezési versenyben?” Ezt az új gondolkodást és a mögötte húzódó hatalmas változásokat érzékelteti az a többszöri utalás, amelyben Gorbacsov főtitkár Lenint idézve hangsúlyozza az egész világ közvéleménye felé fordulva, hogy az általános emberi érdekeket az osztályérdekek fölé kell helyezni. (I. m.) Ennek az új gondolkodásnak és politikának első ígéretes gyümölcse termett meg ma, amelynek folytatásáért imádkozunk s melyben reménykedünk. Ebben az értelemben javasolom, hogy az Ökumenikus Tanács közgyűlése reménységét kifejezve nyilatkozatot tegyen közzé a mai történelmi jelentőségű napon.

II. Az ökumenikus mozgalom, közelebről annak legpregnansabb kifejezési formáját, az Egyházak Világtanácsát illetően elmondhatjuk, hogy ez az év sok tekintetben nagy évfordulók és előremutató döntések éve volt. Ebben az évben emlékezett meg az egész

ökumené az EVT-ben mindmáig érezhető két nagy mozgalom megalakulásáról: a Hit és Egyházalkotmány Edinburgh-i, ill. az Élet és Munka oxfordi konferenciáról, amelyek végsősoron elvezettek a II. világháború után az Egyházak Világtanácsa megalakulásához, 1948-ban.

Az EVT legutóbbi nagygyűlése (1983, Vancouver) világossá tette, hogy az egyházak egységét egy hosszú folyamat eredményeként, továbbá egy közösségként lehet elképzelni. Ezért a vancouveri nagygyűlés az egység természetének körülírására a zsinati közösség (konziliare Gemeinschaft) megjelölést használta. Az ehhez elvezető utat pedig zsinati folyamatnak (konziliarer Prozess) nevezte. Ennek a folyamatnak, melynek célja, hogy az egész keresztyénséget átfogja és a zsinati közösséget egy egyházak közötti szövetségben kifejezésre juttassa, két komponense van: az egyiket az úgynevezett Limai Dokumentum jelzi, illetve az akörül kialakult vita, amely a keresztség, az úrvacsora és az egyházi szolgálat igen nehéz kérdéseiben az egyeztetés munkáját van hivatva elkövetni, a másik komponens, amelyet közvetlenül a vancouveri nagygyűlésen javasoltak, egy Világ-Békezsínat összehívásával kapcsolatos.

Ami az első összetevőt illeti, lassú, de értékes és jelentős változásokat tükröz. Elsőrendben annak a vonatkozásában, hogy az úgynevezett sakramentális egyházak (elsősorban a római katolikus egyház) e kérdés megvitatásában hivatalosan részt vett és az EVT-hez eljuttatott állásfoglalásában elismerte a keresztségre és az úrvacsorára vonatkozó egyetértését, ill. a (konvergenciát. Ez azt jelenti, hogy az egyházak kölcsönösen elfogadják egymás keresztségét és hajlandók úrvacsorai közösségre is egymással – bár csak konvergenciáról és nem konszenzusról van szó. Viszont vitatott kérdést és nagy különbséget jelent az egyházi szolgálat témája. A vita az apostolica successio ügyében folyik. Ez a rendkívül széles körű és érdekes teológiai eszmecsere egyik tetőpontját lehet, hogy éppen hazánkban éri el, mivel szó van arról, hogy a Hit és Egyházalkotmány 1989-ben Budapesten tartja ülését (e tervet természetesen az EVT illetékes fórumain jóvá kell hagyatni.)

A zsinati folyamat másik összetevőjére való tekintettel el kell mondjuk, hogy éppen a fentiekben jelzett egyházak (a római katolikus és az ortodox egyházak) vonatkozása miatt elvetették a „békezsínat” megjelölést és a zsinati folyamatnak egy ökumenikus program keretében adnak kifejezést. Ezt a programot az EVT „Igazságosság, Béke és a Teremtettség megőrzése”-nek nevezi. E folyamatban az egyházak feladata az, hogy minél szélesebb körben választ keressenek a modern világ kihívásaira. Az EVT arra törekedett, hogy e folyamat legközelebbi állomásaként tekintett világkonvokáció támogatására megnyerje a római katolikus egyházat is hivatalosan. E tekintetben Róma még nem fejtette ki egyetértését. Az EVT úgy határozott, hogy ez év december 15-ig vár a válaszra, ekkor azonban a továbbiakról mindenképpen döntést hoz.

Az 1990-es világkonvokációhoz vezető utat két alappillérre építik: 1. A béke és igazságosság bibliai jelentésének mélyreható és ökumenikus tanulmányozására, 2. a jelen világhelyzet alapos felmérésére. Eközben az ökumenikus mozgalom feladatának tartja, hogy összegezze a különböző politikai és társadalmi helyzetben élő egyházak állásfoglalásait béke és igazságosság vonatkozásában. Célja, hogy a tagegyházak és vonatkozású tapasztalatait összegezve, továbbá pedig, hogy az egyházak eddigi békeszolgálatára érkezett társadalmi választ értékelje.

Így tehát az 1990-re tervezett világkonvokációnak nagy feladata az lesz, hogy kifejezze az egyházak konszenzusát az igazságosság, béke és a teremtettség megőrzése kérdésében (ez utóbbin a környezetvédelmi problémákat kell érteni). Hangsúlyozni kell azonban azt, hogy az elképzelés szerint a világkonvokációnak különböznie kell az EVT korábbi, hasonló programjaitól: sokkal többnek kell lennie, mint azok, nevezetesen valamennyi egyház ide vonatkozó biznyságtételét egységesen és koherens módon kell kifejezésre juttassa. Ezt abban a meggyőződésben tüzték ki célul, hogy míg az egyházak így vallást tesznek Jézus Krisztusról mint a világ Életéről, addig az egyház egysége is manifesztálódik. Ebben a legtágabb értelemben felfogott zsinati folyamatban nemcsak minden tagegyháznak, hanem a felekezeti világszervezeteknek és minden keresztyén szervezetnek, keresztyén békemozgalomnak részt kell vennie, sőt kapcsolatot kell teremteni a nem-keresztyén mozgalmakkal is.

E törekvést az a felismerés motiválja, hogy a béke és igazságosság kérdése nem függ szükségszerűen a tanbeli konvergenciától. Valóban, a keresztyén egyházak különböző békenyilatkozatokat tettek, melyekből megállapítható, hogy szinte minden egyház egyetért abban, hogy a nukleáris háború bűn Isten ellen. Egyetértés van közöttük atekintetben is, hogy csak igazságos béke lehetséges, és elkezdődött az igazságos háború teológiai hagyományának felszámolása, ill. annak az igazságos béke fogalmával történő helyettesítése is. Mivel az Igazságosság, Béke és a Teremtettség megőrzésének ökumenikus folyamatában különböző földrajzi szervezeteken keresztül kapcsolódnak be a keresztyén egyházak, ezért az Európai Egyházak Konferenciája és az Európai Római Katolikus Püspöki Konferenciák Tanácsa közösen elhatározta, hogy konferenciát hív egybe 1989-re „Béke igazságosságban” címmel. Ennek helye Baselben lesz, 1989. május 22-én. Egy közös dokumentumot dolgoztak ki, melyet véleményezésre megküldtek minden európai egyháznak, hogy azok részvételét a konciliáris folyamatban biztosítsák. Nyilvánvaló, hogy az európai konvokációt meg kell előznie a nemzeti ökumenikus találkozók egész sorozata. A feladat az, hogy a zsinati folyamatban közös választ keressenek a szervezetek korunk nagy kihívásaira, mint a nukleáris fenyegetettség, a szegénység és éhség, valamint a teremtettség elpusztulásának veszélyére. Ez a közös európai előkészítő irat hangsúlyozza a következőket: „A megosztott európai földrészen a keresztyén üzenetből sugárzó hit, reménység és szeretet áthatolhat a válaszfalakon; kell, hogy erőstse az együvértartozás érzését és az emberi méltóság tiszteletben tartását.” A baseli konvokáció célja, hogy egy olyan Európa kialakulását segítse elő, „amelyben háborúnak nincs helye, ahol a kenyeret, munkalehetőséget megosztják és az emberi méltóságot tiszteletben tartják, és az ember és természet együttélését biztosítják”. Ebben az összefüggésben javaslom Ökumenikus Tanácsunk közgyűlésének, határozza el, hogy hozzászól a baseli konvokáció előkészítő anyagához, s e célból tanulmányi csoportot hozzon létre.

III. Most vessünk egy pillantást a jövő év ökumenikus programjára. A ránk következő év is fontos ökumenikus évfordulók ideje lesz. 1. Az ökumenikus mozgalom, ill. annak modern formája, az Egyházak Világtanácsa megalapításának 40. évfordulójára emlékezünk, és ez arra készíti a tagegyházakat, hogy felmérjék: milyen lelki áldásokkal gazdagította meg a keresztyénséget az EVT egységre hívó szava. Persze alkalmuk lesz az egyházaknak arra is, hogy jó valóságérzéssel felmérjék és meglássák azt is, hogy az öku-

menikus mozgalom során az egyház egységének a fejlődése lassúbb, mint azt az EVT alapítói remélték.

2. A jövő esztendőben ünnepli a Keresztyén Békekonferencia fennállásának 30. évfordulóját. Az egyházak békeérdeklődésének hatalmas növekedése mindennél fényesebben igazolja a KBK kezdeményezőinek profétai látását. Az ökumenikus mozgalom — mint tudjuk — már e század elején az egyház békefelelőségének jegyében fogant, és az imént láttuk, hogy a zsinati folyamatnak is milyen fontos része a békéért és igazságosságért végzett keresztyén szolgálat. Így túlzás nélkül mondhatjuk, hogy a keresztyén békemozgalom korunk ökumenikus szemléletének elválaszthatatlan része. Nyilvánvaló, hogy a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa a jövő esztendőben megfelelő módon fog ez évfordulóról megemlékezni.

3. A világkeresztyénség egyik sokkal régebbi időpontjáról is megemlékezünk 1988-ban. Miként ismeretes, a Szovjetunió Orosz Ortodox Egyháza a jövő évben ünnepli fennállásának 1000. évfordulóját. Ez az ünnep, joggal mondhatjuk, az egész keresztyénségnek hálaadó alkalma lesz, annyival is inkább, mert az Orosz Ortodox Egyház Szent Szinódusa testvéri módon az évfordulóban való részvételre hívja Jézus Krisztus valamennyi egyházát. A Szent Szinódus előkészítő ünnepi üzenete ezt mondja: „Hálával fogadjuk valamennyi egyház és keresztyén szervezet aktív részvételét jubileumunk előkészítésében. Tudjuk, hogy sok egyház és sok keresztyén szervezet a közelgő eseményt imádsággal, konferenciákkal, szemináriumok rendezésével, kiadványokkal és kiállításokkal várja. Ily módon testvéreink a Krisztusban ténylegesen kinyilváníthatják szeretetüket és tiszteletüket az Orosz Ortodox Egyház iránt” (The Journal of the Moscow Patriarchate, 1987. augusztus).

Az Orosz Ortodox Egyházzal immár több mint 3 évtizede fennálló testvéri kapcsolat is készlet bennünket arra, hogy kivegyük a részünket nemcsak az ünnepek alkalmából, hanem már azok előkészítéséből is. Erre vonatkozólag is javaslatot kívánok előterjeszteni Ökumenikus Tanácsunk közgyűlése elé.

4. Utoljára, de nem utolsósorban röviden utalni szeretnék arra, hogy az Egyházak Világtanácsának Központi Bizottsága elhatározta: 1988 húsvétjával meghirdeti „A nőkkel vállalt szolidaritás ökumenikus évtizedét”. Természetesen valamilyen módon a mi tagegyházaink is be fognak ebbe kapcsolódni.

IV. Befejezésül, összefoglalva rövid bevezetőnk különböző helyein már kifejezésre juttatott gondolataimat és azokat kiegészítve szeretném az alábbi javaslatokat az Ökumenikus Tanács közgyűlése elé terjeszteni:

1. Első helyen egy hivatalos tájékoztatást kell adnom: a Lutheránus Világszövetség vezetősége úgy döntött, hogy genfi központja európai titkári tisztjére felkéri dr. Görög Tibor főtitkár testvérünket. Amikor szívből gratulálunk neki, egyben szomorúak is vagyunk, valahogy úgy, ahogy Arany János is mondta: az egyik szemünk sír, a másik pedig nevet. Kísérje áldás dr. Görög Tibor testvérünket új szolgálati helyén. Utódjáról viszont gondoskodni kell. Mivel dr. Görög Tibor munkáját Genfben hozzávetőleg jövő év március végén, április elején kezdi meg, szükséges lesz addig közgyűlést összehívni és új főtitkárt választani. A személyi javaslatot a tagegyházak vezetőivel való konzultáció előzi meg.

2. Javaslom azt is, hogy egy kisebb ökumenikus csoportot alakítsunk az Ökumenikus Tanács alapszabályzatának felülvizsgálására, abból a célból, hogy a

tagegyházak képviselőit az Ökumenikus Tanács vezetőségében hatékonyabbá tegyük.

3. Javasolom továbbá, hogy a nemzetközi helyzetre vonatkozólag éppen ma, e történelmi napon, adjunk ki egy nyilatkozatot, amelyben örömről és hálaadásunkat fejezzük ki a hatékony nukleáris leszerelés kezdetének láttán, s nyilvánítsuk ki, hogy imádkozunk és reménykedünk, hogy a ma megindult folyamat a tömegpusztító fegyverek teljes leszereléséhez, a fegyvernélküli világhoz vezessen el.

4. A fentebb említett európai konvokációra nézve javasolom, hogy egy tanulmányi csoport adjon választ a baseli konvokáció előkészítő dokumentumára, kifejezve egyházaink álláspontját az igazságosság, béke és a teremtettség megőrzése vonatkozásában.

Ökumenikus nyilatkozat

A Magyar Katolikus Püspöki Kar és a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa vezetőinek első hivatalos tanácskozására 1987. december 1-én a budapesti Ráday Kollégiumban került sor. A történelmi jelentőségű megbeszélésen a katolikus küldöttséget dr. Paskai László esztergomi érsek, a Magyar Katolikus Püspöki Kar elnöke, a nem-katolikus egyházakat tömörítő Ökumenikus Tanács delegációját pedig dr. Tóth Károly református püspök, az Ökumenikus Tanács ügyvezető alelnöke vezette.

A találkozó résztvevői az alábbi közös nyilatkozatot teszik:

Az egyházaink közötti ökumenikus közeledés jegyében jöttünk össze. Hálával állapítottuk meg, hogy közösségeinkben számos ökumenikus érintkezésre került sor. Ennek alapját képezi közös hitünk Jézus Krisztusban, Isten Fiában, aki értünk meghalt és feltámadott. Ez a mai reménységünk is, hogy vele együtt támadunk fel és az Ő országába jutunk. Kötelez bennünket a szeretet parancsa Isten és a felebarát

5. Javasolom azt is, hogy dolgozzunk ki egy tervet az Orosz Ortodox Egyház jubileumába történő bekapcsolódásra nézve. Lehetne gondolni egy tudományos emlékülésre és egy ökumenikus kiadványra, melyben bemutatjuk az Orosz Ortodox Egyház múltját, jelenét, teológiáját, szellemi és lelki arcát.

E gondolatokkal kívánok mindnyájunknak áldott és testvéri tanácskozást. Adventben, Krisztus-várás idején vagyunk, ezért a legjobb kívánság, mellyel egymást köszönhetjük a Békesség Fejedelmének érkezésének hirdető apostoli szó lehet: „Maga pedig a békességnek Ura adjon néktek mindenkor minden tekintetben békességet. Az Úr legyen mindnyájatokkal!” (2Thessz 3,16)

iránt is. Fájdalommal érezzük át a különbségek történelmi terheit. De halljuk Urunk szavát: „Mindnyájan egyek legyenek” (Ján 17,11).

Ennek a célnak elérésére fokozni akarjuk mindenekelőtt a keresztyének együttesen mondott imádságát. Erre különös alkalmat kínál a következő Egyetemes Imahét 1988. január 17–24. között. Bátorítjuk hívőinket és lelkészeinket, hogy ezt kiváltképpen való alkalomnak tartsák, az imádság, az Ige, az éneklés és az áldás együttes lehetőségével éljenek. Kívánatosnak tartjuk azt, hogy a Mi Atyánk és a Hitvallás azonos magyar nyelvű szövege kialakíttassék. Ebből a célból bizottságot hozunk létre. További feladatként foglalkoztunk az ökumenikus bibliafordítás ügyével is. A következő megbeszélésre Esztergomban kerül sor.

Együttlétünk befejezésekor Isten áldását kértük további ökumenikus együttműködésünkre.

Budapest, 1987. december 1.

TANULMÁNYOK

V. Orthodox – református dialógus

(1987. aug. 31 – szept. 4.)

Dr. Tóth Károly püspök megnyitója

I.

Szívélyesen köszöntöm a Debrecen V. nevet viselő orthodox – református dialógus kezdődő ülésének résztvevőit. Szeretném külön is kiemelni a Budapesti Református Teológiai Akadémia két tiszteletbeli doktorát, *Filaret* kievi metropolitát és *Forgon* Pál püspök testvérünket, akiket különleges üdvözlésünk illet.

Kifejezésre juttatom örömről, hogy most első alkalommal részt vesznek tárgyalásunkon a Szerb Ortodox Egyház képviselői is. Ez a növekvő érdeklődés megerősít bennünket abban a hitünkben, hogy olyan

ügyben buzgólkodunk, mely tetszik Istennek, megfelel az Ő akaratának és Jézus Krisztus egyháza építését szolgálja. E mostani a második ilyen jellegű találkozás, mely a Ráday Kollégiumban kerül megrendezésre. Az első a Debrecen III. dialógus volt, melyet 1979-ben szerveztünk meg itt. Azóta Kollégiumunkat megnagyobbítottuk és felújítottuk, úgyhogy szép épületünk immár méltó körülmények között fogadhatja kedves vendégeinket.

Nem lehet itt közöttünk két fontos személyiség, akik kezdeményezték a debreceni dialógust: James I. McCord professzor és Bartha Tibor ny. püspökünk

csak lélekben és imádságban lehetnek velünk. Mind a ketten gondolnak ránk és üdvözetüket küldik. Kiváltságom, hogy ezt az üdvözetet közvetíthetem Önöknek. Bartha Tibor püspök levélben üdvözlö bennünket, dr. James I. McCord szintén sajnálja, hogy távol kell maradnia. Ő is levélben közönte dialógusunkat és a résztvevőket. Igen sajnáljuk, hogy hiányolnunk kell e két személyiség jelenlétét, de megértjük indokaikat. Javaslom, hogy dialógusunk mindkettőjüknek levélben küldje el jókívánságait.

II.

Annak érdekében, hogy jelenlegi alkalmunkat ökumenikus kontextusban láthassuk és meghatározhassuk helyét az ökumenikus megbeszélések körében röviden beszélnünk kell a következőkről:

1. a jelenlegi dialógus előtörténete;

2. a regionális és felekezeti dialógusok néhány eredménye. Természetesen mindezt a teljesség igénye nélkül és csak a lényegre koncentrálni tehetjük.

1. Amint az ismert, az első Debreceni dialógus 1972-ben került megrendezésre. A téma így hangzott: „Tradíció és időszerűség”. Ezen a konferencián részt vettek az RVSZ képviselői is (az akkori elnök W. Thompson és főtitkár E. Perret). Ezt a regionális jelentőségű dialógust az azt kezdeményező dr. Bartha Tibor a következőképpen alapozta meg: „Az MRE és az Orosz Ortodox Egyház között másfél évtizede folyó megbeszélések eredményeit akarjuk a református egyházak családjában szélesebb körben is elmélyíteni, mert meggyőződésünk, hogy ez a kapcsolat új szintet jelent a felekezetek közötti kétoldalú párbeszéd területén”.

Itt szeretném megemlíteni, hogy ortodoxok és reformátusok között korábban is voltak már megbeszélések; azon a területen azonban, ahol az itt képviselt egyházak többsége él, ez a kezdeményezés valami újat jelent. Ez a dialógus minden bizonnyal hiánypótló szerepet is betölt, mivel ott, ahol az ortodoxia többségi egyház, tehát Szovjetunióban, Romániában, Jugoszláviában, Bulgáriában, Görögországban az egyházaink évszázadokon keresztül idegenekként éltek egymás mellett.

A második dialógus 1976. októberben Leningrádban volt. Témája így hangzott: „Az eucharisztia és az emberiség közös szolgálata”. A harmadik dialógus ezen a helyen a régi aulában került megrendezésre, a következő témával: „Szellemi értékek és a társadalmi elkötelezettség komplementaritása”. A legutóbbi dialógus (Debrecen IV.) vendéglátója az Orosz Ortodox Egyház volt 1983 júniusában Ogyesszában. A téma ismét kétrétű volt: „A hagyomány az ortodox és protestáns egyházak szemszögéből nézve és az egyházak jelenlegi feladatai és felelőssége a társadalomért”.

Amint az ebből a felsorolásból látható a vendéglátók felváltva az Orosz Ortodox Egyház, illetve az MRE voltak. Szembeötlő az is, hogy a témának mindig két vonatkozása volt: egy doktrinális, tehát a tanra vonatkozó, és egy aktuális. Ez azt a törekvést fejezi ki, hogy a dialógusnak az egyházak mai életét és bizonyosságtételét kell szolgálnia.

2. Meg kell említenünk, hogy értékes helyi dialógusokra került sor Észak-Amerikában, melynek anyagát nyilvánosságra hozták és hozzáférhetővé tették. Történetek megbeszélések országos szinten is ortodoxok és reformátusok között (pl. Romániában 1946 óta több mint 30 alkalommal).

Hadd említsük meg az RVSZ és a világ ortodoxia közötti megbeszéléseket is, melyeknek történetét jól

összefoglalja T. F. Torrance könyve: *Theological Dialogue between the Reformed and Orthodox Churches* (1985, Scottish Academic Press). Ehhez a munkához jó kiegészítés található L. Vischer cikkében: *The Legacy of Cyrill Loukaris* (Midstream 1986. 165–183. o.). Míg T. F. Torrance könyve az események hiteles felsorolását nyújtja és a dokumentumokat közli L. Vischer munkája a legnehezebb kérdéseket is érinti.

Az RVSZ és az Ökumenikus Patriarchatus között három informális és exploratív kapcsolat felvétele történt: 1979. július 26–30-ig Isztambulban, 1981. február 11-től 18-ig Genfben és 1983. március 6–11-ig Chambésyben, az ortodox központban. Mindhárom konzultáción részt vett dr. H. Esser professzor, aki most is jelen van közöttünk. Minden bizonnyal szívesen osztja meg velünk tapasztalatait. Hasznunkra válhat a három vizsgált téma megemlézése. Isztambulban „A Szentháromság titka”, Genfben „Az egyház és az egyházi hivatal autoritása”, Chambésyben a „Szentháromság három személye” kérdésével foglalkoztak.

III.

Ezek után a megjegyzések után felmerül a kérdés: hogyan illik a Debreceni dialógus ezen keretek közé? Már utaltam rá, hogy megbeszélésünk olyan területen élő egyházakat érint, ahol az ortodoxia többségben van és ahol nagy, forradalmi megrázkódtatások után új társadalom jött létre. Szükségszerű volt, hogy az ezeken a területeken élő egyházak egymásra találjanak, mivel az egyház közötti kapcsolatok különösen is fontosak a bizonyosságtétel hatékonysága szempontjából.

Ami magát a dialógust illeti, elmondható, hogy a Debreceni dialógus célkitűzései úgy ökumenikus mint praktikus szempontból inspirációként és annak realizálásaként is helyesnek bizonyultak. Az ökumenizmus korában elengedhetetlen, hogy a keresztyén felekezetek rendezzék kapcsolatukat. Az egyházak közötti kapcsolatok ápolása véleményem szerint három szinten folyik:

1. a két- és többoldalú megbeszélések szintjén, ahol történeti és összehasonlító módszerek segítségével a tanbeli eltéréseket és azonosságokat kutatják; 2. a békéért és igazságosságért végzett közös egyházi szolgálatokban; 3. az egyházak közötti lelki közösség ápolásával.

Ez a három terület egymástól elválaszthatatlan: az egyházak egymást kell hogy jobban megismerjék, közös felelősségük gyakorlása és egymás közötti kapcsolataik egymást egészítik ki. A lelki közösség (koinonia) megtapasztalásához hozzátartozik az egymással folytatott teológiai dialógus és fordítva is igaz ez; a teológiai megbeszélést követnie kell a keresztyén közösség megélésének. Ugyanakkor továbbfejlődés lehetetlen akkor, ha a lelki közösség teológiai reflexió nélkül marad.

IV.

Voltak vajon eredményei a dialógusunknak? Ez a kérdés kétségtelenül jogosult. Tökéletesen egyetérték Damaskinosz metropolitával, amikor azt írja a kétoldalú dialógusokról: „Az egyházak közötti megmergezett levegő méregtelenítésének korában élünk. Ez a méreg több évszázados fanatizmus és alapos félreértések következtében jött létre. A szabad, kölcsönös egymásratalálások korában élünk, az igazi dialógusban, mely abban áll, hogy mindenki teljességében képviseli a maga álláspontját, megvallja hitét, de ugyanakkor kész odafigyelni a másikra” (Kérygma

und Dogma 1983. 100—114. o.: Die bilateralen Dialoge der Reformierten und Orthodoxen Kirchen). Ezen túlmenően az ortodox—református megbeszélések egy további lehetőséget is tartogatnak: az ortodoxia számára világossá vált, hogy a reformátusság nem sorolható be egyszerűen a protestantizmus kategóriájába; a kettőt ugyanis sokszor azonosítják. A másik fölfedezése megtörtént vagy legalábbis folyamatban van. Világossá vált az is, hogy a református egyházak elfogadják a nagy ökumenikus zsinatok által alkotott dogmákat és az ősegyház hitvallásait. A hagyomány megértésében további tisztázásra törekszünk. Növekszik egymás kölcsönös tisztelete, eltűnőben vannak az előítéletek, egyre inkább felfedezzük hasonlóságainkat és lelki közösséget élünk meg az egyházon belül. Ugyanaz a Lélek munkálkodik az ortodoxiában és a reformátusságban, ugyanabban a keresztségben részesedtünk és lehetséges koinonia egyházaink között (Ef 4,5—6). Természetesen nem értünk egyet sok kérdésben, amelyek megvitatásra várnak. Ezek közül néhányat említek:

1. Elsőként is az a hittétel, hogy a mi Urunk Jézus Krisztus egyedüli közvetítő Isten és ember között (Solus Christus). Hogyan viszonyul ehhez a tételhez a szentek tisztelete? 2. Ha érvényes a sola fide elve, hogyan értékelendők az üdvösség szempontjából a jócselekedetek? 3. Az ekklezológia területén kérdés, hogy büntelen-é az egyház és bír-é tévedhetetlenséggel? 4. Hogyan értékeljük a II. parancsolatra tekintettel az ortodox kultuszban a képeket, ikonokat? 5. Az igaz hit feltétele a sakramentális közösségnek vagy pedig a szentségek egy ilyen közösség eredményei és kifejeződései. 6. Az apostolica successio értelmezése a református és ortodox egyházakban.

Természetesen vannak további nehéz megtárgyalandó kérdések is. A fenti példákkal csak azt akartam érzékeltetni, hogy nem ringathatjuk magunkat egy túl optimista, naiv és felszínes ökumenizmus hitében, mely úgy véli, hogy a keresztyének „hamarosan helyreállítják a keresztyénség látható egységét” (Damaszinos).

V.

A történeti áttekintéshez visszatérve szeretném ismét hangsúlyozni, hogy a múltban értékes dialógusokra került sor és hogy az ortodox és református egyházak egymásra találása szükségszerű volt. A mostani párbeszéd témája „Természet és kegyelem” organikus folytatása a korábbi megbeszéléseknek és összefügg az RVSZ és a világ ortodoxia közötti dialógus eredményeivel is. Véleményem szerint nem túlzás azt állítani, hogy mi, reformátusok sokat köszönhetünk az ortodoxiával való ökumenikus kapcsolatoknak és a velük folytatott párbeszédnek. Elsősorban azt köszönhetjük, hogy ezeken keresztül figyelmünk ismét a Szentháromságban és a doxológia felé fordult. Jelenlegi témánk azt hangsúlyozza, hogy a teremtettséget is komolyan kell venni, melyet a kegyelmet túlhangsúlyozó nyugati protestáns teológia háttérbe szorított.

Mi ad aktualitást ennek a kérdésnek? Hol van a kapcsolópont korunkkal? A válasz nem lehet más, mint hogy korunkban a technikai civilizáció hallatlanul gyors fejlődése következtében a természet, a teremtett világ, a föld, lakóhelyünk, az egész bioszféra kérdéssé és veszélyeztetetté vált. És mindez nem az emberiség történelmétől függetlenül lett így, hanem éppen ennek a történelemnek következményeként. Pontosabban azon politikai konfrontációk következtében, melyek történelmünket alakították. Ennek okát abban láthatjuk, hogy a technikai fejlődés egy olyan

kontrollálhatatlan öntörvényű folyamatot hívott életre, amelyben a tudomány alanya, az ember maga jutott életveszélybe, mivel a természet fölötti uralom a világpolitikai uralomért folytatott harc eszközzé vált.

Mit mondhatnak erről az egyházak? Az egyházak mondanivalója nem közvetlen mechanikusan alkalmazható, hanem engedelmesség az Írásokkal az Isten kijelentésének dokumentumával szemben. Ez az engedelmesség a látható és láthatatlan világ Teremtőjébe vetett hit kifejeződése. Az elkövetkező napokban ezt a hitet szeretnénk konkretizálni, világossá tenni — úgy hogy egymás hite, teológiája és hagyománya által kölcsönösen új ismeretekkel akarunk gazdagodni. Az egyes előadásokhoz bevezetésként a már említett szempontokon kívül a magam részéről még annyit szeretnék hozzátenni, hogy a teremtett világról nem igen beszélhetünk anélkül, hogy a történelemre ne gondolnánk. A teremtetség ugyanis a világpolitikai adottságok kontextusában vált problematikusá és ugyanebben a kontextusban igényli figyelmünket. Így tehát nem mellőzhetjük a jelenlegi világpolitikai helyzet lényegére vonatkozó kérdést és nem hallgathatunk a béke kérdésében sem. Ha azokat a technikai eszközöket és eseményeket, melyek a teremtettséget veszélyeztetik és fegyverkezési versenyt okoznak a háborúra való előkészületek hozzák létre, akkor a természettel szembeni felelősségünket azzal juttathatjuk kifejezésre, hogy egy politikailag reális és minden fél érdekét figyelembe vevő békét igyekszünk elősegíteni. Hitünk által nem valamilyen politikai és társadalmi utópiát akarunk propagálni, hanem a *teremtett*, a természetes emberi értelemről fakadó kötelességeket akarjuk hangsúlyozni — mi keresztyének, akik ismerjük a Krisztusban élő ember értelmének megújító erejét. A teremtés integritásának megőrzése érdekében nemcsak tudományos, ökológiai erőfeszítésekre van szükség, szükséges a történelmi cselekvés.

Durva hiba lenne tehát a kegyelem munkáját csak az individuumra korlátozottan látni (ez történik egyes entuziasztikus kegyességi mozgalmakban). Hibás azonban a „redukcionizmus” másik formája is, melynek alternatívája: a kegyelemnek és megváltásnak vagy a történelmi túlélés politikai aspektusából való kezelése vagy a teremtés megőrzésének jeleként látása.

Egyházunk nevében én a következőket mondhatom: az ahogyan mi látjuk a természet és kegyelem, teremtés és megváltás összefüggéseit, minden bizonynyal korrekcióra szorul. Ahhoz azonban, hogy a korrekció megtörténhessen sok türelemre és alázatra van szükség. Pl. kimondottan helytelen lenne a kegyelem (mintegy a természet kárára történő?) reformátori túlhangsúlyozását úgy próbálni meg helyreigazítani, hogy visszatérünk Aquino Tamáshoz, aki azt hangsúlyozta, hogy a kegyelem nem eltörlő, hanem tökéletessé teszi a természetet. (Non tollit, sed perficit naturam.)

Hitvallásaink értelmében (I. a II. Helvét Hitvallás előszava) készek vagyunk ortodox vitapartnereinktől tanulni. Meggyőződésem szerint különösképpen is szükségünk van annak a tanításnak a komolyan vételére, mely szerint a Szentháromság Isten ereje minden egyes lélekben hat, ugyanúgy ahogy a kozmoszban és a poliszban is. „Isten energiái” (a görög egyházi atyák fontos fogalma) a legszelebb körben hatnak; ez a tanítás nagyon fontos az individualizmusra és spiritualizmusra betegesen hajló nyugati egyházak számára. (Egyaránt érvényes ez protestánsokra és római katolikusokra.) Ezeknek az erőknél (Isten energiáinak) vagyunk mi tanúi a világban, mint az új teremtés zsengei. Erre pecsételt el bennünket a Szentlélek, hogy közösségben

a mi megváltó Krisztusunkkal, ebben a sóvárgó világban legyünk annak az Istennek tanúi, aki ígérete szerint egykor „minden lesz mindenkben” (1Kor 15,28).

VI.

Meg vagyok győződve arról, hogy a meglévő nehézségek ellenére, melyekre éppen most utaltam, s melyek még egy hosszú közös utat tesznek szükségessé egyházaink számára, a további fejlődés lehetséges, mert egyházaink tisztában vannak azzal, hogy összetartoz-

nak és együtt kell maradniuk. Dialógusunk eljutott a soronkövetkező, magasabb szintre, ahol arra kell törekednünk, hogy közös szellemi értékeinket kívülállóknak előtt is fel tudjuk mutatni. Az ortodox-református dialógusnak tehát jó kilátásai vannak, ha nem riadunk vissza a nehézségektől, hanem jól koncentrálnunk erőnket úgy a doktrinális területen, tehát a tudományban, mint az emberiség közös javáért való elkötelezettségünkben, de mindenképp előtt a Krisztusban való összetartozásunk érzésének megerősítésében.

Arra kérem Istenünket, hogy az ortodoxok és reformátusok közötti dialógust ezen az úton segítse tovább.

Isten Szentháromsága

1.

Athanasius

„Egy örök Istenség (isteni mivolt) van a Háromságban és egy Dicsőség a Szentháromságban (*aidios kai mia Theotes estin en en Triadi, kai mia doxa tes Hagias Triados*)... Ha már most a teológiai (isteni) igazság tökéletes a Háromságban, akkor ez az igaz és egyedüli istenimádat és ez annak szépsége és igaz megnyilvánulása, akkor ennek mindig így kellett lennie (*ei gar nun en Triadi he theologia teleia esti, haute he alethes kai mone theosebeia esti, kai touto esti, to kalon kai he aletheia: edei touto aei einai*)”¹. „Csak egy isteni forma (Isten) létezik (*hen eidos theotetos*), amely (Aki) az Igében is jelen van; az egyetlen Isten, az Atya, Aki önmagában létezik, amint transzcendens minden dologhoz képest (felette áll mindennek) és megnyilvánul a Fiúban, amint áthat mindeneket és a Léleket, amint cselekszik minden dologban az Ige által. Ily módon mi valljuk, hogy Isten egy, a Háromság által (*Houto gar kai hena dia tes Triados homologoumen einai ton Theon*) és azt tartjuk, hogy a Háromságban lakozó egy isteni mivoltból való felfogásunk (*ten mian en Triadi Theoteta*) istenesebb az eretnek koncepciónál a maga sok formájával és részletével”². Athanasius e szavai a keresztyén hit és a Háromság imádatának szívéhez vezetnek el bennünket. Minthogy az isteni mivoltnak csak egy formája létezik, az Atya, Fiú és Szentlélek elválaszthatatlan önkijelentésében, mi hiszünk, hogy Ő örökös Háromság önmagában. Valóban: a Háromság által van az, hogy hiszünk Isten egységét, de a Fiúnak és a Léleknek az Atyával való létbeli egyvoltának és identitásának felismerése is hozzájárul ahhoz, hogy a Szentháromságba vetett hitünk tökéletes és teljes formát öltson³. Ez pedig az Isten mint Háromság az Egységben és Egység a Háromságban doktrínája. Aligha meglepő tehát, hogy Athanasius a Szentháromság-doktrínában a *theologia*-t a maga legmélyebb értelmében azonosítja Isten ismeretével és imádatával, még pedig kettős vonatkozásban: úgy, ahogy tudunk Róla Jézus Krisztus és a Szentlélek által és úgy, ahogy Ő örök önmagában.

Athanasius istenismeret-megközelítése szigorúan a Fiú személyén át történt, nem tért el attól. „Ha meglátjuk a Fiút, látjuk az Atyát, mert a mi elképzelésünk és felfogásunk a Fiúról: az Atyáról való tudás, hiszen Ő (: a Fiú) a Létezőnek (: az Atyának) igaz Szülöttje”⁴. Ezért ragaszkodott Athanasius ahhoz a téziséhez, hogy Isten-szerintibb (Istennek tetszőbb) és helyesebb Istent a Fiú felől meghatározni és Atyának nevezni, mint munkái (munkássága) alapján Nem-Létrehozottnak (Originálatlannak)”⁵. A Fiú természetesen meg-

különböztethető (*heteros*) az Atyától, de oly módon, mint az Atya Létének Egyszülöttje és vele *homouousios*, az Atya és a Fiú Istenvolta egy és ugyanaz⁶. Ez azt jelenti, hogy mi, ha ismerjük a Fiút, ismerjük az Atyát, az Ő lényegbeli természetében, az Atyának a Fiútól és a Fiúnak az Atyától való elválaszthatatlanságában, ily módon ismerjük Istent az Ő örökös Létezésének belső (*intern*) relációban⁷.

Az Istenről való ezt az igaz tudást, vagyis a tudást Róla, amint Ő lényegét tekintve Atya és Fiú *saját Létében* (önmagában, önön valójában): Athanasius átütő erővel fejtette ki a *Contra Arianos* harmadik kötetében. „Megadatott nekünk, hogy ismerjük a Fiút az Atyában, mert a Fiú egész létezése (*sympan to einai*) az Atya Létének sajátja (*ousias*). ... Mert ha az Atya Istenségének Formája (isteni mivolta) a Fiú létében (*to einai*) fellelhető, akkor ebből az következik, hogy a Fiú az Atyában van és az Atya a Fiúban”. Ezután az Úr ígéire hivatkozva („Én és az Atya egy vagyunk” és „Én az Atyában vagyok és az Atya én bennem van”) Athanasius rámutatott, hogy „ezek mutatják az Istenség identitását és a Létezőnek egy-voltát (*ten tautoteta tes theotetos, ten henoteta tes ousias deize*)”⁸. „Ketten vannak, mert az Atya — Atya és nem Fiú is egyúttal, és a Fiú — Fiú és nem Atya is egyúttal, de Természetük egy és ugyanaz, ami az Atyáé, az a Fiúé is. ... A Fiú és az Atya egyik a természet tulajdonságait és meghatározóit tekintve és Istenségük identitásában (*hen eisin autos kai ho Pater te idioteti kai oikeioteti tes physeos, kai te tautoteti tes mias theotetos*). A Fiú Istensége az Atyáé, következésképpen szintén szétválaszthatatlan (oszthatatlan); és ezért egy Isten van és nincs senki más, csak Ő. És így ők ketten: egy, maga az Istenség (isteni mivolt) is egy, ugyanazt mondják (az Írások) a Fiúról, mint az Atyáról, azzal a különbséggel, hogy Ő (a Fiú) az Atyában van”⁹. „Minthogy a Fiú az Atya Képmása, szükségszerű annak megértése, hogy az Atya Istensége és tulajdonsága a Fiú léte (*ho theotes kai he idiotetes tou Patros tos einai tou Huiou esti*). És ez az értelme annak, hogy „Ő Isten formájában lévén” és annak, hogy „az Atya bennem van”. Ez az Isten formájában-létel sem pusztán részleges, hanem az Atya Istenségének teljessége van a Fiúban és a Fiú egészen Isten (*to pleroma tes tou Patros theotetos esti to einai tou Huiou, kai holos Theos esti ho Huios*). ... Mert az Atya tulajdonsága a Fiú Létében van. ... Az Atya Istenségének Formája a Fiúban van (*to gar idion tes tou Patros ousias estin ho Huios... to gar eidos tes tou Patros theotetos estin ho Huios*)”¹⁰.

Egészen nyilvánvaló, hogy Athanasius doktrínamegközelítése Isten egyszülött Fia „inkarnált *parousia*”-jának önkijelentő és szabadító (mentő) tette felől

történt és a *homoousios to Patri*-n át haladt a végső alap felé: az Istenségnek az egy *ousia*-ban rejlő örök kapcsolataiig (relációiig) és megkülönböztethetőségeiig (distinkcióiig). A niceai formula a *homoousion*-ról egzakt módon fejezte ki az Ige legfelső igazságát, azt, hogy Isten a tartalma saját önkijelentésének és hogy az Ajándék, amelyet nekünk juttat Kegyelmeiben, az Ajándékadóval azonos, — ez az a punctum saliens, amelynek Athanasius a *theopoesis*-doktrínában a legnagyobb figyelmet szentelte. Kétségkívül a *homoousion* volt e gondolat középpontja és kontrollközege, mert világos és döntő bizonyosságot tett az Inkarnálódott Fiú és Isten, az Atya, Létének és Munkásságának alapvető egy-volta mellett, mint amin az egész Evangélium nyugszik. Ugyanakkor azonban (e doktrína) felölelte az egy Isten Létébe foglalt relációk koncepcióját is, amely relációkra Isten „szabadító ökonomiájá”-ban önkijelentésének megkülönböztethetősége — mint Atya, Fiú és Szentlélek — mutat rá és amelyben gyökerezik is. Athanasius számára ez a koinherencia nemcsak összekötő vagy közvetítő láncszem a három Isteni Személy tulajdonságai között, hanem tökéletes, közös bennelakozás mindhárom Személyben; és míg megmarad mindhárom Személy önmagában, Atyaként, Fiúként és Szentlélekként, teljes mind egyikük a másik kettőben is, mint ahogy azok is teljesek öbenne¹¹. Ily módon az Istenről szóló niceai doktrínában, amelyet Athanasius dolgozott ki, a legfelső inkarnációs perspektíva szorosan kapcsolódik a szoteriológiai és ontológiai faktorokhoz.

Athanasiusnál a Szentháromság krisztológiai megközelítése egészen evidens, legvilágosabban kitűnik a *Levelek a Szentlélekről* c. munkáiból, amelyeket barátjának, Serapion-nak, Thmuis püspökének kérésére írt Kr. u. 356 és 361 között, amikor is foglalkozni kellett egy félig-ariánus eretnokséggel, amely vitatta a Szentlélek Istenségét, azon az alapon, hogy különbözik (*heterousios*) az Atyától és a Fiútól. Minthogy ez nyilvánvalóan veszélyeztette a Szentháromság-doktrínát, és természetesen a szent Kereszttség integritását is, szétszakítva Isten egységét, Athanasius alapjában ugyanazon krisztológiai, szoteriológiai és ontológiai érvekkel harcolt ellene, mint amelyeket az ariánusok ellen vetett volt be a hosszú ideig húzódtó vitákban¹². Fenntartotta a félig-ariánusokkal szemben is álláspontját, hogy éppen az egylényegűség doktrínája és a Szentlélek Istensége (isteni mivolta) által történik, hogy a Szentháromság helyes értelmezése teljességre jut az Egyház teológiájában és istenimádatában. Ezért írhatta Körlevélét Afrika Püspökeihez 369-ben, amely szerint a niceai doktrína az „egy Istenről, akit a Szent és Tökéletes Háromságban ismerünk” (ahelyett, hogy megcsonkítanók a Krisztusról, mint Úrról és Szabadítóról szóló apostoli kérügma evangéliumi összefüggéseit), azt a hatást biztosítja — ahogy ezt már a niceai egyházatyák is felismerték — hogy tudomást szerzünk „a Krisztusban való Hit exakt formájáról (*charaktera*) és a Katolikus Egyház tanításairól”¹³.

Amiként az Atyáról való ismeretünket a Fiúról való tudásunk alapján nyerjük, ugyanúgy a Lélekről való ismeretünket a Fiúról való tudásunkból kell merítenünk és Öbenne az Atyáról való tudásunkat: vagyis ama belső relációkból, amelyekkel az Atya, a Fiú és a Szentlélek bírnak maguk között az egy oszthatatlan Szentháromság Létében¹⁴. Athanasius érvelését az a szoteriológiai felismerés inspirálta, hogy csak a Szentlélek által lehet isteni és nem teremtményi kapcsolatunk Istennel, a lényeg vész el az Evangéliumból, ha ezt szem elől tévesztjük, mint ahogy elveszne, ha

a Fiú nem lenne Istennel, az Atyával, azonos Létű és Tevékenységű. Minden azon az igazságon múlik tehát, hogy a Szentlélek a Létnek ugyanazon egy-voltával bír a Fiúval együtt, mint a Fiú az Atyával. Minthogy a Fiú az Atya Létéből való (*ek tes ousias*) és Létéhez tartozik, akként Isten Lelke, aki egy a Fiú Létével, szükségszerűen vele együtt, Létéből való és egy az Atya Létével¹⁵. „Minthogy a Lélek Egy, és, ami több ennél, az Igéhez tartozik, aki Egy, az Istenhez is tartozik, aki Egy és vele Egy a Létezésben (*homoousios*)”¹⁶. „Mert a Szent és Áldott Háromság oszthatatlan és Egy önmagában. Ha az Atyáról beszélünk, ebben bennefoglaltatik Igéje is és a Lélek is aki a Fiúban lakozik. Ha a Fiút említjük, az Atya, a Fiúban van és a Lélek sincs az Igen kívül. Mert egy Kegyelem adatott az Atya által, amely teljesedett a Fiú és a Szentlélek által, és csak egy isteni Természet van és Egy Isten, aki mindenek fölött és minden által és mindenben (jelen) van”¹⁷. Így fejtette ki Athanasius a Léleknek az Atyával való koinherens (együtt bennük lakozó) relációit¹⁸, ugyanazzal a vonalvezetéssel, amellyel ezt megelőzően kidolgozta az Atya és a Fiú közös egymás áthatásának és egymásban lakozásának relációit^{1,9}. A Szentháromság ily módon egynemű (homogén) és egységes, nem csupán velünk kapcsolatos munkássága (*mia energeia*) tekintetében, hanem saját örök Létezésének elválaszthatatlanságában is²⁰. Ez volt az a tanítás, amely Athanasius szerint az Apostoli Hittel szinkronban áll s amelyet a tradíció által az atyák továbbadtak. Távollól sem idegen találmány ez, Athanasius az Úr Jézus Krisztus saját szavaiból vezette le, aki saját Személyében tanította a samáriai asszonyt és rajta keresztül minket, „a Szentháromság tökéletességéről (perfekció), mint ami szétválaszthatatlan és egyedüli Istenmivolt (*ten tes Hagias Triados teleioteta, adiaireton hyparchousan kai mian Theoteta*)”²¹.

Igen jelentős, hogy az *Ad Serapionem*-ben foglalt érvelése e fordulatánál Athanasius visszanyúlt ahhoz az álláspontjához, amelyet Első Levelében fejtett ki, hogy t.i. miként értették félre az Ariánusok „az Ige inkarnált jelenlétét (*ten ensarkon parousian tou Logou*)”²², tette pedig ezt azzal a céllal, hogy helyreállítsa (az emberek szemében) az Evangélium inkarnációs és szoteriológikus alapjait, rámutatva az Atya és a Fiú egymástól elválaszthatatlan relációjára; ugyanezen az alapon kell értelmeznünk (interpretálnunk) a Lélek küldetését (misszióját), aki az Atyától és a Fiútól származik²³. Ily módon Második Levelében Athanasius azt domborította ki, hogy nemcsak ugyanazon dolgokat mondják (az egyházatyák) a Fiúról, mint amit az Atyáról, hanem az Atya és a Fiú egymásban lakozik (inherens), mert a Fiú „az Atya Létéből való (*ek tes ousias tou Patrou*)” és egy-Létű az Atyával (*homoousios to Patri*)”²⁴. Ezen a belső isteni bázison és nem akármely Istene kívüli teremtettségi bázison értelmezendő Krisztusnak, Isten inkarnálódott Fiának élete és munkássága, mint Egyetlen Közbenjáróé Isten és ember között, azé a Krisztusé t.i., aki maga is Isten és ember. Az Evangélium igazsága a Krisztus és Isten egylényegű relációjának integritásában nyugszik. És úgy folytatta, hogy rámutatott: miután az Inkarnálódott Fiú véghezvitte az ember megváltására irányult üdvtervet, most az Atya jobbján ül, „minthogy Ő az Atyában van és az Atya Öbenne, ahogy ez mindig is volt és örökké így is marad”²⁵. Vagyis: Athanasius kitarított meggyőződése mellett, hogy a Fiú és az Atya egysége semmiképpen sem az időben lejátszódott múltó epizód, hanem ontológiai és örökösön valóságos az Istenségben. Atha-

nasius számára ezért a *homoousion* nyújtja a döntő, mindent magába foglaló hivatkozási pontot Isten önkijelentése értelmezéséhez, az Atyától, a Fiún és a Léleken keresztül, az Istennek a Szentháromságban való örök Egy-volta tekintetében. Ezen a fundamentumon és ebben a világosságban értelmezendő a küldetés, amit az Atya bízott a Szentlélekre és az ajándék, amit a Fiú nekünk küldött a Szentlélekben.

Harmadik és Negyedik Levelében Athanasius azon igyekezett, hogy számot adjon: a Lélek-doktrína magának Jézusnak a tanításán alapszik — lásd János evangéliuma 15,26 és 16,13–15 — de egyben Athanasius interpretálta is e locusokat a következő elv szem előtt tartásával: „a Fiúról való tudásunk alapján képesek leszünk a Lélek tekintetében igaz ismeretre jutni, mert a Léleknek a Fiúhoz való tulajdonságai relációja ugyanaz, mint amit megismertünk a Fiúnak az Atyával való relációja tekintetében”²⁶. Minthogy Athanasius arra hivatkozott, amit már előzőleg leírt, helyes lesz e helyen rekapitulálnunk az általa mondottakat: „A Szentlélek az Atyától származik (*para tou Patros ekporeuetai*), és a Fiúé lévén (*kai tou Huiou idion on*) a Fiútól kapják (*par' autou didotai*) a tanítványok és mindazok akik a Fiúban hisznek”²⁷. „A Lélek az Atyától származik és tőle vesz (*kai ek tou lambanei*) és ad”²⁸. „A Lélek a Fiútól vesz (*ek tou Huiou lambanei*)”²⁹. „Ha a Fiú az Atyától (*ek*) van, azonos Létével (*idios tes ousias autou*), és ha a Lélekről azt mondják, hogy Istentől (*ek*) van, azonosnak kell Lété tekintetéből a Fiúval lennie (*idion einai kai ousian tou Huiou*)”³⁰. „Minthogy a Lélek Egy, és, ami ennél is több, azonos az Igével, aki Egy, így azonos Istennel, aki Egy és vele *homoousion*. ... Természetét és Létét tekintve azonos (és nem idegen!) az Istenséggel és a Fiú Létével — ily módon a Szentháromsággal”³¹.

Ezekhez a gondolatokhoz nyúlt vissza Athanasius és újult erővel hangsúlyozta a Szentlélek Isten-voltát és minden teremtett lényvel szembeni különbözőségét. Egyrészt aláhúzta, hogy elválaszthatatlan ontológiai reláció áll fenn a Lélek és a Fiú között, amelynek ereje folytán a Fiú magából adja a Lelket, míg a Lélek ugyanakkor vesz a Fiúból. Másrészt rámutatott, hogy — miután mindaz, ami a Fiúé: az Atya birtoka — a Szentlélek, aki a Fiú Lelke, az Atyához tartozik és egy Létező az Atyában. Így, míg végsősoron a Szentlélek az Atyától származik, „minthogy valóságos a relációja a Fiúval, a Szentlélek a Fiú által adatik mindenneknek (*dia ten pros ton Huiou idioteta autou, kai ex autou didotai pasi*)”³². Ezt a tanítást tovább erősítette azáltal, hogy rámutatott: bár a Fiú és a Lélek különböznek egymástól, de egymásban lakoznak az Istenben, úgyhogy csak egy isteni munkásság (aktivitás) létezik. Ez igaz a teremtés aktusát tekintve: „Az Atya teremt minden dolgot az Ige által a Lélekben”, de igaz minden lelki ajándék tekintetében is, amelyet a Szentháromság nyújt. „Mert maga az Atya munkálkodik és ad mindeneket az Igén keresztül a Lélekben”³³. E munkásság azonban az örök, változatlan Háromság munkássága, amelyben a Lélek koexisztál az Igével és benne lakozik. „Ahogy mindig is volt, úgy van most is; ahogy most van, úgy volt mindig, ez a Háromság és benne az Atya, a Fiú és a Szentlélek”³⁴. „Az Istenségben csak az Atya valóságosan Atya, és minthogy Ő az egyedüli Atya, Ő az Atya most, az volt a múltban és az marad örökké. A Fiú valóságos Fiú és az egyetlen Fiú. Bennük jól kidomborodik, hogy az Atya mindig Atya és a Fiú mindig Fiú és a Szentlélek mindig Szentlélek. Hisszük, hogy Ő Isten, akit az Atya adott a Fiú által. Ily módon a Szentháromság változatlan

marad s mi egy Istenséget (isteni mivoltot) ismerünk.”³⁵

Athanasius trinitáriusi teológiája mélységes revíziót hordozott az *ousia* és a *hypostasis* értelmezése tekintetében, ahhoz képest, ahogy e két szó (addig) a keresztyén használatban élt, — ezt a revíziót jelzi a megállapodás, amelyet a 362-ben Athanasius által összehívott zsinat e formulában kötött és fogadott el: „egy *ousia*, három *hypostaseis*” s amit Athanasius a *Tomus ad Antiochenus*-ban magyarázott meg. Amint G. L. Prestige kifejezte: „Míg a hypostasis a konkrét függetlenségre teszi a hangsúlyt, az *ousia* a belső alkatra koncentrált. A hypostasis *ad alios*-realitást jelent, az *ousia* pedig *in se*-realitást: az egyik szó Istenre, mint szemmel láthatóra (nyilvánvalóra, „manifeszt”-re) mutat rá, a másik szó Istent, mint létezőt jelzi. Athanasius azt tanította, hogy Istenben egy és ugyanazon „lényeg” („szubstansz”) vagy valóság, tartalmának minden oszthatatlanságában, helyettesíthetlenségében és differenciálhatatlanságában, állandóan három különböző objektív formában jelenik meg.³⁶ Néhány kontextusban, amikor Isten Létezéséről beszélt, Athanasius az *ousia*-meghatározást a maga legszimplább jelentésében használta, mint ami van és önmagában létezik, ily módon többé-kevésbé azonosan a *hypostasis* szóval, annak legszimplább értelmében.³⁷ Ezt kellett tehát megváltoztatni és elmélyíteni Isten önkijelentésének világosságában: Isten, mint Teremtő, felette van minden teremtett létezőnek vagy *ousia*-nak, szoros értelemben Ő az egyedüli *ousia*, mert Ő az Egyetlen, aki igazán és valóságosan van.³⁸ Ez a változtatás főként ama tény fényében volt elengedhetetlen, hogy Isten nekünk magát az Ő saját örök Létezésében lakozó Fia és Szentlelke által jelenti ki. Így Ő nekünk az elébejárulást Jézus Krisztus és az egy Lélek által ajándékozza, hogy megismerhessük az Istent, egy bizonyos mértékig, amilyen Ő önmagában, saját Hároms Lété belső relációiban.³⁹ Ily módon, ha asszociáljuk Isten három különböző objektív *hypostasis*-ában — mint Atya, Fiú, Szentlélek — rejülő önkijelentését: az *ousia* jelenti Isten egy-örök Létezését, a Szentháromság oszthatatlan realitásában és a belső személyi relációk teljességében. Távol attól, hogy elvont vagy általános képzet legyen: az *ousia*-nak, ha Istenre vonatkoztatjuk, intenzív személyes és konkrét értelme van. Ez egészen evidens, amikor Athanasius koncepciójában megkülönbözteti az *enousios logos*-t Isten *enousios energeia*-jától,⁴⁰ mert Isten munkássága ön-kijelentésében és ön-maga-adásában a Fiú és a Szentlélek által ugyanúgy szétválaszthatatlanul egy irányunkba, mint ahogy egy *ousia*-ja az Istenségnek, amiből fakad és amihez vezet, és amint ez az egy *ousia* intenzíven személyes módon tárul fel önmagában és amint manifesztálódik előttünk, a három isteni Személy egymásban lakozó relációiban.⁴¹

Az *ousia*-nak felülbírált értelmezését Athanasius az Isten Egy Létezése-koncepciójában fenntartotta akkor is, amikor elfogadta a *mia ousia, treis hypotaseis*-formulát. Nyilvánvalóan ebben a fényben kell látnunk és megfelelően értékelnünk tanítását Isten Egységéről és Háromságáról, különösen is a Szentlélekre vonatkozó és szorgalmazott doktrínát. Athanasius számára azonban a Háromság koncepciója már a *homoousion*-ba bele volt ágyazva, ami kizárta mind a meg-nem-különböztető, mind a részreahajló képzeteket, és magában hordozta az Istenség örök distinkcióit és belső relációit, amint teljesen és közösen átjárják egymást az egy azonosan tökéletes Atya, Fiú és Szentlélek Létében. Ily módon Athanasius szerint a Háromság által hiszszük Isten Egy-voltát és mégis, csak, ha felfisszük

a Fiúnak és a Léleknek az Atyával való létbeli szétválaszthatatlan egységét és identitását: akkor fogjuk fel helyesen a Szentháromságot.⁴²

Ennek fényében kell értelmeznünk azt is, amit Athanasius a *Monarchia*-ról mondott. Természetesen az Atyára gondolt, mint a Fiú *arche*-jára, amely vonatkozásban Ő öröktől nemzette Fiát. Így Athanasius kijelentette, hogy „csak egy *arche*-t ismerünk”, de azonnal össze is kapcsolta ezt az *arche*-t a Fiúval, mondván, „vallást teszünk, hogy nem ismerünk más Isteni formát (*tropon theotetos*), mint az Egyedüli Istent”⁴³. Míg a Fiút ily módon összekapcsolta az Atya *arche*-jával, nem gondolhatott olyan *arche*-ra, aki önmagában létezik, mert természeténél fogva elválaszthatatlan attól az Atyától, akinek Ő a Fia. Ugyanígy elképzelhetetlen az *arche*-gondolat a Fiútól függetlenül, mert az Atya éppen Atyaként Atyja a Fiúnak. „Az Atya és a Fiú kettő, mégis az Istenség Monásza egy és oszthatatlan. És ily módon mi egy *arche*-t ismerünk az Istenségben és nem két *archai*-t, úgyhogy szigorúan egy a *Monarchia*.”⁴⁴ Bizonyos, hogy így kell értelmeznünk a *Tomus ad Antiochenos*-t is, amelyben Athanasius, másokkal együtt, elismerte a „Szentháromság-ot, de csak egy Istenség-et, és egy *arche*-t” és azt, hogy „a Fiú az Atyával Egy Létező, míg a Szentlélek az Atya és a Fiú Létehez tartozó és attól elválaszthatatlan”⁴⁵. Míg elfogadta a *mia ousia*, *treis hypostaseis*-megfogalmazást, oly erős volt meggyőződése az Istenségen belüli három Személy teljes azonossága (identitás), egyenlősége (equalitas) és egysége (unitas) tekintetében, hogy nem volt hajlandó a *Monarchia*-ról olyan álláspontot kialakítani, amely Isten egy-voltát az Atya Személyére korlátozza. Azaz, hogy az Atyát időnként a Fiú *aitios*ának és *arche*-jának nevezte, azt az igazságot akarta kifejezni, hogy az Atya a Fiú Atyja és hogy a Fiú az Atya Fia, de semmit sem akart a Fiúnak az Atyával való teljes egyenlőségéből visszavonni, mert a Fiú Fiú-volta éppen olyan végleges, mint az Atya Atya-volta. „Ugyanazokat a dolgokat mondják a Fiúról, mint az Atyáról, kivéve, hogy ő „Atya”.⁴⁶ A *Mia Arche* vagy a *Monarchia* azonos a Trinitással, a *Monas* a *Trias*-szal és mi éppen a *Trias*-ban tudjuk Róla, hogy Ő *Monas*. Athanasius Isten megjelenésére szívesebben használta a *Monas*-szót, mint az *arche*-t, mert az ő értelmezése szerint a *Monas* lényegét tekintve *Trias*: Isten mindörökké és változhatatlanul Atya, Fiú és Szentlélek, három Isteni Személy, akik, míg mindig Atya, Fiú és Szentlélek, — egymásban lakozó és egymást átható relációkban *Háromegy Isten*. A *Monarchia* vagy a *Monas* lényegbe vágóan és valóságosan: trinitárius, örök *Ousia*-ja belső relációiban.⁴⁷ Egy korai, Athanasiusnak tulajdonított tétel meglehetősen hűséggel képviseli Isten Háromságának koncepcióját. „A dicsőített, imádott, hódolattal övezett Háromság egy és oszthatatlan, fokozatok nélküli (*aschematistos*). Ő zavartalan egységű (szó szerint: egyesülve van konfúzió nélkül), úgy, ahogy a *Monas* is megkülönböztethető gondolatban, anélkül, hogy elválasztanók. Mert a háromszoros doxológia: „Szent, Szent, Szent az Úr — amivel a tiszteletreméltó élőlények hódolnak — a három tökéletes Személyre vonatkozik (*treis hypostaseis teleias*), csakúgy, mint ahogy az „Úr” az Egy Létezőt jelzi (*mian ousian*).”⁴⁸

Basilius, a gregorasiak és Didymus

Ha Athanasiusról caesareai Basilius-hoz (Basileios, Szt. Vazul) fordulunk, más megközelítést észlelünk, olyat, amelyben a teológiát nem annyira a szoterioló-

giai és ontológiai meggyőződés diktálja, mint inkább az Origenes-féle lelki és erkölcsi koncepció, — vagyis a keresztyén életút: az isteni erők és a Szentlélek megszentelő és istenítő munkásságának átformaló hatalma alatt. Amikor e megközelítés alapelveit mind az eunomusok, mind a sabellianusok megtámadták, Basilius az Athanasius-féle zsinathoz (*De synodis*)⁴⁹ fordult segítségért, hogy a niceai *homoousion*-doktrina érvényesítésével felvehesse a harcot azon istentelen ötlet ellen, miszerint a Fiú a semmiből hivatott életre, „hogy eltöröltessék a hypostasis azonos voltának képzelete (*ten tautoteta tes hypostaseos*) és tökéletességre hozassék a Személyek koncepciója (*teleian ton prosopon ten ennoian*)”. „Ugyanaz a dolog nem *homoousion* önmagával, hanem csak egyik dolog az a másikkal. E szónak tehát kitűnő és jámbor hasznát lehet venni, hiszen egyszerre érzékelteti a hypostasis-ok jellegét és magyarázza természetük változhatatlanságát (*ton te hypostaseon ten idioteta diorizousa kai tes physeos to aparallakton paristosa*).”⁵⁰ Basilius gondolatmenete nem mozgott azon a mély szoteriológiai és ontológiai szinten, mint Athanasiusé, de az elsődlegesen niceai meggyőződése által saját (az Athanasiusétól) eltérő vallási megközelítését erős trinitárius alapokkal támasztotta alá: az Úrtól rendelt, az Atya, Fiú és Szentlélek nevében való Kereszttség intézményére támaszkodott és így mégis hatást gyakorolt.⁵¹ Ez főként doxológiai és liturgiai érvelésében nyilvánult meg, mert a Szentléleknek az Atyával és a Fiúval való „isteni együtt-számlálás”-ában láttatta a Szentháromság együttes dicsőítésének, imádatának és segítségül hívásának módját, és ezt dolgozta ki a *De Spiritu Sancto* c. munkájában.⁵² Ő úgy vélte, hogy a Szentléleknek, noha távolról sem idegen az isteni Természettől, szavakkal meg nem határozható létformája van (*tropos hyparxeos*): *hypostasis*-ként az Atyával és a Fiúval isteni Természetük szétválaszthatatlan *koinonio*-jában⁵³. Másrészt azonban Basilius furesa módon kerülte annak nyílt megerősítését, hogy a Szentlélek: *Isten*⁵⁴, és nem beszélt róla mint *homoousios*-ról, hanem ehelyett ilyen meghatározásokkal élt, mint *homotimos*, *homodoxos*, *homothronos*, jóllehet egy alkalommal, a Keresztiséggel kapcsolatosan, hivatkozott a Szentháromságra mint *homoousisra*⁵⁵.

Természetesen, kérdés sem férhet Basiliusnak a Szentlélek Isten-voltába vetett hitéhez, még pedig nemcsak azért, mert *Haqion Pneuma*-ként (a Szentlélek) ugyanolyan transcendens, lelki Természetű, mint az Atya és a Fiú⁵⁶, hanem azért is, mert elválaszthatatlanul és egyaránt, noha megkülönböztethetően: Teremtő az Atyával és Fiúval együtt, lévén mindennek, ami létezik, az egy Oka (*aitia*)⁵⁷. Itt Basilius kibontakoztatta Athanasius fő érvét, ragaszkodván ahhoz, hogy „a Lélek viszonya az Atyához ugyanaz, mint a Fiúé az Atyához. És ha a Lélek egyenrangú (koordinált) a Fiúval, nyilvánvaló, hogy a Lélek az Atyával is egyenrangú (koordinált)”⁵⁸. Ily módon, bár a három Személy egymástól megkülönböztethető, elválaszthatatlanul együvé tartozik. „A szent és nem-összetett Természetben az Istenség Kommunioja tartalmazza az Egy-mivoltot (*en te koinonia tes theotetos eslin en henosis*). Egy a Szentlélek, és míg csak róla beszélünk, ő az Egy Atyához kapcsolódik az Egy Fiú által és önmaga révén egészíti ki az imádandó és áldott Háromságot”⁵⁹. Basilius felfogásában a Szentlélek elválaszthatatlanul hozzátartozik az Atya és a Fiú *koinonia*-jához és onnan jó, és azonos mértékben isteni Forrása a mi Szentháromsággal való közösségünknek (kommuniónknak)⁶⁰.

Mégis, Epistuláiban (Leveleiben) adott Basilius pre-

cízeben számot arról, hogy miként értelmezi a Szentháromságot, mint Három Személyt és Egy Létezőt⁶¹. Míg nyilvánvalóan gondosan ügyelt arra, hogy mindenestül érvényben tartsa a niceai zsinat tanítását⁶², érezte, hogy a niceai teológia megvédéséhez szükséges az *ousia*- és a *hypostasis*-terminuszok világos megkülönböztetése, mert identikus voltukkal visszaélhettek a sabelliánusok és az eunomusok egyaránt, heretikus nézeteiket támasztva alá⁶³. Mindenesetre ilyen értelmű ajánlás került 362-ben az alexandriai zsinat elé, tekintettel az „Egy Létező, Három Személy”-formulára⁶⁴. Főként az Eunomiuszal való kontroverzia ébresztette rá Basiliust, hogy a *mia ousia* és a *treis hypostaseis* egy és ugyanazon szintre állítva: logikai abszurditást hord magában, de tüstént más a helyzet, ha ezeket két különböző szinten veszik figyelembe. Ezért Basilius megkülönböztette az *ousia*-t a *hypostasis*-tól, úgy viszonyítva a két szót egymáshoz, mint az általánost (*to koinon*) a különlegeshez (*to idion*) két különböző szinten, és megkülönböztette a három *hypostaseis*-t egymástól egy és ugyanazon szinten, létezésük különleges módjai (*tropoi hyperzeos*) és sajátos jellegük szerint (*idiomata, idioteta, gnorismata, charakteristika*), a *patroses*- és *hagiasmos*- vagy *hagiosyne*-terminuszok szerint⁶⁵. Eközben azonban Basilius kissé hajlott afelé, hogy úgy definiálja a különböző *hypostaseis*-t, *idiomata*- vagy *idioteta* vonatkozásaiban, hogy kevésbé utaljon az egy *ousia*-ban való együttlakozásra, bár hivatkozhatott arra, hogy valamennyi *proson*-nak természetes egzisztenciája van az igaz *hypostais*-on belül⁶⁶. Hogy körülbástyázza gondolatmenetét, Basilius – Athanasius nyelvezetéhez folyamodott, amikor kimutatta, hogy a három isteni Személy belsőleg és elválaszthatatlanul egybekapcsolódik. „Mindaz, ami az Atyából látható, a Fiúból látható, és minden, ami a Fiúé, az az Atyáé, minthogy az egész Fiú az Atyában lakozik és a maga részéről az egész Atyát magába foglalja. Ezért a Fiú *hypostasis*-a olyan, amilyen volt: *morphe* és *proson* az Atyáról való tudásban, és az Atya *hypostasis*-a ismeretes a Fiú *morphe*-jában, míg a bennük szemlélhető *idioteta* megmarad a *hypostaseis* világos megkülönböztetethetősége által”⁶⁷.

Mégis, a közösen egymáshoz tartozás athanasiusi doktrínához való közelítésében, Basiliusnak az az ajánlata, hogy az *ousia*-t elvont (absztrakt), általános terminuszként alkalmazzák, módosította a korábbi Isten *ousia*-ja képzetet, és egyenlővé tette a *physis*-vagy a három isteni Személy közös természetének képzetével⁶⁸. E változtatást megsínylette az *ousia* addig személyesebb, konkrétabb értelmezése, amely azt mint belső relációkat fogta fel, úgyhogy, bizonyos fokig a Szentháromság-doktrínától való elhajlás kezdett mutatkozni és kibontakozni. Basilius meglehetősen élességgel tett különbséget Isten – számunkra megismerhetetlen – transzcendens Létezése és az isteni energiák között, mint amelyek által Isten magát nekünk kijelenti⁶⁹; a *mia ousia*-nak és a *treis hypostaseis*-nek ilyen interpretálása kettős hatást váltott ki: az emfázis súlypontját áttolta a Létezés identitásáról a Személyek equalitására, és csaknem teljesen áthelyezte az Istenről szóló doktrína elemeinek konkrét voltát az Atya, a Fiú és a Szentlélek egymástól eltérő sajátosságaira⁷⁰.

Tekintve, hogy e hangsúly-áthelyezés azonnal a triteizmus koloncát hívta elő⁷¹, Basilius igyekezett olyan doktrínát alkotni Isten Egységéről, amely az Atyát mint a Fiút és a Szentlélek egy(etlen) Eredetét (*arche*) és egy(etlen) Okát (*aitia*) határozza meg⁷². Bár azt tartotta, hogy a Fiút és a Lelket az Atya

öröktől fogva okozta oly módon, hogy nem volt intervallum ok és hatás között s hogy ily módon kezdett nélküli (*anarchos*) az Atyától való származásuk; Basilius nem tévesztette szem elől a Háromság három Személyének belső relációit, mint az ok-sorozat konzekutív struktúrájának megalapozóit, avagy, úgy, ahogy volt, a függőség „lánc”-át (*hosper ex alyseon*)⁷³. Ugyanaz volt nazianzi Gregorius (Gergely) tanításában is az uralkodó eszme; ő úgy érvelt, hogy a Lelket a Fiú okozta és hogy a Lélek a Fiúban gyökerezik, míg a Fiút az Atya okozta és ő az Atyában gyökerezik⁷⁴. Basilius azt akarta világosan kifejezni, hogy a Fiú megkülönböztethető létmódja az Atyától származik, minthogy ő Fia az Atyának, és hogy a Szentlélek megkülönböztethető módusza, a Fiúval való szétválaszthatatlan egységében, ugyancsak az Atyától származik. Ám az Isten *ousia*-jának e generikus koncepciójával odajutott, hogy ezt állítsa: a Fiú és a Lélek létezésüket (*to einai*) az Atya Személyének (*hypostasis*) vagy (*proson*) köszönhetik⁷⁵. Nyilvánvalóan ez alapjaiban ásta alá a Lélek eredetéről szóló doktrínát. „A Szentlélek a Fiúhoz kapcsolódik, elválaszthatatlanul hozzátartozik és létezése az Atyától, mint Októl, függ. Belőle is származik, hiposztatikus természetének azon identifikáló jegyével, hogy őt a Fiú után és a Fiúval ismerjük, és hogy ő az Atya létezéséből fakad”⁷⁶.

Úgy tűnik, hogy a gregoriánusoknak (gregorasiaknak) még egy második gondolatuk is volt a három Személy trinitáriusi relációit illetően, nem annyira a létmódot tekintve, mint inkább magára a létezésre vonatkozóan, vagyis a Fiúnak és a Léleknek inkább az Atya *hypostasis*-ához, mint *ousia*-jához kapcsolódó létét feszegették. Nyssenai Gergely (Gregorius) különbséget tett létezés és létezési mód között⁷⁷ és arra mutatott rá, hogy „Isten” (*theos*) Létezőt jelent és nem utal Személyre (*proson*), ami magába foglalja azt a tényt, hogy az Atya nem Atyavoltának hatóereje által Isten, hanem Létezésének hatóereje által az⁷⁸. Nazianzi Gergely (Gregorius) pedig arra mutatott rá, hogy az „Atya” nem a Létezőnek (*ousia*) neve, hanem azt a relációt (*schesis*) jelzi, amely fennáll az Atya és Fia, vagy a Fiú és Atyja között⁷⁹. A niceai doktrínától való e furcsa eltérés, vagyis az az állítás, hogy a Fiú az Atya Létéből fakad (*ek tes ousias tou Patros*), továbbá az okságnak bevezetése a Szentháromság inter-hiposztatikus relációiba, az athanasiusi tanítás – Isten Egy Létezéséről (*ousia*), belső (lényegbeli), alkotó relációkkal – más nézetekkel történő helyettesítése: matematikus állapotokat teremtett. Utat nyitott Isten Egy-voltának és Három-Egy-voltának eltérő értelmezéséhez; a Szentlélek keletkezésére vonatkozó doktrína vitájában súlyos félreértésekhez és megosztottsághoz vezetett.

Általánosságban szólva, nazianzi Gergely azt a gondolatmenetet követte és folytatta, amit Basilius és fivére jelölt ki a Szentháromság vonatkozásában, nagyon vigyázott ti., hogy ne gondoljon olyan sokat az Atyára *ousia*-terminuszokban és ne gondoljon a többiekre *hypostasis*-terminuszokban, hanem tegye őket „Istenben levő, de nem benne élő hatalmak”-nak (*dynameis Theou enyparxousas, ouch hyphestosas*)⁸⁰. „A Háromnak” (három Személynek), írta, „egy Természete van, nevezetesen: Isten, de Egységük alapja az Atya, akiből és aki felé a további Személyek számításba jönnek”⁸¹. Kifejlesztette az okság nyelvezetét is, és a Fiút és a Lelket Egy Eredetehöz vagy *arche*-hoz utalta az Atyában⁸², de közelebb állt az athanasiusi koncepcióhoz Isten Egy-volta tekintetében és abban, hogy az Istenséget nem láttatta elsődlegesen

az Atyában, hanem mindegyik Személyben (különkülön), csakúgy, mint együtt valamennyiükben⁸³. A Háromságot imádjuk az Egységben (egy-mivoltban), csakúgy mint az Egységet a Háromságban⁸⁴. A *Monas* és a *Trias* identikusak, mert, míg az Egy Isten — Három, a Három — Egy. „Az Istenség Egy a Háromban, és a Három — Egy, bennük az Istenség lakozik, vagy, precízebben fogalmazva, *akik az Istenség*”⁸⁵. „Ha azt olvasod, hogy „én és az Atya egy vagyunk” tartsd szemed előtt a Létezés Egységét (*ousia*), de amikor azt látod, hogy „hozzá megyünk és nála lakozunk”, emlékezz a *Prosopa* különbségére és hogyha a Neveket látod — Atya, Fiú és Szentlélek — gondolj a Három *Hypostaseis-re*”⁸⁶. Ahogy Athanasiusnak, úgy nazianzi Gergely-nek is a *homoousion* adta a kulcsot az isteni Háromsághoz (triunitas)⁸⁷. Így ő bizonyos fokig közelebb állt Athanasius-hoz, mint kappadóniai társai, mert elfogadta azt a szoteriológiai és ontológiai megközelítést, amelyet a *homoousion* evangéliumi jelentősége vezérelt és nem habozott azt a Szentlélekre és a Fiúra is vonatkoztatni. „A Három — Egy az Istenségben és az Egy — Három tulajdonságaiban. Így sem a sabelliánus Egy-mivoltból való felfogás, sem a gonosz (eunomus) Három tárgyra osztás nem helyes. Hogy is van tehát? Isten a Lélek? Bizonyosan az! *Homoousion* tehát? Igen, ha — miként ez tény — ő Isten”⁸⁸.

Nazianzi Gergelyt meglehetősen aggasztotta az origenista szubordinációs elem, amely a Szentháromság kappadóniai doktrínájába beszivárgott, amely doktrínát, másokkal együtt, ő is osztott. „Szeretném az Atyát nagyobbak mondani, oly értelemben, hogy az Egyenlőknek mind Egyenlősége, mind Léte tőle van. De ijeszt az „Eredet” (*ten archen*)-szó, nehogy Alacsonyabbak eredetévé tegyem meg és sértsem oly eszmékkel, hogy előbbre teszsem a tiszteletben. ... Mert a konzubsztans Személyek Lélet tekintve, nincs nagyobb vagy kisebb”⁸⁹. „Nem tiszteljük az Atyát, ha az Istenség egyenlőtlen fokára helyezése által tiszteletlenséggel illetjük Egyszülöttjét. ... A Három közül bármelyiknek szubordinálása felborítja a Háromságot”⁹⁰. Ily módon, bár Gregorius továbbra is úgy beszélt az Atyáról, mint *arche*-ről és *aitia*-ról, hogy az Istenség Egy-voltát biztosítsa, a korabeli viták kontextusában ragaszkodott ahhoz, hogy azokat úgy értelmezzék, mint örök és lényege szerinti Istenben levő relációkat vagy *scheseis*-t, amelyek szigorúan minden időn kívüliek (*archonos*), minden eredeten kívüliek (*anarchos*) és minden okon kívüliek (*anaitos*)⁹¹. Jelentős, hogy Gregorius mindenesetül kerülte a basiliusi képzetet a *tropos hyparxeos*-t illetően, mert ahogy ő értelmezte, az Isteni Személyek közötti relációk nem csupán létformák, hanem lényegbeli relációk, amelyek elválaszthatatlanul ahhoz tartoznak, ami az Atya, a Fiú és a Szentlélek önmagukban, mint megkülönböztethető hiposztatikus Realitások és mint egymáshoz való reciprok relációk. A közöttük levő relációk ugyanolyan lényegesek, mint változatlanok, bennük és általuk. Az Atya tehát határozottan Atya, éppen a Fiúval és a Lélekkel való oszthatatlan ontológiai relációjában, és a Fiú, valamint a Lélek éppen azok (: Fiú és Lélek) az Atyával és egymással való oszthatatlan relációikban.

Gregorius Szentháromság-értelmezése az athanasiusi koncepciót — isteni *ousia*, mint belső relációiban Létező — jelentősen elmélyítette, de dinamikusabb formába is öntötte. Az Istenségben minden benne lakozó reláció dinamikus, kölcsönösen áthatja egymást, egységes és egymás közötti vonatkozásban opozíciómentes⁹². Itt már megfelelőbb képet nyerünk

Isten Triunitásáról, mert a *Monarchia* nem korlátozódik Egy Személyre: ez Egység (unitas), amely a Háromságban és a Háromság által konstituálódik⁹³. „Számunkra” jelentette ki Gregorius, „Egy Isten van és Egy Istenség, és mindaz, ami belőle ered, őrá visszautal, hogy Egy legyen vele, bár mi hiszünk, hogy ő Három. És az Egyik nem inkább, és a Másik nem kevésbé Isten; az Egyik nem előzi meg a Másikat és a Másik nem követi az Egyiket. Se nem oszlanak meg az akarat, se nem választódnak szét a hatalom tekintetében; nincsenek itt megkülönböztethető jegyek vagy elválasztó tulajdonságok, hanem, amint Személy szerint megoszlanak, úgy Egy Mindegyikben a teljes és oszthatatlan Istenség”⁹⁴. „Ám a Személyek mindegyike tökéletesen Egy azokkal, akikkel egybekapcsolódik, mint ahogyan egy önmagával, a köztük levő Lét és Hatalom identitása folytán (*alla to hen hekaston auton echei pros to synkeimenon ouch hetton e pros heauto, to auto tes ousias kai des dynameos*). E számadás fejezi ki az Egységet (*ho tes henoseos logos*), már amennyire fel tudjuk fogni. Ha a számadásban erő van, hála legyen Istennek a felismerésért, — ha pedig erőtlenség, keressünk együtt különbséget”⁹⁵. Megjegyezhető, hogy nazianzi Gergely koncepcióját a Háromságban lakozó relációkról (egy utalással az emberi személy analóg nyitottságára „ezen Elme, Ige és Lélek” iránt, „aki Egy rokon-Istenség”?)⁹⁶, később Augustinus magáévá tette és továbbfejlesztette, úgyhogy ez a nyugati trinitáriusi teológiában fontos szerephez jutott⁹⁷.

Az Istenben élő trinitáriusi relációk együttlakozásának ilyen értelmezése világosan lefektette a doktrínát a Szentlélek Eredetéről, vagy más alapokról nézve: a *Monarchia*-ról, amely nem korlátozódik Egy Személyre és amelyben nem oszlik részekre az *Ousia*⁹⁸. A Szentlélek természetesen az Atyától ered, de az Istenség Egysége folytán, amelyen belül minden Személy tökéletesen és egészen Isten, ő merít az Atya és a Fiú közötti relációból, mint aki az Atyáé is, a Fiúé is. Ha ezeket szem előtt tartjuk, nem könnyű megértenünk, hogy keletkezhetett a *filioque*-probléma. Mi csak annyit mondhatunk — hangoztatta Gregorius —, hogy míg a Fiú az Egyszülött, a Szentlélek az Emisszió (*ekpempsis*) vagy a Lerszármazott (*ekporeusis*). Ő az Atyából merít — nem *huikos*-t, sem *gennetos*-t, hanem *ekporeutos*-t, vagyis egyedülálló és szavakkal ki nem fejezhető módon, megkülönböztethető *idiotes*-ának vagy *hypostasis*-ának megfelelően, minthogy ő lényegét tekintve Szent, sőt valóban „maga a Szentség (*autoagiotos*)”⁹⁹.

A Szentháromságról folytatott e neo-niceai diszkusszió problematikus helyzetet teremtett és ez egészen nyilvánvalóvá vált alexandriai Didymus tanításában. Az athanasiusi tradíciónak megfelelően, Didymus minden gondolata a *homoousion* körül forgott, ő ragaszkodott az Istenség Léteinek és Ūr-mivoltjának egyvoltához, identitásához és elválaszthatatlanságához¹⁰⁰. Igen valószínű, hogy először ő élt e formulával: *mia ousia, treis hypostaseis*, bár szívesebben mondott *mia Theotes*-t, mint *mia ousia*-t¹⁰¹. Ő a *homoousion*-t a Háromságra, mint egészre vonatkoztatta¹⁰² és azt tartotta, hogy a három *hypostaseis* egészen egyforma, hatalomban és tisztességben teljesen azonos, mert az Atya nem nagyobb, mint a Fiú, így a Szent Iratokban az Isteni Személyek közül bármelyik említhető elsőként¹⁰³. Az Atya önmagában az egész isteni Természet, de ez igaz a Fiú és a Szentlélek vonatkozásában is. Az Atya nem függetlenül a Fiútól Atya és a Fiú nem az Atyától függetlenül Fiú és ők nem Atya és Fiú a Szentlélektől függetlenül, mert ők mind lényegazo-

nosan (konszubsztans módon) és elválaszthatatlanul együttlakoznak Isten Egy Létében. Az Istenség lényegbe vágóan (intrinzzik módon) Háromság és a Háromság lényegét tekintve (esszenciálisan) Egy, — Egység a Háromságban és Háromság az Egységben¹⁰⁴.

Egyben Didymus erősen küzdött azért, hogy a sabelliánus unipersonalizmust elutasítsa és akár csak a kappadóniaiak, ő is arra törekedett, hogy épen tartsa, szem elöl ne tévessze az Isten Egy-Létében levő három Személy vagy *hypostaseis* megkülönböztethető és objektív egzisztenciáját, sajátos természetét és jellemzőit, inter-perszonális relációiban (*scheseis*)¹⁰⁵. Némiképpen felhasználta a basiliusi *tropos hyparxeos*-meghatározást, de szigorította és rokon-kifejezésekkel is élt az *enhypostatos*-terminusz által, hogy világossá tegye: a megkülönböztethető létformák nemcsak identifikáló jellemzők, hanem objektív személyes realitások Istenben¹⁰⁶. E téren felfogása egész közel áll nazianzi Gergelyéhez, képzelete szerint ugyanis a Fiú és a Lélek hiposztatikusan nemzés és leszármazás folytán az Atyától erednek, minden időn kívül (*achronos*) és minden kezdeten kívül (*anarchos*). „Valljuk, hogy a Szentlélek — Isten, egylényegű (konszubsztans) az Atyával és a Fiúval és velük, minden kezdet nélkül (*synanarchos*), és hogy lényegét tekintve az Atyától származik”¹⁰⁷. Miként a Fiú az Atyától származik, nemzés által, a Fiúhoz illő módon (*huikos*), akként a Lélek is az Atyától származik, őhozzá illő módon (*pneumatikos*), de sem egyik, sem másik nem származott cselekvés vagy teremtés által (*demourgikos*)¹⁰⁸. Vagyis, Didymus úgy vélte, hogy a Szentlélek, csakúgy, mint a Fiú, enhiposztatikus Realitás, aki, míg örökösen Istenben lakozik, egyben közvetlenül, saját valójában, jelen van közöttünk, és személyesen részt vesz Isten minden felénk nyújtott önmaga-adásában, oly módon, hogy őbenne az Ajándék és az Ajándékozó identikus¹⁰⁹.

Ebben az intenzíven perszonifikált formában vélte azt Didymus, hogy a Szentlélek lényegbelileg (konszubsztans módon) és örökösen az Atya Személyéből származik (*ek tes hypostaseos*), sőt a Fiú személyéből is (*ek tes hypostaseos*)¹¹⁰. Ezáltal Didymus nyilván azt akarta mondani, hogy elválaszthatatlanul együvé tartozik Szentlélek-megtapasztalásunk és az Atyához a Fiún át fűződő gyermeki kapcsolatunk¹¹¹. Ám e fordulat által Didymus egyértelműen eltért az athanasiusi tradíciótól, mert helyettesítette az Atya Lényéről (*ek tes ousias tou Patros*) szóló niceai formulát az Atya Személyéről (*ek tes hypostaseos tou Patros*)-megfogalmazással. Néha azonban képes volt ezt oly módon kvalifikálni, hogy kimutatta: az Atyától való származást úgy kell értelmezni, hogy az az Istenség Egy-voltával összhangban legyen¹¹². Egy ponton össze is kapcsolta a két formulát¹¹³, de ez csak kivétel volt fő törekvésén belül. Természetesen hitte, hogy a Szentlélek a Fiúval együtt Istennel Egylétű (egylényegű) és Istenből való Isten; valamint, hogy a Léleknek az Atya Személyéből való származása folyamatos reláció a Szentháromság Egységén belül¹¹⁴. Álláspontja korántsem volt világos, de úgy tűnik, hogy egyrészt minden alárendelő megkülönböztetést el akart kerülni az Atya származás-nélküli Istensége és a Fiú és a Szentlélek származás-beli Istensége között; mindemellett másrészt ki akarta mutatni, hogy a Fiú és a Lélek létük sajátos módját, megkülönböztethető tulajdonságaikat nemzés és leszármaztatás útján az Atya Személyétől nyerték. Más szavakkal, a Fiú nemzése és a Lélek származtatása az Atya *hypostasis*-ából — nem azonosítandó *Létük okozásával*, hanem csak

az Egy Isteni Létezőben való hiposztatikus differenciálás módjával. Így Didymus beszélhetett a Léleknek a Fiú Személyéből való származásáról, csakúgy, mint az Atya Személyéből való származásáról, a Szentháromságon belüli elválaszthatatlan egylényegűség alapján, anélkül, hogy azt sugallta volna, hogy a Lélek a Fiú által jött létre, vagy hogy két végső isteni *archai* léteznék, mert a Fiútól és a Fiú által való származás utal a Léleknek a Fiúban való lakozására, valamint létbeni és természetbeni közösségükre az Atyával¹¹⁵. Ez pedig azt jelenti, hogy Didymus állításai a Léleknek az Atyától és a Fiútól való származása tekintetében nem értelmezhetők úgy, hogy későbbi érveket támasszanak alá — akár a *filioque* mellett, akár ellene.

Epiphanius és a konstantinápolyi zsinat

Epiphanius, Salamis püspöke volt az, aki mindenki másnál többet tett azért, hogy a Lélek- és a Szentháromság-doktrináiban mutatkozó különböző problematikus irányzatok között rendet teremtsen. Mint zsidó-keresztyén teológus, a teológiába egy erősen héber álláspontot épített be, amelyet a „Vagyok”-ra alapozott, az Egy Isten Létezésére, akit a Szent Írások mint Atyát, Fiút és Szentlelket hirdetnek; ő szorosabban egymásban látta a *prosopon*-, *onoma*- és *hypostasis*-fogalmakat¹¹⁶. Így sokkal hiposztatikusabban hitte Istent, úgy, mint aki mindig önmaga az isteni Személyek Hármassága egymásban lakozásában, teljes összhangban inkarnált ökonómiájának önkijelentésében¹¹⁷. Epiphanius szerint a szabadítás evangéliuma Jézus Krisztus életének és munkásságának Istennel, az Atyával való belső kapcsolatán nyugszik, ahogy ezt a niceai zsinat ki is mondta¹¹⁸. Ily módon Athanasius-szal együtt, akinek niceai teológiáját Epiphanius fenntartotta és kifejlesztette, őt is a szoteriológiai és az ontológiai szempont vezérelte és ez különösen a diszkusszióból tűnik ki, amelyet az inkarnálódott Fiú szabadító életéről és munkásságáról folytatott, ideértve a Fiú embervoltának teljességét is, lélekben és testben egyaránt. Eltökélt, kristálytisztá analízisében és a heretikus irányzatok cáfolásában visszanyúlt a Katolikus (Egyetemes) Egyház biblikus és evangéliumi Hitéhez, kitarzott és ragaszkodott Isten Fiának vagy Igéjének teremtetlen, örök és tökéletesen isteni Természetéhez, valamint az emberiség megmentésére irányult földi életének és munkásságának teljességéhez (tökéletes betöltéséhez: perfekció)¹¹⁹.

Athanasius-szal és Basilius-szal együtt¹²⁰ azt a nézetet képviselte, hogy a niceai *homoousion* magába foglalja az Istenben levő Személyek valóságosan különböző voltát, mert egy Személy nem lehet *homoousios* önmagával és kitarzott emellett, hogy a három Személy mindegyikének igaz, objektív és tökéletes élete van Isten Egy Létében (lényegén) belül és hogy valóban, a Fiú egész Léte és a Lélek egész Léte ugyanaz, mint az Atya egész Léte. Mindegyikük egész és tökéletes Isten. „Mi az Atyát Istennek mondjuk, a Fiút Istennek mondjuk és a Szentlelket Istennek mondjuk. . . Ha kimondod a *homoousion*-szót, ezzel kijelented, hogy a Fiú Isten az Istenből és a Szentlélek Isten ugyanazon Istenségéből”¹²¹. Ennek fényében fogadta el Epiphanius készségesen a *mia ousia, treis hypostaseis*-formulát, bár világosan az *ousia*-t nem a basiliusi generikus módon értelmezte, hanem korábbi niceai felfogás szerint, amely Isten Létezését belső relációiban fejezte ki, s amelynek konkrét személyes tartalma van¹²². Ezért érthető, hogy az „Atya”-szót nem korlátozta pusztán az Atya *hypostasis*-ára és kritikusan

fogadta azt a nézetet, hogy az „Atya” ne jelentene *ousia*-t¹²³.

Szemben Basilius-szal, nysseni Gregorius-szal és Amphilocheus-szal — Epiphanius nem úgy beszélt az isteni Személyekről mint Istenben való létezési módokról, hanem mint „enhiposztatikusan” Istenben levőkről, vagyis olyanokról, akiknek reális (valóságos), objektív, személyi létezésük van Istenben és akik lényegüket tekintve (konszsubstanciálisan) és hiposztatikusan benne együtt lakoznak¹²⁴. Sőt, *homouosion*-értelmezése (felismerése), amint a Háromságnak, mint egésznek, belső relációjára utal¹²⁵, elmélyítette felfogását az Atya, a Fiú és a Szentlélek élő, enhiposztatikus relációit illetően, és erre való tekintettel beszélt a Szentlélekről úgy, mint aki az Atya és a Fiú között (középen) (*en meso*) lakozik, vagy, mint aki a kötelék a Háromságban (*syndesmus tes Triados*)¹²⁶. Epiphanius hallani sem akart az origenista Istenben való szubordinációról, arról, hogy mi az Atya, a Fiú és a Lélek az Istenségben. Fiú és Lélek együtt-egyenlő az Atyával a tisztességben, a hatalomban, a dicsőségben és az Országban (*basileia*). Az Atyától való és az Atyával való létük kívül esik minden kezdeten, időn és magyarázaton (*anarchos kai achronos kai anekdiegetos*), — nincs Isten „előtt” és Isten „után”, mert a három Isteni Személy benne élő (szubsztiszten) és enhiposztatikus¹²⁷. „Sohasem volt (úgy), hogy Lélek ne lett volna (*oude en pote hole ouk en Pneuma*)”¹²⁸.

Ezért Epiphanius úgy utalhatott a Fiúra és a Lélekre, mint végső Forrásra, *pege ek peges*, az Atyával együtt¹²⁹. A Szentlélek a Szentháromság belső Létében, Életében és Világosságában lakik és onnan száll ki; ott-lakozásában tökéletesen és kölcsönösen osztozik az Atya és Fiú tudásában és kommuniójában. Így jön közénk (*en meso*): az Atyától származik, a Fiútól vesz, kijelenti Istent nekünk és részesít minket Isten ismeretében¹³⁰. Továbbá, Epiphanius, csakúgy mint Athanasius, iszonyodott minden olyan képzettől, amely parciálisan fogta fel Istent, akár úgy, hogy milyen ő önmagában, akár úgy, hogy milyen irányunkban. Ezért ő lényegbe vágóan egyetlen utat ismert el, azt, amelyben Isten önmagát adja nekünk a Szentlélekben. Az Ajándék és az Ajándékozó egy és ugyanaz. A Lélek különböző tetteket visz végbe, de ezek mélyen személyesek, mert a Három-Egy-Isten közvetlenül és teremtő módon munkálkodik mindenkben. Csak Egy Kegelem létezik (*hen charisma*) és csak Egy Lélek (hen Pneuma), mert maga Isten van jelen Három-Egy-Voltának teljességében minden teremtő, önmagá-kijelentő, gyógyító, megvilágosító és megszentelő cselekvésében¹³¹.

Epiphanius világosan lefektette doktrínáját a Fiúról és a Lélekről, az egész, oszthatatlan, egylényegű Háromság-felfogásán belül, és nem csak az Atyát jelölte meg *Monarchia*-ként¹³². Epiphanius nem járt a kappadóniai úton, amely úgy igyekezett Isten Egy-voltát biztosítani, hogy visszafelé igyekezett nyomon követni az egyetlen származástalan Személyt. Epiphanius az Egész Háromságot és nem kizárólag az Atyát tekintette az Istenség Egy-volta Elvének. Ezért fektetett óriási súlyt az Atyának, Fiúnak és Szentléleknek egyformán teljes egyenlőségére, tökéletességére, örökkévalóságára, hatalmára és dicsőségére, s ily módon Isten Triunitásának tökéletességére. Egyetlen csekély utalást sem találunk nála az Isteni Személyek bármelyikét illetően, ami csorbítaná azok teremtetlen természetét, méltóságát, enhiposztatikus realitására és sajátosságuk integritását a többihez képest — tehát sem a Fiút, sem a Léleket az Atyához képest, mert mindegyikük teljesen és tökéletesen Ő

és Isten —, míg mindhárom egy és ugyanazon Istenséggel bír, mindhárom egy és ugyanazon Isten(ség). Az Isteni Személyek egyike sem előbbrevaló vagy nagyobb a másiknál¹³³. „Amikor hirdetjük az isteni *Monarchia*-t, nem tévelygünk, hanem valljuk a Háromságot, és a Háromságot az Egységben (az Egyben), az Atya, a Fiú és a Szentlélek Egy Istenségét (*ten Triada, Monada en Triadi, kai Triada en Monadi, mian Theoteta Patros, kai Huiou, kai Hagion Pneumatos*). A Fiú nem nemzette önmagát, az Atya sem szünik meg Atyának lenni, hogy Fiúvá lehessen, a Szentlélek sem nevezi magát Krisztusnak. De ő (: a Szentlélek) Krisztusnak Lelke, akit Krisztus ad (nekünk) és ő az, aki az Atyától származik és a Fiútól kap. Az Atya enhiposztatikus, a Fiú enhiposztatikus és a Szentlélek enhiposztatikus, de nincs közöttük zavar (konfúzió), ahogy Sabellius vélte, és nincs örökkévalóságukban és dicsőségükben változás, ahogy Arius ostobán elképzelte, mert a Háromság mindig Háromság, addíció nélkül, Egy Istenség, Egy Őr-mivolt, egy Doxológia, mégis Háromságnak számláljuk: Atya, Fiú és Szentlélek”¹³⁴. Nincs három Isten, csak egy igaz Isten, mert az Egyszülött Egy az Egyből, és Egy a Szentlélek is, aki Egy az Egyből, nevezetesen Háromság az Egységben, és Egy Isten, Atya, Fiú és Szentlélek (*Trias gar en Monadi, kai heis Theos, Pater, Huios kai Hagion Pneuma*)”¹³⁵. „Egy Háromság van az Egységben, és egy Istenség a Háromságban (*Mia Trias en Monadi, kai mia Theotes en Triadi*)”¹³⁶. Egészen világos, hogy Epiphanius töretlenül ment az útján, ismétlésekbe bocsátkozott, hogy az igazságot elfogadtassa, rögzítse és rögzíttesse: Isten tökéletesen Három az Egyben és tökéletesen Egy a Háromban¹³⁷. Így, amikor a hitvallást készítette, amit a konstantinápolyi zsinat volt hivatott elfogadni, ezt írta: „Tudjuk, hogy az Atya — Atya, a Fiú — Fiú és a Szentlélek — Szentlélek, Háromság az Egységben. Mert Egy az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek Egy-volta, Egy létező, Egy Uraság, Egy Akarat”¹³⁸.

A fenti idézetekből világosan kitérhetik, hogy Epiphanius hitének fókuszában és így Istenről készített doktrínájában: az Istenben való trinitárius relációk végérvényes természete és ezek mindent megelőző döntő fontossága állt, mert ezekben a relációkban Egy az Isten és e relációk által tudjuk, hogy ő Három-Egy. Az Írások igazolják „ugyanazt az Istenséget a Háromságban és ugyanazt a Háromságot az Egy Istenségben, dicsőítvén az Atyát a Fiúban és a Fiút az Atyában a Szentlélekkel együtt, egy a Szentség, egy az imádat, egy az Istenség és egy a dicsőség”¹³⁹. Valóban így van: Isten — Háromság és a Háromság — Isten¹⁴⁰. Az Atya, a Fiú és a Szentlélek lényegbe vágóan, elválaszthatatlanul és egymásban lakozásukban Egy¹⁴¹. Míg mindhárom isteni Személy enhiposztatikusan és tökéletesen az marad, ami önmaga (*kath' heauto*), addig ők egyben mind kölcsönösen és egymásban lakozva hordozzák egymást az Istenség Egy Identikus Létében, és ők az Istenség¹⁴². „Az Atya a Fiúval és a Fiú az Atyával van kapcsolatban (reláció) és mindketten a Szentlélekben hatnak, mert a Háromság örökösén Egy Egységet tartalmaz az Istenségben: három Perfekciót, Egy Istenséget”¹⁴³.

Isten Triunitása e doktrínájának fényében és a *Monarchia*-ról szóló koncepcióban, amelyet a doktrína magában foglal (vagyis a *Mia Arche*-t, amely három együtt-egyenlő és együtt-örök enhiposztatikus Személyt tartalmaz s amelyben a Szentlélek a „Háromság köteleke”) értelmezendő bizonyval, az amit Epiphaniusnak a Szentlélek Kiáradásáról (származásáról) el kellett mondania. Athanasius azt tanította, hogy a

Szentlélek mindenkor az Atya kezében van, aki küldi, és a Fiúban, aki azt mint sajátját adja s akitől a Lélek a maga részéről kap. Minthogy a Szentlélek, akárcsak a Fiú, az Atya Létéből (lényegéből) van és a Fiúé, nem származhatott (nem áradhatott ki) Isten Létéből a Fiútól elkülönítetten (szeparáltan). A dolog természetéből folyik, hogy az a képzet, amely szerint a Lélek létét (*to einai*) a Fiúból nyerte, nem vezethető és nem vezetendő vissza Athanasiusra¹⁴⁴. E tanítás nyomvonalán haladva Epiphanius felismerése a Szentlélekről nem csak az volt, hogy a Szentléleknek személyes létezése van „az Atyából a Fiú által (*ek Patrosi di' Huiou*)”, hanem hogy *ugyanazon Létből (lényegből) (ek tes ousias)*”, „ugyanazon Istenségből (isteni mivoltból) (*ek tes autes theotelos*)” való, amiből az Atya és a Fiú, mert a Szentlélek — Isten, elválaszthatatlan az Atyától és a Fiútól, és mint az Atya Lelke és a Fiú Lelke, ő „az Atya és a Fiú között van” és ő „a Háromság Köteléke”. Így ki lehet mondani, hogy a Szentlélek származik (kiárad): mint Világosság a Világosságból és mint Igazság az Atya és a Fiú (mindkettő) Igazságából¹⁴⁵.

Így történt, hogy e meghatározásokkal interpretálta és töltötte fel Epiphanius a tömör athanasiusi megállapítást, miszerint „a Szentlélek az Atyától származik és a Fiútól kap”, mégis, oly módon, hogy leszögezte: az Atya, a Fiú és a Szentlélek hiposztatikus realitásai és megkülönböztethető tulajdonságai mindig ugyanazok maradnak, a Szentháromság teljes egyenlőségében és egylényegűségében¹⁴⁶. Ezekben a terminusokban fogalmazta meg a hitvallást — beleértve a Szentlélekről szóló döntő klauzulákat is — amelyet a Konstantinápolyi Zsinat 381-ben a magáévá tett. „Hiszünk egy Szentlélekben, az Élet Urában és Adójában, aki az Atyától származik (az Atyából árad ki), aki az Atyával és Fiúval együtt imálandó és dicsőítendő, aki a próféták által szólott”¹⁴⁷.

Fájdalom, a Konstantinápolyi Krédó és a Kötet, amelyet szétküldtek a Krédó alátámasztása céljából, már nincsenek meg. Megvan viszont az a szöveg, amelyet hivatalosan igazolt a Kalcedoni Zsinat. Rendelkezésünkre áll az a Zsinati Levélváltás is, amelyet a Keleti és a Nyugati Püspök folytattak egymás között a 382-i Zsinatot követően s ez, a római Damasus által a macedóniai és apollinárius eretnekségek ellen életbe léptetett Katolikus Hitvallással együtt, módot nyújt arra, hogy képet alkothassunk arra vonatkozóan, hogy mit is tartalmazhatott az elveszett kötet¹⁴⁸. Ezenfelül megvilágosít, mély betekintést enged atekintetben hogy mit is fontolt (fontolgatott) a Zsinat: nazianzi Gergely Oráció-ja; ezt az Oráció-t az egyházatya akkor tartotta, amikor lemondott hivataláról mint Konstantinápoly püspöke és a Zsinat elnöke¹⁴⁹. Gregorius mélyen fájlalta ti., hogy a Zsinat bizonyos klauzulák tekintetében nem volt szókimondóbb (nyíltabb, egyenesebb) és joggal feltételezhető, hogy e kifogásával arra a megfogalmazásra célzott, amely a Szentlélek Istenségét és konszubsztans voltát taglalta. Tiszta szándékában, hogy igazolja (ratifikálja) „a niceai háromszáznyolcvan egyházatya evangéliumi hitét”¹⁵⁰, a Zsinat olyan keveset változtatott a Krédón, amennyire csak lehetett és a Szentleket illető addicionális klauzulák tekintetében sem kívánt azzal ellentétes vonalat követni, hanem a bibliai kijelentésekhez igazodni. Jelentős viszont, hogy főként az Athanasius-féle niceai teológiának Epiphanius szerinti kifejlesztése vált meghatározóvá.

A Krédó trinitáriusi struktúrájának formája ugyanolyan maradt, mint ahogyan azt a niceai atyák megalkották, vezérlő eszméje „a Kereszttségben való Hit,

amely megtanít minket az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben hinni”. „E hit szerint” — kommentálja az Enciklika — „egy az Atya, a Fiú és a Szentlélek Istensége, Hatalma és Létezése (Lényege) (*theotelos kai dynameos kai ousias mias*), egyenlő a tisztesség, a méltóság és az együttörökös uralom a három teljesen tökéletes hypostases-ben, vagyis a három tökéletes Személyben (*homotimou te axias kai synaidiou tes basileias, en trisin teleioteiais hypostasesin, egoun trisi teleiois prosopois*)”. Tovább úgy hangzott, hogy „nincs tere a sabellianus rontásnak, amely konfondálja a hypostases-t vagy mellőzi tulajdonságaikat, és érvénytelen, elvetendő az eunomusok és ariánusok blaszfémiaja, mint ahogy a pneumatomachiánusoké is, amely választóvonalat húz Létezés (Lényeg), Természet és Istenség között és holmi utólag nemzett, teremtet, más lényegű természetet rak rá a teremtetlen, konzubsztanciális, együtt-örök Hármasságra (*te aktisto kai homoousio kai synaidio Triadi*). És mi csorbíthatlanul őrizzük az Úr Inkarnációjának doktrínáját és kirtartunk azon hagyomány mellett, hogy a test ökonómiaja nem volt lélek vagy szellem nélküli, sem tökéletlen (bárminek is híjával), mert bizonyosan tudjuk, hogy Isten Igéje tökéletesen megvolt minden idők előtt és teljesen ember lett megváltásunk végső napjaiban”. Nagyon is evidens, hogy a nyelvezet, amit az Ökumenikus Zsinat doktrínájának e rövid összegezésében bemutatunk, visszatükrözi az epiphaniusi tanítás gondolati és kifejezőmódbeli felidézett formáit, bár fellelhetjük itt a nazianzi Gergely gondolatvilágával és nyelvezetével való rokonságot is. Nincs itt utalás arra, hogy Isten Egy-voltának doktrínája az Atya Személyében gyökereznek, sokkal inkább visszatérést tapasztalunk itt az Isteni Triunitásról vallott athanasiusi koncepcióhoz¹⁵¹. Sőt, egészen világos, hogy a konstantinápolyi zsinat, míg elfogadta az Egy Létezőn (Lényegen) (*mia ousia*) belüli distinkciót és a Három Személyt (*hypostaseis, prosopa*), az Egy Létezőt (Lényegét) nem genetikusan fogta fel, miként a kappadóniai teológusok, akik közül hárman részt vettek a zsinaton, hanem az athanasiusi és epiphaniusi konkrét, személyes *in se*-Létező értelemben. Az *ousia*- és *hypostasis*-fogalmak szintén konkrét jelentést hordoztak. Az isteni *ousia* oszthatatlanul Egy és míg belsőleg differenciálódik három *hypostaseis*-ben vagy *prosopa*-ban¹⁵², identikusan ugyanaz valamennyiükben: a három Személy, *hypostaseis* vagy *prosopa*, míg mindig azok, amik: Atya, Fiú és Szentlélek, Egyetlen Isteni Cselekvést és Akaratot manifesztálnak, együtt-örökösök és együtt-egyenlők a Szentháromság Egy Létezésében (Lényegében), Tökéletességében, Méltóságában és Dicsőségében. A Nyugati Szinódus Enciklikáját római Damasus bocsátotta ki, — ez hivatkozik az elveszett konstantinápolyi Kötetre, mint amely ugyanezt a doktrínát tartalmazta a Szentháromság egy Istenségéről és Uralmáról, semmiféle csökkent-voltot nem jelzett a Fiú és a Lélek tekintetében, minthogy ők teljesen Egyenlők az Atyával és vele azonos a Létük¹⁵³.

Damasus különösen nagy segítséget nyújt nekünk a Szentlélek-doktrína interpretálásához. A klauzuláknak, amelyeket Konstantinápolyban a niceai Krédóhoz csatoltak, az volt a céljuk, hogy parallel módon fejezzék ki a Szentlélekben való hitet, mint ahogy azt kifejezték volt a Fiúban, „az Atyából” való generáció és az Atyával való oszthatatlan Egy-volt által. Ám a Fiúról szóló hivatalos megállapításból ezt a zsinat kihagyta az „Atya Létéből (Lényegéből)” (*ek tes ousias tou Patros*)-klauzulát, amit a niceai zsinat kifejezetten azért illesztett be a doktrínába, hogy „az

Atyából” (*ek tou Patros*) értelmét egészen világossá tegye és ezáltal minden ariánusi és eusebiusi mellébeszélés eltűrését kiküszöbölje. Etekintetben Konstantinápolyban nem lett volna helyes azt mondani a Szentlélekről, hogy „az Atya Léteből (Lényegéből)” származik, ami a Fiúról nem hangzott el. Az a tény, hogy a zsinat nem mondta ki a Szentlélek *homoousios*-voltát, azt a benyomást keltheti, hogy e téren „kispórolt valamit az igazságból”. Am, ama hitvallás a Szentlélekről, amely őt „Úrnak és Életadónak” nevezi, „aki az Atyától származik és az Atyával és Fiúval együtt imádandó és dicsőítendő”, azt a célt szolgálta, hogy a Lelket az Istenség Úr-voltában és Dicsőségében az Atya mellé állítsa. És nem tagadható, hogy a Szentháromságról szóló e klauzulák a Szentleket ugyanazon Istenségnek, Hatalomnak és Létezőnek (Lényegűnek) jelentik ki, mint az Atyát, az Atyával és a Fiúval együtt-egyenlőnek tisztességben, méltóságban és uralomban. Így a konstantinápolyi Krédo természetesen megvallotta a Szentlélek Istenségébe vetett hitet, ha nem is szögezte le *expressis verbis* a *homoousion*-t vagy a *Theos*-t.

E tekintetben nagy segítség Damasus irata, mert Theodoret görög szövegében ez áll a Szentlélekről: *mias kai tes autes ousias*” (egy és ugyanazon Létező, ill. Lényeg), mint az Atya és a Fiú¹⁵⁴. Másrészt Damasus kijelentette: „Ha valaki tagadja, hogy a Fiút az Atya nemzette, vagyis, hogy a Fiú az Isteni Lényegből való (*id est de substantia divina ipsius*): eretnek. Továbbá kijelentette ezt is: „Ha valaki tagadja, hogy a Szentlélek igazán és valóságosan az Atyától való, miként a Fiú az isteni lényegből (szubstans) való és igaz Isten (*sicut Filium, de divina substantia et Deum verum*): eretnek”. Damasus azután folytatta és kijelentette: a Lélek távolról sem teremtmény, a Lélek Teremtő, az Atyával és a Fiúval együtt és ily módon Damasus rabaszkodott „az Atya, a Fiú és a Szentlélek Fgy és Azonos Istenségéhez”¹⁵⁵. Végül, összhangban a konstantinápolyi enciklikával, ezt írta: „Az a keresztyének szabadítása (üdvössége), hogy higgyenek a Háromságban, vagyis az Atyában és a Fiúban és a Szentlélekben, és ebben meglévén kereszttel, mi kételkedés nélkül hisszük, hogy a Háromságnak Azonos, Igaz Istensége és Hatalma, Fensége és Létezője (Lényege: szubstans) van”¹⁵⁶.

A hitvallásos deklarációk a Szentháromságról, az Egyháznak az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben való hármasságáról¹⁵⁷, nemcsak azzal az eredménnyel jártak, hogy meg kellett szövegezni a doktrínát a Szentlélekről és kimondani a Szentháromságon belüli tökéletes együtt-egyenlőségét az Atyával és a Fiúval, hanem hatásukra a Háromság-doktrínája az Egyházban teljes pompájában virágozott ki. Így azután a konstantinápolyi zsinat Isten Triunitásának doktrínáját „Egy Lényeg (Létező), Három Személy” teljes zsinati autoritással ruházta fel, ökumenikus dogmává tette, amit a Keleti és a Nyugati Egyház egyaránt elfogadott. Ebben világosan kirajzolódott a konstantinápolyi atyák elhatározása, hogy megerősítse a niceai krédót, hozzáfűzve a Szentlélekre vonatkozóan a szükséges kiegészítéseket (addíciókat): nem terminus technicusokban (nem kvalifikálva a kappadóniai vonalvezetés szerint az Atya Személyét, mint az Istenség és a Fiú, valamint a Szentlélek Forrását és Okát) — az atyák ez irányú eltökéltsége kétség kívül gondviselés-szerű volt. A kappadóniai újrafogalmazás az ousiáról, mint generikus konceptusról, belső relációkkal létező konkrét értelmezésének kikapcsolásával, azt a veszélyt hordozta, hogy nehezzé és talán lehetetlenné is teszi a hit számára az Isten önkijelentésének evan-

géliumi tetteitől való elmozdulást oda, ahol ő megismerhető önmagában lakozásában. Ha Isten Igéje és Tette nem Létezésében (Lényegében) bennelakozók, ahogy Athanasius hangoztatta, akkor mi nem tudunk kapcsolatot teremteni aközött, hogy mi Isten irántunk, szabadító kijelentésében és munkásságában és hogy mi ő önmagában és vice versa. E veszély fenyegetett az éles distinkcióban, amit Basilius hirdetett az isteni Lét (Lényeg) és az isteni energiák között és ami azt a hatást váltotta ki, hogy az Istenről való tudást az ő isteni energiára korlátozta és azt a képzetet képviselte, hogy nekünk nem adatott valóságos betekintés abba, hogy mi Isten az ő Trinitárius Léteben (Lényegében)¹⁵⁸.

Azáltal, hogy az Istenség egységét (egy-voltát) az Atyában gyökerezették, mint egyetlen és kizárólagos Istenséglevben (Istenség-Princípiumban), s ily módon mind a Fiú, mind a Szentlélek létezésének és fennállásának egyetlen Okaként (Okozójaként) az Atyát jelölték meg: a kappadóniaiak módszere, ahogy filozófiailag eredményesen vezették a gondolatmeneteket unipersonalizmus és triperszonalizmus között (lásd a sabellianusokat és az eunomusokat), súlyos zsákutcába vitte az egyházat. Az eszme láttán, hogy a Lélek az Atya Személyéből származik vagyis a sugallatra, hogy *kizárólag* az Atyától ered, a nyugati egyházfők kötelezőnek tartották arra rámutatni, hogy a Szentlélek a Fiútól *is* származik, mert enélkül a Fiú nem tekinthető Istenből való Istennek, azaz nem minősíthető Istennek ugyanazon értelemben mint az Atya. Am e reakció következtében a keleti egyházfők úgy érezték, hogy vissza kell utasítaniuk minden olyan képzetet, amely azt tartalmazza, hogy a Lélek azonos módon származik a Fiútól is, mint ahogy származik az Atyától, ez ti. úgy tűnhetik fel, mintha két végső isteni Princípiumot összesítené Istenben. E dilemmának nem kellett volna előállnia, nem keletkezett volna, ha az Egyház, keleten és nyugaton, szilárdabban tartja magát a Szentlélekről szóló athanasiusi doktrínához, úgy, ahogy azt Epiphanius, a konstantinápolyi zsinat továbbfejlesztette, egészen alexandriai Cyrill tanításáig.

A kappadóniai teológusok Basilius vezetésével hatalmas mértékben járultak hozzá az Egyházban a Niceai Hit spirituális értelmezéséhez és Athanasius halála után biztosították addicionális elgondolásuk győzelmét. Az ő tevékenységük híján aligha került volna sor a konstantinápolyi zsinatra. Azáltal, hogy a sabellianusok és az ariánusok szélsőséges irányzatai között ők a középúton haladtak, hozzásegítettek a teológiai konszenzus létrejöttéhez, amint az ki is rajzolódik a Keresztség krisztusi intézményében és az Egyház istentiszteletében. A Háromság-doktrínában gondolataikat az Egy *ousia*, Három *hypostaseis*-re koncentrálták, oly módon, hogy kidomborodjanak az Atya, a Fiú és a Szentlélek objektív sajátosságai és személyes jellemzői, egymással való dinamikus egységükben és közösségükben. Konceptusuk, amelyet az isteni Egységnek az Atya Személyére való centralizálása jellemzett, szintén jótékony hatást váltott ki: hitben és istentiszteletben intenzívebbé vált (az emberek) kapcsolata Istennel. Míg ez a spirituális szempont gyümölcsözőnek bizonyult az Egyház életében és istenimádatában, a filozófiai nézetek, amelyeket a kappadóniaiak a Háromság-doktrína érdekében érveikbe beépítettek, a konstantinápolyi zsinat után hervadozni kezdtek, bár néhányra Maximus és damascusi János a későbbiek során visszanyúlt. Főként nazianzi Gergely tanítása hatott azonban tovább: az Atya-mivolt, Fiú-mivolt és Származás tekintetében,

amelynek mint dinamikus és objektív relációk folyamatosan jelen vannak az egy Isteni Léteben (Lényegben); ezt a tanítást újból magukévá tették és továbbfejlesztették (a teológusok), az athanasiusi: a Három Isteni Személy kölcsönös egymásban lakozásáról szóló, gazdag koinherenciát kimutató doktrínával együtt, s mindez mélyítette Isten Triunitásának teológiai értelmezését¹⁵⁹.

Ez egész világosan kitűnik alexandriai Cirill tanításából, aki hallani sem akart az isteni *ousia* generikus koncepciójáról¹⁶⁰, vagy az oksági relációk eszméjéről a Szentháromságban belül¹⁶¹, ha néha az Atyáról mint Forrásról (*pege*) vagy Gyökérről (*hriza*) szólt is a trinitáriusi relációk vonatkozásában¹⁶². Másrészt továbbvitte nazianzi Gergely koncepcióját az Istenségben folyamatosan létező Háromság hiposztatikus relációiról¹⁶³ és Athanasius doktrínáját a Szent és Konzubsztans Háromság Egy Létezőjében (Lényegében) való kölcsönös egymásban lakozásáról vagy a három Isteni Személy koinherenciájáról¹⁶⁴. Azon elv szerint, amit Athanasius oly gyakran hangoztatott, nevezetesen, hogy a Fiú Természetében mindaz megvan, ami az Atyában, azzal az egyetlen különbséggel, hogy ő (: a Fiú) nem nevezetik Atyának, — Cirill úgy vélte, hogy az Atya ökonómiailag (*oikonomikos*) mondhatik a Fiúnál nagyobbnak és ily módon ő sem engedett teret a Szentháromság-on belüli szubordinálizmusnak¹⁶⁴.

Az Isten Egy-voltában (Lényegében) való identikus koinherencia doktrínája, amely szerint Atya, Fiú és Szentlélek kölcsönösen egymásban lakoznak és egymást tartalmaznak, míg megmaradnak azok, akik, — ez irányította Cirill felfogását a Lélek származásáról: az Atyából a Fiún át. „A Szentlélek Atyától és a Fiútól származik (*ek Patros kai Huiou*), mert ő az isteni Léthez (Lényeghez) tartozik, abban lakozik és lényegét tekintve (*ousiodos*) onnan árad ki¹⁶⁶. Cirill felfogása szerint itt minden azon múlik, hogy a három Isteni Személy elválaszthatatlanul Egymásban lakozik és Ugyanazon Léttel (Lényeggel) és Természettel bír. Minthogy a Szentleket nem lehet az isteni Természetéről és Létről (Lényegről) leválasztani, ő természeténél fogva és lényegbevéágóan az Atyából származik (*physikos te kai ousiodos*). Ugyanezen a módon származik a Szentlélek *Fia által*, mert természetül fogva az övé és vele konzubsztans (*di' autou tou Huiou, physikos on autou kai homoousion auto*)¹⁶⁷. „Minthogy a Lélek Istentől van, az Atyától és a Fiútól, szubsztanciálisan mindkettőből származik, az Atyából ered, a Fiún át (*ousiodos ek amphoin, egoun ek Patros di' Huiou*)”¹⁶⁸. Sőt, Cirill gondolat a Léleknek az Inkarnált Fiútól kapott történelmi missziójára is, amint ez lényegbe vágón összefügg a Léleknak az Egy Isten Léteből (Lényegéből) való származásával, mert amikor (a Fiú) kiküldte (a Lelket) a maga teljességéből (*ex idiou pleromatos*), úgy küldte, mint ami örökösen az övé, és szubsztanciálisan és természetükénél fogva Egy vele a Szentháromság Istenségében¹⁶⁹. Ez pedig ezt jelenti: Ami Isten számunkra a Krisztusban és a Lélekben, — az ő együttlakozásában és örökkévalóságában önmaga, a konzubsztanciális Háromság Egy Istene (Lényege); — és ami ő belsőleg és szétválaszthatatlanul az örök Triunitásban, az irányunkban az ő Fiának Inkarnációja és a Lélek missziója.

A tét itt kétségkívül az athanasiusi és epiphaniusi doktrína volt: az Isteni *Monarchia*, mint Egység a Hármasságban és Háromság az Egységben¹⁷⁰. Cirill hallani sem akart többesszámú Isteni *Archai*-ról. Nem akart a kappadóniaiaknak sem bármi segítséget nyújtani ahhoz, hogy megoldják a triteista szétválasztást,

és nem akart a sabellista konfúzióba belebonyolódni az isteni *hypostaseis*-vonatkozásban, ez utóbbi egy egyetlen konzekutív oksági struktúrát kívánt beiktatni az Istenség trinitáriusi relációja rendjébe. Ezért Cirill koncepciója a Lélek származásáról: „*az Atyától és a Fiútól*” nem interpretálható a nyugati *filioque*-konceptus terminuszai szerint; a Lélek származására vonatkozó koncepciója: „*az Atyából a Fiú által*” (többnyire így fejezte ki magát) sem interpretálható úgy, hogy egyezett volna Basilius és annak fivére, Gergely, képzetével, amely szerint a Lélek Létét a Fiú létéből nyeri és rajta keresztül az Atyából. Cirill koncepciója a Három Tökéletes Személy Együtt-Egyenlő, Együtt-Örök, Enhiposztatikus interrelációjáról, mindenestül kölcsönös (reciprok) egymásban lakozásukban és egymást tartalmazásukban, amelyekben zavartalanul (konfúziómentesen) egyik és elválaszthatatlanul megkülönböztethetők — nagyon is eltért (a basiliusi képzettől), mert ő kombinálta a *Mia Ousia*- és a *Mia Arche*-konceptiót. Ily módon Cirill alapvető képzetét a Szentlélek származásáról és missziójáról, valamint az Atya, a Fiú és a Szentlélek megkülönböztethető munkásságáról — teremtésben, önkijelentésben, szabadításban — ez vezérelte: a Lét (Lényeg) és a Természet, a Szándék és a Tevékenység, a Hatalom és az Uralom Egy-volta és Identitása a Konzubsztans Háromságban, amelyek tökéletesen fejeződnek ki mindegyik Isteni Személyben. Így jutott az athanasiusi, epiphaniusi és konstantinápolyi doktrína az *Istenség Egy-voltáról (Egylényegűségéről) a Háromságban és a Konzubsztanciális Háromságról az Egy-mivoltban (Egységben)* tömör teológiai meghatározásra: Isten MONARCHIA-jának és TRIUNITAS-ának identifikálása által.

Thomas F. Torrance
Fordította: Kalósné Fóris Éva

JEGYZETEK

1. Athanasius, Con. ar., 1,18. Tekintetbe veendő, hogy a *Trias*-es a *Monas*-kifejezések a görögben sokkal konkrétbb értelemmel bírnak, mint a *Trinitas* és az *Unitas* a latinban. — 2. Athanasius, Con. Ar., 3,15. — 3. Athanasius, Ad Afr., 11. — 4. Athanasius Con. Ar., 1,16; cf. De syn., 48. — 5. Athanasius, Con. Ar., 1,34; és De decr., 31. — 6. Athanasius, Con. Ar., 1,9, 39, 58, 61; 3,4—6. — 7. Athanasius, Con. Ar., 1,14—19, 25—34; 2,57 k; 3,1—6; 4,1—10; De syn., 41—54. — 8. Athanasius, Con. Ar., 3,3. — 9. Athanasius, Con. Ar., 3,5. — 10. Athanasius, Con. Ar., 3,5 k. — 11. Bár a „koinherencia” szót Athanasius nem használta, nyilvánvaló, hogy az Istenben levő koinherens (egymásban lakozó) relációkról szóló konceptust ő dolgozta ki. Cf. Hilary „De Trin. 3,1” nyújt tömör igazolást az eszme tekintetében, hogy a három Isteni Személy, míg megmaradnak különböző (megkülönböztethető) létükben (egzisztenciájukban) és állapotukban (kondíciójukban), „kölcsönösen (reciprok módon) tartalmaznak egymást, úgyhogy az Egyik szüntelenül (permanens módon) magába foglalja a Másikat és a Másik által abban foglaltatik, miközben ő változatlanul azt magába foglalja”. Lásd 9,69-et is. — 12. Athanasius, Ad Ser., 1,2 kk. — 13. Athanasius, Ad Afr., 11. — 14. Athanasius, Ad Ser., 2,3—4; 3,1, 3. — 15. Athanasius, Ad Ser., 1,4—14, 23 kk.; 2,7. — 16. Athanasius, Ad Ser., 1,27; 3,1. — 17. Athanasius, Ad Ser., 1,14; és 16—17, 21, 29. — 18. Athanasius, Ad Ser., 1,19—21; 3,3 kk. — 19. Athanasius, Con. Ar., 3,1—6. — 20. Athanasius, Ad Ser., 1,2, 9, 14, 16 k., 20,28—33; 3,6. — 21. Athanasius, Ad Ser., 1,33. — 22. Athanasius, Ad Ser., 1,3 és 9. — 23. Athanasius, Ad Ser., 1,33 és 3,1. — 24. Athanasius, Ad Ser., 2,2—5. — 25. Athanasius, Ad Ser., 2,7. — 26. Athanasius, Ad Ser., 3,1. — 27. Athanasius, Ad Ser., 1,2; cf. 3,1; 4,3. — 28. Athanasius, Ad Ser., 1,11. — 29. Athanasius, Ad Ser., 1,20; cf. 3,1; 4,1 k. — 30. Athanasius, Ad Ser., 1,25; 3,1; 4,3 k. — 31. Athanasius, Ad Ser., 1,27; 3,1; 4,3. — 32. Athanasius, Ad Ser., 3,1. — 33. Athanasius, Ad Ser., 3,5; cf. 4,3—5. — 34. Athanasius, Ad Ser., 3,7. — 35. Athanasius, Ad Ser., 4,6. — 36. G. L. Prestige: „Isten a patrisztikus gondolkodásban”, 1950-es kiadás, XXIX. o.; lásd 168. o. kk.-t is; és „Az én teológiam a megbékélésben”-t, 1975. 218. o. kk., 226. o. kk.; 231. o. kk., 233. o. kk.-t. — 37. Athanasius, Con. Ar., 1,11; 2,10; 3,63; De decr., 22,27; De syn., 35,41; Ad Afr., 4,8; Ad Ser., 2,5. — 38. Athanasius, Con. genf., 35. (cf. 2), 40; De Inc., 17; Con. Ar., 1,20; 3,22; De decr., 11; In ill. om., 1. — 39. Athanasius, Con. Ar., 1,9 kk., 14 kk., 24 k.; 2,1 k., 22,31 kk.; 3,1 kk., 15 kk., 24 k.; 4,1, 5,9; Ad Ser., 1,14, 19 kk., 25; 3,5 k. — 40. Lásd Athanasius, De syn., 34, 41; Con ar., 2,2; 4,1; Ad Ant., 5. — 41. Athanasius,

Exp. fidei, 1—4; In ill. om., 1—6; Con. Ar., 3,1 kk. — 42. Athanasius, Con. Ar., 3,1 kk.; 4,1 kk.; Ad Ser., 1,16, 20, 28; 3,1, 6; cf. De Inc. et con. Ar., 10: *Mia gar he Theotes kai heis Theos en trisin hypostasesi*, ami biztosan Athanasius-tól származik és talán magának az egyház- atyának tollából. — 43. Athanasius, Con. Ar., 1,14; 3,15. — 44. Athanasius, Con. Ar., 4,1; cf. 2—3. — 45. Athanasius, Ad Ant., 5. — 46. Athanasius, Con. Ar., 3,3 k.; De syn., 49; cf. Con. Ar., 2,54; 3,1, 4,3; De decr., 16; De syn., 46; Ad Ant., 5. — 47. Athanasius, Con. Ar., 4,1, 3; De decr., 26; In sent. Dion., 17. stb. — 48. Athanasius, In ill. om., 6. — 49. Lásd főleg Athanasius, De syn., 45—51.-t. — 50. Basilius, Ep., 52,3. — 51. Basilius, De Sp. St., 24—36, 66 kk.; cf. De fide, 4. — 52. Basilius, De Sp. St., 3,13 kk, 28, 35—38, 43—49, 62 k, 64, 68. — 53. Basilius, De Sp. St., 7,13 k, 30,37 k, 42, 45, 48, 60, 63, 68. — 54. De vö. (=cf.) Origenes-idezetek „A Szentlélek Istenségéről”, De Sp. St., 73. Epistula 8, amely egész félreérthetetlenül úgy beszél a Szentlélekről, mint Istennel konzubsztansról és mint Istentől, nem Basiliustól származik, hanem Evagrius Pontius-tól. — 55. Basilius, De fide, 4; vö. a *Trias homoousios*-betoldást Hippolytus-nál, Apost. Trad., 21-ben. Hivatkozunk nazianzi Gergely Ep. 58-ára, amelyben megvédte Basiliust a hamis vádak ellen, de ugyanakkor elismerte, hogy „takarékoskodott az igazsággal”. Vö. Or., 43,68-at is. — 56. Basilius, De Sp. St., 22 és 45 k. — 57. Basilius, De Sp. St., 19 kk, 37 kk. — 58. Basilius, De Sp. St., 43; vö. Athanasius, Ad Ser., 1,21 k, 25 k, 31 k, stb.-t. — 59. Basilius, De Sp. St., 45. — 60. Basilius, De Sp. St., 30, 38, 45, 48, 63 k, 68. — 61. Basilius, Epistulák 52, 69, 125, 210, 214, 236; és Gregorius/Basilius, Ep. 38. — 62. Basilius, Ep. 52, 92, 125, 123, 140, 159, 204; Gregorius/Basilius, Ep. 38. — 63. Basilius, Ep., 52,2 k; 124,3; 210,3—5; 285,2; Hom., 111. — 64. Athanasius, Ad Ant., 6,11. — 65. Gregorius/Basilius, Ep., 38,1 kk; Basilius, Ep. 125,1 k; 214,3 k; 236,6; De Sp. St., 7; Con. Eun., 2,28. Vizsgáld: Methodios Fouyas, „Jézus Krisztus Személye az ökumenikus zsinatok döntéseiben”, 1976, 53. o. kk. — 66. Basilius, Ep., 210,5. — 67. Basilius, Ep., 38,8. — 68. Basilius, Con. Eun., 2,28; Ep., 236,6; vö. 38,3 k (*koine physis, koinetes tes phuseos*) és Evagrius-t is, Ep. Bas., 8,2. — 69. Basilius, Con. Eun., 1,12, 14 k; 2,32; Ep., 234,1; 235,2 k. — 70. Ám vö. Basilius Homilia-ját, 23,4, ahol is kénytelen volt némiképpen a *tautotes-re* hivatkozni: jellemzőbb érvelése Eumoniusszal, Con. Eun., 2,28. — 71. Evagrius, Ep., 8,2; Basilius, Ep. 131,2; 189,2 k; Hom. con. syn., 1 kk. (Athen-ban kiadva, 54, pp. 234 kk.) — 72. Gregorius/Basilius, Ep., 38,4, 7; Basilius, Con. Eun., 1,25; 2,12; 3,1; Hom., 24,4. Hasonló eszmét fejtett már ki alexandriai Dionysius, *apud* Athanasius, De sent. Dion., 17. — 73. Gregorius/Basilius, Ep., 38,4; Basilius, De Sp. St., 13,45 k; 58 k; Con. Eun., 3,1; Con. Sab., 4. — 74. Nysseni Gregorius, Con. Eun., 1,36, 42; Adv. Maced., 12 k; *non tres dei*, Jaeger-kiadás III. kötet 1., 56. o.; és lásd újból Gregorius/Basilius, Ep., 38,4-t. Nazianzi Gergely felfogása a Háromság belüli konzekutív okok koncepció-ját illetően módosult: a folyamatosan fennálló relációkról szóló doktrína lépett helyébe, pl. Or. 31,9, 14,33. — 75. Gregorius/Basilius, Ep. 38,4 kk; ugyanígy nysseni Gergely is, Ex com. not., Jaeger-kiadás, III. 1., 25. o.; és nazianzi Gergely, Or., 31,14 stb. — 76. Gregorius/Basilius, Ep., 38,4. — 77. Nysseni Gergely, *non tres dei*, III. 1., 56. o.: *allos oun ho tou ti esti kai allos ho tou pos testi logos*. — 78. Nysseni Gergely, Ex com. not., Jaeger-kiadás, III. 1. 19—25. o.; De Sp. St., III. 1. 13. o. kk. — 79. Nazianzi Gergely, Or., 29,16; 31,14, 16. — 80. Nazianzi Gergely, Or., 31,32. — Nazianzi Gergely, Or., 42,15. — 82. Nazianzi Gergely, Or., 1,38; 2,38; 20,7; 29,3; 15,19; 30,19 k; 31,8—14; 32,30, 33; 34,8, 10; 40,41 kk; 42,15 kk. — 83. Nazianzi Gergely, Or., 30,20; 31,9 k, 14,16; 37,33 kk; 38,8; 39,10 k; 40,41 kk; 42,16; 45,4. — 84. Nazianzi Gergely, Or., 25,17; 29,2 k; 34,8 k; 39,10; 40,41; 32,16. — 85. Naz. Gergely, Or., 39,11. — 86. Naz. Gergely, Or., 34,13. — 87. Naz. Gergely, Or., 31,17 kk; 34,13; 39,11; 40,41; 42,16. — 88. Nazianzi Gergely, Or., 31,9 k. Lásd Ep. 58-t, amelyben Gergely kimutatja, hogy mélyebbre akar szállni, mint ahogy Basilius kidolgozta a Lélekre vonatkozó doktrínát. — 89. Nazianzi Gergely, Or., 40,43; vö. 29,15. — 90. Nazianzi Gergely, Or., 43,30. — 91. Nazianzi Gergely, Or., 23,11; 29,2 k, 16; 30,11, 19 k; 31,9, 14, 16; 42,15 kk. Vö. Athanasius, De syn., 16. — 92. Nazianzi Gergely, Or., 20,7—11; 31,6—9; 35,1—4; 41,9; 42,15. — 93. Naz. Gergely, Or., 29,2; 31,14; 40,41; 42,15—16. Ez azt jelenti, hogy az egész Háromságra kell úgy gondolni, mint az Egy Isteni *Arche-ra*. Vö. Gergely jelentőségét megállapítását egyik énekén belül: „Anarchon, Arche, Pneuma, Trias timla / Anaition, genneton, ekporeusimon; / Pater to men, to d'Huios, autos kai Logos”, MPG 37,751. — 94. Nazianzi Gergely, Or., 31,14; vö. 25,16; 28,19-t is. Or., 36,15-ben felhívta a figyelmet arra a jelentős tényre, hogy maga az Újszövetség is cserélgeti a sorrendet, amikor az Atyát, a Fiút és a Szentleket említi. — 95. Nazianzi Gergely, Or., 31,16; vö. 42,15 kk. — 96. Nazianzi Gergely, Or., 12,1; Con. 38, MPG 37,1325—36. — 97. Augustinus, De Trin., 5—7; De civ. Dei, 10; In Jn., tr. 69; In Ps., 68,1, 5; Ep., 170, 238—241; vö. aquinói Tamás S. Theol., Ia XXXI—XXX; De pot., 1—2. Lásd még J. N. D. Kelly, „Korai keresztény doktrínák”, 1958, 271 o. kk.; E. L. Mascall, „A Három-Egy Isten, ökumenikus tanulmány” 1986, 11—22. o.; és T. F. Torrance „Ökumenikus konszenzus felé a Háromság terén”, Theol. Zeitschr. 31. kötet, 1975, 337—350. o.; „Realitás és tudományos teológia”, 1985. „A teológia trinitárius struktúrája”, 160—206. o. — 98. Nazianzi Gergely, Or., 29,2; 40,41. — 99. Nazianzi Gergely, Or., 25,16; 29,2 kk; 31,8 k; 39,12. — 100. Lásd az *una substantia*-ra visszatérő hangsúlyt Didymus-nál a De Sp. St.-ban, amely csak latin nyelven maradt fenn, 16—19,21 k, 24 k, 32, 36 k, 40, 53, 58. — 101. Didymus, De Trin., 1,16, 18 k, 36; 2,6, 7,16 kk, 14 fin, 15; 2,27 stb. — 102. Didymus, De Trin., 1,16 kk, 20,24 k, 27,34; 2,1, 4 kk, 13 k, 18,27; 3,7, 15; Con. Eun. athéni kiadás, 44, 238. o. — 103. Didymus, De Trin., 1,16, 18,26 k; vö. 3,1 k, 13,18; De Sp. St., 36. — 104. Didymus, De Trin., 1,9 k, 11,15 k, 18 k, 28,27; 2,1, 3 k, 6,7 kk, 15 k, 18; 26 k; 3,2, 15 k, 24,55; De Sp. St., 30—39; Con Eun. athéni kiadás, 44, 246 o. k., 255 kk. — 105. Didymus, De Trin., 1,9, 11 k, 15 k, 18 k, 21, 26 k, 30, 34 k; 2,1 kk, 5 kk, 8, 12, 19, 27; 3,1 k, 18, 23 k, 38 k, 40 k, 45; De Sp. St. 27,30. — 106. Didymus, Con. Eun. Athen ed. 44, 226 k. o.; rokon-termszok terén lásd De Trin., 1,9; 2,1, 12-t és az *enhyppatos* terén lásd De Trin., 1,16, 26; 2,1 kk, 8,10; 3,19, 37; Con. Eun. 44, 239, 253. o.-t. — 107. Didymus, De Trin., 2,26; vö.

1,15; 3,2, 8. — 108. Didymus, De Trin., 2,1 k, 5; 2,6, 8; 22 stb. A Con. Eun.-ban, amelyből Basilius befolyása a legpregnansabban tűnik ki, Didymus a belső trinitárius relációknak okosság (kauzális) terminuszairól beszélt, Athen 44, 251. o. — 109. Didymus, De Trin., 2,1—3; De Sp. St., 3 kk, 16—25, 32—40, 57—61. — 110. Didymus, De Trin., 1,15, 18, 26, 36; 2,1 kk, 5; 3,3, 5, 38; De Sp. St., 26,37; vö. Con. Eun., Athen 44, 251. o. — 111. Didymus, De Sp. St., 34—37. — 112. Didymus, De Trin., 2,2; „*ekporeusis... apo tou henos Patros kath' henosin tes heautou theotes*”; vö. 2,39; 3,38. — 113. Didymus, De Trin., 2,5; vö. Ep. Euseb., Theodoret, Eccl. hist., 1,11. — 114. Didymus, De Trin., 2,2, 15. — 115. Didymus, De Trin., 2,1, 1, 2, 2, 5; 2,26 k; De Sp. St., 26. — 116. Epiphanius, Anc., 6,8; Haer., 57,10; 62,7 k; 63,7 k; 69,36, 67, 72; 73,16 stb. — 117. Epiphanius, Anc., 7, 33, 57, 65, 67; Haer., 62,3—7; 69,56, 63; 69,54; 73,16 kk; 74,4 k. — 118. Ez nagyon evidens Epiphaniusnak az Inkarnációról szóló hosszabb hitvallásos nyilatkozatában: „... aki értünk, emberekért és a mi szabadításunkért leszállt és testté tétetett, azaz teljesen szent Máriából, az örök Szözből született, emberré lett, vagyis felvette mindenestül az emberi mivoltot, lelket és testet és elmét és mindazt, ami az embert emberré teszi, bűn nélkül, nem a férj magja által, nem az emberbe, hanem az egy szent unitas-ban önmagába.” Haer., 120. — 119. Epiphanius, főleg Haer., 69, 77—79. — 120. Lásd Basilius, Ep., 258 és Epiphanius, Haer., 77,20—23-t, amik tanításaik rokonvoltát evidensé teszik. — 121. Epiphanius, Anc., 2. — 122. Epiphanius, Anc., 81, Haer., 73,34. — 123. Epiphanius, Haer., 73,21; Exp. fidei, 14. — 124. Epiphanius, Anc., 5—10, 67, 72, 74, 81; Haer., 57,4 k; 62,1 kk, 6; 72,11; 74,9; 76. Ref. Act., 30; 77,22; vö. Athanasius, De syn., 42; Con. Ar., 4,2; Con. Apol., 1,20. — 125. Epiphanius, Anc., 64; Haer., 36,6; 57,4; 65,8; 69,67; 72,1; 73,34; 74,1 kk; 76. Ref. Act., 16; Ex. fid., 21. A homoousisnak a Háromságra, mint egészre való vonatkoztatását már Athanasiusnál megtaláljuk, Ad Ser., 1,27; Con. Apol., 1,9. — 126. Epiphanius, Anc., 7 k, 10; Haer., 62,4; 74,11; vö. nazianzi Gergely, Or., 31,8 k-t és Basilius, De Sp. St., 38, 43, 45 k-t. — 127. Epiphanius, Anc., 46; Haer., 57,4; 62,3; 69,36; 70,8; 73,16 kk, 36; 74,1 kk; 76. Ref. Act., 18,21, 35 k. — 128. Epiphanius, Anc., 74,120; Haer., 74,10; vö. nazianzi Gergely, Or., 29,3; 31,4. — 129. Epiphanius, Haer., 69,54. — 130. Epiphanius, Anc., 6 kk, 11, 15, 67, 70 k, 115; Haer., 57,9; 62,4; 64,9; 69,18, 43; 74,4, 10; 76. Con. Ar., 7,21, 29, 32; vö. Athanasius, Con. Ar. 1,20 33; Hilary, De Trin., 2,3; és Basilius, Hom., 111: „A Fiú magába foglalja a Lelket a maga és az Atya közösségében (a kommuniójában)”. — 131. Epiphanius, Anc., 7 k; 67 k, 70 k, 119 k; Haer., 69,17, 52; 70,5; 72,4 k; 73,16, 18; 74,5, 7, 11 k; De fide, 14. — 132. Epiphanius, Haer., 8,5; 73,16; Exp. fidei, 14. — 133. Epiphanius, Anc., 6—8; 22, 81; Haer., 66,69; 69,33; 69,37—43; 72,1; 73,3; 74,8, 12; 76. Ref. Act., 4,20 k, 32; Exp. fid., 14; Anc., 6—8. — 134. Epiphanius, Haer., 62,3; lásd 62,4—7-t is. — 135. Epiphanius, Anc., 2; lásd 5 k-t és Haer., 69,77; 73,16-t is. — 136. Epiphanius, Haer., 76. Ref. Act., 35. — 137. Lásd tovább, Epiphanius, Anc., 22, 67, 81; Haer., 69,33, 43 k, 56, 59, 75, 78; 72,11; 74,4; 76,6; 76. Ref. Act., 20 k; Ex. fid., 18. — 138. Epiphanius, Anc., 118. — 139. Epiphanius, Anc., 24. — 140. Vö. Nazianzi Gergely, „Ha azt mondom: Isten, az Atyát, a Fiút és a Szentleket értem”, Or., 38,8; 45,4. — 141. Epiphanius, Anc., 10. — 142. Epiphanius, Haer., 63,6; 65,1 k; 72,1 k, 10; 73,16 kk, 34 k; 74,11 k; 76,2, 12, 20, 35; Anc., 6 kk, 10. — 143. Epiphanius, Con. Haer., 69,54. — 144. Athanasius, De sent. Dion., 1,17; Exp. fid., 4; Con. Ar., 1,16, 20,46 kk, 50; 2,18, 28; 3,1 kk, 15,24 kk, 44 kk; Ad Ser., 1,2, 15 k, 20 kk; 3,2 kk; 4,3 k. — 145. Epiphanius, Haer., 62,4; 69,54; 73,12, 16; 74,7, 10 kk; 76,11; Anc., 7 k, 67, 71 k; Haer., 74,7 k. — 146. Epiphanius, Anc., 72 kk; Haer., 74,9 kk, 12. — 147. Epiphanius, Anc., 119. A következők fejezetben részletesebb kijelentés található, amelynek nyilván az volt a célja, hogy a hívőt eligazítsa. — 148. Theodoret, Eccl. hist., 5,9—11. — 149. Nazianzi Gergely, Or., 42, főként 15 és 16. — Theodoret, Eccl. hist., 5,9. Athanasius szerint a püspökök a niceai zsinaton megállapították, hogy „egy zsinat határozatai megvizsgálandók a többi zsinat fényében”. — De fuga, 2,21. — 151. Nazianzi Gergely gondolatmenete is nyilvánvalóan visszanyúlt az Egy Isteni *Arche* egységes koncepciójához, amely által a Fiú és a Lélek az Istenség Egy Létebe (Lényegébe) belekapcsolódnak. — 152. Nem a terminuszok számítanak, ahogy nazianzi Gergely rámutatott, hanem a realitások, amelyeket jeleznek — Or., 42,16. — 153. Theodoret, Eccl. hist., 5,11. Az a tény, hogy latin szövegében Damasus ismételt az *usia*-szót használta *substantia* helyett, arra enged következtetni, hogy a Kötet görög szövege ott felelt előtte. Lásd Döwinger—Schoenmetzer, Enc. Symb., 144 k-t. — 154. Theodoret, Eccl. hist., 5,11. Ez egyike volt azon kifejezéseknek, amelyekre Epiphanius rendszeresen használt, pl. Haer., 74,11—12. — 155. Denz. Schoen., op. cit., 169—177. — 156. Uo., 178. — 157. Lásd Epiphaniust: mennyire erőltette a hármias *pisteumen-t*-a Krétdóban, Haer., 73,25; 74,13; vö. Basilius, Ep., 236,6. — 158. Ez a veszelési irányzat nagyon is nyilvánvalóvá vált a Pseudo-Dionysius-féle igényben, hogy ti. a misztikus teológiának túl kell nyúlnia az *Atyaság* kijelentésbeli konceptusán, és Istenre mint szuperesszenciális és differenciálatlan *ousia*-ra gondolnia, aki belső relációjában se nem nevezhető, se nem ismerhető meg. — De div. nom., 1,5 kk; 2,1 k; Theol. mvst., 1 k. — 159. Lásd újból E. L. Marcell briliáns analitikus érvelését az „egymásban lakozó relációk” konceptusának helyreállítása érdekében és annak ökumenikus jelentőségét a nyugati és keleti egyházak vonatkozásában, op. cit. — 160. Cirill, De Trin. dial., 2, MPG, 75, 733. — 161. Cirill, De Trin. dial., MPG, 75,721, 74, 769; Thes., MPG, 75,128. — 162. Cirill, De Trin. dial., MPG, 75, 721, 769, 872. — 163. Cirill, Thes., MPG, 75,553. — 164. Cirill, In Jn., MPG, 74,28 kk, 213 kk, 552 kk; Thes., MPG, 75,117 kk, 528 k, 568 kk stb. — 165. Cirill, Thes., MPG, 75,144 k, 177 k, 380 k; In Jn., 10,29 k. — 166. Cirill, Thes., MPG, 75,577, 580 k és 585. Lásd e tárgyakkban az egész diszkusziót 575-től 617-ig; és In Jn., MPG, 73,209 k, 604 k; 74,213 k, 256 k, 333 kk, 417, 448 k, 710 k stb. — 167. Cirill, Con. Nest., 4,1. Fejezetek: 1—3, MPG, 76,168—189, nagymértékben e tárgyakkal szentelve. — 168. Cirill, De ador., MPG, 68,148. — 169. Cirill, Con. Nest., 4,1, MPG, 76,172 k. — 170. Lásd e doktrína jelentős kifejtését a De Sacrosancta Trinitate c. anonim iratban, amelyet valaha Cirillnek tulajdonítottak, MPG, 77, 112—12, 2, s amelyből sokat vett át damascusi János, De fide orthodoxa, 1,8.

Szentháromság és teremtés

A keresztyén tanításban a hit, erkölcs és gyakorlati tevékenység egymással szoros kapcsolatban áll. A keresztyén vallás Megalapítója maga szólította fel követőit, hogy hívására Istent jócselekedeteikkel dicsőítsék (Mt 5,16) és hogy a mennyei Atya akaratát cselekedjék (Mt 7,21). Ugyanezt hirdetik az apostolok is, mondván, hogy „cselekedetek nélkül halott a hit” (Jak 2,26). A szent Atyák és tanítók (értsd: egyház-atyák és az egyház tanítói) ugyanígy tesznek, arra szólítva fel a híveket, hogy a hit dogmáit őrizték meg és elkötelezettségüket Isten előtti jócselekedetekkel bizonyítsák meg. „Legyen éltetek a dogmákkal egybehangzó (korrespondáló) és a dogmák legyenek éltetek hirdetői (proklamálói)”, mondotta Szt. Chrysostomos¹. „Mutasd meg hitedet cselekedeteid által, mutasd fel (lelki) termőfölded termékenységével”², kiáltott fel Szt. Gregorios, a Teológus s ezáltal arra mutatott rá, hogy a hitnek az erény gyümölcsei által kell kifejeződésre jutnia. Az egész patrisztikus teológiának praktikus a dimenziója. Ha apologetikai vagy polemikus okból kifolyólag szükséges is volt elvont vitákba bocsátkozniuk, a szent atyák előtt mindig az aktuális problémákkal kapcsolatos konkrét, gyakorlati feladatok megoldása lebegett. A teológia-végzésnek napjainkban is ilyen dimenzióban kell folynia, hogy a keresztyének részvétele a hitgazság szilárd talaján növekedhessék a cselekvésben: tevékenységben, — és így módon méltókká váljanak a keresztyén névre.

Mai megbeszélésünk témája arra kötelez, hogy elgondolkodjunk Istenről és az Ő teremtéséről. Ez pedig azt jelenti, hogy nemcsak Istennek a világhoz és az emberhez való viszonyáról kell szólnunk, hanem az ember viszonyáról is: Istenhez, a teremtett világhoz és egyebekhez. Az e fajta kérdések egészen természetesek, minthogy a dogmák a keresztyén erkölcs alapjai. Ugyanakkor azonban e tény jelzi, hogy ez a téma rendkívül gazdag. Így ebben az előadásban arra kell korlátozódunk, hogy vázlatyszerűen tüntessük fel azokat a szempontokat, amelyeket e találkozás alkalmával meg kell vitatnunk.

A Szentírás Istenről főként a világgal és az emberrel kapcsolatos kijelentése vonatkozásában szól. Tudunk Istenről, mert Isten Igéje beszél Róla — mint a világ és az ember mindenható (omnipotens) Teremtőjéről, kegyelmes és bölcs Gondviselőjéről, univerzális megváltásunk beteljesítőjéről, mint Bíróról és Ajándékozóról. Anélkül, hogy megértenők Istent, mint a világ Teremtőjét, nem lehet világos képzetünk sem magáról Istenről, az Ő sajátos, a világtól független voltában, sem a világnak életet adó relációjában, amellyel általános gondviselésébe vonja az egész teremtést és megváltást nyújt az embereknek, az Isten Fiának, a világ Megváltójának, inkarnációja által³.

Az isteni kinyilatkoztatás (Kijelentés) feltárja az Istenben levő tökéletes (hiánytalan) lét egészét, egyetlen szóval: „Vagyok” (Ex 3,14), ami Istenre vonatkozik. Szt. Gregorios, a Teológus, ezt a következőképpen magyarázza: „Isten mindig volt, Isten most van és Isten mindig lesz; helyesebben: Isten ‚mindig van’, mert a ‚volt’- és a ‚lesz’-megfogalmazások a mi időnk szerinti meghatározások és a múlandókhöz tartoznak, míg a ‚VAGYOK’ ezt jelenti: ‚mindig’, ‚mindenkoron’. Ezt a nevet Isten adta maga-magának, ...mert Ő magába foglalja az egész létet, amely sohasem kezdődött és sohasem ér véget”. Isten olyan, mint „a lét tengere, meghatározhatatlan és végtelen, túlterjed azon, ami bármely időben vagy módon felfogható lenne...⁴.

Isten kijelenti magát (reveláció): prófétái által szól magáról: „Előttem nem lett Isten, és utánam sem lesz” (Ézs 43,10); „Én vagyok az első és az utolsó, rajtam kívül nincs Isten” (Ézs 44,6). Ugyanezt hirdette meg (proklamáció) Szt. János, a Teológus, a titok látója által: „Én vagyok az Alfa és az Omega, aki van, és aki volt, és aki eljövendő, a Mindenható” (Jel 1,8). A zoltárok sűrűn beszélnek Isten örökkévalóságáról és Szt. Dávid is külön hangsúllyal dicsőíti Istent eképpen: „te, kinek évei nemzedékről nemzedékre tartanak, te vetettél hajdan alapot a földnek, az ég a te kezéd alkotása. Azok elpusztulnak, de te megmaradsz. Mind megavulnak, mint a ruha; váltod őket, mint az öltözetet. Ők változnak, de te ugyanaz maradsz, éveidnek soha sincs vége. Szolgáid fiai színed előtt lakhatnak, utódaik is megmaradnak” (Zsolt 102,25—28).

Isten Lényegét tekintve egy — önmagát Háromságban jelenti ki. Ez az önkijelentés (reveláció) teljességében nekünk az Újszövetségben adatott meg. Am már az Ószövetségben is található a három-egy-misztériumára utalások. A szent atyák ezeket az Flohim-névben (Gen 1,1), Isten tanácsvégzésében az ember teremtésére vonatkozóan (Gen 1,26; 3,22), Istennek Ábrahám előtti megjelenésében (Gen 18,1—3), a három-szent-dalban, amellyel a szeráfok dicsőítik Istent (Ézs 6,3) és egyéb bibliai bizonyosságokban látták meg. A Megváltó tanítása és az apostoli levelek ezt az igazságot már világosan, minden ember számára érthetően mondják ki. A három-ez-egyben-lét titka először az Úr Jézus Krisztus megkeresztelkedése pillanatában tárult fel (reveláció: Mt 3,16—17; Mk 1,10—11; Lk 3,22). Ezt követően Krisztus sokszor szólt beszédeiben Istenről, az Atyáról; Isten Fiáról, és a Szentlélekről, a Vigasztalóról (különösen is Jn 14—16. r.), és végakarátában arra szólította fel az apostolokat, hogy a Benne hívőket a Szentháromság — az Atya, a Fiú és a Szentlélek — nevében kereszteljék meg (Mt 28,19). E szavakban, csakúgy, mint az apostoli tanításban (1Jn 5,7; 2Kor 13,13 stb.) Krisztus egyháza mindig megtalálta az alapot, hogy megvallhassa a szent, életet adó, egylényegű és elválaszthatatlan Háromságot. E tanításban, amit Isten, az Atya tárt fel, — az Istenre gondolás — telve feszültséggel a titok nagy-voltában — sürgető szükségét érezte, hogy vallást tegyen (confessio) „az egyről a háromságban és a háromságról az egyben, ahol is szétválasztás és egység felfoghatatlanok”⁵. Ezért van az, korunk teológusának nyelvén szólva, hogy „a Szentháromság az Orthodox Egyház szemében minden vallásos (religio) gondolkodás, minden kegyesség, minden spirituális élet, minden spirituális megtapasztalásnak megengedhetetlen fundamentuma. Ezt keressük, amikor Istent keressük, amikor a lét teljességét keressük, létünk értelmét és célját. A Szentháromság a mi vallásos tudatunk előtt eredeti Kijelentés (originális reveláció), minden kijelentésnek és minden létnek forrása. Ezt olyan tényként kell elfogadnunk, amelynek valós voltát és szükségességét csak Ő maga bizonyíthatná be”⁶.

A Szentháromság, amely isteni lényegében (subtans) felfoghatatlan — megragadható a teremtéshez való viszonyában. A teremtésben megragadható: nem-teremtett energiái által⁷. Am ezeket az energiákat nem befolyásolja a teremtés léte: a teremtéstől függetlenül, Isten önlényegén kívül jelenti ki magát és ezt a kijelentést (reveláció) mi Isten örök dicsőségének nevezük⁸. A múlt század egyik híres teológusa erről a kö-

vetkezőképpen szolt: „Isten, az Atya — a dicsőség Atyja (Ef 1,17), az Isten Fia — Isten dicsőségének kisugárzása (Zsid 1,3) és Ővé volt már a dicsőség, miként Atyjáé, még mielőtt a világ lett (Jn 17,5); ugyanígy Isten Lelke — a dicsőség Lelke (1Pt 4,14). Belső dicsőségében az áldott Isten minden dicsőség fölött él és nincs sem tanúkra, ...sem tanítványokra szüksége. De végtelen kegyelme és szeretete folytán áldott létében részeltetni akar minket; azt akarja, hogy részesei legyünk dicsőségének; ezért Ő érzékelní engedí végtelen tökéletességét és az megnyilvánul teremtéseiben; dicsősége feltárul (reveláció) az anyagok előtt a mennyben, (lakozik) az emberben, felölti a látható világ szépségét; Ő adja ezt (t.i. dicsőségét), a participálókat elfogadják, s ez visszatér Hozzá, és Isten e dicsősége körforgásában nyugszkja a teremtmények áldott élete és jól-léte”⁹.

A Szentírás igen röviden beszél a világ és az ember teremtéséről (Gen 1. r.). Ám e rövid történet sok szent atya felismerésének vált bázisává és ők mély interpretációkat bocsátottak e tárgyban közzé; a teljes Isteni Kinyilatkoztatás általános tanítása alapján. Az egyházatyák egybehangzóan arról szólnak, hogy a világot a Szentháromság teremtette, mert — nagy Athanasios szavaival: „Az Atya az Ige által a Szentlélekben teremt”, úgy, ahogy ez a zsoltsárban is olvasható: „Az ŰR ígéje alkotta az eget, egész seregét szájának lehelete” (Zsolt 33,6)¹⁰. Szt. Basilios Isten Fiát jelöli meg minden teremtés teremtő értelmeként (okaként) és a Szentleket mint teremtő értelmet (okot), úgyhogy — mint mondja — minden létező az Atya akarata szerint, létrejötte a Fiú tette által és fennállása a Szentlélek jelenléte folytán ment és megy végbe¹¹. Az atyák tanítása szerint Isten nemcsak a világ létezésének eredője, hanem „Kegyelmesként Ő alkotta meg a Hasznosat, Bölcsként a Szépet, Hatalmasként a Nagyot”¹²; és Ő nem ok és cél nélkül teremtette a világot”, hanem azért, hogy az értelmes lényeknek megadja az istenismeretet és érzékeik által felemelje őket úgy, hogy értelmük megnyíljék a láthatatlan világ megismerésére, megértésére (Róm 1,20)¹³.

Miközben a Szentírás az Istenben feltáruló isteni nagyságról beszél (Zsolt 8,10; 104,24; Ézs 40,26; Jel 4,11), egyben Istent mutatja fel minden élet forrása-ként (Zsolt 35,10; Jn 6,35; Jel 11,11) és minden jó dolog adományozójaként (Zsolt 103,5; Jak 1,17), Aki az általa teremtett világban Kegyelmet és Szeretetét tárja fel (Zsolt 33,9; 145,9; Ézs 49,15; Jn 3,16; 1Tim 2,4). Ezzel kapcsolatban sok régi egyházatyá és egyházi tanító úgy beszél a világ teremtéséről, mint amit Isten az ember iránti szeretetéből, kegyelemből vitt végbe¹⁴. Ezt a gondolatot Szt. János Damascenos fejezte ki, nagyon világosan, ezt mondván: „Isten szeretete bőségében (gazdagságában), akarata szerint, megteremtette azokat a lényeket, akik élvezik szent felsége jó-teteményeit és részesülnek kegyelmében, ... és így Ő életre hívja a nem-létezőt és megteremti mindazt, ami látható és ami láthatatlan”¹⁵.

Szt. Gregorios, a Teológus, szerint a világ szépsége nem lenne teljes, ha nem léteznék az ember, aki ellentétes természeti adottságokat elegyít önmagában s ezért nemcsak a látható teremtményt, hanem a láthatatlant is képes megfigyelni (obszerválni)¹⁶. Ez pedig azért lehetséges, mert az ember a földön a természet minden élőlénye fölött uralkodik, minthogy az ő teremtetése speciális módon ment végbe, az egyebek teremtését követően. Amiként a Genesisben hangzik: „Akkor azt mondta Isten: „Alkossunk embert a képmásunkra, hozzánk hasonlónak” (Gen 1,26); „Megteremtette Isten az embert a maga képmására,

Isten képmására teremtette” (Gen 1,27). Isten tanács-végzése — az ember teremtésére és neki az isteni képmás ajándékozására vonatkozóan — az embert kiemeli a többi teremtmény közül és ezért az ember a legkülönb („legperfektebb”, tehát vagy legtökéletesebb vagy legteljesebb az eredeti szöveg szerint) minden teremtmény közül a földön. A világot Isten az embernek, az ember rendelkezésére teremtette¹⁷. A Teremtő megáldotta az első teremtett embereket (értsd: az első emberpárt) és így szolt hozzá(juk): „Szaporodjatok és sokasodjatok, töltsétek be a földet és hajtátok birodalmatok alá...” (Gen 1,28) és amikor az Éden kertjébe helyezte az embert (ezt azért tette Isten), hogy (az ember) művelje és őrizze azt (Gen 2,15).

Az az ember, aki testből és lélekből (szellemből) állt és így pszihofizikai természeténél fogva képes volt az anyagi világot jóra (jó célra) felhasználni, ez az ember tehát, aki — Gregorios, a Teológus szavaival élve — maga „a második világ, a kicsiny a nagyban”, s aki szabadságot élvezett, Istenhez vivő útján arra volt hivatott, hogy megvalósítsa a maga megistenülését (deifikáció) és végnélküli életét¹⁸. A bűnbeesés folytán azonban az ember nem csupán sok lelki (szellemi) javát veszítette el. Az emberi természet, amely megsérült a bűneset következtében, többé nem volt képes a külső javak abszorbeálására sem. Szélsőséges és természetellenes vágy ébredt benne a környező világ kihasználására és ezért a föld tövist és bógáncsot kezdett számára hajtani (Gen 3,18). Az ember bűnös akarata okozta, hogy az egész „teremtett világ hiábavalóságnak vettetett alá” és hogy „az egész teremtett világ sóhajtozik és vajúdik mind az ideig” (Róm 8,20, 22). A legnagyobb veszteség azonban azáltal érte az embert, hogy elveszítette Istennel, az élet és az örökkévalóság Forrásával való közvetlen kapcsolat lehetőségét.

Szeretete által Isten, Aki Szeretet (1Jn 4,8), elküldi egyszülött Fiát, az Igét, aki Isten volt (Jn 1,1—5), „hogy üdvözüljön a világ általa” és „hogy aki hisz őbenne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen” (Jn 3,17.16). „Az Ige testté lett, itt élt közöttünk. Láttuk az ő dicsőségét, telve kegyelemmel és igazsággal” (Jn 1,14); azért (jött el), hogy helyreállítsa az ember és Isten között a megbomlott közösséget, meggyógyítsa a bűnös erőtlenséget és legyőzze a halált. „Krisztus halála lerontja a korlátot, amelyet a bűn emelt az ember és Isten közé; Krisztus feltámadása tövisétől fosztja meg a halált”¹⁹. Isten emberré lett, hogy az ember Istenné lehessen. E patrisztikus eszme, amelyet először Ioni Iriney foglalt szavakba, tömören fejezi ki az Újszövetség tanítását az inkarnáció általi megváltás egyetemlegességének (oikonomia-jának) értelméről és jelentőségéről. Isten Fia eljött a világba „hogy életük legyen, sőt bőségben éljenek” (Jn 10,10), úgy, hogy „az ő teljességéből” mi mindannyian „kegyelmet kapjunk kegyelemre” (Jn 1,16).

Az áldás megszentelő aktsa mindenekelőtt az embert éri el, de egyúttal mindazt is, amit az ember megérint, ami körülötte van és ami létének eszköze ott, ahol megélhetésért dolgozik (2Thessz 3,10; 2Tim 2,6), ahol felebarátjának nyújt segítséget (Mt 25,35—36; 42—45); és ahol (amikor) az általános emberi feladatot látja el a földön, Isten alapvető parancsolata szerint (Gen 1,28). Ezért része az emberi tevékenység annak a kapcsolatnak, amely az ember és az egész teremtés között fennáll; s e kapcsolat magába foglalja a Szentléleknek ama új kegyelmét is, amely Pünkösdkor jött el és ma is jelen van²⁰. E vonatkozásban az embernek úgy kell értelmeznie a világot, mint Isten

teremtését, Isten Bölcsessége által alkotottat, — de úgy is, mint egy házat, amelyben Isten végtelen szereztevel minden embert megmentett és ahol az embernek tökéletessé kell válnia, mire az új ég és az új föld eljön (2Pt 3,13).

A kegyelem ily tettei bizonyosságának tanúi a világban a különböző rítusok, amelyek az apostoli hagyományban és az egyház gyakorlatában gyökereznek; ezek a következők: vízszentelés, a föld gyümölcszeinek, a háznak, a kertnek, a különböző tárgyakkal, amelyekre az embernek mindennapi életében szüksége van: a beszentelése. E vallási rítusok értelme, hogy általuk áldás adatik a természetes elemeknek, beleértve az emberi termelés és fogyasztás szféráit is. És ez az áldás átalakító (transzfiguráló) hatalommal bír, egység van „az embernek a természetben történő vagy gazdasági tevékenysége által végzett átalakító tette és Isten átalakító hatalma között, amellyel Ő cselekszik — az emberi hatalom fölött, de nem anélkül”²¹

A Szentírás nem szól sokat az embernek a többi teremtményhez való viszonyáról, főként azért nem, mert Isten Igéjének fő célja, hogy meghatározza az Isten és az emberek közötti relációkat. Mégsem szabad azt képzelnünk, hogy az embernek az ezekhez való viszonya nem fontos, az ezeknek megfelelő kifejeződése szempontjából. És más részről, ha a Fiú Isten iránti szeretete a felebarát iránti testvéri szeretetben mutatkozik meg, (1Jn 4,20–21), akkor meg kell mutatkoznia a környező világ iránti atyai viszonyulásában is, amely környező világot Isten az ember javára teremtett. A teremtéshez való viszonyulás nemcsak az első emberpárnak a föld művelésére adott parancsolatban nyer kifejeződést, hanem egyéb parancsolatokban is, amelyek világosan határozzák meg, hogyan és hol kell a környező világ iránti atyai gondoskodásnak érvényesülnie. A hetedik napra, mint a nyugalom napjára vonatkozó parancsolat (Ex 23,12), a minden hetedik évben a föld parlogon hagyására vonatkozó parancsolat (a nyugalom éve: Ex 23,10–11; Lev 25,3–7), az ötvenedik esztendőnek (jubileumi év — örömműnnp — Lev 25,11–12) megtartására vonatkozó parancsolat félreérthetetlenül szólnak erről. E szabályozások tartalma kötelezi az embert, hogy kifejeződésre juttassa — a gondoskodás konkrét megnyilvánulásaiban — jóságát és jótékonyságát: a többi ember, a háziállatok, a vadon élő állatok és a föld egésze iránt. És szükséges rámutatnunk, hogy ezek a szabályozások az ember gondolkodását annak szükségességére irányítják, hogy megőrizze a föld javait az elkövetkezendő nemzedék számára, ez pedig csak akkor lehetséges, ha az ember óvatosan és ésszerűen bánik mindazzal, ami a rendelkezésére áll.

Az Újszövetségben kevés szabályozást találunk az ember és a teremtés kapcsolataira vonatkozóan. Viszont a sok, a természetből, mindennapi életből vett hasonlat, példa, amely a Megváltó tanításában megtalálható, világosan mutatja e kérdéskör bibliai szemléletét. S ez különösen is szembeeszkő a példázatokban, amelyek a magvetőnek (Mt 13,3–8; 24–32), a vintcellérnek (Lk 13,6–9), a gazdának (Mt 21,33; Jn 15,1–2), a pásztornak (Jn 10,1–3), a házat építő embernek (Mt 7,24–27), stb. a környező világhoz való kapcsolatáról szólnak.

Az embernek — az egész teremtéssel való kapcsolata, valamint Isten határozott parancsolataira való tekintettel — úgy kell a teremtéssel bántania, úgy kell azt használnia, ahogy azt a Teremtő megparancsolta. A valóság azonban azt mutatja, hogy az ember önző okoktól vezérelten, saját kárára, megsértette Isten parancsolatait. Az emberi történelem sok esetet mutat

fel, amikor az ember gonosz elhatározásából, esztelenül oltott ki mindenfajta életet, úgyhogy sokféle növény, madár, állat tűnt el a földről és még többet fenyeget a kipusztulás veszélye. Az ember évszázadok óta folyó ténykedése eredményezte, hogy felborult a természet egyensúlya, aminek következtében súlyos ökológiai probléma keletkezett, amely egyre nő és nagyobb figyelmet, közös akciót kíván államoktól és nemzetektől. És bár az emberiség már megértette, hogy szükséges a környező természet védelme és sok ország vállalja is az e téren való együttműködést, a probléma még fenyegetően fennáll és változatlanul mély gondokat okoz.

Néhány tudós az ökológia kérdésében túlzott pesszimizmussal ítéli meg a jövőt. Ezek úgy vélik, hogy az ipar néhány évtized alatt megfojtja a bioszférát és kimeríti a bolygó minden tartalékát; hogy a világ tengereiben minden élet elhal a szennyezés következtében és hogy az ózonpajzs, amely az életet a halált hozó kozmikus sugárzással szemben védi, máris súlyosan károsodott²². Nem szabad lebecsülnünk az aktuális problémák iránt megnyilvánuló cinikus közöny következményeit sem. Hiszen ez idő szerint is évente több százmillió tonna mérgező anyagot lövellnek ki az atmoszférába s a mérgező hulladékok több száz köbméterét juttatják a vizekbe. Mindezek a hulladékok igen káros hatást gyakorolnak a természeti környezetre és az ember egészségére²³. Az ipar-gyakorolta negatív befolyáshoz járulnak egyéb okok is, amelyek rombolóan hatnak az ökológiára, — az emberi szándéktól bár mentesen, de nem emberi közreműködés nélkül. Ide tartoznak főleg az erdőtüzek, amelyek az elmúlt években sok országban hatalmas területeket pusztítottak el; a különböző balesetek és robbanások, amelyek súlyos környezeti károsodást idéztek elő.

Szükségtelen itt felsorolnunk az ökológiai problémát érintő valamennyi tényezőt. Jólismertek. E kérdést nagyon komolyan kell vennünk. Ha a múlt században „a fogyó erdősegek, a kiszáradó folyók... a mezei lenné és csúffá váló föld” gondja, ahogy Cschoy egyik hőse fogalmaz, az új erdők telepítése még különköddésnek tűnhetett is²⁴, jelenleg ezek tekintetében általános a gond. Ez a gond életünkbe a technikai haladással együtt vagy annak következményeként lépett be. Az ember megteremtette a technikát, a megteremtett technika értelmének és képzelőerejének gyümölcse. E technika által az ember képessé vált a természet rejtett erőit feltárni és saját céljaira fordítani, de sohasem lesz képes arra, hogy ennek eredményeit teljes mértékben kihasználja, élvezze. Ha a technika olyan emberek kezében lesz, akik meghatározott célokat követnek, akkor ez rabszolgasághoz vezet, a természeti források és az ember súlyos kizsákmányolásához és egyéb káros következményekhez. Ezért volt igaza Pavel Florensky orthodox papnak, amikor ezt mondta: „A garázda, tolvaj civilizáció háromszoros bűnöző; sem együttérzés, sem szeretet nincs benne a teremtés iránt; csak azt nézi, hogyan húzhat hasznot belőle, mert nem az a kívánság vezérli, hogy a természetnek segítsen a benne rejlő kultúra feltárásában, hanem az, hogy erőhatalommal külső formákat és külső célokat erőszakoljon rá”²⁵.

Az ember géniusza sok szép és hasznos dolgot alkotott és tárt fel. Ugyanakkor azonban az emberek sok gonosz dolgot is állítottak elő, mert még a legnagyobb vívmányokat is a maguk és mások kárára fordították. Ezt már maga az a tény is igazolja, hogy a műszaki tudományos haladás alapján katonai-ipari komplexumokat létesítettek, gyilkos fegyverek készítésére és fejlesztésére, ahelyett, hogy ennek révén a nemzetek

jólétét munkálta volna. De: az emberi tevékenység e visszája nem elkerülhetetlen, nem az ember természetes szükségletéből fakad, nem gyökerezik abban az emberi természetben, amelyet Isten teremtett. Bár „a másik törvény” (Róm 7,23) belépett a bölcs élőlény természetébe, nem zúzta szét az ember ama szabadságát, amely által választhat az élet útja és a halál útja között (Ézs 1,19–20).

A katonai-ipari komplexum, a nukleáris korszak e molochja, folyamatosan nyeli el az emberi forrásokat, az anyagi eszközöket és a természeti tartalékokat. A műszaki-tudományos szférában dolgozóknak nem kevesebb mint fele e vonatkozású fejlesztési munkálatokat végez, az ilyen célokra fordított katonai-költségvetési hányad meghaladja az egészségügy fejlesztésére fordított kiadásokat²⁶. A természeti forrásoknak katonai célokra való felhasználása és a környezetszennyeződés igen magas fokot ért el. Pedig a föld tartalékait, amelyeket fegyverkezésre pocsékolnak el, az éhség és az analfabetizmus kiküszöbölésére, ápolásra és gyógyításra, jobb életkörülmények megteremtésére lehetne fordítani, ahogy az az ember magas méltóságának megfelelően. Ám ez az embertelen és erkölcstelen politika, amely folytatja és növeli a nukleáris fegyverkezési hajszát, e nemes célok helyett a világ sok országában súlyosbította az éhséget és az ínséget²⁷.

„A Föld megszabadítása a nukleáris fegyverek rémétől (ördögétől) — ez a népek reménye és korunk parancsolata” — e címet viseli az Orosz Orthodox Egyház Szent Szinódusa által megfogalmazott Üzenet „a háborúról és a békéről a nukleáris korszakban”²⁸ egyik fejezete. E néhány szó valóban hordozza bolygónk minden népének reményességét. A fegyverkezési hajszája erkölcsi, gazdasági és ökológiai szempontból túl sok gonoszt idéz elő, túl nagy rombolást visz végbe. És micsoda iszonyú következményekkel járna, ha a végzetes energiaforrások elszabadulnának: aktivizálódnának!? Nem ok nélkül tartják a világ békeerőit az aktuális problémát — az élet szent ajándékának megőrzését napirendjükön. Kétségtelen: erre kell rámutatni, hiszen haladéktalanul meg kell oldani az égetően sürgős problémát: a fegyverkezési hajszája felszámolását és a leszerelés megvalósítását. E célkitűzést nagy nyomatókkal hangsúlyozta „A hit szolgái az élet szent ajándékának a nukleáris katasztrófától való megóvásáért” világkonferencia (Moszkva, 1982) és azóta is ez egyik pontja valamennyi béketalálkozó napirendjének. Beszédese bizonyított erre vonatkozóan „A nukleáris fegyverektől mentes világért, az emberiség túléléséért” nemzetközi fórum, amelyet ez év (1987) februárjában tartottak Moszkvában, több mint ezer résztvevővel — a kultúra, a tudomány, a vallás és a közélet, az orvostudomány és az üzleti élet képviselőivel, akik több mint 80 országból sereglettek egybe²⁹. Ugyanezt a gondolatot fejezték ki a kerekasztal-konferencia résztvevői (Moszkva, 1987. március), akik új, fegyvermentes nemzetközi erkölcsi rend megteremtéséért szálltak sikra és elítélték a „csillagháborús” programot, mint ami a fegyverkezési verseny számára újabb színteret nyit és növeli a földön az élet veszélyeztetését³⁰.

Az ökológiai probléma és az emberiség túlélésének kérdése szorosan egybekötődik. Bármerről is közelítünk meg az ember és a természet kapcsolatát, „mi” — ahogy egyik nagyhírű modern teológus szavakba foglalta — „mindig azt látjuk, hogy az ember önmaga ellen követ el erőszakot, ha a környezetet rombolja erőszak alkalmazásával; azt tapasztaljuk, hogy az ember, szenvedélyeitől vezérelten: önmagát áldozza fel az elemeknek, amikor önzésének áldozatul veti a ter-

mészetet. Ez pedig elkerülhetetlen, mert az ember és a természet részben hasonlatos, részben egy és ugyanaz”³¹. Rokon gondolatnak adott századunk elején Albert Schweitzer hangot, amikor „az élet tiszteletéről” szöveg — e kifejezés szállóigévé vált! Albert Schweitzer arra mutatott rá, hogy az élet tiszteletét vonatkoztatni kell az egyénre, az emberiség nagy családjára és Isten teremtésének mindenségére. Ha az ember — úgymond Schweitzer — ezzel az indulattal lép más népek közösségébe, akkor kapcsolódik az Örökkévalóhoz, akkor szorongatóan áthatja az egész teremtés iránti részvét, az azzal való együttérzés s mindez univerzális szeretetben teljesedik ki³². Milyen igazán idézik e megállapítások a rég elhunyt aszkéták szavait! Szíriai Szt. Izsák ezt mondja az ember és a többi teremtmény hasonlóságáról: „Az ember szívében oly erős és hatalmas a részvét, ... hogy nem tudja elviselni, hogy hallja vagy lássa a bánatmat vagy bánatot, amely a teremtményt sújtja”³³.

Ami a fentiekben elmondunk, arra a konklúzióra juttat, hogy mély vallási és erkölcsi dimenzió határozza meg a keresztyéneknek a környezethez való viszonyulását. Az univerzum az ember előtt nyitott könyv, Isten láthatatlan, örök, teremtő hatalmának ismeretére vezet el (Róm 1,20); azon Istenéhez, Aki bölcsességével mindeneket megalkotott (Zsolt 104,29). Egyben a világ egy óriási templom is, amelyben „az egek hirdetik Isten dicsőségét, kezének munkájáról beszél a mennyboltozat” (Zsolt 19,2); ahol „minden lélek dicsérje az Úrat” (Zsolt 150,6), és amelybe a teremtett ember papként lépjen be³⁴. A világ továbbá az a hely, ahol az ember él, ez teremtő aktivitása kifejtésének helye, az „antroposzféra”³⁵; az a hely, ahova Isten állította az embert, hogy az hatalmas alá vesse mindazt, ami betölti a földet; ez pedig olyan dolog, amely mindenestül az ember értelmére apellál. Ezért kell az embernek minden teremtményhez közel lennie és velük harmonikus kapcsolatban élnie. És ez az az „antropokozmikus viszony”, amely előmozdítja a környezetben a biológiai egyensúlyt, bizonyosága azon ember magas erkölcsi méltóságának, aki arra hivatott, hogy „egyesítse önmagában a teremtett élőlények összességét”³⁷.

Ebből pedig erkölcsi kötelezettségek származnak, minden egyes ember és az emberiség egésze számára meghatározóak a közös gyakorlati feladatok: minden tőlük telhetőt megtenni annak érdekében, hogy mindaz kiküszöböltessék a világból, ami a környezetet rombolja és torzítja és a földön az emberiség szempontjából magát az életet veszélyezteti.

Vaszilij Sztojkov érsek
Fordította: Főrissné Kalós Éva

JEGYZETEK

1. Szt. János Chrysostomos. Művei. 4. kötet, SpB, 1898, 13. o. —
2. Szt. Gregorius, a Teológus. Művei. P. 2. Ed. 3. M., 1889, 241. o. —
3. Szilveszter püspök. Orthodox dogmatikai teológiai kísérlet. 3. kötet, 3. kiadás, Kiev, 1898. 7. o. —
4. Szt. Gergorius, a Teológus. Művei. p. 3, ed. 3. M., 1889, 196. o. —
5. Uo. P. 2, p. 235; 3. rész, 259–260. o. —
6. Vl. Losszki. Misztikus teológia. BT, 8, 38. o. —
7. Uo. 41. o. —
8. Uo. 42–43. o. —
9. Filaret (Drozdov), metropolita. Igék és beszédek, p. 1, M. 1844, 5–6. o. —
10. Szt. Athanasios, a Nagy. Művei, p. 3, ed. 2, S. Posad, 1903, 6. o. —
11. Szt. Baszlios, a Nagy. Művei. p. 1, SpB, 1911, 607. o. —
12. Uo. 9. o. —
13. Uo. 8. o. —
14. Lásd Szt. Gregorius, a Teológus. Művei, p. 3., 198–199. o.; p. 4, p. 127. o.; Szt. János Chrysostomos. Művei, p. 3., 198–199. o. —
15. A hit egzakt interpretációja, II. könyv, 2. fejezet. Szilveszter püspök munkájában, uo. 123. o. —
16. Szt. Gregorius, a Teológus. Művei. P. 3, 199–200. o.; P. 4, 128. o. —
17. Szt. János Chrysostomos. Művei. 4. kötet, 60. o. —
18. Szt. Gregorius, a Teológus. Művei. P. 3., 200. o., 128. o., 128. o. P. 4. —
19. Vl. Losszki. Dogmatikus teológia. BT, 8, 168. o. —
20. S. Bulgakov érsek. Az

orthodoxia. Paris, 1958. 349. o. — 21. Uo. 350. o. — 22. „Ember és természet”, 1975, 3. 52. o. — 23. A filozófia kérdése, 1973, 8. 89. o. — 24. A. P. Csehov. Válogatott művel, v. 9. 1963, 431. o. — 25. P. Florenszkij atya. Makrokozmosz és mikrokozmosz. BT. 24, 233. o. — 26. JMP, 1977, 8. 48. o. — 27. JMP, 1986, 9. 41. o. — 28. JMP, 1986, 6. 11. o. — 29. JMP, 1987, 4. 34—37. o.; 5. 33—55. o. — 30. Kerekasztal-konferencia. JMP, 1987, 6. 40—45. o. —

31. P. Florenszkij atya. Uo. 233. o. — 32. K. Komarov. Az élet tisztelete — Dr. Albert Schweitzer eszménye az emberek javára való szolgálat tekintetében, JMP, 1976, 1. 60. o. — 33. Szilvai Szent Izsák. Művel. ed. 2, S. Posad, 1893, 209. o. — 34. Filaret (Drozdov), metropolita. Megjegyzések az Exodus könyvéhez. M., 1867, 30. o. — 35. V. Losszkij. Dogmatikus teológia. BT, 8. 156. o. — 36. uo. — 37. V. Losszkij, Misztikus teológia. BT, 8. 59. o.

Teremtés és világ

A kozmogónia terén csak a következő hipotézisek képzelhetők el:

1. A világ (az anyag) létezik, jelen van, létezése örökös, azaz mindig is megvolt időbeli egzisztenciájában és soha sem volt olyan korszak, amelyben ne egzisztált volna. E hipotézis tagadja a keletkezés eseményét (különösen is a teremtését) s ezáltal annak előidézőit (okaikat) is.

2. A világ (az anyag) az időben létezik, keletkezése meglétének kezdőpontjától érvényes, vagyis nem rendelkezik negatív örökélettel.

E második hipotézis két lehetséges variánst rejt magában:

a) A világ okra (okozóra) nem vezethetően, külső erő behatása nélkül keletkezett.

b) A világ keletkezése tranzcendens, hozzá képest magasabbrendű okra vezethető vissza, mint annak következménye, — s ezt az okot mi és mindazok, akik a hipotézis e variánsát tartjuk igaznak — ily módon csaknem valamennyi vallás — Istennek nevezzük.

Az emberi értelem által felállított első hipotézis ütközik (a miennkel) a nyilvánvaló és általánosan elismert feltételezés alapján, amely szerint a világ felderíthető, kutatómunka révén teljesen megismerhető; — nincs rendjén, ha egy megismerhető világot tudvalevően meg nem ismerhető, sőt elképzelhetetlen tulajdonságokkal ruházunk fel, mint amilyen a lét örökkévalósága, főként a negatív előjelű, vagyis a múltba projektált örökkévalóság, amely nemcsak megismerhetetlen, de elképzelhetetlen is.

E hipotézis az anyag örökkévalósága tekintetében csak egy dolgot ismer el: a gondolati restséget, az emberi gondolkodás lustaságát, amely vonakodik kilépni a statikusan érzékelt és megtapasztalt valóságból; nem akar arra a gondolati pályára lépni, amely szükségszerűen együtt jár a világ véges voltának képzetével; visszarad attól, hogy szembenézzen az anyagi világ nem-létével és léte kezdetével, logikailag helyesen, de számára szokatlan fogalmak segítségével.

Önmagában a világ véges voltáról szóló hipotézis — általánosságban — elképzelhető. Sőt: logikailag jogos, mert megfelel a tapasztalatnak, amely megfigyelte, rögzítette valamely természeti jelenség véges voltát, — az analógia megkönnyíti a képzetet a világ létjelensége vonatkozásában. Ezáltal a világról alkotott elképzelésünk nem is tér el elképzelésünk összességétől, beleillik annak egészébe, de intéger kulminációját képviseli.

A második hipotézisben foglalt két variáns közül az első ütközik a kauzalitás törvényével; ez nem más, mint balul kiütött kísérlet, mert a keletkezés oka nem lehet immanens azzal, ami előállt, ha a keletkezést nem egy már előzőleg létezett ok idézte elő. Közben egy tetszés szerinti jelenség, tetszés szerinti történés, tetszés szerinti tárgy létének oksága olyan általános jellegű, kivételeket nem ismerő, hogy cáfolhatatlan törvényszerűségként, az anyagi világ tulajdonságaként fogják fel. Ha elfogadjuk a kauzalitások általános voltát az anyagi világ valamennyi jelensége és eleme tekintetében, akkor nincs okunk, hogy kétségbe vonjuk

a világ egésze tekintetében. A hipotézis második variánsa, amely a természeti világ véges voltát tételezi fel, nemcsak logikailag fogadható el, hanem megfelel a kauzalitási törvénynek is. Eszerint a világ nem öröktől fogva való (ami elképzelhetetlen), nem állt elő ok hiányában (ami a világban való tapasztalati megismerésünkkel ellenkezik), hanem egy külső, tranzcendens Ősök hatására keletkezett. Nagyon fontos, hogy szem előtt tartsuk: az Ősök a világhoz képest tranzcendens, Őrá a teremtett világ törvényszerűségei nem vonatkoznak, — ezért mindenestül jótalan az isteni létezés okára rákérdezni vagy Isten létezés örökkévalósága megismerhetőségét firtatni, mert Ő elménkel meg nem közelíthető és megismerése más módon, mint önkijelentésének el- és befogadása által, nem lehetséges (1Kor 2,10—11; Jn 1,18; 4,13; Jn 6,44—45; Jer 31,34).

A fentiek nyilvánvalóan közvetlen kapcsolatban állnak a kozmológiai, legrégebbi ún. „istenbizonyítékok”-kal, Isten létének bebizonyítására való törekvéssel, amely oly kiváló szerepet töltött be a klasszikus fundamentalista teológia rendszerében. El kell ismernünk, hogy bár korunk keresztyén apologetikája a közvellen, aktív istenismeret vonatkozásában a Kijelentés el- és befogadására teszi — úgymond — a főhangsúlyt, ennek prioritását hangsúlyozza (Jn 17,3), — a „bizonyítékok”, köztük a kozmológiaiak is, mind a mai napig szintén megtartották meggyőző hatásukat és erejüket.

Antropomorf képiséggel, amely a Biblia sajátos nyelve, azt is mondhatjuk, hogy az Isten „keze által” előállt világ magának a Teremtőnek saját igéje szerint „igen jó”-nak bizonyult (Gen 1,31; Zsolt 8,1—4, Zsolt 103,24). S ez nem úgy értendő mint valamely kommentátor (lett légyen az akár kegyességi író vagy annak olvasója) szakvéleménye az egész teremtettség fölött; a teremtés nemcsak önmagában jó, hanem elsősorban azért, mert Isten akaratának egyik megnyilvánulása, mint ahogy jó minden egyéb is, *ami Isten akaratának és az Ő teremésének megfelel*, és rossz mindaz, ami akaratával és teremésével nem egyezik. Így az emberi teremtmények is lehetnek szépek, ha az Isten-alkotta természetnek megfelelnek és e természetet megőrzik, míg visszataszítóak, ha természetellenesek (Róm 1,21—32), és még inkább iszonyatosak, ha az Istentől teremtett világot pusztítják s ezáltal Isten akaratával szállnak szembe. Ezért még a művészetben is a realiztikus ábrázolást kell legfőbbkétebbnek elismernünk, mert ez anyagát a természetből meríti, igyekszik a természethez minél közelebb kerülni és azt sajátos eszközeivel visszatükrözni. A szürrealista művészet, az ún. absztrakt művészet, a konstruktivizmus és hasonlóak, eltérítik az embert a természet szemlélésétől, a természetben való gyönyörködéstől; az efajta művészet nem egyéb, mint kísérlet olyan képzeletbeli (imaginárius) világ megalkotására, amely szakít a természettel, sőt, szembehelyezkedik vele.

Isten úgy határozza meg teremésének teremési rendjét és úgy juttatja végül szeretetét iránta kifejezésre, hogy saját alkotását, mint Tőle megkülönböz-

tetendőt, de általa alkotottat, szemléli. Véleményünk szerint mindez benne foglaltatik e szavakban: „És látta Isten, hogy minden, amit alkotott, igen jó” (Gen 1,31), ez pedig némiképpen érthetővé teszi előttünk a katekizmusunkból jól ismert terminust: az „önmagában elégséges-létel”-t.

A teremtés csúcán tudjuk a Kijelentés mércéje szerint az embert, mert még a tiszta szellemek is a struktúra komplexitásában — Isten előtt — jelentőségüket tekintve, mögötte maradnak (Zsolt 8,6; Zsid 2,5—7; 16). Az emberi személyiségnek különleges értékét istenképősége határozza meg, amely a teremtést követően, a természet fölött gyakorolt teremtő munkásságban, a természet titkainak feltárásában, a természet hasznosításában manifesztálódik (Gen 1,28; 2,19—20; Zsolt 8,9). Már az ember alkotó tevékenysége is istenképőségének kifejeződése és e tevékenység természetes gyakorlása az, hogy Isten akaratával egyezően megy végbe, mégpedig tudatosan, önkéntesen, ujjongva, hogy Isten akaratát valósíthatja meg. Az öröm és boldogság, amely e munkavégzés során az embert eltölti, abból fakad, hogy az ember dolgát végezve szüntelenül érzi Isten közelségét, megtapasztalja szeretet motíválta jelenlétét.

Az embernek Teremtője akaratával való harmonikus együttműködését szétzúzta a bűn: az Isten-adta szabadság s annak egy eleme, az istenképőség, nem az Isten akaratával történő együttműködésben, Isten akaratára végrehajtásában bontakozott ki (1Kor 3,9), hanem az isteni akaratvaló szembeszegülésben, Isten parancsolatainak megszegésében. Ennek következménye lett az Istentől való eltávolodás, a halhatatlanság ajándékának elveszése, az a kínzó lelkiállapot, amelyben a bűntől jelölt ember él: új érzemények, vagyis szégyenérzet, félelem, bizonytalanságérzet, nyugtalanság (Gen 3,10). A belső kínokhoz külsők is járultak: a munka, amelyet eredetileg teremtő módon, örömteli önmegvalósításában végzett az ember, immár keserves szükségyszerűség (Gen 3,17—19); a szülés aktusa, amelytől — akárcsak az egyéb testi funkcióktól — kielégülést és gyönyört várhatott volna az ember — fájdalomossá, sőt kíntelivé vált (Gen 3,16; vö. Jn 16,21-t).

Az ószövetségi emberiség története olyan képet állít elénk, amely ábrázolja egyrészt az emberi bűn terjedését és mélyülését, másrészt felmutatja Isten kegyelmes munkásságát, mint ami gátat vetett a negatív folyamatnak, nem engedte, hogy az feltartóztathatatlannul tovább-burjánnozzék; Isten e kegyelmes cselekvése hatására előálltak istenfélő harcosok, akik az Ő igazságáért és jóságáért, egyben minden hazugság és aljasság ellen, sorompóba leptek. Ilyen volt Ábel (Gen 4,4), Énók (Gen 5,22), Noé, Ábrahám, egyéb patriarkák és a próféták. Hatalmas és örökös terve szerint Isten elhívta a választott népet; a mózesi törvényekkel nyilvánította akaratát és sok évszázadon át megőrizte az enyészettől, a pogány környező világ befolyásával szemben, jóllehet ez kiterjedt a politikai, gazdasági és — ami a legfontosabb — a vallási szférára is.

Így Isten szeretete teremtése iránt semmiképpen sem csorbult, nem lanyhult az emberi bűneset, a „gonoszság megsokasodása” (Mt 24,12) következtében; — miután Isten gyákorta és sokféleképpen fordult küldöttjei — a próféták — által az emberekhez, „a végső időkben” szól hozzájuk egyszülött Fia által (Zsid 1,1; Mt 20,33—42; Jn 1,18; 3,16), akinek a világba történt eljövetele minden régi, a bűnössé vált embernek adott, ígéret beteljesítése (Gen 3,15). Ez az eljövétel a történelemben egyszeri, mindent átváltoztató esemény, — az egész, ezt megelőző küzdelme a

jónak a gonosz ellen: csak előjátéknak bizonyult, — azon körülmények előkészítésének, amelyek szükségessé voltak a Megváltónak a világba történő belépéséhez.

Inkarnációja, földi útja, szenvedései, halála, felátadása és mennybemenetele által Isten Fia megmentette az embereket a bűntől, elítélteástől és az örök haláltól, — mindegyikünknek megadva a lehetőséget, hogy hitben, reményben és szeretetben kövessük Őt s ezáltal Isten gyermekeivé, az örök jó örököséivé váljunk. — Itt nem akarunk a keresztyén szoteriológia mélységeivel foglalkozni, sem azon problémák tartalmát taglalni, amelyek Krisztus áldozati jellegével kapcsolatosak, — amelyek pluralisztikus megoldás-kísérletei már az egyházatyák fáradozásait meghatározták. Sőt, mellőzzük a legérdekesebb, az évszázadok alatt aktualitásából mitsem veszített kérdést is: hogy t.i. minek révén és miképpen befolyásolta az Isten-ember munkássága oly üdvösen az emberek sokaságát. Isten tettéként fogadjuk el az üdvösséget, és hitünk hálájával tekintünk Isten szeretetének az elbukott emberiség iránti e legnagyobb megnyilvánulására, kísérletet téve, hogy az egymással való összefüggésükben lassuk meg a teremtést és a világ megváltását.

Kétségtelenül találunk egymással korrespondáló vonásokat, sőt hasonlatosságot is a két esemény tekintetében, amelyek a világ sorsát és eseménysorát, különösen pedig az emberiség létét és történelmét meghatározzák.

1. A világ teremtése és a világ megváltása egyaránt az isteni akarat hatására következett be, mindkettő Istentől származó kifelé való projektálás és közlés. A kiváló orthodox teológus, V. N. Losszkij (†1958) így írt: „Elmondhatjuk, hogy Isten „a semmiből” való teremtése által lehetőséget nyújt nekünk arra, hogy valami belőle, magából, de kívülről megjelenjen előttünk; Ő ezt a „kint”-et, sőt még a „nincs”-et is a maga gazdagsága mellé állítja. . . . A teremtés Isten akaratának szabad tette, és ez az egyetlen oka (magyarázata) a teremtett világnak”. (V. N. Losszkij „Očerki mističeskogo bogoslavija Vostočnoj Gerkvi” a „Bogoslovskije Trudy”-ban VIII., 51. o.). Éppen így nem volt az ember megmentésére sem egyéb indíték, mint Isten akarat. Az emberiség iránti szeretetének megnyilvánulása volt a szabadítás. Az embert mentő isteni spontaneitás gondolatát több helyen is megtaláljuk Pál apostol leveleiben (Róm 5,8; Ef 2,4; vö. 1Jn 4,10-t), sőt maga Krisztus is szól erről (Jn 3,16), és már az ószövetségi szentírók is megsejtették belőle valamit (Zsolt 103,28—30).

2. Az egyik is, a másik is az időben ment végbe, kezdetül vált mindkettő, — az első (: a teremtés) az emberi lét és az emberi társadalom kezdetévé, a második (: a megváltás) kezdetévé lett az istenemberségnek és Isten országának e földön — más szóval: az egyháznak.

Az első eseményről a Zsolt 33,9 szól: „amit Ő mondott, meglett és amit parancsolt, előállt” (Michail fordítása szerint: „O szól és végbemegy, Ő parancsot ad és már végre is hajtatott”), a másodikról maga Krisztus tesz tanúbizonyságot, haldokolva, a kereszten: „Elvégeztetett” (Jn 19,30; — Michail fordítása szerint: „Most minden befejeztetett”).

3. A teremtés koronája az ember, és az emberi társadalomban a lelki (szellemi) és az anyagi kezdet összefonódik (Gen 2,7); Krisztusnak, a Megváltónak, személyében és az általa alapított egyházban Isten Fiának isteni természete és lelki teste (az egyház) elválaszthatatlanul, de egybeolvaszthatatlanul kapcsolódnak össze Krisztus érzékekkel felfogható ember-

voltával és minden külső, érzékekkel felfogható dologgal.

4. Isten akaratában, amely a világ teremtésére irányult és Isten akaratában, amely a világ megmentését célozta, egyaránt szeretete nyilvánult meg; olyan szeretet, amely önmagát kijelentette és ezért megismerésünk előtt az isteni lényeg egy aspektusát nyitotta meg (Róm 1,19; 1Kor 2,12; Jn 17,3; 1Jn 4,9–10,16). Mindkét tett célja a teremtésnek, mindenekelőtt az embernek, a java.

És mégis, a teremtés és a megváltás között lényegbeli különbségek mutatkoznak:

1. A teremtés a szabad isteni akarat aktusa, semmi és senki sem okozta vagy indokolta; nem rejtett mögötte semmi más ok vagy indíték, mint Isten akarata, — míg a szabadításnak előfeltételei voltak: mindenekelőtt magának a teremtett világnak, különösen is az embernek, léte, másodsor a bűneset és annak következménye — az emberi természet megsérülése (sérült-volta), a dogmatikus teológia klasszikus fogalmazása szerint: az egész teremtett világ sérült-volta (Róm 8,22). A szabadítás aktusához nemcsak az alany megléte, a Szabadító létezése szükséges, hanem a közvetlen tárgy is, azé, amelyre (akire) a szabadítás irányul, — csakúgy, mint egy antagonisztikus, a jelenben vagy a jövőben fenyegető negatív alanyé, amelynek igyekevése ellentétes célú és hatású a Szabadítóéhoz képest. A megmentendő (megszabadítandó, megváltandó) tárggyá az Ember lett, a negatív alannya pedig a Gonosz és megszemélyesítője, hordozója — az Ördög.

Az egyházi teológiához közeli teologumenont (Origenes, Abelar), amellyel hipotetikusan feltételezték, hogy Isten Fia — a valóságtól ugyan távol eső, mégis elképzelt — büntelen világba is eljöhét és testté válhat, nemcsak hogy nem ismerte el az egyház, hanem ezt a képzetet — mint gondolatviláguktól idegent, képtelent — az egyházatyák nem is vették komolyan. A niceai hitvallás arról szól, hogy a mi üdvösségünk volt Isten Fiának mennyből való alászállásának, inkarnációjának, emberré lételének egyetlen célja („aki miattunk, emberekért és üdvösségünkért szállt alá a mennyből, öltött testet a Szentlélek és Szűz Mária által és lett emberré” — niceai hitvallás).

2. A teremtés aktusa kiterjedt a látható és láthatatlan világ egészére, amelyben semmi olyan nincs, amit ne Isten teremtett volna; az üdvösséget azonban csak az emberiség kapta ajándékba; sem a világ tetlen szellemei, sem az embert körülvevő szféra nem váltak — úgy, mint az ember — Isten közvetlen megváltó munkássága tárgyává: a megromlott (korrumpálódott) teremtés is vár Krisztus szabadító művére, az Isten gyermekei megjelenésébe vetett reménységgel (Róm 8,19).

3. A teremtés minden tekintetben pozitív; minden, amit Isten alkotott, „igen jó”. A megváltásnak negatív oldala is van: a szabadítás ára az Istenember megaláztatása, szenvedése és testi halála (Ézs 3,2–10; Fil 2,6–8). Ezek az események, amelyek objektíve üdvösségesek az egész emberiségre nézve — a gólgotai dráma résztvevőit tekintve, lelkükben és cselekvésükben, szubjektíve a bűn csúcsa.

4. A teremtés abszolút primer aktus, nincs előtörténete, mert ezt megelőzően Istenen kívül semmi sem létezett és az idő is csak a világ kezdetével képződött és indult be.

A megváltást nemcsak a teremtés előzte meg, hanem az emberi történelem meglehetősen hosszú időszakasza, különösen is a bűnbeesés és az azt követő küzdelem beindulása a jó és a gonosz között az emberi társadalomon belül; az áttörési momentum e harcban

Krisztusnak, a Megváltónak, halála és feltámadása — olyan események, amelyek a jó győzelmét jelentik, és e győzelem eszkatologikus szempontból totális-kozmikus méreteket ölt.

A teremtő isteni aktus következtében előállt anyag Istenhez való viszonyában teljesen passzív. Mégis, keltekezése pillanatától megadatott neki a potenciális energetikai aktivitás, amely a továbbfejlődést biztosítja. E továbbfejlődés tükröződik a Mózes első könyvében az aktivitást kifejezésre juttató megfogalmazásokban: „gyűljenek össze”, „nyüzsögjenek”, „jőjön létre”. Itt megmutatkozik a természetnek kölcsönzött teremtő képesség, amely által új jelenségek és új fejlődésfenomének jönnek létre. Ez az egész teremtési processzus Isten Lelkének életet adó hatása alatt bonyolódik le (Gen 1,2), de az (alap)teremtéstől éppen abban különbözik, hogy az (alap)teremtés által a teremtésben (értsd: teremtett világban) rejlő olyan potenciális adottságok és teremtő tulajdonságok rendeltettek és fordíthatnak kibontakozódásra és hatásgyakorlásra, amelyek az ősteremtéshez képest (Gen 1,1) másodlagosak.

Bizonyos analógia a megváltás dolgában is nyomon követhető. A megváltás is — ahogy már leszögeztük — Istennek semmitől és senkitől sem függő saját akaratából ment végbe. Krisztus emberré létele isteni aktus volt, az emberek számára várral és képzőerejüket meghaladó. Az ókor legjobb koponyái (Platon, Horatius, Seneca stb.), akik megsejtettek valamit az emberiség új korszakáról, legmerészebb álmaikban sem léphettek a rendes emberi lehetőségek, viszonyok és helyzetek határain túl. Még az Ószövetség prófétái sem szóltak messiási váradalmaikban lényegében a Megváltó eljövételének ilyen eredményeiről (Ézs 9,2–7; 32,1–7; 35,5,4; Jer 31,31–35; Ez 14,2–11), nem látták előre a Messiás személyiségében az ontológiailag istenit (Gen 49,10–12; Ézs 21,1–23; 7,14–16; 53,2–11).

Ezért lehet a világ teremtése és megváltása között párhuzamot vonni: mindkettő az emberiség sorsát meghatározó isteni akarat aktusa, ami a Szentírásban is tükröződik: „Íme, újjáteremtek mindent” (Jel 21,5), „a régi elmúlt, és íme: új jött létre” (2Kor 5,17).

Minden egyes ember üdvösségét — miként a világ teremtését — a Szentlélek munkálja, Isten akaratából, „Aki azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön és eljusson az igazság megismerésére” (1Tim 2,4). Jézus Krisztus Közbenjáró lett Isten és ember között és meg is marad Közbenjárónak.

Ám minden egyes embernek megadatik, hogy megismerje Isten Fiát Üdvözítőjeként, ha az Atya akarata az, hogy találkozzék Vele (Jn 6,44) a Szentlélek újjászülő munkássága által (Jn 3,5–8).

Ezért vonatkoznak a fent említett bibliai helyek — amelyek az üdvösséget mint új teremtést jelölik (2Kor 5,17; Jel 21,5) — teljesen és mindenestül, minden egyes esetben az emberi szívnek Istenhez való megterésére.

Amiként nehéz a teremtő aktusokban a természetnek kölcsönzött potenciális faktorok hatását-működését a Szentlélek hatásától-munkásságától elkülöníteni, azétól, aki „megelevenít és minden teremtményt megtart” (vízszenelési imák az orthodox kazualia-könyvből) ugyanígy nehéz, vagy talán lehetetlen is, az ember lelki élete folyamataiban személyiségének szabad akaratát és hatását-működését a Szentlélek kegyelmes hatásától-munkásságától elválasztani. Ezért kell a keresztyén embernek nyilvánvalóan élete gyümölcse által Isten előtt üdvösségét munkálnia. És az ember képes erre, mert maga Isten az, aki nemcsak

jóakarattal ajándékozza meg, hanem Ómaga munkálkodik az emberen, még pedig azért, hogy kegyelme célhoz érjen (Fil 2,12–13).

*

Megkíséreltük, hogy kifejtsünk néhány benyomást és gondolatot, amelyek az időt és lényegüket tekintve egymástól oly messze eső jelenségek vonatkozásában, a metafizikai elmélkedés síkján, a világ teremtése és az üdvösség témáiban felmerülhetnek. Még egy ilyen rövid és a teljesség igényének semmiképpen sem meg-

felelő kivonat is segítségünkre lehet abban, hogy meg-
lássuk: sok a közös momentum teremtés és üdvösség
között — minden sajátosságuk ellenére is.

Ez a végkövetkeztetés természetesen és számunkra nem is lehet váratlan, hiszen a teremtésnek, csakúgy mint az üdvösségnek, alanya-, forrása-, véghezvivőjeként mi a teremtő és megváltó Istent látjuk és tudjuk — s egyben szemünk előtt áll a világ is — mint Isten teremtésének és szeretetének tárgya (Jn 3,16).

Mihail érsek

Fordította: Fórisné Kalós Éva

Természet és kegyelem – teremtés és megváltás

1. Dialógusunk témájának aktuális motívumát, református teológusként, két olyan tényben látom, amelyek számadásra készítetnek:

a) A *kívülről* jövő kritikában, a világ állapota miatt aggódo kortársaktól.

b) Azokban az *egyházon belüli* diszkussziókban, amelyek a megváltás értelmezésére vonatkoznak. Az orthodox—református párbeszédekben talán éppen ez az értelmezés okozza a legtöbb nehézséget. Az utóbbi időben újra intenzíven tárgyalt Filioque-kérdés (gondoljunk az ökumenikus megbeszéléseket summázó „Klingenthal Memorandum”-ra, 1979) s ehhez kapcsolódva a trinitás-teológián belüli különbségek inkább már csak következményei a teologizálás két különböző formájának. Bár igaza lenne az Yves Congar által idézett skolasztikus teológusnak, aki azt mondta: „idem credunt (ti. a görögök és a latinok) sed non eodem modo proferunt”¹!

ad a) A *kívülről* jövő kritika, sőt szemrehányás így hangzik: A reformátori üdvösség-értelmezés, melynek legpregnansabb formája az individualisztikus és forenzikus megigazítástan, olyan természet- és testnélküli kegyelmet hirdetett, amely végülis logikusan vezetett a kegyelem nélküli, irtalmatlan természet koncepciójához. Ez a kegyelemhirdetés igazolta és megerősítette a megigazított bűnösnek azt az önértését, miszerint ő a természet ura és birtokosa (Descartes: *maitre et possesseur du monde*). Az egyetlen *imago Dei*-nek, a minden teremtett dolog fölé emelt embernek, főként a kegyelem által megigazított bűnösnek szabadsága van arra, sőt kötelessége is, hogy a teremtett világot úgy tekintse, mint saját feladatának nyersanyagát^{1/a}. Nos, éppen ez a mentalitás vezetett — az újkori technika segítségével — a természet könyörtelen kizsákmányolásához, ennek következményeként pedig az ökológiai válsághoz, a föld totális veszélyeztetéséhez.

ad b) A megváltásnak *ilyen* értelmezését az orthodox teológia a bibliai és ógyházi üdvösségértés *megrövidítésének* tartja és kritizálja. Az ún. „*filioquismus*” (N. *Nissiotis*)² melynek legszembetűnőbb — és elterjedtebb formája napjainkban a krisztomonizmus, nem éri el a *physis*t és nincsen transzformatív hatása a testek világában. Ez a hiányos nyugati — főként protestáns — kegyelemtan kizárja, vagy legalábbis nem veszi figyelembe az üdvösség egyik lényeges dimenzióját, s ezért alkalmatlan arra, hogy „az isteni emberkép helyreállítását és a kozmosz Istenhez való visszavezetését” munkálja (A. *Kallis*)³. A tipikusan protestáns megváltásértelmezésben nem jut szóhoz, nem fejeződik ki a kegyelem *teljessége*. A protestáns teológia, Augustinus erős hatására, figyelmen kívül hagyja a görög egyházatyák felismeréseit, akik a Szenthárom-

ság Isten üdvözítő cselekedete tárgyaként nem *csak* a lélek Istenhez való viszonyáról tudtak. Nem *csupán* az ember bűnéről tudtak, hanem ugyanígy a romlandóságáról és mulandóságáról is. Azt tanították, hogy a kegyelem nem pusztán bűnbocsánatot ad és a morális jócselekedeteket teremti meg a hívőkben, hanem ezen túl az *aphatarsia*-t és *theopoiésis*-t, az ember megistentését és romolhatatlanságát is.

„Az augustinusi örökség terhének” (Dietrich *Ritschl*⁴) tudható be, hogy a nyugati egyházak eltértek az ógyházi Szentháromság-tantól és megváltás-értelmezéstől. Már pedig éppen az ősi „Szentháromság-tan az a fundamentum, amelyen az egész orthodoxia áll s amelyből az egyház élete és teológiája kibontakozott”. A nyugati egyházak eltérései (az ősi trinitastantól) óhatatlanul a Szentháromság egyik személyének túlhangsúlyozását eredményezik, napjainkban éppen Krisztusét (ahol még Krisztusnak, Isten Fiának értik a Názáreti Jézust...). Ennek a túlhangsúlyozásnak logikus következménye a „kizárólag a Krisztus-eseményre koncentrált üdvesemény”, amelynél a Szentlelket csupán „funkcionálisan és instrumentálisan” értik, mint a megváltás megjelenítésének eszközt (Nissiotis⁵).

2. Ennek a *kívülről* és *belülről* kritizált nyugati-reformátori kegyelemtannak végzetes következményei voltak a nyugati, újkori keresztyének természetszemléletére. Rosszul tennénk, ha ezekre a kritikákra az önvédelem és önigazolás apologetikus reflexével akarunk válaszolni. Az *ilyen* reagálás valójában azt jelenti, hogy egyáltalán *nem* válaszolunk, mivel a másik fél álláspontjának komoly figyelembe vétele nélkül egyszerűen lehetetlen feleletet adni. Még mindig jobb, ha egyelőre — átmenetileg — képtelenek vagyunk kielégítő választ adni, mint az a dühödt igyekezet, amellyel minden áron be akarjuk bizonyítani a saját felfogásunk igazságát. Jobb bevallani az elbizonytalanodásunkat, amely a keresztyén ember esetében azonos a bűnbánattal és a metanoiára (másként gondolásra) való készséggel, mint magabiztos, tradicionalista apologetikát üzni, amivel valójában elmenekülünk a kritikák elől. Egy át nem gondolt, a kor szorításában túl gyorsan fabrikált „öko-teológia” valójában ilyen menekülés lenne. Az „ökoteologikus apokaliptikának az a kritikája”, amely elismeri a „környezetvédő teológiákban” jelentkező dicséretes szándékot, csupán az alkalmazott teoretikus eszközök tárgyszerűségét, alkalmasságát vonja kétségbe, figyelmesen meg kell hallgatnunk (Hermann Timm⁶).

A bibliailag elégtelenül megalapozott ökoteológiának ez a kritikája J. *Moltmann* messianisztikus és ökológikus teremtés-teológiájára is vonatkozik („Gott

in der Schöpfung", 1985), elsősorban azonban D. Sölle „Teremtésteológiájára” (1985).

Egy skandináv teológus, a strasbourgi Ökumenikus Intézet jelenlegi vezetője, Per Lonning, mindenképp azt kifogásolja ezekben a koncepciókban, amelyek erősen magukon viselik Ernst Bloch „jövő-ontológiájának” hatását, hogy az „Íme, mindent újjá tesztek” ígérétét túlhangsúlyozzák az „Íme, miuden igen jó volt” kijelentésének rovására. A protológiát felszívja az eschatológia. Moltmann egyoldalúan eschatologikus tájékozódású teremtésteológiája éppen ezért végül is eliminálja a teremtést. Söllénél pedig a „teremtésnek” édes kevés köze van a bibliai teremtéshez, mivel ezt úgy értelmezi, mint „a megszabadító emberi tevékenység folyamatában alkotó önkibontakozás programját”. (Die Schöpfungstheologie J. Moltmanns — Eine nordische Perspektive, KuD, 1987/3, 210, 123).

A keresztyén másként — és újragondolást, a meta-noia-t sohasem az a nyomás váltja ki, amelyet a kortársi nyilvánosság gyakorol ránk (amelyet az egyházban „világ”-nak szokás nevezni), hanem egyedül a Szentlélek Isten munkája. Az ő munkája nélkül inkább csak keresztyén védekezési stratégiát fogunk kidolgozni az egyházban, esetleg az aggiornamento címszava alatt. Ezek a stratégiák azonban nem pótolhatják a bűnbánatot és a korrekcióra való készséget, vagyis a „megtérést”. Apológiák és stratégiák kidolgozása helyett arra van szükségünk, hogy értelmi tisztességgel vegyük szemügyre a saját tradíciókat, miközben nagyon komolyan figyelünk a velünk szembeni kritikákra és szemrehányásokra.

A magam részéről úgy látom, hogy inkább az orthodoxiában jobban megőrzött ógyházi kegyelem- és válságtan készlet bennünket elmélyült és önkritikus átgondolásra, mint a modernitás vagy posztmodernitás. Éppen ezért elsősorban a két egyház között vitatott pontokat szeretném vizsgálni, ill. a világszerte folyamatban levő párbeszéd mai állását. Teszem ezt annál is inkább, mivel meggyőződésem szerint az orthodox kritika magában foglalja a kívülről jövő kritikák lényeges részét is.

A legrövidebbre fogva így hangzik a bennünket érő kritika: Az evangéliumi egyházak túl sokat beszéltek a kegyelemről és túl keveset a természetről. (Itt elsősorban a XX. századi protestáns teológiákról van szó.) Ebben az összefüggésben hangzik el egy rendkívül súlyos kérdés: nem tanítottunk és hirdettünk-e valamiféle redukált, sőt pervertált kegyelmet, amely a természethez való viszonyunkban az uralmi gondolkodás kifejlődését segítette, a vele való teremtményi szolidaritást pedig, s ezzel együtt az iránta való felelősségünket háttérbe szorította? A természethez való elhibázott, sőt vétkecs viszonyunk alapját nem éppen a teológiánk középpontjában kell-e keresnünk, nevezetesen az individualisztikus és spiritualizált üdv-értésünkben? Nem éppen ezzel járultunk hozzá tetemes mértékben annak az embertípusnak kialakulásához, amelyik a varázsától megfosztott, dezakralizált természettel szemben könyörtelen úrként viselkedik? Igaz lenne az, hogy a mai ökokrízis „a keresztyénség könyörtelen következménye”, mint ezt Carl Amery hasonló (al)című könyve állítja? Luther — és nyomdokaiban a hitelesen evangéliumi teológia, vagyis amelyik a következő három évszázad során nem vált teológia naturalisszá ugyanúgy a mai „kozmosz konquistadorok” őseihez tartozik, mint René Descartes?

Ahelyett tehát, hogy az időszerűség és divat bálványának alávetnénk magunkat a tegnapi „dialektikus” teológia után nagy gyorsan valamiféle ökoteológiát gyártanánk, he-

lyesebben járunk el, ha szembesülünk az orthodoxia hozzánk intézett kérdésével: vajon nem restriktív, le-szűkített módon értettük és adtuk tovább Isten üdvösségét a Jézus Krisztusban?

Az újprotestáns teológiát (nagyjából Schleiermacher-tól kezdve, s igen jellegzetesen Albrecht Ritschl-nél és Adolf von Harnacknál) az eticizmus és az intellektualizmus jellemzi. A XX. század első felében ehhez hozzájön még a perszonalizmus és az existencializmus hatása. Megjegyzendő, hogy a protestáns perszonalizmus nehezen képzelhető el a zsidó és a katolikus gondolkodás hatása nélkül, gondolok főként Martin Buber-re és Emmanuel Mounier-re. Az egzisztenciális teológia különböző változatait pedig S. Kierkegaard és M. Heidegger befolyásolták. „A Kozmosz perszonális dimenziójának” gondolata, amelyet a görög egyházatyák magyarázata során Christos Yannaras athéni filozófus fejt ki, nem ért el hozzánk^{7/a}.

Hogy ezeknek az irányzatoknak megértési horizontján belül érvényre juthat-e a teljes újszövetségi biznyságtétel, azt maga az ismert református teológus, Otto Weber is kétségbe vonja⁸. Dietrich Ritschl ugyanakkor Karl Barth válságtanára utal, mint a nagy és alig-alig figyelembe vett kivételre. Az újprotestáns „tanfejlődés” (ha ezt a folyamatot annak nevezhetjük) gyökere a reformátorokig, elsősorban Lutherig nyúlik vissza. Otto Weber így fogalmazza meg ezt a gyökert: „az üdvösség történéseinek a bűnhocsánatra való korlátozása”, ami veszedelmesen megszegényíti az Újszövetséget⁹.

A teljes bibliai horizont szélességét és hosszúságát ez a teológiai vonal figyelmen kívül hagyta. (Más kérdés, hogy lehetséges-e a teljességet magába foglaló teológia?) Luther egyik legjelentősebb utódja kortársaink között, akit magát is „redukcionizmussal” gyanúsítottak, a következőt írja háromkötetes dogmatikája záró fejezetében: „Mindent, ami van, Isten teremtett; Krisztusban mindenkiért van itt; az egész világra kiterjed üdvösséget szerző cselekvése. Éppen ezért az istentant nem azzal fejlődik be, hogy Istent absztrahálja a mindenségtől, hanem azzal, hogy felmutatja Istennek a mindenséggel való kapcsolatát” (G. Ebeling¹⁰).

Az újkori protestáns teológiának azonban éppen ez volt a sajátos vonása: „Isten absztrahálása a mindenségtől.” Dietrich Ritschl, aki hosszú évek óta sürgeti a görög egyházatyák alaposabb befogadása a protestáns teológián belül, joggal hangsúlyozza: „Istennek olyan ismeretere kellene eljutnunk, amely pozitív kapcsolatban látja őt a természeti világgal, az idővel és a történelemmel... , valamint a teremtmény szabadságával.”¹¹ Ritschl különben sokat köszön egyik tanítójának, Th. F. Torrance-nak, aki egyaránt otthonos és érdekelt a görög patrisztikában és az einsteini kozmológiában.

Az ógyházi krisztológiától és ennek üdvösség-fogalmától eltérően, az újprotestáns tanítás szinte kizárólagosan morális érdeklődést mutatott Krisztus iránt. Az atyák üdvösség-fogalma ezzel szemben „magában foglalta az ember physis-ét és ennek reményét is: a testnek feltámadását”¹². Vagyis nem pusztán és egyoldalúan az érdekelte őket, ami az újprotestáns válságtant: „az isteni és emberi akarat közötti egyoldalú vagy kölcsönös ellentmondás feloldása.”¹³

Arra a kérdésre, hogy mi fenyegeti Isten jó teremtését és miben áll a „rossz” (malum), amitől a megváltásnak meg kell szabadítania a teremtett világot s elsősorban magát az embert, a nyugati egyházak általában azt felelték: a bűn, mint morális véték és engedetlen-ség Isten akaratával szemben. A keleti egyházak vá-

lasza ezzel szemben így hangzott: a *romlás*, a *mulandóság*, a *halandóság*. A váltságtanokat, következetes módon, e koncepciók szerint dolgozták ki: Nyugaton mint satisfactiotant (elégtét) és megigazítástant, Keleten viszont mint helyreállítást, valamint a halandóság és a megistenülés ajándékát.

Váltságtanában (KD IV/1–3) K. Barth kritikálja „az egyoldalúan antropológiai-morális irányultságú nyugati keresztyénséget”, amely képtelen volt arra, hogy „Istennek a physis területén is elérő kegyelmes tettét” észrevegye, sőt, *ennek* a tettnek jeleit, Krisztus csodatetteit interpretációival eliminálta. Ez a merev nyugati keresztyénség nem akarja észrevenni a szenvedő ember megszabadítását a pthora-tól, a romlandóságtól. Egyoldalúan az inkarnáció morális gyümölcsei érdekelték, s nem vett tudomást arról, hogy Isten műve a Jézus Krisztusban sokkal gazdagabb és messze túlhaladja a pusztá tan és az erkölcsi tanítás területét¹⁴.

Az ógyházi atyák ún. „fizikai váltságtanát”, amely „a reális, természet szerinti megváltást, vagyis az emberiség megistenítését” hangsúlyozza, más szavakkal azt, hogy az isteni természet beleáramlik és a halandó természetet átalakítja, A. von Harnack, az etikus-intellektuális újprotestantizmus reprezentánsa lekicsinylő módon „pharmakológiai folyamatnak” nevezi¹⁵. Szerinte ez a képzet nem éri el a keresztyénség szintjét („unterchristlich”), mivel az *erkölcsi* momentumokat legjobb esetben is csak utólagosan lehet belepíteni.¹⁶ „A keleti egyházak rendszere, annak egészét tekintve, strukturálisan idegen az evangéliumtól; egyrészt a keresztyén vallás tényleges átformálása (deformálása!) megy végbe benne, másrészt pedig a kegyességnek egy sokkal alacsonyabb szintre szállítása: az antikvitáséra”¹⁷. Még egy nyugati-katolikus hangot is érdemes meghallgatnunk, Karl Rahnerét, aki még évszázadunk közepén is azzal a gyanúval él, hogy a „reál-ontológiai folyamatként” értelmezett megváltás „a világ megistenítéséhez”, vagyis panteizmushoz vezet¹⁸.

A mai evangéliumi teológián belüli új orientációt — pl. K. Barthnál, Th. F. Torrance-nél és D. Ritschl-nél — már említettük. Utalnunk kell még Albert Schweitzerre is, akit azonban korának hivatalos egyháza eretnekgyanusnak tartott. „Pál apostol misztikája” c. könyvében, amelyet 1929-ben fejezett be, a következő mondatot olvashatjuk: „A hitből való megigazulás tanítása tehát *mellékkráter*, amely a Krisztusban-lét misztikája váltságtanának *főkrátere* mellett képződik.” A protestáns egyházak számára valóban provokációnak hangzott ez a kijelentés, Schweitzer még folytatja fejtegetését s azt állítja, hogy az etikát Pál kapcsolatba hozza ezzel a léttel (Krisztusban), s „a megváltottság természetes funkciójaként” érti. Schweitzer Pál interpretációjának summája ez: „Az a képzet, hogy Krisztussal együtt meghaltunk és feltámadtunk, valójában *természeti* (naturhaft) jellegű.”¹⁹ A váltság „természetszerűsége” (Naturhaftigkeit), amelyet A. v. Harnack a keresztyén szinten *alulmaradó* képzetnek minősített, itt úgy jelenik meg, mint a páli váltságtan „*főkrátere*”. Feltételezhetjük, hogy Schweitzer kultúrfilozófiai maximája, „az élet tisztelete”, kapcsolatban áll a megváltásnak ezzel a koncepciójával.

3. Középponti témánkkal foglalkozó eddigi fejtegetéseinket abban tudnám összefoglalni, hogy az evangéliumi-református egyházban feltétlenül szükségesünk van a kegyelemről való tanításunk *kritikai átgondolására*, éppen a természetre tekintettel! A hozzánk intézett kérdések elől nem szabad kitérnünk. Csupán a

kérdések vezérszavait ismétlem meg: Isten kegyelmét nem értelmezzük-e világ- és testnélküliként, természet-idegenként? Az evangéliumi teológia nagyobb részét ilyen jellegű megszorítások és — a klasszikus Szentháromsághoz mérve — elhajlások fenyegetik. Miközben azonban szembe nézünk ezekkel a kérdésekkel, ügyelnünk kell arra, nehogy a másik irányba lengjen ki a teologizálásunk ingája, nehogy visszaessünk a reformáció mögé, akár úgy, hogy magunkévá tesszük — belső vonakodásokkal ugyan — a Tridentinum tanítását a habituális vagy inhaerens kegyelemről, akár pedig oly módon, hogy teoretikusan objektíváljuk a kegyelmet, s munkáját „olyan fizikai folyamatnak gondoljuk, amely átfogja az egész természettörténetet”²⁰. Eschatologikus fenntartás nélkül váltságtanunk a gnosztikus naturalizmus veszedelmes közelségébe kerülne.

A természet, amint azt a mai *természettudományok* értik, nem annak a teológiának a feladata, amelynek tegnap és ma és minden időben csak egyetlen tárgya van: A Szentháromság Isten a maga kijelentésében. „A teológia tárgyyszerűsége abban áll, hogy a kijelentés magyarázatát vállalja *egyellen* feladataként” (K. Barth).²¹ Vagyis a teremtést tekintve is egyedül a *kijelentés* magyarázatáról lehet szó. Ez azt jelenti, hogy a Kijelentő, a Fiú és a Szentlélek *nélkül* a természetet sohasem fogjuk *teremtésként* megismerni. Az egzakt természettudományok „természete” a Jézus Krisztus Atyja általi teremtést per definitionem kizárja. Ez a tudomány magában a módszerében a-teista, s mi keresztenyek csak azt kívánhatjuk, hogy ilyen is maradjon, *profán* maradjon, ne szakralizálja semmiféle idegen theos.^{21/a}

Ha nem a kijelentésből indulunk ki, tárgyyszerűtlen kérdésfelvetésekhez és megoldhatatlan ellentétekhez jutunk, mint pl. a „természeti” és „természettőlötti”-nek a kategóriái, vagy pedig világnézeti-vallásos spekulációkhoz. Sok érv szól amellett, hogy maga az a mód is tárgyyszerűtlen és teológiai is tarthatatlan, ahogyan a természetet és kegyelmet szétválasztjuk és egymással szembehelyezzük. *Vagy* a természet *vagy* a kegyelem történelmileg változó túlhangsúlyozásának helyére a teológiai gondolkodás erőfeszítésének kellene lépnie, amely a természetet nem akarja kegyelem, s a kegyelmet természet nélkül érteni.

A kijelentés magyarázatára szorítókozó teológia tárgya a Deus revelatus, akit a hitben az ég és föld kegyelmes teremtőjének ismerünk meg és imádunk. A „természet és kegyelem” kettőssége annyiban lehet a teológiai téma félrevezető megfogalmazása, amennyiben itt éppenséggel nem a kijelentés talaján gondolkozunk s ezért a kegyelmet inkább *ideának*, mint *eseménynek* értjük: *magának a megváltásnak* eseményeként.

Ha vállaljuk azt, hogy feladatunk a kijelentés magyarázása, akkor újra és újra ezzel a kérdéssel találkozunk: *mimódon érvényesül a teremtett világban a megváltó kegyelem?* Hogyan fejeződik ki, nyilvánul meg a kaine ktisis (új teremtés) ereje a régiben belül?

Mit is jelent ebben az összefüggésben az orthodoxia egyik középponti theologumenonja, a *theoiosis* vagy *theosis*? Ez az orthodox és református keresztyének között sokat vitatott fogalom távol áll attól, hogy a megbeszéléseink során kielégítően tisztázódott volna.²²

Addig már a protestantizmus felvilágosult *liberális* teológusai is eljutottak, hogy a „megistenítés” szó hallatán ne mágikus-mechanikus átváltozásra gondoljanak, hanem az Isten fiaiként való elfogadásra, *adaptációra*, Krisztus fiúságában való részesezésünkre, Athanasius értelmében. Vagyis nem az isteni és emberi szubsztanciák egymásba olvadásáról van szó, a „theia

és az anthropine physis" elegyedéséről, hanem „az ember fizikai-etikai életének meggazdagításáról” („Lebenssteigerung”), mint azt Harnack fogalmazta.²³ Barth Károly ennél messzebb megy. Az ógyházi krisztológia tárgyalása során hangsúlyozza, hogy a kettős természetéről szóló tanításban használt *alapfogalmaknak* „a 'természet' szűkebb fogalmához — amelyre mi napjainkban gondolunk —, *semmi köze sincsen*. Elismeri ugyan, hogy az ógyházi krisztológiában történtek félreértések a szó szorosabb értelmében vett 'természeti' (das Naturhafte) felé s ezzel együtt a mitikus-mágikus-mechanikus értelmezés irányába, de mégiscsak az ógyházi krisztológia fölénye mellett foglal állást, összehasonlítva a Krisztusról való modern tanítással, amely „egyoldalúan a *moralizmus* és a *példakép-krisztológia* csapdájába esett, megtoldva a lélek-misztika csöndes, szomorkás utózenésével”. Ez a modern, „anti-görög” krisztológia „irtózik a physis-től, a külsőlegestől (Aeusserlichkeit) és a testszerűtől²⁴.”

Nikos Nissiotis, a múlt évben elhunyt görög szisztematikus, filozófus és ökumenikus teológus, a Nyugaton általában félreértett „theosis”-t a következőképpen magyarázza: A „megistenülés” az a fölfelé irányuló szellemi (pneumatikus) fejlődés, amelyet az egyházon belül, Krisztus szabadítása alapján, a Parakletos munkál bennünk, miközben élvezet az igazi és tökéletes emberléthez. Athanasiusra utalva írja: „a theosis itt az ember igaz embervoltát erősíti meg”, amiből Nissiotis szerint az következik, hogy a theosis valójában nem más, mint maga a Krisztusban-lét²⁵. Számomra itt az a kérdés — s ezt a kérdést szeretném orthodox kollégáinknak továbbítani —, hogy ez a fel fogás, miszerint a „megistenítés” azonos az igazi emberléttel, nem viseli-e magán a nyugati fertőzés nyhé nyhéit...

Kimeríthetetlen témánk kapcsán, az eddig elmondottak után, egyetlen pontot még feltétlenül meg kell említenem: Ahol a „természetet” tematizáltam, kizárólag az *emberi természetéről* beszéltem. Ez vajon megintcsak a tipikusan nyugati és reformátori antropológiai leszűkítés jele? Újra csak a redukció szelleme kísért, amennyiben az egyetlen teremtményről, nevezetesen az emberről beszélünk? Kizárólag belőle állna a teremtés? Természetesen nem! Fejtegetéseimben azonban tartani akartam magam annak a Barth Károlynak alapítéletéhez, akit korábban a physis és a test-szerintiség protestáns szószólójaként idéztem. Ez a tétel, a KD antropológiával foglalkozó kötetének elején így hangzik: „A teremtményről való teológiai tanítás gyakorlatilag antropológia: tanítás az emberről.”²⁶ Az ember azonban „minden más teremtménnyel *együtt*” teremtett (Luther), s teljes valójával beleszövődik a kozmoszba és a physisbe. Az őt megszólító isteni szónak annyiban van „kozmosz karaktere”, amennyiben megváltó üzenete ahhoz az emberhez szól, aki a kozmoszban létezik.²⁷

A kijelentés kozmoszviszonyát az ember közvetíti. Arra a kérdésre, hogy miért antropológia, miért nem „tanítás a mindenségről”? — Barth azt feleli: mert Isten Igéje „*éppen azt nem mondja meg nekünk, hogy a mindnyájunkat körülvevő kozmoszban Isten mi módon uralkodik és dicsértetik*”. Egyedül „az emberben látjuk tehát azt, amit a környező kozmoszban *nem látunk*”. „Itt ugyanis valójában az Isten és teremtménye viszonyának belsejébe pillanthatunk be.”²⁸

4. Az eredmény, amire eljutottunk, meglehetősen

sovány, különösképpen az „ökoteologikus apokaliptika” magasröptű retorikájával összehasonlítva. Ezt a hátrányt azonban jó szívvel vállalhatjuk, főként ha inkább „a felelőség princípiumát” (Hans Jonas) tesszük magunkévá, mintsem az Ernst Bloch-értelmű „reménység princípiumot”, a maga „ontologikusan” forradalmi imperatívusaival.

Véleményem szerint nekünk arra kell törekednünk, hogy a *természet*, mint a létezők összességét, amint azt a természettudományok tematizálják és vizsgálják, a Krisztusban, a Szentlélek által nekünk *adott kegyelem alapján az Atya teremteteként* értsük meg, amelyek mi magunk is részesei vagyunk. Ebből a megértésből és szemléletből teremnek meg a kegyelem gyümölcsei, amelyek a teremtés talaján növekednek. „Az ilyenekkel szemben (az ilyen gyümölcsöket illetőleg!) nincsen törvény” írja Pál apostol (Gal 5,20). Vannak azonban „örök”, korszakos direktívák és útmutatások, mint pl. azok, amelyeket az említett két alapfogalom tartalmaz, a „megistenülés”, ill. a „megszentelődés”.

A mi feladatunk abban áll — ennek a mostani dialógusnak folyamán is —, hogy közösen keressük ezeknek a direktíváknak korhoz és helyzethez szóló tartalmi üzenetét.

Vályi Nagy Ervín

JEGYZETEK

1. Yves Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg in. Br., 1982, 322. — 1/a Vö. G. Wenz, *Welt als Gesprächsstoff. Erwägungen zum Naturverhältnis des neuzeitlichen Menschen* (ZEE 1987/3. „Natur hat diesem Modell mehrdeutigen Status des Materials Tätigkeit”).
2. Nikos Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche*, Stuttgart, 1968, 25. — 3. Anastasios Kallis, *Christologie in der orthodoxen Theologie in Ev. Kirchenlexikon*, Göttingen, 1985, 727 sk. — 4. Dietrich Ritschl, *Die Last des augustianischen Erbes in Parresia*. K. Barth zum 80. Geburtstag, Zürich, 1966, 477—490. — 5. Nissiotis, I. m. 19 és 26. — 6. Hermann Timm, *Evangelische Weltweisheit. Zur Kritik der ökotheologischen Apokalypstik*, ZThK 1987/3, 345—370. Vö. Lothar Perltt előadását a Teológiai Tudománygy Társaság kongresszusán (Göttingen 1979), melynek témája így hangzott: „A mai európai teológia helyzetmeghatározása”. A nyomtatásban megjelent előadás címe: „Auslegung der Schrift — Auslegung der Welt” *In Europäische Theologie — Versuche einer Ortsbestimmung*, kiadta T. Rendtorff, Gütersloh, 1980. Perltt többek között ezt mondta: „Jellemző az a mód, ahogyan az újabb teológia a világot mint teremtést először atengedte a természettudományok és természetfilozófiának, hogy most azután a könnyebben kezelhető moralizmus kerületjébe, a „környezet” (Umwelt) című alá újra visszakérje”. 51. — 7. Carl Amerj, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums Rohwolt Taschenbuch*, 1972. — 7/a Christos Yannaras, *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Göttingen, 1976, 78 sk. — 8. Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik II., Neukirchen-Vluyn*, 1962, 133 sk. — Hasonlóképpen Dietrich Ritschl, Athanasius, *Versuch einer Interpretation*, Zürich, 1964, valamint különböző tanulmányait a Konzepte I. (Frankfurt a. M. 1976) és Konzepte II. (München, 1986) kötetekben. — 9. O. Weber, 138. — 10. Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens III.*, Tübingen, 1979, 473 sk. — 11. Konzepte I. 139. — 12. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, 140 sk. — 13. Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I.* 1982, 22. Vö. Gunther Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit I.* München, 1984, 19. — 14. KD IV/2 257 sk. és D. Ritschl, *Konzepte I.* 94 sk. — 15. *Das Wesen des Christentums*, 1900 Siebenstern Taschenbuch 140. Vö. nagy művét is: „Lehrbuch der Dogmengeschichte II. 5. kiadás 1931, 116 sk. — 16. I. m. 141. — 17. I. m. 146 k. — 18. Karl Rahner—Herbert Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Herder Bücherei 108/109, 276. — 19. Ges. Werke Band 4 — Verlag C. H. Beck, München évsz. nélkül 300, 383—385. — 20. Eduard Schweizer in EKK 1, 1969 24. — 21. KD II/1 228. — 21/a Gunther Wenz, *Welt als Gesprächsstoff. Erwägungen zum Naturverhältnis des neuzeitlichen Menschen*, ZEE 1987/3 250—270. Wenz abból az alapfeltevésekből indul ki, „hogy a világ Isten teremteteként történő azonosítását krisztológiával vonatkozás nélkül nem tudjuk helyesen elgondolni”. „Isten világ-közelségének igazi alapja a Deus incarnatus-ban keresendő — és sehol másutt” (258) Hasonlóképpen Christofer Frey, *Die Ethik und die Frage nach dem Ganzen in ZEE 1987/3*, 296—316. — 22. *Confessions in Dialogue*, kiadta N. Ehrenström és G. Gassmann, WCC, Geneva, 1975, 115. — 23. A. von Harnack, *Idézi D. Ritschl, Athanasius*, 77 és 94. — 24. KD I/2, 142, 143. — 25. I. m. 50. — 26. KD III/2, 2. — 27. KD III/2, 3. — 28. KD III/2, 17, 18.

Teremtés és emberi kreativitás

Elragadtatás, megrökönyödés, tisztelettel vegyes félelem, felháborodás, csodálat... e különböző, mégis elegy érzések ébrednek az emberben, életének első napjától, a körülötte levő természet, az univerzum látán. Az ember belső világa vagy, hogy pontosabb legyen, maga az ember, még mélyebb indulatokat ébreszt. „Milyen nagy alkotásaidnak száma, URam! Valamennyit bölcsen alkottad” kiált fel a zsoltáríró (Zsolt 104,24) és e szavakat nemzedékek adják nemzedékeknek tovább.

Néhanapján az ember képes az önértelmezésre: a maga fizikai és pszichológiai létének megragadására a természeti és spirituális világban. Ez a megértés az alapvető kezdet, ebből indul ki a sokféle ágazó, végtelen emberi kreativitás. Az igazság felismert mondanója, a megértés egy fokára való eljutás: ezek határozzák meg az emberi, nemzeti, társadalmi tevékenység minden fajtáját és a civilizáció mikénti alakulását: azt, hogy életnek vagy halálnak, jónak vagy gonosznak, szépségnek vagy csúfságnak lesz-e a melegegya.

Ezért az emberiségnél szembe kell néznie a kérdéssel, hogy mi az élet értelme (mondandója), avagy, hogy mi a lét, mi az igazság – szembeszállva az egyre rombolóbban hangzó filozófiai szkepticizmussal és minden olyan kísérlettel, amely az életet pusztá pozitívista vagy utilitarista észlelés tárgyává akarja redukálni.

Ebben az előadásban analizálni kívánom, filozófiai és tudományos irányvonalat követve, Európa kreatív gondolkodása szempontjából, az igazságkeresés módjait és annak korlátait. Mi az igazság? Ha e kérdésre választ próbálunk adni: négy fő „harcos” lép elem a történelem arénájáról: a filozófia, a tudomány, a miszticizmus és a vallás. (A sorrendet kizárólag a módszertani megfontolás határozta meg.)

A *filozófia* (amely azért létezik, hogy választ adjon) az igazságot a keresésben határozza meg, eszerint az igazság „a tiszta ész” műve eredményének felkutatása, mint ami racionális és konkrét tételekben és ítéletekben kifejezhető. Ez a megállapítás, úgy vélem, nem fogadható el minden gondolati rendszer tekintetében. Tény viszont, hogy az ellentétes gondolati rendszerek ütköztetése is a vitatkozó-logikai módszeren alapszik, ami igazolja, hogy a filozófiai irány valamennyi képviselője az értelmet tekinti – az igazságot illetően – a legfőbb bírónak.

A *tudomány* (a XX. század közepéig uralkodott természettudomány) szerint az igazságot az „objektív valóság” (realitás) határozza meg, s ez elsősorban empirikus úton fogható fel, avagy (a XX. században), e valóság (realitás) optimálisan ábrázolt verziója által.

A *miszticizmus* (mindenkori álláspontja) szerint az igazság szavakkal ki nem fejezhető „semmi”, amit az ember a vele való belső egyesülésben tapasztal meg. A „semmi” ismerete szuperkonfesszionális, mindenfajta „ortodoxia”-tól független.

A *vallás* (mindenekelőtt a kereszténység) szerint az igazság Isten maga, a megértéstől független, ezért lényegileg érthetetlen, mégis olyasvalami és -valaki, ami és aki tetteiben folyamatosan kijelenti önmagát. Az igazság Isten inkarnáltja – Jézus Krisztus –, akinek megismerését a spirituális élet szabott törvényei határozzák meg.

Szemben a filozófiával és a tudománnyal, amelyeknek módszerei az ész eszközeivel egyértelműen kontroll alatt tarthatók, a miszticizmus módszerei irracionálisak; a vallás viszont átfogja és ember megismerési (kognitív) erőit szellemi fejlődése minden szintjén és

utat nyit mind a racionális (lásd a tudományos teológiát), mind az irracionális rendnek megfelelő (ahogyan az a kegyességi életben megnyilvánul) módszerek sokasága előtt.

2. Miért támadták az igazság filozófiai módszerrel történő keresését olyan hevesen? Először is azért, ahogy erre már utaltam, mert ez a módszer tisztán racionális, vagyis egy bizonyos megítélési logikát tartalmaz és egy bizonyos fogalmi eszköztárral bír, amelyek a filozófiát általánosan formális rendszerre alakítják. Míg a logika nem támaszthat igényt arra (és nem is tesz ilyen kísérletet), hogy teljesen adekvát módon határozza meg a lét univerzális törvényeit, nyilvánvaló, hogy maguk a fogalmak még összetettebb problémát jelentenek. Anélkül, hogy belefognánk az „univerzialisítások” taglalásába, a következő tényt máris megállapíthatjuk: a filozófia olyan nyelvezettel él, amely az emberi tevékenységet tükrözi vissza. Még ha el is fogadjuk, hogy léteznek *a priori* koncepciók, megállapítható, hogy ezek az emberi tudattól elvonatkoztatottak és így hatástalanok („inoperábilisak”), ha csak fel nem töltekeznek bizonyos mértékben olyan anyaggal, ami megintcsak az „empirikus” tartományból származik. Ezért kézenfekvő a következtetés: a filozófia, amikor az önkörén belül nyert igazságra vonatkozó kérdést felteszi, *circulus vitiosus*-ba jut. A filozófia (lett légyen az bármely bölcséleti rendszer) képtelen saját igazsága bizonyítására (úgy, ahogy ezt Goedel második tantétével ki is mutatta: lehetetlen dolog egy formális rendszer helytállóságát olyan forrásokkal bizonyítani, amelyek ugyanazon szisztémából fakadnak), mert a filozófia elveiben képtelen túlnyúlni ama racionális és empirikus valóságon (realitáson), amelyet ömaga, saját logikai és koncepcióbeli eszköztárával határolt be. Még akkor is, ha egy filozófus egy különös intuitív vagy misztikus megvilágosodást tapasztal meg, ha esetleg a „harmadik dimenzió” világa valamely mély valóságának megnyilvánulása előtt el is töpreng, képtelen lesz ennek leírására, mert a mi emberi szótárunkban nincsenek meg ehhez a megfelelő (adekvát) kifejezések, meghatározások, szóképek. Sőt, szóbeli kifejezéseink egyre inkább ambivalensek (a matematikai meghatározásokat kivéve). Werner Heisenbergnek egészen igaza volt, amikor azt írta: „Kifejezéseink és szavaink értelme, amelyek a világ és önmagunk közötti kölcsönhatásokból fakadnak, nem határozhatók meg precízen... Ezért az abszolút igazság pusztá racionális gondolkodás révén nem ragadható meg.”¹

Érdekes és érdemes lenne a modern tudós és gondolkodó ezen eszméjét egybevetni egy ezer évvel ezelőtt élt keresztényen aszkétáéval, nevezetesen Szt. Simeonéval, az Új Teológuséval, aki még mitsem tudhatott a kvantumelméletéről vagy a természettudományokról és (mégis) így vallott: „Szánom az emberi nemzetséget, mert rendkívüli bizonyítékok utáni kutatásaiban emberi kifejezéseket és dolgokat idéz, ismételve, azt hívén, hogy képes lesz az istenit meghatározni (ábrázolni), holott azt sem emberek, sem angyalok nem láthatják és nem nevezhetik meg.”²

Amint látható, mindkét megállapítás, lényegét tekintve, ugyanoda mutat: az igazság, bármilyen néven hívjuk is, tranzscendens értelem. És, ha evidens, hogy a nem-dimenzionált, sőt dimenzió nélküli világ (vajon nem létezhetik-e ilyen?) nem ábrázolható a háromdimenziójú világ kifejezéseivel, annál inkább csodát mond az értelem, ha az igazság mindenestül irracionális. És valóban, arra a következtetésre kell jutnunk,

hogy a filozófia, történelmi fejlődése során, a lét kérdésének problémáját feszegetve, kifulladásig.

3. A táv, amelyet a történelmi-filozófiai irányban az értelem befog, a következőképpen összegezhető:

Mi az abszolút lét? E kérdést az ókori Hellas iktatta be európai filozófiánkba. Minthogy világunk állandóan változik — „bizonytalan valóság” — s így nem tekinthető abszolút létnek: a korai bölcselők, beleértve a milétoziakat, Heraklétoszt és másokat, arra a megállapításra jutottak, hogy az eredeti princípium („egy a sokban”) olyasvalamiben rejlik, ami fölött csak metafizikálisan lehet elmélkedni. E dogmatikai megközelítés azonban, különös tekintettel az egymástól eltérő válaszokra, nem elégíthette ki az emberi értelmet. Válaszkeresésében, vágyában, hogy megértse a létet — a világ és az egyén létét — kutatni kezdett az igazság abszolút bizonyítéka után. Így, ezzel az ontológia céllal, fejlesztette ki a bölcséletet a második dimenziót, vagyis a logikai forrásokat, és most már e két dimenzió — az egzisztencializmus és a racionalizmus — határozta meg a filozófia jövőjét.

A modern korban a Nyugat, kontemplációi közepette, egyszercsak a totális kétely ösvényén találta magát. Valóban, ami „szigorúan tudományos” bölcsélet akart lenni, az kénytelen volt a valós lét kérdését feszegetni, s még ezt megelőzően ennek a létnek fennállására (egzisztálására) rákérdezni, vagyis: a lét létét a vizsgálódás tárgyává tenni. És itt megint, mielőtt még választ adhatna, a bölcséletnek meg kell győződnie az emberi értelem erőinek igazvoltáról, vagyis arról, hogy a gondolkodás képes-e a valóságot megérteni, sőt, ami ennél is több: önmagát értelmezni. Ez pedig azt jelenti, hogy a filozófiának meg kellett (volna) győződnie arról, hogy a gondolkodás képes az önmagáról szóló igazság — önmaga általi — bizonyítására. Valóságos „botrány a filozófiában” tört ki. Ha a kezdetben legitím kétségek hangzottak abbéli képességünk tekintetében, hogy a létet megismerhetjük — immár megkérdőjelezték magát az értelmi erők világának realitását is. Más szavakkal: ha a kezdetben lehetetlennek bizonyult a lét fennállását (egzisztálását) bizonyítani, most, ugyanúgy, lehetlenné vált az értelem létezésének bizonyítása is. Így a kétely, amelynek az a rendeltetése, hogy a lét kérdéseiben a filozófiát a tudás egy magasabb fokára emelje, odavezetett, hogy az értelemmel elismertette saját alkalmatlanságát. Amint R. Weil szúrósan megjegyezte: „Nyughatatlan keresésük által, amellyel a filozófusok a megoldást hajszolták — a világtörténelem és a filozófia története immár úgy jelennek meg előttünk, mint a lét elvesztésének története.”

Az orosz Szlavofils, diagnosztizálni akarván a nyugati filozófia betegségét, a baj gyökerét a racionális princípiumban jelölte meg és arra buzdított (A. S. Komjakov), hogy a teisztikus „akarati ráció”-ra építsék fel az ontológiát. Mert, hogyha lehetetlen a létet az értelem ok — okozati összefüggésében bizonyítani, ez még egyáltalán nem jelenti azt, hogy más utakon ne lehetne bizonyítékokat szerezni. Így a nyugati filozófia negatív eredményei (amelyek igen nagy szolgálatot tettek), szükségszerűen sugallták, hogy maga az értelem kényszerít és hatalmaz fel újfajta ontológiai gondolkodásra. Így a bölcselkedő értelem történeti útja vezette el az embert igazságkutatásában arra a pontra, ahonnan a vallásos világnézet kibontakozhatott.

Ezt a Hegel utáni kísérletek is igazolták; az elképzelés az volt, hogy a lét problémáját úgy oldják meg, hogy a létezés felől közelítik meg, vagyis megpróbálják a fordított utat végigjárni; és bár a gnosztikusok

régi, kízó problémáit nem tudták maguktól távol tartani, lerázni, mégis azt remélték, hogy ezektől mentesen léphetnek az ontológia ezen ösvényére. Semmit sem produkáltak az ún. kultúrfilozófia vagy az egzisztencialista filozófia javára. Az első iskola a közös történelmi tudat evidenciájára épített, a meglévő kulturális formákra. A „*Kultuphilosophie*” kitágította a bölcsészet tárgyát, de nem rögzítette az alapvető kiindulópontot, azaz nem tartotta magát ahhoz, amin a világ alapjai nyugosznak.

A második iskola, az egzisztencialista filozófia, szintén a meglévőre épített, de nem annyira a külső realitásra, mint inkább a belsőre. Felfedezvén újból az élő embert, az egzisztencializmus szakított az „ellenséges univerzum”-mal és minden felsőbbrendű vagy emberfeletti tényezővel. Így mindkét irányzat elfordult a pusztá értelemtől, amely az absztrakt „lényeg”-et (szubsztans-ot) kutatta és visszafordult a „lét”-kérdéséhez, igen ám: de az ontologizmusnak önmagából kivetkőztetett formáihoz, hiszen a „*Kulturphilosophie*” az „egzisztencia”-t fenomenológiai szinten, az egzisztencializmus pedig individualista szinten értelmezte. Míg az előbbi (a kultúrfilozófia) a világot érhetlenné tette, addig az utóbbi (az egzisztencializmus) a világot értelmetlenné tette.

4. A természettudományok terén az értelem más csapást (ösvényt) választott. Bár e vonatkozásban történelmileg (az időt tekintve) sokkal rövidebb távot futott be, az értelem vívmányai a természettudományokban semmiképpen sem maradnak el a bölcséletben elért eredményei és hatékonysága mögött. Lássuk, mit mutat fel a kortárs tudományos gondolkodás — a lét ismerete tekintetében!

A 18—19. században és részben a 20. században is, „tehetetlenség következtében” a tudományt eluralta a pusztá mechanizmus koncepciója; ezáltal úgy tekintette az univerzumot, mint egy hatalmas gépezetet, amely szigorú és meghatározott törvények szerint működik. Ismeretes Laplace cinikus válasza, amit Napóleonnak ama kérdésére adott, hogy az univerzumban hol van Isten helye: „Uram, nekem e hipotézisre nincs szüksége”; ez pedig élesen megvilágítja azt a teljes determinizmust, amely akkoriban a világ értelmezését jellemezte. Az is tudott dolog, hogy Leibnitz arról álmodozott, hogy megalkotja az „univerzális karakterizmus”-t, egy számrendszert, amely által pusztán mechanikus módszer alkalmazásával „a teljes igazság megragadható”. E doktrínát azonban az élő természet sehogy sem lehetett alkalmazni, nem is szólva az emberről. Később e tantételt kibővítették, beiktatták a valószínűség koncepcióját és azt képelték, hogy most már minden dolog megmagyarázható az ok és a lehetőség (véletlen) valamely (szerencsétlen és kikalkulálhatatlan) kombinációjával, vagy „Lehetőség és szükségesség” által, hogy Jacques Monod-t, a híres francia biológust idézzem. Ezt a tudományos „világnézet”-et gyakran lényegében pozitivistának mondják, minthogy azt sugallja, hogy az „objektív” igazság az egyetlen igazság: olyan igazság, amely megfelelő megfigyelések és mérések által minden elfogulatlan vizsgálódó előtt feltárul. Minden, ami az ún. objektív megfigyelések és kísérletek körén kívül esik, így Isten, lélek, örökkévalóság, szeretet, öröm stb. szubjektív, érzelmi dolgok s így semmi közülük a tudományhoz és az igazsághoz.

A kortárs tudomány, minden óriási vívmánya ellenére, helyesebben: hála ezeknek, már sokkal szerényebb, mint a közelmúlt. Manapság a tudósok igyekeznek kevesebbet beszélni abszolút törvényekről és inkább teóriákról és hipotézisekről szólnak. Kevesebb

szó esik a determinizmusról és több a valószínűségről, kevesebb az „igazság”-ról és több a „modellek”-ről. E modelleket nem absztrakt (elvonatkoztatott) módon fogják fel és nem tartják a valóság látható replikáinak (válaszainak), hanem hatékony módszernek, amellyel tükrözik a problémák valós voltát: rávilágítva a megoldandó feladatokra — azokra ti., amelyeket az emberiség maga idézett fel.

Ugyanakkor azonban a kritériumok, amelyek feltétele alatt az új teóriákat felállítják, igen jelentősek és érdekesek. Kétfélek lehetnek. Van olyan teória, amelyben képviselőjének a világgal kapcsolatos koncepciója vonatkozásában valamiféle elégtelése nyilvánul meg. Ha a teória olyan jelenséget vesz figyelembe, amelyet az előzőek elhanyagoltak, avagy, ha bizonyos jelenségeket a korábbiak „szében” (J. Poincaré, P. Dirac), vagy „egyszerűbben” (E. Mach) képes integrálni, akkor ezt az elméletet hívei meggyőzőnek és igaznak fogadják el. A másik kritérium a funkcióképesség: itt a teóriát akkor tekintik igaznak, ha kísérletekkel felülvizsgálható és ha előrejelzésekre képes. Ám az első kritériumfajta igen gyakran „nem működik” a második hiányában. Ezzel kapcsolatban F. Frank szellemesen jegyezte meg, hogy „a tudomány olyan, mint egy detektívregegy, amelyben minden tényező megerősíteni látszik egy bizonyos feltételezést, de végülis valami egészen más bizonyul helyesnek”⁴.

Négy olyan jellemzője van a kortárs tudománynak, amely különösen érdekes abból a szempontból, hogy milyen fokig tekinthetjük következtetéseit érvényeseknek.

Először is, napjainkban a tudósok ritkán beszélnek úgy a „tudományos módszer”-ről, mint amit az egyetlen egyetemes módszernek tartanak. Inkább módszerekről szólnak és egyre több ilyen találnak fel az új problémák megoldására. (Példaként említhetjük, hogy a matematikában a nem-euklides-i geometria kidolgozásához egészen más módszereket alkalmaztak, mint amilyeneket ma a genetikában a DRA-molekulák struktúrájának tanulmányozásához használnak.)

Másodszor: ahhoz, hogy egy, ugyanazon jelenséget megmagyarázzanak, a tudósok különböző, de (egymást) kiegészítő modellekhez folyamodnak. Erre a legszembeszökőbb példa a fény struktúrájának megközelítése, ahol is a céltől függően, a fényt vagy az űrben nagy sebességgel mozgó részecskéknak (partikuláknak) fogják fel, vagy az elektromos térben jelentkező vibrációnak avagy hullámoknak. A tudósok mindkét teóriát alkalmazzák és időnként ezek feltételeit egybefogják (integrálják), példa erre a „waviclé”-kifejezés, anélkül, hogy bármelyiket a másik javára redukálnák. Bár két teóriának és azok terminuszainak együttes alkalmazása kényelmetlen lehet, a tudósok kénytelenek ehhez folyamodni, tudomásul véve egyúttal, hogy a teóriák egyike se végleges.

Harmadszor: a tudományban az objektivitás képze az újbóli értékelés (re-evaluáció) függvénye volt. A megszokott (konvencionális) gondolkodás szerint a tudomány objektív eredményeket hoz létre, amelyek teljesen függetlenek a kutatásokat végzők személyes érdekeltségétől. Ez az eszmény még nem halt ki egészen, de ma már egyre inkább felismerik, hogy a tudományos munkálatok olyan problémákra irányulnak, amelyeket nem annyira az „objektív” valóság, mint amennyire az élő ember diktál. A megoldáskeresés ezért az emberi kérdésre adott választ. Sőt, főként Heiselberg tanulmányai óta, megértettük, hogy legalábbis a legkényesebb kísérleteknél, mint amilyen pl. a mikrokozmosz tanulmányozása, maguk a megfigyelések (obszervációk) tangálják a kísérletek eredmé-

nyeit, és hogy a kísérletek révén szerzett tudás, sok tekintetben: relatív tudás. Heiselberg megírta: „A mi nagyon komplikált kísérleteink nem annyira a valós természetet tárják fel, mint inkább a mi kutatási folyamatainkban saját tevékenységünk hatására megváltozott és tranzfórmált természetet. ... Ezért itt szembe kell néznünk az emberi tudás áthághatatlan korlátaival is.”⁵ R. Oppenheimer pedig így ír: „Lehetőségem nyílt negyven elméleti fizikussal konzultálni. A nézeteikben mutatkozó eltérések ellenére, azt tapasztaltam, hogy egy tekintetben kartársaim meggyőződése közös, azonos. Mindannyian felfogtuk, hogy se nem értjük a dolog természetét, se nem ragadhatjuk meg a rajta uralkodó törvények mibenlétét, se nem ismerjük a nyelvet, amellyel ábrázolhatnók.”⁶

Negyedszer: a tudományos határok gyors kibővülése még nyilvánvalóbbá tette, hogy semmiféle tudás sem tekinthető végérvényesnek (ezt a legélesebben az atomról való tudásunk fejlődése tükrözi)⁷. R. Feinmann egyenesen a tudomány nem-autentikus voltáról beszél. Így tanította hallgatóit: „Ezért nem autentikus a tudomány. Amint olyasmit mondasz a létezés szféráját illetően, amellyel közvetlenül még nem foglalkoztál, hitelt vesztesz. Ám nekünk olyan tartományokról kell beszélnünk, amelyeket soha sem láttunk, különben a tudomány haszontalan. ... Hogy tehát a tudomány hasznos legyen, nekünk hazárd találgatásokba kell bonyolódunk. Nehogy a tudomány pusztá kísérletek sorozatává süllyedjen, tőlünk elvárják, hogy olyan tartományok törvényeiről nyilvánítsunk véleményt, amelyeket soha, senki sem kutathatott fel. Nincs is ebben semmi rossz, hacsak az nem, hogy a tudomány illetéktelennek (nem-autentikus!) bizonyul. Mert, ha azt hitted, hogy a tudomány autentikus, nagyon tévedtél”⁸.

A fentiek és a modern tudomány egyéb sajátosságai, valamint a tudományban használatos kritériumok módját nyújtottak arra, hogy tudósok és kutatók az efajta tudás és igazság korlátozottsága tekintetében egészen határozott konklúziókra jussanak. Lássuk néhány nagy szaktekintély megállapítását:

L. Landau, szovjet akadémikus, a mikrokozmoszfizika vonatkozásában ezt mondta: „Kénytelenek leszünk felhagyni azzal, hogy egy sereg kérdésben feleletért ostromoljunk a természetet; fel kell fogunk, hogy kíváncsiságunkat sok tekintetben kielégíthetetlenül hagyja. Ez pedig nem azért van, mert a tudásunk még nem eléggé fejlett ahhoz, hogy a kívánt választ megkapjuk olyan téren, ahol azt a természet látszólag még magába zárja. Nem, értelmetlen dolog kérdezni, egész egyszerűen azért, mert a természet nem tart ilyen választ raktáron.”⁹

Albert Einstein: „Az óhajunk, hogy a valóságot megértsük, hasonlatos ahhoz az emberéhez, aki egy lezárt órán akarja annak mechanizmusát megismerni. Látja a számokat, a mutatókat, hallja a ketyegést is, de nincs eszköze, amellyel az órát kinyithatná. Ha eszes, képzeletben megrajzolhatja mindannak a működését, amit megfigyelt, de sohasem lehet biztos abban, hogy az a kép, amelyet magában összeállított, az egyetlen-e, amely magyarázatot ad arra, amit lát. Sohasem lesz módja a benne kialakult képet a valósággal összevetni, sőt, az összehasonlítás lehetőségét vagy értelmét sem fogja tudni felfogni, ill. elképzelni.”¹⁰

A Filozófiai Intézet egy tudós csoportja, P. Kopninnak, a Szovjet Tudományos Akadémia levelező tagjának vezetése alatt, a következő nyilatkozatot tette: „Ez idő szerint bizonyítottan látszik, hogy a tudás az abszolút meghatározhatóság eszméjére szorítkozik.

Még a „logikusok” is kénytelenek voltak hosszú és kemény küzdelmeik után elismerni, hogy a „laza” tartalékok nem iktathatók ki, még a legkonkrétabb tudományból, a matematikából sem. . . . Mindez nemcsak azt bizonyítja, hogy az emberi tudás — bármilyen rendszeréről legyen is szó — tartalmaz olyan elemeket, teoretikus módszerrel, általános érvennyel nem lehet verifikálni — hanem ama tény is, hogy ilyen jellegű elemek nélkül fenn sem állhat egyetlen tudományos rendszer sem.”¹¹

Végül: L. Berg, szovjet akadémikus ezt írja: „Az igazság — a tudományban — mindaz, ami hasznos, kísérletek által igazolt és atekintetben verifikált, hogy előmozdítja a tudományban való előrehaladást —, az igazság kérdését a gyakorlat bizonyítja (vagy cáfolja, tehát determinálja). A hasznosság (használhatóság) a megfelelő-voltnak, tehát az igazságnak, a kritériuma. Ember az igazságot másként meg nem ragadhatja. . . . Az igazság: hasznos fikció, a tévedés: káros fikció.”¹²

5. Ez az utolsó nyilatkozat összegezni látszik mindazt, amit fent az emberi tudásnak — a tudományban — kifejeződő korlátozott voltáról, autenticitásáról és magának az igazság fogalmának e tudáson belüli helyéről elmondtunk. A tudomány, még a legteoretikusabb is, végső céljait tekintve, mindig rendkívül pragmatikus; alapvetően horizontális síkra szorítkozik és ott nincs helye az igazság problémájának oly módon való feszegetésére, ahogy azt a vallás és a filozófia teszi, gyakorolja. S ezért nincs érke ahhoz, hogy az emberi életet vagy bármelyfajta emberi cselekvést ideológiailag értelmessé és célszerűvé tegye. A kétdimenziós természettudomány, amelyből hiányzik az ideológiai tartalom — a harmadik dimenzió — apolitikus és közömbös olyan kérdések iránt mint Isten létezése, igazság, az élet értelme, örökkévalóság stb.

A tudományok az ideológia terén elfoglalt formailag „közbenső” álláspontja azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy igazán semleges lehetne az etika és a spiritualitás vonatkozásaiban, hiszen számos vívmánya használható fel etikailag és spirituális szempontból ellentétes célok érdekében. És hogyha etikai aspektusból a tudományban az értelem dominál, spirituális aspektusból az értelem szerepe ennél sokkal összetettebb.

E tekintetben három fő negatív tendencia különböztethető meg a tudomány mikénti interpretációja és orientációja terén. Az egyik az ún. „zéró-verzió”, amely tagadja az ember életében mindenfajta spirituális és ideológiai kérdés létezését és magát az igazság problémáját is tudománytalannak, pszeudokérdésnek nyilvánítja, sőt, ami még jobban esik latba: komoly figyelemre méltatlannak tartja. Ennek az agnosztikus tendenciának lényege nyilvánvaló — speciális analízisére nincs is szükség. Legpontosabban meghatározta ezt Jézus maga: „Hagyd a halottakat, hogy eltemessék halottaikat” (Mt 8,22).

A második tendencia — régen is, most is — abban a kísérletben manifesztálódik, hogy a világról és a hatalomról való tudás határait azokon túlra (azok fölé) terjeszték — a miszticizmus és a mágia elemét iktatva be a tudományba.

A fejlett országokban manapság különös érdeklődés nyilvánul meg minden ún. extraszenzórium iránt, mint a spiritizmus, jóga, telepátia, telekinezis és a többi „tele”. Az ismert amerikai tudós, Moody, a következőkben látja a modern, felvilágosodott társadalom fel-fokozott rajongását a mágia, boszorkányság, varázslás, okkultizmus stb. iránt: „Rövid a táv az értelem és tudomány világa és a mágia világa között. A mi

nyugati világunkat átítatta a mágikus világnézet. A zsidó—keresztény-képzet, amely szerint Isten teremtette a világot, szükségszerűen tételezi fel olyan világ létezését, amelyben az Ördög uralkodik; a világgosság erővel ütköznek a sötétség légiói és a földi kívánságok. Lehetséges, hogy e bipoláris megosztás az emberi gondolkodás velejárója, de bizonyos, hogy része a nyugati hagyománynak.”¹³

Néhány nyugati szociológus és pszichológus is hajlik arra, hogy pozitív elemeket találjon a mágiában és mágikus kultuszokban. A már említett Moody hisz abban, hogy „a satanisták mágikus terápia módszereivel jobb polgárokká válnak, mint amilyenek a kezelés előtt voltak”. És „talán ezért kellene olyan marginális kultuszokat támogatni, mint amilyen Trapezond Egyháza is. . . . Minden, ami fokozza, a személy képességét, hogy beilleszkedjék abba a világba, amelyben él: kritérium lehet, és legyen is kritérium társadalmunkban, az új és kezdetben marginális szervezetek megítélésében.”¹⁴

1921-ben S. Freud a következőket mondta a pszichoanalízis és az okkultizmus kapcsolatáról: „Az okkultizmus iránt megnyilvánuló fokozódó érdeklődés nem jelent a pszichoanalízisre feltétlen veszélyt. Éppen ellenkezőleg, készen kell állnunk arra, hogy kölcsönös vonzódást ébresztve, együtt fejlesszük a kettőt. . . . A pszichoanalitikusok és az okkultisták összefogása és együttműködése ily módon elfogadható és sokat ígérő.”¹⁵ Még nagyobb kölcsönös vonzódást bizonygat C. C. Jung munkáiban — pszichoanalízis és okkultizmus között — ahogy ezt az 1917-ben kiadott könyvének címe is jelzi: „Hét szentbeszéd a halottakhoz.” De az úgy nem fejlődött mind ez ideg tovább.

Mielőtt megkísérelném, hogy a nyugati tudomány-nak e tendenciáját kommentáljam, lássuk a harmadik tendenciát, a „spirituális”-t, amely nagyon hasonlít az előzőhöz. . . . Ezt nagyon világosan fejezte ki Ch. Towns, az USA kiváló kortárs pszichiátora „Tudomány és vallás integrálása” c. cikkében.¹⁶ Towns vezéreszméje, hogy a tudomány és a vallás egy-ugyanazon célt kerget különböző módszerekkel; más szavakkal: eszméje a lényegbe vágó egység tudomány és vallás között. Ez az eszme, amely formájában deisztikus és tartalmában panteisztikus, nem új: ismételtelen kifejezésre jutott Einsteinnél és más kimagasló tudósoknál; nyomait visszafelé követve egészen Aristoteles-ig jutunk el. Jelen esetben azonban a keresztényesség, sőt talán általában a vallás, mélységes félreértését árulja el. Világosan kitűnik a kísérlet, hogy a metafizikát fizikává, a mennyet földdé alakítsa át és Istent ne láttassa semmi egyébnek, mint a világ univerzális princípiumának. S alighanem ez a legmélyebb tévedés (szakadék), amelybe a pozitívista értelem, igazságkutatása útján, valaha is belezuhan.

S ez lehet az előző verziók alapvető hibája is, legalábbis ami a mágiát illeti. A tudománynak a miszticizmus felé való fordulása kétségtelenül kiterjeszti egy bizonyos vonatkozásban tudása határait, de még messzebb tereli az igazság ismeretétől, ami elkerülhetetlenül súlyos következményeket zúdít az emberiségre. Mert a miszticizmus, míg igazolja az ún. szabadságot, ami a spirituális életben valójában önkényesség — alássa ennek az életnek megtartó alapjait. Ebben fejeződik ki a miszticizmus gyökeres eltérése a pozitív vallástól: a keresztényiségtől és a keresztényen revelációktól.

A misztika eksztázist keres, spirituális elragadtatást, revelációkat. A misztika „látja” saját szenttelenségét, purizmusát és erejét. Spirituális szempontból az egyén saját szemeiben növekszik. Úgy látja, hogy túljutott

minden szenvedélyen és emberi dicsőségvágyon. A be nem avatottak mindezt spirituális emelkedettségnek és alázatnak értelmezhetik, pedig ez gőg — olyan fokig táplált gőg, hogy minden más szenvedély fölött úrrá lett. A misztikus nem tud Istenről és ezért inkább az Isteni Semmiről, a Kimondhatatlanról, a Felfoghatatlanról, az Egyetlenről stb. beszél. F. Heiler, a teológus és kimagasló tudós helyesen állapítja meg fundamentális *Imádság*-ában, hogy a következetes miszticizmus megfosztja az Isten-eszmét minden személyes tulajdonságától, „lemezteleníti”, pusztá örökkévalósággá redukálja.¹⁷ Végső analízisben a misztikus Istent önmagában látja (Gen 3,5).

Ezt a miszticizmust a keresztyénség elcsábulásnak, öntömjénezésnek, öncsalásnak, a lélek halálának nevezi és minősíti. A keresztyén felismerések (revelációk), spirituális állapotok és tapasztalatok, amelyeket sajnos oly gyakran neveznek misztikusoknak (ezáltal konfondálva a két ellentétes spirituális pólust, lásd 2Kor 6,14–15-t), lényegbe vágóan mások, éppen ellenkezők a miszticizmuséival.

Nyilvánvaló, hogy az eltévelyedést, amelyet a fenti tendencia vitt bele a tudományba, csak az életről és a tudás kritériumáról való keresztyén (univerzális és ezért optimális) princípiumok mélyreható tanulmányozása révén lehet helyesen felmérni.

6. Nagyon jelentős ösvényre lépett a tudomány a modern időkben. Precedens nélküli tudományos és technológiai vívmányait az ugyancsak precedens nélküli pusztító erők fokozódása kíséri. Ezek az erők mindenekelőtt a spirituális és etikai szférákban manifesztálódnak. A legnagyobb veszélyt azonban a jó, a szép, az igaz kritériumainak destrualása jelenti. Mindent elkoptattak, félretoltak, lealacsonyítottak és összezavartak. Sem a filozófia, amely kivonta kontemplációi területéről az igazság fogalmát, sem a tudomány, amely a jó, a szép, az igaz eszméit tudománytalannak nyilvánította, nem képes e folyamatot megállítani. Az Egyetlent, Aki megtarthat (2Thessz 2,7) — Jézus Krisztust — simán, egyre tudatosabban és szélesebb körben utasítja el immár nemcsak a nyugati tudomány és filozófia, hanem az emberi élet légköre általában. Ha visszatekintünk a múlt századra, azt látjuk, hogy az orosz Szlavofilsz már felismerte e folyamatot Nyugaton és rámutatott annak várható iszonyú következményeire. I. S. Aksakov nyilatkozata is megszívlelendő a maga prófétikus pátoszában: „Az a haladás, amely elutasítja Istent és Krisztust, végül is hanyatlásnak bizonyul; a civilizáció az örültségbe torkollik, a szabadság — önkénybe és rabszolgaságba. Az ember, miután levetkőzte az Isten képét, elkerülhetlenül le fogja vetni az ember képét, sőt már ki is vetkőzik belőle — s keresi, hogy felölthesse, a vadállat képét.”

Úgy tűnik, túl szigorú a fogalmazás. De vajon az ökológia, a nukleáris és egyéb fegyverek, a természet forrásainak kiapadása, a népességgrobbanás és sok egyéb precedens nélküli jelenség — terjedelmükben és akut-voltukban — előrehaladást, fejlődést jeleznek-e? Vajon az erkölcselenség (amoralitás) legalizált orgiája, az emberiség kigúnyolása (az emberség csúffá tétele), a csalás, bankuzsora, a monopóliumok diktátuma, a rasszizmus, fasizmus stb. nem bizonyították-e arra, hogy

a téboly uralkodott el? Vajon a szemforgató (álszent, hipokrata) demokrácia, az elit számára szembeszökően biztosított hatalmával, nem álcázott rabszolgaság-e és gyakran nem zsarnokság-e? Végül, az a szabadság, amely propagálni engedi az okkultizmus, mágia, boszorkányság, varázslás, sőt a kendőzetlen satanizmus mindenféle fajtáját, és gúnyolódik minden fölött, amit szentnek tudunk, jogosság és igazság fölött is — egyéb-e, mint az isteni és az emberi képmás levete és a fenevad képmásának felöltése? (Jel 13,1–18).

A mai európai civilizáció — a „szabad” értelem gyermeke, egyre inkább azzá a kígyóvá válik, amely saját farkát akarja lenyelni. Nyilvánvaló, hogy a civilizációnak maga a „terve” volt az a tényező, amely az értelemmel az alapvető hibát elkövetette. Most, a XX. század végén, ez egyre inkább szembeszökik, kirajzolódik az értelem különböző irányokba megtett útja, láthatóvá válnak a határok és korlátok, amelyeken nem léphet túl. És éppen, minthogy feltűnt, észlelhető az új zsákutca, amelyben, ha arra tart, az értelem csak tehetetlenül vergődne, hiszen a lélekkel szakított — igen, éppen ez nyit az újjászületéshez kaput. Lehetséges az újjászületés, ha az ember spirituális és etikai vonatkozásban megtisztul, ha megtisztítja szívét, ahol az elkészített — Isten ismeretében, az Igazságban (Mt 5,8).

Pascalnak igaza volt, amikor így írt: „Nemcsak értelmünk által tanuljuk az igazságot, hanem szívünk által is”¹⁸. Természetesen ő szenvedélyektől megtisztult szívet értett ezalatt.

Többször megesett ez a civilizációkkal a történelem folyamán. Némelyek belehaltak, amikor az értelem nem bírván elviselni a maga értelmetlenségét, megpróbálta átlépni saját korlátait.¹⁹ Mások továbbhaladtak, de radikálisan megváltozva (a görög *metanoia* szó „változás”-t is, „megbánás”-t is jelent), és e változás (változtatás) mindig a nemzetek erkölcsi és spirituális megtisztulásával járt együtt, ami az ember helyes vallási értelmezésén alapult és utat nyitott az életeli, jót és szépet felölelő kreativitásnak.

Alexij Oszipov
Fordította: Kalósné Fóris Éva

JEGYZETEK

1. W. Heisenberg, „Fizika és filozófia”, Moszkva, 1963, 67. o. — 2. Szt. Simeon, az Új Theologus, „Isteni himnuszok”, Sergiev Posad, 1917, 272. o. — 3. A. S. Khomyakov, „Munkák”, Moszkva, 1910, V. 1., 347. o. — 4. F. Frank, „A tudomány filozófiája”, Moszkva, 1960, 76. o. — 5. W. Heisenberg: „Az atomfizika filozófiai problémái”, Moszkva, 1953, 65–66. o. — 6. „Tekhnika Molodezhi”, 4. sz., 10. o., Moszkva, 1965 — 7. Előkészítő anyag a „Hit, tudomány és jövő” USA-beli nagygyűléséhez, 1979. — 8. R. Feinmann: „A fizikális törvények természete”, Moszkva, 1968, 77–78. o. — 9. „Literaturnaja Gazeta”, 1960. augusztus 20., „Furcsának tarthatod” cikke. — 10. A. Einstein, L. Infeld: „Evolúció a fizikában”, Moszkva, 1965, 30. o. — 11. „Logika a tudományos kutatásban”, Moszkva, 1965, 230–31. o. — 12. L. S. Berg: „Tudomány, annak tartalma, értelme és osztályozása”, 1921, 18–20., 23. o. — 13. E. Moody: „Mágikus terápia”, 362. o. Idézi I. Grigulevics: „Az új igazság prófétái”-ban, Moszkva, 1983. 191. o. — 14. Moody, 381–82. o. I. Grigulevics, 193. o. — 15. I. Grigulevics, 200. o. — 16. „Literaturnaja Gazeta”, 34. sz., 1967. — 17. Idézi G. Kung: „Létezik Isten?”, 1982, 297. o. — 18. Lásd előbb, 41. o. — 19. Az emberben Callistus Kathaphygitest szavait idézi fel: „Az értelem tartson a tudásban mértéket, túlélése érdekében”.

Teremtés és emberi kreativitás

A teremtés és az emberi kreativitás a Szentháromság Istenének dicsőségét tükrözi, azt, amely mindenekelőtt Jézus Krisztus alakjában jelentetett és ábrázolódott ki. A Szövetség Istenének szilárd-tartós szerelme által lett a teremtés, adatott az emberi kreativitás és ez vezet a vég felé is – s a vég doxologikusabb lesz a kezdetnél is. Az egész teremtést átfogó isteni ökonomián belül az emberi kreativitás: istenadta szabadság – ajándék, hogy Isten partnereként törődhessünk a másik emberrel, a többi élőlényvel és bolygónkkal, akik között és amelyen élünk.

A református örökség perspektíviájából azt az igényt emeljük régtől fogva, hogy a katolikus egyház hagyományához tartozunk. Párbeszédeink alatt már kumuláltan kivilágolt, mit értenek a felek ezen igény alatt – azt, hogy részesei az Egyház katolicitásának, egységének, szentségének és apostolicitásának. Tudatosan építke párbeszédeink kumulált tapasztalatára. Nem fogom ezért pl. ismételtetni, amit már tisztáztunk: a tradíció református értelmezését és gyakorlatát, avagy, hogy mit jelent a református ortodox krisztológia és pneumatológia: eukarisztikus tantételünk és gyakorlatunk szempontjából. E rövid előadás keretein belül, a fenti igény vonatkozásában, csak a legfontosabb tényezők egyikét-másikat veszem majd szemügyre. Négy címszó alatt teszem ezt, oly tömören, ahogy csak ezt a tárgy megengedi; rá fogok mutatni azokra a területekre, amelyeken leginkább tetten érhető gyümölcsöző párbeszédünk sürgető (és ne feledjük: teológiai vállalkozásunk alapvető természetéből folyó) gyönyörű témája: a teremtés és az emberi kreativitás.

I. Isten állhatatos szerelme létezett, él és megmarad; megvolt a teremtés előtt is, megnyilvánult a kezdetben, majd a folyamatban, kitart a teremtés végéig és azon túl. Ezt nem közvetlenül a teremtésből tudjuk meg, hanem abból, hogy Isten láthatóan magdévá tette kiszabott időnként és térünket: Jézus Krisztus személyében és munkásságában – s ennek áldásaiban részesülünk a Szentlélek hatalma által.

Ami a teremtés doktrínáját illeti – akárcsak az egyéb doktrínákat – kritikus teológiai reflexiónk egészséges rendje a feltámadott Úr keresztségének áldásaitól indul ki. Ez óv meg attól, hogy a teremtés doktrínája általános, romantikus érzelmbe, avagy a dicsőség spekulatív teológiájába torkolljék. A teremtés doktrínája taglalásának előfeltétele és gyönyörűsége végső soron az, hogy ott figyelhetjük meg Isten és a teremtés dicső voltát, ahol az ítéletben és kegyelemben a legragyogóbban manifesztálódott: a zsidó arcon, a testté lett Ige vonásain, Órajta, aki által lett a mindenség.

A teremtés összetett (komplex), lenyűgöző lerokasztó vagy megnyugtató a szemlélődő állapotától függően. Mindez aránylag világos lehet bárki előtt. Ám más dolog azzal az igénnyel előállni, hogy a teremtés jó. Ez az állítás a hit óriási aktusát követeli meg – avagy egy abszurd szelektivitást – a sok kín, szenvedés és igazságtalanság láttán. A hívők közössége vallja, hogy a teremtés jó, mert tudja, hogy Isten jó; tudja, hogy Isten a kezdetből fogva jó, tud Isten szövetségi hűségéről, állhatatosságáról – az egész történelem folyamán. A keresztyén közösség szemében Isten jósága nem a fent említett állapotokban fejeződik ki és független a zavaroktól, amelyek a teremtésben mutatkoznak. Mi tudunk valamit Isten jósága nagyságáról – abból tudjuk, amit elszenvetett és elszenved, hogy helyreállítsa a teremtést, a szándékolt irányba fordítsa s megláthassa végleges és dicsőséges beteljesülését.

Isten a kegyelmes szövetségkötő és szövetségmegtartó, és ugyanez az Isten a teremtő, fenntartó és mindeneket igazgató is. Isten szövetségi viszonya oly átütő a református teológiai értelmezésben, hogy – miként Barth mondta – a szövetség a teremtésnek is előfeltétele. Abból, hogy Isten mindenható (szó szerint: kötetlen, határtalan) – ez pedig azt jelenti, hogy örök – következik, hogy szabadon járhatja istensége útját, amely elsősorban – szeretet; Isten a másikért akar lenni és egy másik, vele kapcsolatban álló életet akar ajándékozni. Semmi más, csakis e határtalan, kegyelmes szeretet indította Istent arra, hogy e kapcsolatot megteremtse. A Genesis teremtésmondait a szentírók általánosan ismert teremtésmítoszokból vették át, de ártírták, hogy egy központi fontosságú tény tudtul adjanak: így járt el, így teremtett az az Isten, akit szabadítóként és szövetségkötőként tapasztaltunk meg. Az átdolgozott teremtéstörténetek, a szabadításról és az azt követő szövetségkötésekről szóló elbeszélések, elsősorban annak kifejezői, hogy kicsoda Isten és hogy ennek következtében kik legyünk mi, népeként. Ehhez az Istenhez tartozni, azt jelenti, hogy mi is bekapcsolódunk az Ő előrehaladó, céltudatos cselekvésébe, amely a dolgok megoldására irányul (mi, fájdalom, gyakorta „túlteljesztjük” vagy éppen akaratával szembeszegülve bonyolítjuk, kuszáljuk tovább az eseményeket). Az események folyama, akárcsak a dombok, fák és égitestek azért vannak, hogy bizonyosságot tegyenek e meghatározott – ez egy, igaz és élő – Isten állhatatos szeretetéről.

Isten szeret teremtteni és azért teremt, hogy szeressen. Az az Isten, akit mi Jézus Krisztusban ismerünk, örök és határtalan szeretet. E szeretetben időben és térben megtapasztalható megnyilvánulásai – az örök és határtalan szeretetnek jelei, kifejezői. Tér és idő még nem olyan tényezők, amelyeket Isten arra használhatna, hogy ama másikat szeresse. Azért van tér és idő, mert Isten szereti azokat. Tér és idő olyan teremtmények, amelyek dicsősége lesz olyan teremtmények útjainak egyengetése, amelyek (akik) már az „univerzum”-ot (= a valamerre való együtt mozgást) tapasztalják meg. Azok a teremtmények, akiknek tér és idő adatik, képesek mások és a maguk számára teret és időt biztosítani. Isten azért alkot teremtményeket, hogy azok az Ő szeretetét osszák meg maguk között. A teremtmények aktív passzivitása és passzív aktivitása (amelyek magukba zárják a halált, a küzdelmet, az együtt-szenvedést, a hatalmas nekilendüléseket, győzelmek és kudarcok mozaikjait) az anyag, amelyen belül nekik meg kell vívniuk harcukat, hogy megfeleljenek a kihívásoknak, ebbe az anyagba kell belenőniük és a szeretetben osztozniuk. Dicső az a mód, ahogy a teremtmények – teremtettséjük függő és független mivoltában – bekapcsolódnak a teremtés folyamatos kibontakoztatásába. Dicső, mert a teremtés sok alakúsága és polifóniája: Isten dicsőségének színháza. Szándékosan beszéltem itt „teremtmények”-ről és nem éppen „emberek”-ről, mert Isten szeretete, amellyel a másikat és a másikért akar lenni, nem csupán az ember felé fordul. Az igazság az, hogy minden teremtmény közül éppen az emberek teszik Isten türelmét legjobban próbára, ők vetik Isten szövetségéről való megemlékezését pimasz teszteknek alá.

Ha a teremtést e szövetség tudatának szemlencséjén át nézzük, fokozódik teremtésésszélelésünkben a világosság, ragyogás, izgalom, pontosság. Ha megértjük, hogy e szövetség végső soron Isten dicsőségére mutat rá, e körülmény növelni fogja a csendes megrendülést,

gyors figyelmet, spontán gyönyörűséget, mohó vágyat a teremtés jó-volta iránt. A teremtés jó-volta fölötti gyönyörűség (öröm, elragadtatás) erőtlen válasz, igaz. Am ugyanakkor olyan esztétikai válasz, amely egyben etikai is: a teremtés jó-voltában lelt gyönyörűség magába zárja annak elismerését, hogy a teremtés rendszerben van, teljes és Istentől függő. Ha az embernek csak ún. esztétikai válasza van vagy, ha csupán etikai feleltre képes, akkor bizony töredékes és veszélyesen eltorzult képet hord magában a teremtésről. Az előző esetben romantikus kvietizmussal közeledik a teremtéshez, az utóbbiban utilitarista aktivizmussal. Az esztétikai és etikai dimenziók együttes jelenléte a válaszáadásban, amely a teremtés jó-voltát domborítja ki, jele annak a teljességnek, amivel Isten népét meg akarja ajándékozni; ha viszont az egyik a másik számára éles hangsúlyt kap, az az elidegenedés, vagyis a bűn jele.¹⁰

II. *Az emberi kreativitás: szabadság, engedély, hogy egy másik ember vagy munkásság áldott jövőjének szenteljük magunkat. Éppen ellenkezője tehát az eszeveszett produktivitásnak. Az igazi emberi kreativitást csak a Második Ádám által végbevitt helyreállításából ismerhetjük meg a maga teljességében.*

Honnan és hogyan tudjuk, hogy Isten állhatatos szeretete jelen volt a teremtés kezdetében, folyamatában és megáll annak lezárásáig, mindvégig? Abból a tudásunk, hogy Isten felvállalta a mi időnkét és terünket: Jézus Krisztus személyében és munkásságában. Itt nemcsak arról van szó, hogy Isten ezáltal azonosította magát mivelünk, vagyis, hogy a maga szabadságában emberi viszonyok körülményeibe lépett. Ez azt is jelenti, hogy a teremtettség minősége ehelyütt definitíve megismerhető. Ezért nem szerepjátszás Isten embersége. Az, hogy valaki a Szövetség Istenének hűségese szövetséges társa, magába zárja annak küzdelmeit, a munkát, örömeiket és könnyeket, az abszolút cserbenhagyatás végelötti (utolsó előtti) megtapasztalását, a rendelkezésére álló időben és térben az Isten iránti feltétlen engedelmisséget. A teljesség nem a teremtettség véges voltából való menekvés, hanem a részvétel, kitartás gyakorlata abban a folyamatban, amely Isten intenciója szerint pereg le a mi időnkön és területünkön belül — ez pedig nem mentes a választaktól, bizonytalanságoktól (szó szerint: kétértelműségekől!) és szenvedésektől, hiszen ezek elkerülhetetlen megtapasztalások. A teljesség nem annyira „lux post tenebras”, mint inkább „lux ex et in tenebris”. Legalábbis ez vonatkozott Istennek közöttünk lakozott embervoltára, Aki a világosság, ama fény, amely megvilágít mindeneket.¹

A helyes kapcsolat megszakítása — amely kapcsolat létrejöttéért és benne való növekedését az ember teremtett — a bűn fundamentális formája, minden egyéb bűn ennek az alapvetőnek csak szimptomája. A bűnök — így többes számban — tüneti megnyilvánulások, de szintén hozzájárulnak a lejtőn való csúszáshoz: a lefelé mutató spirálhoz, az egyre süllyedő erkölcsi körforgáshoz, a hamis istenekhez való kötődéshez és az ezekkel járó halált hozó kapcsolatok létrejöttéhez.⁸ A fogalmakban súlyos a konfúzió, ha a bűnös emberiséget „a természet emberé”-nek nevezzük. Mert a bűn — mint alapvető elidegenedés Istentől, egymástól, önmagunktól és munkánktól — nem „természetes”, hanem éppen a természetellenesség summázata — a természetnek helyreállása, megépülése és a megbocsátás fölötti öröm: ez a megváltás megtapasztalása. A bűn nemcsak az emberiség valamely vallásos képességében bekövetkezett zavar, a bűn annak a kreativitásnak végzetes összeroppanása, amelynek kibontakoz-

tatására az ember teremtett. És az az iszonyatos az emberi bűnben, hogy nem csupán az emberi kreativitást zúzza szét, hanem hogy általa az ember más téren is súlyos károsodásokat okozhat — noha bízunk Isten kimondhatatlan kegyelmében és azt reméljük, hogy végül is a bűn nem fogja maradéktalanul elpusztítani az egyéb teremtmények kreativitását. Vagyis a készségesen nyílt, racionális, emlékező és reménykedő, lingvisztikai, azaz történelmi interpretáció azt mutatja, hogy a teremtmény képes a teremtés többi részét megsebezni, beszennyezni és hogy ezt meg is teszi. Igen, szem előtt kell tartanunk az ember sajátos, nevezetes útjait és gyógyítanunk, fejlesztenünk kell a teremtés egyéb részeit, azokkal való reciprok cselekvésben — e témára majd még visszatérünk jelen előadás folyamán. De mindennek fel- és elismerése sem ignorálhatja a bűnnek a teremtés egyéb részeire gyakorolt hatásait.

Az elidegenedés egyik fő következménye, hogy vakká tesz minket a tekintetben, hogy miként élhetnénk nem-elidegenedett módon. A bűn elhomályosítja elménket, szó szerint árnyékba burkolja azt az életet, amelyet Isten szánt nekünk; megfoszt látóképességünktől, nem is szólva a bizakodásról integritásunknak valós voltát illetően, amelyre teremtettünk (mindenestül ezt fejezi ki a bűnbeesés előtti ártatlanság szimbóluma). Valóban, az elidegenedés hályogot varázsol szemünkre, hogy ne lássuk, miszerint a genuin emberiség, ha igazán emberi, olyasvalami, amelynek némi köze van valamely „teremtő Isten” „intenciójához”, „teremtő szándékához”. Ezért van az, hogy Isten képmását csak annak helyreállítottságában ismerhetjük meg, és minthogy ismerjük helyreállítottságában, megszabadultunk attól, hogy máshol kelljen nyomain után kutatnunk — és semmi esetre sem közelíthetjük meg az ellenkező oldal felől. Az új teremtés által, amely a megbékéléssel adatik nekünk, ismerjük meg az első teremtés nagyságát, dicsőségét és magának a teremtésnek, mint tettnek, indítékát. A kapcsolatnak csak kegyelem általi helyreállítása — s ezáltal az elidegenedés legyőzése — folytán tudjuk, hogy az Isten képére való teremtettség mindenekelőtt kapcsolatra való teremtettség: kapcsolatra Istennel, kapcsolatra a többi emberrel és kapcsolatra a teremtés egyéb részeivel.²

A helyreállítottság által nemcsak azt értjük meg, hogy mit jelent az Isten képére teremtettség, hanem azt is, hogy az elidegenedés nem eredményezheti a totális pusztulást, az Isten képének minden ember arcáról való eltűnését — jelzi viszont az eltorzulást, elferdülést (hiszen szétesett, ki- és befordult vonásokat mutat fel). Itt a régies nyelvezet valami mélységesen igazat mond, amikor a vétek „súly”-áról beszél, arról, hogy fogékonyabbak vagyunk a bűnnel szemben („inklinálunk rá”), mint az igazsággal szemben; az archaikus szövegek „ésés”-ről (bűnbeesésről) tanúskodnak. Mindezek a leírások, kifejezések érzékeltetik, hogyan távolodtunk el attól a genuin jótól, „akinek számára” és „aki felé fordulásra” emberekként megteremtettünk.

Fontos itt hangsúlyozni, hogy a helyes kapcsolat: a szeretetben való élet, amellyel a teremtmény Isten szeretetét tükrözi vissza. Ennek ellenkezője, az elidegenedés: elsősorban önkényes, szándékolt választás — valakit vagy valamit Isten helyett szeretni; olyan döntés ez, amely által a választott új tárgy — az ember kizárólagos imádata révén — de facto betölti az illető életében az istenség funkcióit.

Az emberek vágyakozó lényekké teremtettek — olyanokká, akik kívánják a másikat. Az a képesség-

günk, hogy gyönyörűségünket leljük a másokban: Isten ajándéka és jó. Elidegenítjük magunkat Istentől, másoktól és önmagunktól, hogyha alacsonyabb rendű javakat teszünk a legmagasabb jó, a legnagyobb szépség, a legtöbb gyönyörűséget nyújtóknak helyére. A megbékélés eredménye és hatása, hogy helyreállítja örömeinket, oly módon, hogy ismét a megfelelő tárgyak felé fordítja és közben újból felszítja.⁷ Az emberi kreativitás, a maga különböző megnyilvánulásaiban, a médiák, érzelmek, aktivitás és passzivitás végtelenül gazdag variációiban: istenadta képesség a gyönyörködésre (s ezt kíséri, társként, az elfordulás ajándéka, az „undor”, az ijedelem, a szégyenérzet a jónak pervertálása láttán — a jó megrontásának talán legsúlyosabb formája a közöny — közöny élet és halál, öröm és bánat, éhség és dűskálás, ünneplés iránt; a szentnek vagy profánnak befogadásához, a misztérium felfogásához való érzék, az élet és halál dimenzióiban való eszmélkedés elhagyása) s ez kifejeződik az emberekkel, terekkel, időekkel, színekkel, gondokkal, anyagokkal történő érintkezésekben, akikhez-amelyekhez „sodródunk”, akik-amelyek közé „vetődünk”. Az emberi kreativitás a gyönyörűség e konverziójának állandó folyamata, és gyümölcse az ilyen előrehaladó gyönyörködésre fordulásnak.

Nem hangsúlyozhatom eléggé, hogy mindez kapcsolatos a móddal, ahogy az emberek az életekkel, helyzetekkel, kényszerítő körülményekkel és lehetőségekkel abban a történelmi helyzetben bánnak, amelybe belekerültek. Az számít, amit az ember a közönséges, megszokott, untató anyaggal tesz — az, hogy ne állandósítsa a meguntat, a rutinszerűt, a bénító ismétlődést, hanem, hogy alakítson, megragadó új mintákat és meglátásokat hozzon elő, felfedezze a módokat: hogyan lehet sok mindent jobban csinálni. A megszokott és a megálmodott eljárás — ezek képezik a tűzszámat, amelyek a genuin át- és kitoréseket az élet valamennyi területén lehetővé teszik, fellobbantják. Amennyi érzék megnyilvánul az emberek részéről a dolgok nagyobb távlatában való pozitív részvételhez, olyanokéhoz, amelyekre nézve aprócska vagy kétséges kötelezettségük vagy illetékességük (odatartozásuk), olyan mértékben adatik munkájuknak relatív súly. Fáradozásukban lelt büszke örömeiket semmi sem csorbíthatja; e büszkeséget és örömet az a tudat biztosítja, hogy cselekvésük igazán és valóban az ő művük s nem mások által rájuk kényszerített robot. Amikor az ember megtapasztalja, hogy saját munkássága valóban az ő műve, akkor a személy és a végzett munka közötti elidegenedés már meg is szűnt — ám: hogy ez megtörténhessék, még pedig átfogóan és rendszeresen, nem csupán ritka kivételként, vagyis, hogy ez igazán megvalósulhasson, a jelenlegi gazdasági modellek (amelyek a nagyobb produktivitásra, sőt igen gyakran a katonai erőkből való vetélkedésre, a fogyasztói tobzódásra épülnek oly nemzetek között, amelyek már elképesztő mértékben veszik úgyszólván igénybe, használják és tékozzolják el a földtartalékait, beleértve az emberi tartalékokat is) gyökeres, folyamatos, kivételeket nem tűrő, éberrel figyelő reformjára van szükség. Nemcsak a teremtelssel szembeni sértés, hanem Isten elleni lázadás, ha az emberek oly mértékben olvadnak bele a tömegtermelés mechanizmusába, vagy bármely egyéb gazdasági adottságokba, hogy elidegenednek saját munkájuk gyümölcsétől és szemlükben is termelési tényezőkké süllyednek.

III. *Az emberi kreativitás a Megtartó szemében. Ez azt jelenti, hogy Isten kegyelmesen kreativitást adományoz egy személynek vagy egy akciónak és hogy Isten maga gondoskodik arról, hogy e személy vagy akció végső-*

szoron Isten új teremtését szolgálja. Ez pedig annyit tesz, hogy az emberi kreativitás egyszerűen „favor Dei”, Isten „pro-videre” cselekvése.

Az imént beszéltem arról a dinamizmusról, amelyet az ember átél, ha megtapasztalja a maga kreativitását: a gyönyör konverzióját, amely még a közönséges feladatokat is, sőt, esetenként éppen ezeket, kreatív aktivitássá változtatja át. Ám nagy hiba volna, ha egyenlőségjelet tennénk valóságos kreativitásunk és kreatív voltunk megtapasztalása közé. Az emberi kreativitás nem olyasmi, ami mindig tudatos, nem is szólva annak szándékolt voltáról. De facto az emberi kreativitás túlnyomórészt öntudatlan szinten bomlik ki. Még akkor is, ha tudatos az alkotás, lehetséges, hogy az átörös már korábban, öntudatlan szinten, ment végbe. Ezenfelül, gyakran nincs módunkban, hogy előre lássuk, mely cselekvés válik kreatívvá — abban az értelemben, hogy jelentős minőségi és hatásbeli különbséget eredményezne a másoké fölött. Olyan válaszok, amelyeknek tudatába se jutottunk, olyan dolgok, amelyeket megtettünk vagy olyanok, amelyekbe való belebonyolódás alól kitértünk: gyakran (általunk) tervbe nem vett — kreativitás-láncolatot indítanak el.⁸

Ezzel nem mondtuk azt, hogy az ember ne legyen választásában és munkájában annyira tudatos és megfontolt, amennyire csak lehetséges. Legkevésbé sem állítottuk, hogy a járatlan utak és ellenőrizetlen impulzusok eleve kreatívak! Távoll áll tőlünk, hogy azt sugalljuk, miszerint a kreativitás szándékoltan és öntudatlan megjelenési formája a véletlen műve — éppen, hogy nem a véletlen műve!, hiszen a keresztény közösség hite szerint Isten gondviselése irányítja az eseményeket, oly utakon-módon, amelyek fölötté állnak a mi szándékainknak.

Szoros párhuzamosság van Istennek a mi kreativitásunkra vonatkozó gondviselése és aközött, hogy az alkotó szándékától quasi függetlenül, miként hat ránk a műalkotás, hogyan ragad meg szépségével, mondanójával. A mű magába foglalja az alkotás eredeti aktusát, amely által minden művész választ kíván adni a csodák folyamára, amely megnevezhetetlen és kifejezhetetlen. Ugyanakkor azonban az alkotás magába foglalja a mű önálló életét is: azt a hatást, amelyet másokra gyakorol. A művészet passzív megfigyelése — lehetetlen, ilyesmi egyszerűen nem létezik. Az elvonatkoztatott megfigyelés csak annyit jelenthet, hogy a néző-hallgató-olvasó (még) nem vált aktív résztvevőjévé annak az eseménysorozatnak, amelynek eredetije a művészt végül is az alkotás aktusára ösztökélte. Az emberek, aki elé műalkotás kerül, akikkel szemben az feltárulkozik, igényt formálva velük szemben — válaszukkal, amely bennük a művel kapcsolatosan megfogalmazódik — részévé válnak az alkotás eseményének. Ők maguk, utólagosan, az iniciáló művész ko-kreatorává lesznek és ko-kreatív válaszuk az eredeti művészi aktus pontosított dimenziójához a következményi dimenziót adja hozzá. Mindkét esetben arról van szó, hogy a kreativitás nem redukálható a művet előhívó, ellenőrizhető szándékokra vagy az azzal kapcsolatos előrelátásra. A kreativitás magába foglalja a kontextust (a kapcsolatot egész rendszerét), amelyben és amelyből a mű megszületett, csakúgy, mint a következmények kontextusát (a későbbi kapcsolatok rendszerét, a különbözőképpen interpretálót, az etikailag más és más válaszokat adó közösségeket), amelyben a mű befogadása végbemegy.

Vagyis: a kreativitás nem statikus entitás, amellyel valaki (vagy egy aktus) a kontextustól, a kapcsolatok sokaságától — amelyekben és amelyekért él és mo-

zog — függetlenül létezhetnek. A lét kapcsolati (relációs) jellege (amely a keresztyén közösség hitvallása szerint Isten teremtő és gondviselő cselekvésének szövetségi jellegében gyökerezik) azt jelenti, hogy egy aktus kreativitását illetően az alapvető kérdés nem az, hogy „Mire való?”, avagy, hogy „mennyi hasznosat produkált?”, hanem az, Kinek a színe előtt áll, Kinek a jelenlétében él, vagyis, hogy „Kie ez a személy?”.⁴

Ami a keresztyén közösséget illeti, a kreativitás annak a kegyelmes Isten jótetszésének ügye, akiben mi Jézus Krisztus által bízunk. Valami jó — nem azért, mert Isten meg tudja a jót annak ellenkezőjétől különböztetni — hanem azért jó, mert Isten akarta annak létrejöttét, igazója létezését, fenntartja és igazgatja jótetszése szerint. Jó, mert coram Deo létezik; fennáll, mert Isten színe előtt áll, Aki a szeretet; s ez független attól, hogy miként érzékelik az emberek, hogy mit jelent coram hominibus, lévén az emberek néha befogadó és gyógyító közösség, máskor pedig ennek éppen az ellenkezője. A teljesség Isten szabad, mindenestül ki nem érdemelt adománya és az, amit mi jócselekedetnek minősítünk, nem számít az irgalmas Isten előtt, nem ezek szerint bánik velünk, hanem, ha felfogjuk, hogy bár még bűnösök vagyunk, Isten mégis szeret és elfogad minket a Krisztus érdeméért s ez a mi felfogásunk (megértésünk, realizálásunk) indít minket jócselekedetre, akkor visszük végbe azt, ami kedves Isten szemében. Csak kegyelem által bocsátatnak meg bűneink, csak így lehetünk Isten edényei, arra teremtve, hogy a jót cselekedjük, amit Ő öröktől fogva készített el számunkra. Csak kegyelem által szabadultunk meg a kötelezettségtől, hogy harcolnunk kelljen a magunk teljességéért, hogy saját erőfeszítésünkkel igyekezzünk megütni azt a hűségintet, amely a szövetségből fakadóan a mi oldalunkra esik; s megint csak ugyane kegyelem által — az isteni, a törvény kötelekeitől mentes szabadság részeként — szabadságot nyertünk, hogy az új életben járjunk, amely természetszerűen vonja maga után a jócselekedetek örömteli spontaneitását, az istendicsőt (doxologikus) diakóniát, azok részéről, akik tudják, hogy bocsánatot nyert bűnösök; tudják, hogy Krisztus egyesült velük a szeretet felbonthatatlan köteleiben, a Szentlélek ereje által.⁵

A kegyelemnek, szabadságnak és jócselekedeteknek így módon való egymással kapcsolatba hozatala jellemző a Református Egyházra. Nyilvánvalóan épít Luthernek a páli teológiát illető újrafelfedezésére, gondos újbóli applikálására. A klasszikus református verzió etekintetben Kálvin Institúciójának 3. könyve, s ezen belül a 19. fejezet. Ott Kálvin felvázolja a keresztyén szabadság három összetevőjét (részét); nem három szabadságról van szó, hanem a keresztyén szabadság háromféle megnyilvánulásáról. Ezek: szabadság az igazságosság cselekedeteitől, szabadság a törvény gyakorlására, és szabadság, hogy indifferensek legyünk a másodrangú fontosságú dolgok terén (adiaphora, nemlényegesek).

Mint a második reformátori nemzedék képviselője, Kálvin függ Luther úttörésétől, de tovább megy, mint elődje; nagyobb figyelmet szentel a regenerálódásnak (megszentelődésnek), és a Tízparancsot pozitív funkciójának a keresztyén szabadság gyakorlata terén. Ő nemcsak a bűnös egyén kegyelem általi megigazulására tekint, hanem hangsúlyozza Krisztus uralmát és a Szentlélek hatalmát, mint amelyek nemcsak egyedeket, hanem egész társadalmakat is képesek átalakítani.

A későbbi lutheránusok egyike-másika azzal vádolta Kálvint és követőit, hogy visszaestek a törvé-

nyeskedésbe, sőt az igazságosság cselekvésének új formáját alakították ki — botor dolog lenne, ha mi, a református tradíció gyermekei, egyszerűen figyelmen kívül hagynók lutheránus testvéreink e figyelmeztetését. Ám: úgy ítéljük meg, hogy minde református fejlődés abba az irányba halad és ama felismerése mellett tart ki, hogy kétszeres a kegyelem; a kegyelem két oldala — a megigazulás és a megszentelődés — egymástól elválaszthatatlanok, a Szentlélek kettős munkásságának jelei; e kétszeres kegyelem minket Krisztus halálához és feltámadásához csatol s lehetővé teszi, hogy az új élet világosságában járassunk.

A jócselekedetek, amelyeket mint Krisztus testének tagjai viszünk végbe, önmagukban jócselekedetek és nem egyszerűen bűnös dolgok, „Krisztus igazságosságának köpenyegé alá bújtatva”. Azért jócselekedetek, mert Isten kegyelmesen elfogadja ezeket, Krisztus mindenre elégséges munkássága érdeméért. Az a tudat, hogy végzett és végzendő munkánkat — bármily tökéletlen és töredékes is — már jóváhagyta és elfogadta a szerető Isten, Atyánkként — hatalmas felszabadító erő számunkra, hívők számára. Ahelyett, hogy egyre bénytöbbször hatna ránk a feladatok sokasága, amelyeket Isten szolgáinak e világban el kell végéznitük — szabadnak tudjuk magunkat: merészen, lendülettel és képzelettel (ezek folyamatosan adatnak, áramlanak felénk) láthatunk munkához, és biztosak lehetünk, hogy erőfeszítéseinket — bármily kevésbé adekvátak is — Isten nem veti el és meg, hanem elfogadja és saját világkormányzásába beiktatja. Ez az a meggyőződés, amelyre már rámutattunk, amikor arról volt szó, hogy végső soron egy személy kreativitása és egy cselekvés jó-volta a Megtartó ítéletének függvénye.⁶

IV. Az Egyház — a szabadon bocsánatot nyert bűnösök közössége — nagyhatású jele annak az új ének és új földnek, amelyet Isten az egész világnak juttatni akar. A teremtés kibontakozása és ezen belül az emberi kreativitás nem korlátozódik az Egyházra, de az Egyház rendjét (diszciplináját) a helyes istenimádat, a helyes tan és a helyes gyakorlat tekintetében (igazhűségének e három megnyilvánulását): Isten élesztőként használja fel a társadalom egyéb részei javára. Az Egyháznak Krisztusban kapott szabadsága magába foglalja felelősségét a föld és az egyéb teremtmények tekintetében, amelyek az emberre bízattak — olyan felelősség ez, amely elkerülhetetlenül és magától érthetődően nehezedik az Egyház vállaira s kiterjed az emberélet minden szférájára.

Elmondtam valamit arról, hogy miből fakad és táplálkozik meggyőződésünk, amely szerint a teremtés jó: a szövetséget kötött Isten jóságának megtapasztalásából. Mondtam egyet s mászt az emberi kreativitásról, ami megismerhető a helyreállított istenképből, nevezetesen az örök Ige — aki által lettek mindenek — újbóli kreativitásából, Belőle, aki a szövetségi hűséget új Ádámként rekapitulálta. Említettem ezután az emberi kreativitás speciális megnyilvánulását, amely az emberi kreativitásra általában vet fényt: a csak kegyelemből való megigazulást és megszentelődést, vagyis azt, hogy a bűnösöknek Isten szabadon megbocsát a Krisztus érdeméért, elfogadja őket és alkotásukat, gondot visel rájuk és munkájukra.

Most már kifejezőbben mutathatók rá a felelősség mibenlétére, amely az Egyházat terheli a teremtés egyéb részei tekintetében, mint a Szentlélek kegyelemteljes szabadságának megnyilvánulására (hatására, testet öltésére). Felfogásunk alapja egyszerűen a munkának és a kegyelemnek ama kapcsolata, amit tömörvölösen fejezett ki az Efezusi levél szerzője két részben, amelyeket azonban nekünk együtt kell látnunk: Isten tervének kozmikusán inkluzív dimenzióját és azt a

sajátos szerepet, amelynek — e terven belüli — betöltésére a keresztyén közösségnek szabadság adatott.

„Előre el is határozta, hogy fiaivá (és leányaivá) fogad minket Jézus Krisztus által, akarata és tetszése szerint, hogy magasztaljuk dicsőséges kegyelmét, amellyel megajándékozott minket szeretett Fiában. Őbenne van — az Ő vére által — a mi megváltásunk, bűneink bocsánata is; kegyelme gazdagságából, amelyet kiárasztott ránk teljes bölcsességgel és értelemmel. Mert úgy tetszett neki, hogy megismertesse velünk az ő akaratainak titkát, amelyet kijelentett őbenne az idők teljességének arról a rendjéről, hogy a Krisztusban egybefoglal mindeneket, azt is, ami a mennyben, azt is, ami a földön van” (1,5—10)

és

„De Isten gazdag lévén irgalomban, az ő nagy szeretetért, amellyel minket szeretett, minket is, akik halottak voltunk a vétkek miatt, életre keltett a Krisztussal együtt — kegyelemből van üdvösségetek! — és vele együtt feltámasztott, és a mennyek világába ültetett Krisztus Jézusért, hogy megmutassa az eljövendő világban kegyelmének mérhetetlen gazdagságát irántunk való jóságából Krisztus Jézusban. Hiszen kegyelemből van üdvösségetek a hit által, és ez nem töletek van: Isten ajándéka ez; nem cselekedetekért, hogy senki se dicsekedjék. Mert az ő alkotása vagyunk, akiket Jézus Krisztusban jó cselekedetekre teremtett, amelyeket előre elrendelt az Isten, hogy azok szerint éljünk” (2,4—10).

Magának az Istennek mester-munkássági, művészi specifikuma simul bele Isten kozmikusán inkludáló oikonomia-jába, mert mi „poiēma, ktisthentes en Christo lēsou epi ergois agathois, ois proētoimasen, ho Theos ina en autois peripatēsomen” vagyunk. Ez pedig Isten cselekedete — Istennek ama cselekvése, amely felhatalmaz, hogy azokban a dolgokban (el)járjunk, amelyeket Ő készített el számunkra. Isten már életbe léptette (inaugurálta!) az új rendet, Krisztus egész útjának engedelmisségében: inkarnáció, zsidó szülők gyermekeként való felnövekedés, megkeresztelkedés és hitvallás, nyilvános szolgálat: Isten országának meghirdetése és csodatételek által, a keserű pohár elfogadása és kiürítése, gonosztevők között elszenvedett kereszthalál, a teljes elhagyatottság megtapasztalása és a mélységbe való alászállás, hogy a poklok kapuit berobbanthassa, feltámasztás, sokak előtti megjelenés, felemeltes, folyamatos közbenjárás azóta is — ezek mellett és ezek által, ezektől elválaszthatatlanul, egyedül Ő volt az, akiben a Szentlélek teljessége lakozott, mint ahogy Ő az egyetlen, aki által olyan közösség jöhet létre, amelyet áthat a Szentlélek. Szándékosan soroltam fel, osztottam részekre a történet, amellyel Isten az új rendet életbe léptette: e történet minden része elválaszthatatlanul kapcsolódik a többihez, és mint egész: leírása annak, amit a Szentháromság Isten az újbóli megalapozásért, az új időért és új térért megtett, amely új időben és térben a bocsánatot nyert, helyreállított (meggyógyított), újjáteremtett és újból kreatívvá vált emberiségnek élnie adatott.

Íme, ez a Szentháromság Isten végbevitt tetteinek egyik oldala. Az Isten Országának jelenléte: fait accompli (befejezett tény). Ám olyan fait accompli, amely hasonlatos egy tóba dobott kőhöz, hatására a víz fodrozódik s e fodrozódás nem ül el, visszatér a dagály hullámaival, magával hozva a boldogoknak a kegyelmet: népeknek, nemzedékeknek, kultúráknak, nemeknek és koroknak. Az Egyház életének minőségéhez hozzátartozik az is, hogy „e világban van, de nem

e világból való”. Az Egyházat az Isten a világ kellős közepébe helyezte; az Egyház militáns, bizony az. Ám az Egyház militánsolta mindig együttjár a világ egyéb részeit illetően a kritikus szolidaritással. E kritikus szolidaritás a világ iránt az Egyház szabadságának részét képezi. Prófétiikus szeretetszolgálat a gyakorlatában az Egyház a világban, a világ felé fordulva, gyakran a világ fölött ítélkezve, a világ ellen foglal állást — de mindenkor a Világhoz kötött, a Világ a járom, amelyet fogadnia kell.

Az Egyház szabadsága vezetettséget jelent atekintetben, hogy a társadalom egyéb részeinek mikor mondjon „igen”-t és mikor „nem”-et. És az Egyház szabadsága vezetettséget jelent atekintetben is, hogy meghallja, mikor mond Isten neki „igen”-t és „nem”-et: Isten olyan saját szolgálói által, akik az Egyházon kívül állnak! Igen fontos, hogy az Egyház szabadságát ily módon szentől szembe (vis-à-vis) állítsuk a társadalom egyéb részeivel, kölcsönösségi alapokon (reciprocitás!), mert csak így kerülhetjük el az állandó kísértéseket: az ekkleziasztikai triumfalizmust, a kulturális triumfalizmust, és a triumfalista ön-túl-értékelést, amikor is valamely kulturális vallás magát idenífikálni akarja Isten Országával.

Az Egyház prófétiikus szeretete a társadalom egyéb rétegei iránt — a szolidaritásban való kritikus távolságtartás — nem egyéb, mint a szociopolitikai rendre történő kiterjesztése mindannak, amit a megigazulás és megszentelődés rendje jelent az egyén vonatkozásában. A teljesség nem csak személyes ügy, talán első sorban nem is személyes ügy, és biztosan nem „előbb” személyes és „utóbb” társadalmi (szociális) ügy. A társadalmi (szociális) ügyön belül és azáltal a teljesség egyben személyes ügy is — vagyis, az egyént illetően függ attól, hogy ő, személy szerint, kihez tartozik, mely közösség tagja, milyen történelmi emlékekkel bír és milyen történelmi reményeket táplál. A teljesség elkerülhetetlenül bevonja a keresztyén személyt és közösséget Isten saját tranzformálási (átalakítási) cselekvésébe. Sőt: nem is tranzformálásról, hanem azon társadalmak tranzfigurálásáról kell beszélnünk, amelyekbe Isten a keresztyén embert és az Egyházat belehelyezte. De még ezzel is keveset mondtunk. Mert, de facto, amikor a közösség és a személy megtapasztalja és másokra is kiterjeszti az Istentől szabadon kapott teljességet: ez a közösség és ez a személy participál (rész vesz) a Szentháromság Isten szerető jelenlétében (és az újjáteremtést munkáló szeretetteljes közbeavatkozásában). Az, hogy személy és közösség a keresztyén szabadságot kritikus szolidaritásban gyakorolja, mint doxologikus válasz, lényegbevágó és elengedhetetlen. A doxologikus cselekvésre az Egyház itt és most felszabadított s ezért annak végzésére kötelezett — nem is szólva a hűségnek előre látható, megfigyelhető, természetszerű velejáróiról.⁷

Igaz-e, hogy ismét és ismét arra szabadítja és hatalmazza fel Isten az Egyházat, hogy esztrózeként a társadalmat tranzformálja és transzfigurálja?¹¹ Igen! Igaz! És ahogy kimondjuk ezt az „igen”-t, kénytelenek vagyunk habotázni: a velünk szemben támasztott igény óriásvolta láttán. Az igény óriásvolta fölötti habota az egyetlen módja annak, hogy elkerüljük a bénító kétségbeesést vagy megtévesztő messianizmust. A keresztyén szabadság és kacagása a roppant feladat láttán — pontos mása Sára nevetésének, azzal a különbséggel, hogy Sárával ellentétben mi már tudunk Isten feltétlen, megalkuvásmentes hűségéről, amellyel ígéreiteit beváltja. Egyedül Isten megingathatatlan kegyelmére való hagyatkozásban születhetik meg az a merészség, amellyel az Egyház magát a szociális bi-

zonyságtételre elkötelezi. Az a kísérlet, hogy a társadalmat átalakítsuk — nem is szólva önmagunk és az Egyház folyamatos reformálásáról — csupán pelágikus források birtokában: ördögi vállalkozás — olyan, mintha levetnők magunkat a templom tornyáról. Az Egyház a keresztyén szabadságot örömteli rettegésben és remegésben gyakorolja, félelemmel vegyes tisztelettel borulva le Isten diadalmas szeretetének nagysága előtt, és nem riasztja el, nem uralkodik el rajta azon hatalmaktól való rettegés és remegés, amelyeknek hadat kell üzennie.⁸

Az Egyház szabadsága abból fakad és folyamatosan abból táplálkozik, azáltal erősödik és szilárdul meg, hogy rendje (diszciplínája) szerint ismét és ismét hallja, meghallja — hitelességében új hűsre kötelezőben — Isten Igéjét. Ez az Egyház alapvető dolgának és integritásának magva. Mert lényegét tekintve ez fejezi ki az Egyház mibenlétét — vagyis az esse ecclesiae abban áll, hogy (az egyház) hallja és cselekszi Isten Igéjét. Minden egyéb, ami az Egyház életéhez tartozik (hogy Kálvin lekicsinylő meghatározásával éljünk, amit ő bizonyos dolgok terén igen komolyan gondolt): csak „adminicula”, vajmi csekély segítséget nyújt az Egyház lényegbevágó tevékenységének végzéséhez: Isten Igéjének meghallásához és cselekvéséhez. Éppen ez jelenti a keresztyénvölvet, a congregatio fidelium tagjának lételetét — olyan tagot, aki a congregatio részévé vált, aki hűségessé tételével Isten Igéje által (manal), amely naponta adatik a legszentebb Háromság akaratából és kegyelméből. Olyan precízen és gyakorlatiasan fejezem ki magam, amennyire csak tőlem telik — mert a manna, amit Isten Igéje naponta nyújt s amit az Egyház meghall, aminek engedelmeskedik: az az Élet Kenyere (arról szól a János evangéliumának 6. része). Az újjáteremtés, amelyre az Egyház elkötelezett, nem egyéb, mint az életben való részvétel, ahhoz az Igéhez való kötöttségben, amely (Aki) által mindenképp teremtettek; és a Szentlélek ereje az, amely az Egyházat ösztökéli, sürgeti és felhatalmazza ebben az új életben való közreműködésre.¹⁰

Ez az oka annak, hogy a teremtés és az emberi kreativitás végső soron a Szentháromság Istenben gyökerezik és fejeződik ki. Ezért mélyen mély hiba a teremtést a megváltással ütköztetni: a teremtésről „versus” megváltásról beszélni. A megváltás éppen a teremtésnek „plusz-helyreállítás”-a, a jó vég felé fordítás, amit Isten kezdettől fogva tanácsvezetésében megjelölt. A megváltás az apheris-t jelenti, a bűn eltörlését. A bűn és társa, a vétek: olyan akadályok, amelyeket Isten Igéjének új tette (akció!) elhárít, hiszen Isten Igéje az, amely (Aki) által mindenképp teremtettek, Akiben mindenképp újjáteremtettek és véglegesen befogadtatnak (rekapituláltak). Ez az értelme az Efezusi levélben olvasható anakephalaiosznak. Tehát, ha valaki úgy beszél az Egyház esse et essenséről, mint Isten Igéjének újrateremtéséről és újrateremtéséről, akkor mindenekelőtt és -fölött Krisztusra tekint. S ekkor az Ige feltartóztathatatlanul árad felé a Szentírásból, az igehirdetésből és a sakramentumokból: mint a kegyelem megnyilvánulása és az imádság. Csak az Ige, Isten e szavának specifikusa (sajátlagossága) az, ami az Egyház relevanciáját (fontosságát, illetékességét) megalapozza és egyedül ez az, ami az Egyház relevanciáját éppen tartja, alkalmas és alkalmatlan időben. Isten szavának, az Igének, partikularitása (különlegessége, sajátossága, egyedülálló-volta) határozza meg az Egyház feladatát és hatalmazza fel az Egyházat arra, hogy az emberi élet egészébe, minden szférájába, beleavatkozzék. Nem ismerek egy írást sem, amely ezt oly világosan fogalmazná meg,

mint tette volt a Hitvalló Egyház, 1934-ben, Barmenben:

„Jézus Krisztus, ahogy róla a Szentírásban bizonyosság tétel, Isten egyetlen Igéje, amit meg kell hallanunk, amelyben bízunk s amelynek engedelmeskednünk kell, életünkben és halálunkban. Elvetjük azt a hamis tant, amely szerint az Egyház elfogadhatna vagy elfogadna hitvallása forrásaként — Isten emez egyetlen Igéjén kívül vagy mellett — bármely eseményt, hatalmat, személyt vagy igazságot, Isten kijelentéseként.”

(Első cikkely)

„Amiként Jézus Krisztus az Isten biztosítéka minden bűnünk bocsánatára, akként és ugyanilyen nyomatékkel érvényes Isten felséges igénybejelentése egész életünkre. Őáltala tapasztaljuk meg az örömteli megszabadulást e világ istentelen béklyóiból, hogy szolgálhassuk szabadon és hálással az Ő teremtményeit.

Elvetjük azt a hamis tant, amely szerint lennének életünknek oly területei, amelyek nem Jézus Krisztuséi, hanem egyéb urak birtoka; tagadjuk, hogy lennének életünkben olyan területek, amelyek nem szorulnak megigazításra és megszentelésre.”

(Második cikkely)

Ma a három legnagyobb veszély a teremtés jóvalta és az emberi kreativitás tekintetében: a nukleáris arzenál, a föld tartalékainak emberek által történő eltérő használata (és a bolygó egyéb lakóinak „felhasználása” = kiirtása) és az embernek ember által való kiszippolyozása: az igazságtalan és kíméletlen (heves) gazdaságpolitikai elnyomás. E veszélyek nemcsak fenyegetően közeliek, hanem máris deformálták a föld arculatát, az emberek arculatát, az egyéb teremtmények arculatát. Jelen előadásomban, csak meggyőződésemnek kívánok hangot adni: a hívő közösség világos méretű bizonyoságát szerint szoros a kapcsolat teremtés és megváltás között (hiszen a Szentháromság Istenének műve az alkotás és újjáteremtés, a teremtés és az új teremtés).

Az Egyház nem lépett be (nem involválódott) a nukleáris leszerelési, ökológiai-egészségügyi és felszabadítási mozgalmakba, mert a végszót nem veszi — s a politikai retorikát nem vásárolja — egyetlen magányos vagy többfelé érvényben levő gazdasági rendszertől, politikai párttól vagy populáris alapokon kibontakozott áramlattól sem. A Szentlélek nem „Zeitgeist” (= korszellem). Az Egyház szabad, a Szentlélek szabaddította meg, aki az Úr, „H. Geist über, manchmal hier und dort durch und immer gegen die Zeiten” (= A Szentlélek az idők felett, néha és helyenként az idők által és mindenkor az idők ellenében Úr) és aki közös ügyé tesz egy időszakra bármely mozgalmat a sok közül, addig és csak addig, amíg az Egyház azzal a kritikus szolidaritás viszonyát fenntartja. Az Egyház elkötelezte magát a békemozgalmak mellett, eltöklétlen és szilárdan; elkötelezte magát a föld tartalékainak megóvására, az eldézett károk orvoslására; elkötelezte magát ama mozgalmak mellett, amelyek az emberek bármelyfajta elnyomása ellen lépnek — elkötelezettségének alapja pedig e tanúbizonyossága: a föld és lakói, mindaz, ami az univerzumban megközelíthető: a Szentháromság Isten tulajdona! Mi nem vagyunk a magunkéi! Mi a szövetségkötő Istenhez tartozunk, aki a Teremtő, Szabadító és Megszentelő. Mint-hogy ez az Isten minket szeretett és helyreállított, tudjuk, hogy az egész teremtés ezé az egyetlené; az Övé, aki minden dolgot szeretett keletkezésében, minden dolgot szeret annak életútján és oly mértékben szeret

mindvégig, hogy bekövetkezik az Ő ökonómiájának titokteljes rendje: mindeneket egybefoglal (rekapitulál) a Krisztusban (Ef 1,10).¹¹

David Willis
Fordította: Kalósné Fóris Éva

JEGYZETEK

1. Lásd Luther téziséit a „theologia gloriae versus theologia crucis”-t illetően a Heidelbergi Disputában, 1518. — 2. Lásd 2Kor 4,1–6. — 3. Barth a „Keresztyén dogmatika” III/1-ben a kiválasztásról szóló tant terjeszti ki, továbbfejlesztve a II/2-ben foglaltakat, sőt, tovább is bővíti, a kiválasztás-tan újrafogalmazásával a IV/1, 58. §-ban. — 4. Lásd a kiváló megoldást, amellyel a Heidelbergi Káté nyit: „Mi néked életedben és halálodban egyetlen vigasztalásod? Az, hogy testestől-lelkéstől nem a magamé, hanem az én hűséges Megváltómnak, Jézus Krisztusnak a tulajdona vagyok, aki az Ő drága vérével minden bűnömért tökéletesen eleget tett s engem az ördögnek minden hatalmából megszabadított és úgy megőriz, hogy mennyel Atyámnak akarata nélkül egy hajsza sem eshetik le fejemről, sőt inkább minden az én üdvösségemre kell, hogy szolgáljon. Ezért Szentelke álta is engem az örök élet felől biztosít és szív szerint készsége hajlandóvá tesz arra, hogy ezentúl Önéki éljek”. — 5. Itt utalok az Egyház szövetség-tudatára, amit Kálvin a Szentírás metaforájaként használ: helyesen itt Istennek a teremtés általi önkijelentését kell érteni. — 6. Kálvin ekként kommentálja Róm 5. r.-t; így kommentálja Bonhoeffer is Dürer Krisztus-ábrázolását, ahogy Ő ott áll, megkorbácsoltan, megfeszítettetésére

várva; Ecce Homo, mondja Pilátus, olyan igazságnak adva hangot, amely tudtán túll, amit fel sem fog (nem realizál). — 7. Augustinus már korán igen finom (műanszolt) értekezést bocsátott közre a tekintetben, hogy az emberek vágyakozó lények, akik a sumum bonum után sóvárogznak, mert csak az elégítheti meg őket. A teljességet hozó amor dei és az igaz amor sui átváltozik concupiscentia-vá, ha az ember önmagát képzeli bálványimádóan a legfőbb jónak. Ekkor Isten — vagyis inkább Istenek — „felhasználtnak” (a visszaélés nyilvánvaló!) egy bálványimádó vallás alapjain. Ez az augustinusi értekezés különösen ott gazdag, ahol vitába száll Cicero-nak a felicitas-ra és ezen belül az állam szolgálatára vonatkozó definícióival, az Isten Városa részben. A Confessiones kezdete jól ismert: „Te minket önmagadnak teremtetted és szíveink nyugtalanok, míg nem Benned megpihenhetünk”. Marot és Bourgeois himnusza a Genfi Zsoltároskönyvben megragadóan ábrázolja az emberi természetet: „Mint a szép híves patakra a szarvas kívánczik, lelkem úgy ohajt...” (Zsolt 42,1). — 8. Lásd D. Bonhoeffer megragadó szavait, mely felismerését elidegenedésünk (elpártolásunk, meg-hasonlásunk) súlyos voltáról, vagyis arról az állapotról, amikor már az emberek azt a képességüket is elveszítik, hogy megdöbbenjenek, szégyent érezzenek („Etika”, E. Bethge kiadásában). Kálvin előtt is világos, hogy a sérült, felzaklatott lelkiismeret (a megzavarodott tudat) is sokkal-sokkal jobb, mint az apátia, mert a felzaklatott lelkiismeret (a bűntudat) még képes arra, hogy a törvény egy formáját felöltve minket Krisztushoz vezessen, s a bűnbánaton és megbocsátáson keresztül megtapasztaltassa velünk a megszabadított (felmentett) lelkiismeret örömét. — 10. Lásd Dorothy Sayer kicsiny, de nagyon szuggesztív könyvét: „Az alkotó elméje (szandéka)”-t és az esztétikumnak, mint a teológiai tudás és cselekvés módjának taglalását A. Wilder „Theopoetic”-jában és H. Urs. v. Balthazar „Gloria”-jában, ahogy az angol fordítás a címet jelöli. — 11. Lásd Paul Lehmann „A politika tranzfigurálása” c. munkáját, amely taglalja az itt említett feltételeket és egyebeket is — Istennek az egész emberiségre érvényes megszabítási rendjének új-volta és folytonossága tükrében.

Az egyházak felelőssége a békéért és a békeszerzői tevékenységért az Orosz Orthodox Egyházban

A keresztyén békeértelmezés alapját a Szentírás Ő- és Újszövetségében lefektetett isteni elvek képezik. E bizonyosságok szerint a békesség az isteni kegyelem ajándéka, isteni áldások komplexuma, amelyben a Teremtő részesíti teremtését. A bűnbeesés által az ember ezeket az áldásokat elhomályosította, megzavarta. Ezért aztán a békesség a maga legmélyebb értelmében az eskhatologikus reménység ügye lett. Így történt, hogy a „békesség” a „szabadítás”-sal vált identikussá s ennek következtében az ószövetségi béke-reménységet összekötötték a messiási váradalmakkal. Így érthetők Ézsaiás próféta szavai, amikor ezt mondja: eljön az idő, amikor az emberek „kardjaikból kapákat kovácsolnak, lándzsáikból metszőkéseket, nép népre kardot nem emel, hadakozást többé nem tanul” (Ézs 2,4).

Az Újszövetség ugyanígy: Isten ajándéka, Isten szeretetének adományaként értelmezi a békességet. Jézus Krisztus eljövételével, Aki a mi békességünk (Ef 2,14), végbement Isten megbékélése az emberrel. Krisztusban jött el az Isten Országá, a Béke Királysága minden és mindenki számára. Az egész újszövetségi örömhír, a teljes apostoli kijelentés az elkövetkezendő Isten Országát állítja középpontba — az Igazság és Békesség Országát és ennek a spirituális Országának a föld minden népe közötti térhódítását. E Királyság legfőbb és sine qua non jele: „igazság, békesség és a Szentlélekben való öröm” (Róm 14,7).

Persze, ha mi spirituális szempontból gondolunk a békére, Krisztus békességére, mindenekelőtt az Anyaszentegyházat értjük alatta, amit Krisztus szerzett a maga számára, tulajdon vére által (ApCsel 20,28). Spirituális értelemben minden bűn és viszálykodás az igazi béke megsértése. Vagyis: a spirituális béke hiánya az emberi bűnösségre vezetendő vissza. Ám a spirituális béke hiánya idézi elő a külső élet nyugtalan-ságait is: viszályt, konfliktusokat, sőt háborút. Ezért az Egyház nem csupán a romboló következményeket kívánja orvosolni, hanem okozójukat: a bűnt kiirtani.

Keresztyéni szempontból ekként látjuk a béke problémáját.

Ahogy már az imént is mondtuk: a béke ajándék, Isten kegyelmi ajándéka. Ám ahogy az Úr a béke zálogát közvetítette az emberhez, erőt és képességeket is adott neki, hogy a földön, az emberi egzisztencia keretein belül a békére rendezkedjék be. Ily módon a béke nem egyedül Isten ajándéka, hanem egyben minden ember személyes ügye is, és különösen is a keresztyéneké. Azok, akik e feladatnak megfelelnek, a béke-teremtést a gyakorlatban megvalósítják — egykor Isten gyermekeinek neveztetnek, ahogy ezt maga Jézus Krisztus jelentette ki (Mk 5,9); hiszen a békéért élni és dolgozni ezt jelenti: az emberekért élni. A felebarátot szolgálni: ez a keresztyéni szeretet, az áldozatkészség hőstette.

Meg kell jegyeznünk azonban, hogy a földi béke problémája nem csupán az Egyház vagy valamely egyházi közösség intern ügye. Az a puszta tény, hogy az egyházak megosztottságban élnek, arra a felismerésre kell, hogy eljuttasson: a béke problémájának egyház-közi, összegyázi, vagyis ökumenikus jellege van. Emellett a béke problémája úgy kezelendő a vallás-közi és a vallásokon kívüli szférákban, mint az egész emberiség problémája, amely független ilyen vagy olyan ideológiai nézetektől és álláspontoktól. És mint-hogy a keresztyén egyházak és közösségek küldetésüket különböz, meghatározott szociális körülmények között töltik be, s az egyházak vagy közösségek tagjai egyben a maguk társadalmának is tagjai, saját államuknak is polgárai — a békével kapcsolatos problémák mindegyikük számára szociális és politikai problémákká is válnak. Ez pedig szükségszerűen azt jelenti, hogy a békeszerzés kivitelezésében mindezeket a szempontokat figyelembe kell venni. A keresztyén békeszerzés gyakorlatában a vezérelv: az élet és a jó eszméinek igazolása legyen! Ezért minden keresztyén ember primer kötelessége a békesség meghirdetése, propagálása és konszolidálása — a szembeszállás mind-

azzal, ami a békét bomlasztja vagy bomlaszthatja, hiszen „arra hívott el minket az Isten, hogy békeségben éljünk” (1Kor 7,15).

Ami a békének e földön való megőrzését illeti, nagy felelősség nehezedik minden emberre, de különösen is a keresztyénekre. E felelősség kiváltképpen napjainkban nyilvánvaló, amikor is az emberiség már megközelítette a fatális határt, amelynek láttán nem lehet más választása, nincs egyéb alternatívája: mint a békés egymás mellett élés. Életünkben a békeségnek naponkénti realitássá kell válnia. Ha nem így történik: a pusztaság a földön, Teremtőnknek e felbecsülhetetlen, szent ajándéka — abba a veszélybe sodródik, hogy kiáludjék, mint a gyertya lángja. Ezért van az, hogy a háború és béke kérdése általános jelentőségre tett szert, ezért vált a föld minden népének primer feladatává, bármik legyenek itt vagy ott a politikai nézetek vagy vallási meggyőződések. A nemzetközi helyzet komplexitása, az új — hatásukban torokszorítóan félelmes — fegyverfajták tömkelegének létezése, az a valós veszély, hogy e fegyverek az űrbe is telepíthetők, a szünet nélkül folyó fegyverkezési hajszá, még gyilkosabb fegyverzet kifejlesztése céljából — mindez: kényszerítő hatást gyakorol, arra a konklúzióra juttat, hogy minden embernek eltökélten a béke őrvé, vigyázójává kell válnia. E tekintetben a hívők világosabban látnak, mint mások, és mélysegebben érzik át a bolygónk békéjéért rajtuk nyugvó felelősséget.

Követve az apostoli intést: „azokra a dolgokra törekedjünk, amelyek a békeséget és egymás építését szolgálják” (Róm 14,19), az Orosz Orthodox Egyház czeréves történelme során mindvégig arra törekedett, hogy minden módon munkálja a béke megtartását, a viszály és igazságtalanság kiküszöbölését. A keresztyén szeretet, testvériség és egység eszméje volt és maradt egyházunk gyakorlatának egyik domináns eleme, üdvösséges küldetésének betöltése során. Ma az Orosz Orthodox Egyház a békeszerzésben látja legfontosabb feladatát és legszentebb kötelességét.

Egyházunk békeszerzői fáradozásának és a béke ügyére fordított figyelmének egyik jelentős bizonyossága a Szent Szinódus 1986. február 7-i Üzenete „A háborúról és a békéről a nukleáris korban”. Az Üzenet kimondja, hogy az Orosz Orthodox Egyházat aggasztja a világban kialakult helyzet és hangsúlyozza, hogy a nagy évforduló küszöbén, Oroszország keresztyénné válása milleneumához közeledvén „helyes dolog a háború és béke problémáira vonatkozó vallási reflexiók gyakorlatának újbóli átgondolása (revíziója), különös tekintettel a mai világra összetett helyzetére — az e téren kialakult nézeteinket összefoglalva, elsőrendű feladatunknak kell tekintenünk, hogy a világot és magát az életet megóvjuk a nukleáris tűzben való megsemmisüléstől”.

A nukleáris veszély, hangzik tovább az Üzenet, a világ egészére vonatkozó fenyegettetés. Korunk, sokkal inkább mint bármely előző, leleplezi a háború démonikus arculatát. A fegyverzet új jellege, a felhalmozás, borzalmas lehetőségét teremtette meg egész országok rombadőlésének vagy nukleáris konfliktus esetében. A nukleáris háború következményei a túlélőkre — iszonyatos. Az egész teremtést fenyegeti a teljes pusztulás.

A nemzetközi feszültség és a nukleáris háború fokozódó veszélye — jelzi az Üzenet — arra vezethető vissza, hogy a modern világban a hatalom számos birtokosa nem akarja tűrni, hogy az emberek saját útjukat járják a fejlődés terén, legitim kívánságaiknak megfelelően.

A hadviselés új módszereinek kialakultsága megköveteli a háborúról és békéről vallott régi nézetek felül-

vizsgálatát. A jelenkorban a nukleáris háború igazolása (juszifikálása) immár lehetetlen. S ez annál is inkább áll, mert a nukleáris háború az igazság elvével összeegyeztethetetlen. S ez az oka annak, hogy az emberiség számára az egyetlen út: a béke fenntartása. Ahogy az Üzenet helytállóan leszögezi, az Orosz Orthodox Egyház, amely a békeszerzést aktíve végzi, ismételten állást foglalt már — a korunkbeli szituációt tekintetbe véve — a háború és béke problematikája tekintetében.

És valóban: az Orosz Orthodox Egyház békeszerzői igyekezete, munkássága: sokrétű és átfogó jellegű.

Ha az Orosz Orthodox Egyház mindennapi életét tekintjük, azt látjuk, hogy külsőleg a liturgia és az igehirdetés a lehető legegyszerűbb és legkönnyebben érthető, ugyanakkor azonban nagyon hatékony és bensőséges, a békeszerzés kiváló eszköze.

Tudott dolog, hogy nincs olyan istentisztelet az Orthodox Egyházban, amelyen ne hangoznék el imádság a békeségért. A szent liturgiát magát áthatja az embernek Istennel való megbékélésének eszméje, a minden ember és minden élőlény békeségének eszméje.

A béke eszméje, a felebarát szeretete, a jó(ság) és az igazság eszméi dominálnak az orthodox főpapok prédikációiban. Az istentiszteleteken a híveket arra szólítják fel, hogy keressék a maguk belső békeségét, törekedjenek minden emberrel való békeségre, kis közösségekben és társadalomban egyaránt és munkálják a békeséget minden személlyel, bármely nemzethez, felekezethez vagy világnézethez tartozzék is.

A templomi istentiszteletek és az igehirdetések ennek megfelelő spirituális és morális indulatot ébresztenek és táplálnak, hiszen nyilvánvaló, hogy a békéért cselekedni kell, az élet elengedhetetlen feltétele a béke fenntartása, megőrzése. És egészen természetesen, hogy a hívek ezt az indulatot, érzületet és cselekvési készséget befogadják és kisugározzák: környezetüknek továbbadják.

Mindemellett az Orosz Orthodox Egyház és hívei nemcsak teokratikus bizonyosságtételre korlátozzák Krisztusnak, a Szabadítónak, a békeszerzésre vonatkozó tanításait, hanem széles körben, szakszerű aktivitást fejtenek ki a földön a béke megőrzése, illetve helyreállítása érdekében.

Az Orosz Orthodox Egyház primásai és szent szinódusa sok alkalommal nyilatkozatot tettek, rámutatva a legfontosabb és legsürgősebb tennivalókra és a jelenségekre, amelyek a háború és béke kérdésével kapcsolatosak. Így tettek egyházunk főpapjai is mind. Ezek a nyilatkozatok, amelyek ekkleziái jellegűek és amelyek elsőrendű célja a spirituális nevelés ügye — egyben igaz bizonyosságai annak is, hogy az Orosz Orthodox Egyház szívében viseli a béke megszilárdításának, a háború elkerülésének ügyét és minden erejével azért küzd, hogy megóvják az élet szent ajándékát a nukleáris tűzveszély pusztításától.

Átérezve hatalmas felelősségét a békének e földön való megőrzése tekintetében, az Orosz Orthodox Egyház 1952 óta egy sor konferenciát, konzultációt, összejövetelt kezdeményezett a Szovjetunióban élő egyházak vezetői és képviselői között. Ezek az összejöveteleken, amelyek valóban hagyományossá váltak, nemcsak a keresztyének között jött létre konszenzus, hanem az ország területén található egyéb vallások képviselőivel is. A felekezeti különbség nem akadályozta az erők összpontosítását a béke védelmére, a háborús veszély elhárítására. A későbbiek során nemzetközivé vált a különböző vallások képviselőinek együttműködése a békéltetés terén.

Az a gondolat, hogy minden hívő békeszerzői erősfeszítése egyesíttessék, tekintet nélkül felekezeti hovatartozására, hiánytalanul kifejeződött a Vallási Szolgálattevők Világkonferenciáin, amelyekre 1977-ben és 1982-ben Moszkvában került sor, őszentsége Pímen, Moszkva és Egész Oroszország patriarkája ösztönzésére. Az első világkonferencia „Vallási szolgálattevők a tartós békéért, leszerelésért és a nemzetek közötti igazságos kapcsolatokért” egybegyűjtötte a keresztyének, mohamedánok, hinduisták, júdaisták, sikhiek és sintoisták képviselőit, több mint száz országból. A résztvevők közös nyilatkozatot fogadtak el: „Felhívás széles e világon minden vallás vezetőihez és híveihez”, amely a világ valamennyi vallásához tartozó hívőkhöz és minden jóakarató emberhez szól, hangsúlyozva az együttműködés szükségességét a földi béke fenntartása és megszilárdítása vonatkozásában. A „Felhívás minden ország kormányához” pedig arra szólítja fel e kormányokat, hogy fáradozzanak a déntente visszavonhatatlanná tételén. Teljes joggal szögezhető le, hogy e konferencia új lökést adott valamennyi földrészen a különböző vallásokat képviselő személyiségeknek békeszerzői fáradozásukhoz.

Az 1982-ben megtartott „Vallási szolgálattevők az élet szent ajándékának a nukleáris katasztrófától megőrzéséért” világkonferencia egyik legfontosabb lépés volt azon az úton, amely a hívőket világszerte a békéletetés szolgálatára mozgósította. Ez a konferencia, amely a világvallások képviselőit kilencven országból, mind a hat kontinensről fogadta, azokat a módokat és eszközöket vitatta meg, amelyekkel a világ vallásos emberei a maguk részéről hozzájárulhatnak a háború kirobbantása elleni áthághatatlan gát építéséhez. A második moszkvai fórum eszméit a következő elfogadott okmányok hordozzák: „Felhívás minden vallás vezetőihez és követőihez”, „Felhívás a világ minden kormányához”, „Felhívás az ENSZ Leszerelési Közgyűlése második rendkívüli üléséhez”.

Az első Felhívásban a konferencia résztvevői előjáróban arra irányítják a figyelmet, hogy a nukleáris robbanás képes elpusztítani az emberiséget és kioltani magát az életet, olyan veszélyt hordoz tehát, amely mind ez ideig ismeretlen volt; leszögezik, hogy egy nukleáris háború semmi körülmények között sem tekinthető jogosnak-igazságosnak (nem jusztfikálható!), sőt a legnagyobb és egyedülálló veszély a ma élő emberiség szempontjából; majd felszólítják a világvallások képviselőit, hogy „egyhangúlag ítélik el – morális büntettként – a nukleáris fegyverek valamennyi típusának előállítását, fejlesztését, kikísérletezését és hadrendbe állítását, bárhol történjék is”. Kimondták azt is, hogy a vallásos embereknek és szervezeteknek aktív támogatásban kell részesíteniük a békemozgalmakat, minden rendelkezésükre álló eszközt bevetve előmozdítani a békéért, igazságért és leszerelésért folytatott harcot; sőt a maguk részéről is kezdeményezniük, szorgalmazniük és segíteniük kell világszerte ez ügyekben tárgyalások folytatását.

A kormányokhoz szóló Felhívásban a konferencia résztvevői arra mutattak rá, hogy gyorsítani kell a leszerelési programok végrehajtását; a nukleáris fegyverek minden fajtáját be kell tiltani és ki kell küszöbölni – sürgősen apelláltak valamennyi államhoz, amelynek nukleáris fegyver van birtokában: mentse meg az útját járó emberiséget a nukleáris pusztulástól.

Az ENSZ Közgyűlés második rendkívüli ülése vezetőihez és felelős képviselőihez intézett Felhívásban a konferencia résztvevői arra buzdítják a címzetteket, hogy „cselekedjenek határozottan: állítsassák le a fegyverkezési hajszát, szabadítsák meg földünket a

nukleáris fegyverek csapásától és a fegyverkezésre pazarolt gazdag tartalékokat fordítsák egy háborútól mentes világ felépítésére, amelyben béke és igazság uralkodik és minden nép emberhez méltóan élhet”.

Az 1982-i világkonferencia nevezetes eseménye, hogy megalakult a folyamatosan működő elnöki tanács s ez évente kerekasztal-konferenciát hív össze, amikor is a résztvevők a konkrét békeszerzői problémákat vitatják meg. Az évenkénti kerekasztal-konferenciák megtartása – az 1982-i világkonferenciától követően – azért elengedhetetlen, mert a különböző béketervezetekkel aprólékosan, részletekbe menően kell foglalkozni, továbbá, mert sürgős teendő a békeszerzés mindenkor új tárgyi feltételeinek és perspektíváinak kimunkálása. A kerekasztal-konferenciák sajátos vonása, hogy azokon szekuláris szaktekintélyek is részt vesznek, a vallási vezetőkkel együtt dolgozva. Összetartja a kerekasztal-társaságot az emberiség sorsa iránti felelősségtudat; vállvetve küzdenek, hogy valószínűsítsék hozzájárulhassanak a béke megőrzéséhez és megszilárdításához.

Ez évben került sor az ötödik kerekasztal-konferenciára a „közös biztonság és a morális-etikai értékek” tárgyban. Száz képviselő érkezett 35 országból. Megjegyzendő, hogy a konferencia résztvevői megszavazták egyetértésüket és támogatásukat a szovjet javaslat tekintetében, hogy ti. a középhatóságú, Európába telepített rakéták ügyét az érdekeltek kezeljék külön, azaz emeljék ki a leszerelési csomagtervből és e téren kössenek azonnali megállapodásokat. Ilyen értelmű kívánságukat a konferencia résztvevői el is juttatták Belgium, Nagy-Britannia, Olaszország, NSZK, NDK és a Szovjetunió államfőihez, felkérve őket, hogy „tanúsítsanak pozitív magatartást, éljenek e történelmi lehetőséggel és buzdítsák saját kormányaikat, hogy azok politikailag támogassák e javaslatokat”.

A világ békemozgalmainak fontos határköve volt a „Nukleárismentes világért, az emberiség túléléséért” ez év februárjában megrendezett nemzetközi fórum. Ez több, egymástól független szekcióban dolgozott és módot nyújtott tudósok, írók, volt államférfiak és mások összetalálkozásához. A vallási szekció munkájában 56 ország küldöttei vettek részt, az Orosz Orthodox Egyház delegációja és az egyéb szovjetunióbeli felekezetek és csoportok megbízottai tetemes részt vállaltak a fórum munkásságából magukra.

A vallási szekció közé tette „Együttes cselekvésre való Felhívás”-át, amelyben arra figyelmeztet, hogy a világ a lehetséges nukleáris megsemmisülés küszöbéig jutott el, továbbá, hogy sokan szenvednek ember által kirobbantott háborúk, az éhség és ragályok súlya alatt. A vallási szekció tagjai a világ sorsáért a maguk részéről is aggódva, és felismerve, hogy eljött a konkrét tettek ideje, ekként fogalmazták meg a békéltetés célkitűzéseit és ezeket helyezték a világ minden hívőjének szívére:

- az egység munkálása minden nép között;
- a kapcsolatok szorosabbá tétele, az elválasztó vonalak ellenére;
- az emberi közösségek spirituális és kegyességi életének előmozdítása;
- fáradozás, hogy az elítéltet-szülte „ellenségkép” a tudatból kiküszöbölődjék;
- a békére való nevelés intenzívebbé tétele.

Felismervén, hogy a fegyverkezési hajszája megszüntetése érdekében sürgős lépésekre van szükség, a vallási vezetők ezennel felszólítják elsősorban a nagyobb nukleáris hatalommal rendelkező országok élén álló személyiségeket, hogy

- deklarálják egyszer s mindenkorra: a nukleáris

háború alternatívája erkölcstelen és emberileg elfogadhatatlan;

— vonják vissza a nukleáris elrettentés és a kölcsönös elpusztítás lehetőségére vonatkozó doktrínákat;

— tartásuk tisztelőben a nukleáris fegyverek tekintetében kötött megállapodásokat, így az ABM-szerződést is;

— kezdjék meg haladéktalanul új megállapodások kidolgozását, amelyek táplálják (igazolják) a reykjaviki csúcstalálkozó nyomán fellobbant reménységet.

A vallási szekció résztvevői arra is rámutattak, hogy „a cél a világ megszabadítása a nukleáris fegyverektől, kölcsönösen megállapítandó ütem szerint; továbbá, hogy a fegyverfajták 2000-ig való felszámolása szükséges, sürgős és végrehajtható”.

A moszkvai fórum meggyőzően mutatta ki, hogy a jóakarató emberek szoros együttműködése a béke védelmében és a nukleáris tömegpusztítás elhárításában lehetséges és szükséges.

Az Orosz Orthodox Egyház újból megerősítette, igazolta a békeszerzés munkájában való intenzív részvételét, elkötelezettségét; azt, hogy aktív módon kapcsolódik be a Szovjet Békebizottság, az Európai Biztonság és Együttműködés Szovjet Bizottsága, az Ázsiai és Afrikai Népekkel való Szovjet Szolidaritási Bizottság munkájába; sok egyéb mellett egy sor Barátsági Társaság tevékenységébe is, amely célja a más népekkel való kapcsolatok ápolása. Különösen is kiemelendő itt a Szovjet Vallási Békeerők Nyilvános Bizottságának 1983-ban történt megalakítása. E Bizottság elnökévé Filaret-et, Minszk és Belorusszia metropolitáját, a Külfölddel fenntartott Egyházközi Kapcsolatok Osztályának fejét, Moszkva patriarkáját választották meg.

Az Orosz Orthodox Egyház hangja parancsolóan és lelkesítően csendül meg a nemzetközi porondon. Az Orosz Orthodox Egyház sokat fáradozik, számos összefogással, hogy a nemzetközi békét és biztonságot megszilárdítsa — akár az orthodox és heterodox egyházak tanácskozásait tekintjük, akár a Béke Világtanács szervezetein belülieket, avagy a Keresztyén Békekonferencia, az Európai Egyházak Konferenciája stb. stb. üléseit vesszük is számba.

A békeszerzésre vonatkozó tárgyalások hagyományossá váltak a kétoldalú együttműködést munkáló teológiai megbeszéléseken is, ideértve az Orosz Orthodox Egyháznak a Német Szövetségi Köztársaság Evangéliumi Egyházaival, a Németországi Evangélikus Egyházzal (NSZK), a finnországi Evangélikus-Lutheránus Egyházzal folytatott konzultációit. E téren elégedetten állapíthatjuk meg, hogy az egyházak a békeszerzés ügyének alapos és részletező figyelmet szentelnek a stúdiumaik a debreceni dialógus keretein belüli megbeszéléseken kellőképpen bontakoznak ki, öltének testet.

Napjainkban igen jelentős és szükséges az a békeszerzői aspektus, amely az Orosz Orthodox Egyház és az Egyesült Államok keresztyénei között alakult ki. E vonatkozásban említést érdemel az USA-beli Krisztus Egyházai Nemzeti Tanácsával való együttműködésünk, továbbá az USA Lutheránus Egyházával, a Disciplinák Egyházával fennálló kapcsolatunk, az USA—Szovjet Békehidak és egyéb szervek tevékenysége.

A Szovjetunió és az Egyesült Államok kapcsolataiban fennálló minden zavaró momentummal szemben, az országaink keresztyénei közötti kötelékek fejlődnek, erősödnek s ez a valóság a két állam népei közötti bizalom és barátság légköre megteremtődésének igen fontos tényezője.

Mindennapi békeszerzői szolgálata ellátásában az Orosz Orthodox Egyház aktívan vesz részt a nem-vallásos és nem-keresztyén szervezetek békemunkásságában is, így a Béke Világtanácsban, az Európai Béke és Biztonság Általános Erőinek Egyesületében, a Békeerők Kapcsolatai Nemzetközi Fórumában, az ázsiai Buddhista Békekonferenciában stb.

Nagy jelentőséget tulajdonítva az Egyesült Nemzetek Szervezetének, az Orosz Orthodox Egyház mindig támogatta és támogatja e Szervezetet a világbéke fenntartására és megszilárdítására való törekvésében, csakúgy, mint a glóbusz egyes területein kialakult konfliktusok eliminálására vonatkozó igyekezetében. Őszentsége, Pímen patriárka részvétele az 1982-i ENSZ Leszerelési Közgyűlésének második rendkívüli ülésén kifejezte egyházunk álláspontját és megvilágította békeszerzői szolgálatát. Az ENSZ hivatalos szószékéről elhangzott beszédében az Orosz Orthodox Egyház primása rámutatott az iszonyú veszélyre, amely a nukleáris háború formájában az egész emberiséget fenyegeti s leszögezte: az egyházaknak és vallási közösségeknek kötelességük a híveket békére tanítani, a nemzetközi kapcsolatokat humanizálni, a békéhez vezető utakat keresni, megtalálni és azokon fáradhatatlanul előrehaladni.

Ily módon, az igazságos béke megteremtésének prioritást biztosítva, azaz arra törekedve, hogy a háborút és annak veszélyét kiküszöbölje, vagyis, hogy a föld népei közötti egységet és testvériséget megszilárdítsa — e célt mindenkor szem előtt tartva — az Orosz Orthodox Egyház sokféleképpen, átfogó módon kooperál vallási és nem-vallási csoportokkal és mozgalmakkal, mindazokkal, akik a békéért lépnek sorompóba. Az Orosz Orthodox Egyház kész arra, hogy az együttműködést kiterjessze, az erőfeszítéseket fokozza, ezeket a népek javára még hatékonyabbá és gyümölcsözőbbé téve, az emberek közötti tartós, nemzetközi békét és igazságos kapcsolatokat tovább munkálja és mélyítse. Mindez meggyőző bizonyossága a békeharc, leszerelés, déntente és kooperáció terén megnyilvánuló aktív részvételének.

Egy fontos tényre kell a figyelmet felhívunk: az Orosz Orthodox Egyház, akárcsak a többi, hazánkban fellelhető vallási közösség, olyan országban él és tölti be üdvösséget munkáló szolgálatát, ahol egészen új társadalmi feltételek vannak érvényben; ahol a szocialista társadalom valósult meg, amely a figyelem és a gondoskodás középpontjába az embert és annak méltóságát állítja, tekintet nélkül társadalmi származására, vallási vagy nemzeti hovatartozására. Minden egyes embernek megadottai képességeinek maximális manifestálására, személyisége teljes kibontakoztatására a lehetőség.

Mostanában, amikor is társadalmi életünk minden területét felölelő újjászervezés megy hazánkban végbe, szabad utat kapott a demokratizálódás és nyitás növekvő folyamata, nagyobb tér nyílt meg a társadalom minden tagja előtt, hogy a társadalmi és államügyekbe tevélegesen bekapcsolódjék. E folyamat nem korlátozódik a gazdasági szférára, hanem minden egyes ember anyagi és spirituális szempontjaira is vonatkozik, és kétségtelenül több lehetőséget biztosít a hívők számára is, hogy az országon belül továbbnövekedjék mozgásterük a nép és a társadalom javára való cselekvésükben; még inkább összeegyeztethessék vallási életüket közéletükkel, polgári és általános emberi kötelezettségükkel.

A békeszerzésnek államunk kivételes fontosságot tulajdonít. Az Orosz Orthodox Egyház tagjai, akárcsak hazánk egyéb vallású hívői, mint államunk tagjai és

polgárai, mindenestül elfogadják és támogatják a szülőföldünk által folytatott békeszerető politikát, amely a déte, a tartós és igazságos béke megszilárdítására irányul. Ezért, amiként erről a „Háborúról és békéről a nukleáris korszakban” való Üzenetben is bizonyosságot tettünk, feladatunkat abban látjuk, hogy megállítsuk a nukleáris fegyverkezési hajszát, hogy e célból elérjük a nukleáris kísérletek leállítását, ily módon a századfordulóra tökéletesen megszabadítsuk a földet a nukleáris fegyverektől és ne tőrjünk a világ-úrnek katonai célokra való igénybevételét.

Leszögezvén, hogy a nukleáris háború Isten és ember ellen a legsúlyosabb vétek és hangsúlyozva, hogy szívén viseli a jelen és az elkövetkezendő nemzedékeknek a pusztulástól való megmenekülésének ügyét, az Orthodox Egyház felhívja valamennyi tagját, „tegyen meg minden tőle telhetőt, lehetségest, sőt ennél is többet, hogy segítse a végzetes veszély elhárítását. Minden lépés, minden igyekezet, amely ez irányba visz, legyen áldott”. Ez az Orosz Orthodox Egyház feladata, csakúgy, mint minden más egyházé, az egész világ hívőit, minden jószándékú emberé. Az Orosz Orthodox Egyház gyermekei, Isten mindenható segítségével által megerősítve, azon igyekeznek, hogy megszilárdítsák a békét és az igazságot, hogy fegyver- és háborúmentes békét teremtsenek. Támogatást és megértést remélve a világ minden táján élő hívő testvérektől, az Orosz Orthodox Egyház az erőfeszítések egyesítésére szólítja fel a világ hívőit, arra, hogy állítsanak együtt áthághatatlan gátat a fegyverkezési hajszájába s ily módon tartóztassák azt fel, kényszerítsék

visszafordulásra — szabadítsák meg ekként a világot a nukleáris és egyéb tömegpusztító fegyverektől.

Ahogy már említettük, az emberiség eljutott ahhoz a határhoz, ahol e tervek végrehajtása sürgőssé vált. A béke megőrzése és megszilárdítása korunkban élet-szükséglet, az egyetlen mód magának az életnek megtartására, további létezésének biztosítására. Ezért hangzanak így a Moszkvai Fórum („Felhívás közös akcióra”) záró szavai: „Mindenkinek folyamodunk, kérve, szenteljék magukat a feladatnak: építsék meg ma a közös biztonság bázisát. Eljött az idő, amikor fel kell tennünk magunknak az ősi kérdést: Ha nem én, akkor ki? Ha nem most, hát mikor? Tegyen Isten minket a világ hűséges szolgálivá, akik sáfárokként őrizzük meg a világot az utánunk jövő nemzedékeknek; vezéreljen Isten minket a béke áldott ösvényein.”

Az Orosz Orthodox Egyház kész arra, hogy a felhívást kövesse. Ahogy az már kifejezésre jutott a prejubileumi Üzenetben, amelyet őszentsége Pimen, Moszkva és egész Oroszország patriarkája és a Szent Szinódus fogalmaztak meg ez év június 21-én, az egyház híveinek ügye — miközben készülnek megünnepelni Oroszország keresztyénné válásának óráját — hogy eleget tegyenek keresztyéni elhivatásuknak, amelynek szerves része „a békeszerzésre irányuló fáradozások eredményessé tétele, mindenkire kiterjedően, és a nemzetek közötti béke megőrzésének és megszilárdításának szolgálata.”

V. A. Csukalov

Fordította: Főrishné Kalós Éva

Az egyház felelőssége az emberiség és a teremtés békéjéért, az Istennel való békesség jegyében

Mialatt e mondatokat írom, a — két iszlám állam között vívott — ún. öbölháború azt a veszélyt hordozza, hogy a helyi konfliktus kiszélesedik és a két szuperhatalmat is bevonja az ellenségeskedésbe. Az ENSZ megint egyszer megtapasztalja saját tehetetlenségét: képtelen hatékony fegyvernyugvást és békét teremteni, sőt, ezúttal egy olyan ritka pillanatban mond csődöt, amikor a Biztonsági Tanács egyhangúan foglal állást. — Egyidejűleg úgy tűnik, hogy a Szovjetunió és az Egyesült Államok tárgyalásai, az ún. kettős nullamegoldás terén — amelyekhez az egész emberiség reményei és váradalmi fűződtek — apróságok miatt meghíusulnak, és hogy az egyház 40 éve hangzó követelése, kívánságai és közbenjárása zsákutcába jut.

E két rideg ténnyel farkasszemet nézve (és e „bruta facta”-kat még tetszés szerint sorolhatnánk, bővíthetnénk) találkozunk a béke *titkával*, sőt paradoxonjával¹ és ezáltal az egyház felelősségével is, az emberiség és a teremtés békéjéért illetően: A béke *egészen Isten* ügye, a Szentháromság Istenének ügye, aki életet adóan fordul a világ felé a teremtésben, a megbékélésben és a jelen idejű megvalósulásban, és ezért a béke szorosan beletartozik hitünk nagyon is elhanyagolt tartományába, a *gondviselés*be. És a világbéke egyúttal eszkatológiai ígéret is, következképpen az egyháztól számonkérhető *etikai feladat*. Az Isten szabadsága és az ember felelőssége közötti feszültség ebben az *aion*-ban se nem oldható fel, se nem kalkulálható ki. A lineáris kísérletek valamennyi formája: szkepticizmus, kvietizmus, ideológiai meghajtású akcionizmus — mind távol marad a béke titkától és annak paradox voltától. Minden békemozgalomban az

a döntő, *hogy a béke-elkötelezettség Isten előtt* becsületesen a realiztikusan álljon és maradjon fenn, vagyis ne merevedjék totalitárius műemlékszerű hősies békepózzá. A békemunka „*hogyan*”-ja ekkor a kinek-kinek adott lehetőségek szerint folyhatik — megértéssel az *egyéb* utak iránt, amelyek *ugyanazt* a célt tartják szem előtt, és ezért *nem-idealiztikus* és *nem-fanatikus* módon haladva, igazolódhatik a bonhoefferi mondás: csak a hívő áll meg, csak a hívő tart ki végig.

Mai dialógusunkat tekintve ez ezt jelenti: *kritikus* szemmel meg kell látnunk a veszélyeket is, amelyek a szóban forgó (orthodox—református) felekezeti kapcsolatot jellemzik; egyrészt nem elegendő a világot ontológiai-doxológiai *máris* biotikus szempontból megváltozott tartani és ezért öngyógyítási kísérleteit relatíve egyenlő mértékben i. e. közömbösen támogatni (ez az orthodox veszély); másrészt a *coram Deo*-valóságát nem tartják kellő komolysággal szem előtt, ha *egy bizonyos*, a békével kapcsolatosan rögzített hitvallással, a status confessionis-szal kötik össze, mint amellyel áll vagy bukik a hit maga². Itt a *nyugat-európai reformátusság* közeledik a törvény harmadik hamis alkalmazásához, amely azt már nem a háladaadás tárgyává teszi, hanem rigorózus követelményként és teljesítményként értelmezi. — Mindkét ún. koncepció mögött az idealiztikus-hegeliánus kísértés húzódik meg, mindkettő az emberiség történelmének összegező és egybefogó látásmódjára és értelmezésére törekszik, amelyek megvalósításában szükség esetén erőlyes közbeavatkozásra is sor kerülhet; e koncepciók az emberi történet talányát plauzibilis és/vagy mesterséges módon vélik a megoldáshoz eljuttathatni. — E

kísértések kihívása közepette, fokozott erőfeszítésekkel el kell érniük, hogy az orthodoxia és a reformátusság közös energiáit újból felfedezzük: a béke feladatának minden dimenziójában szilárdan a trinitárius hitvallásban kell lehorgonyoznia; tudnunk kell, hogy az „energia” az élő Szentháromság Istenéből fakad; reményünket a testimonium Spiritus Sancti-ba kell vetni, amely mellett kiáll a Szentháromság Istene történeti, írott, tanított és hirdetett igéjében és amellyel ŐMAGA közösséget teremt, a békesség közösségét a megbékéltek javára is, az Ő asztalánál, akkor és úgy, ahogy Neki tetszik.

Ez pedig számunkra itt és most azt jelenti, hogy habozás nélkül, a ránk nehezedő minden hangulati zavar és csüggedés ellenére, sőt, ezek tudatában annál nagyobb örömmel meríthetünk a Kijelentés forrásából; annál bizakodóbban és intenzívebben teologizálhatunk³ a meghatározott sorrend szerint, a következők tekintetében:

1. „Krisztus a mi békességünk”, Ef 2,14.
2. „Ezt a békességet hagyom néktek, az én békességemet adom néktek. Nem úgy adom néktek, ahogyan a világ adja. Ne nyugtalanodjék a ti szívetek és ne féljen”, Jn 14,27.
3. „Boldogok, akik békét teremtenek, mert ők Isten fiainak nevezetnek”, Mt 5,9.

A) Előzetes kérdések és ideiglenes válaszok

1. Az egyház békéje a világgal avagy az egyház békéje a világ javára?

Témánkban, úgy tűnik, a hangsúlyt az egyháznak a világ javára való békességére teszik, arra, hogy az egyház munkálkodjék a világ politikai békéjén. A bibliai hagyomány, az atyák hitbéli hagyománya azonban a súlypontok más megosztásáról szól: Az, ami most köztünk előtérbe igyekszik, csekélyebb jelentőséggel szerepel a Bibliában és himnikus kincsünkben, az egyházi énekeskönyvben. Egyházi énekeink fő témája: a világ ellenséges indulata a keresztyének iránt és egyidejűleg a világ legyőzete Krisztus által, és e győzelem hitbéli érvényessége. (Erről szól 200 versszak. Példák: „E világ fejedelme, bármily sötét szándékkal közeledjék is, nekünk nem árthat”... EKG 201,3 = Luther reformátori dala. — Egyik húsvéti dicsőítőnkől: „A világ előttem neveltség tárgya”... EKG 86,5; egyik hitvallási énekünkől: „Az egész világ sem szolgál gyönyörűségemre; sem ég, sem föld nem vonz, ha Téged, Krisztus, bírhatlak”... EKG 247,1).

Énekes könyveink melléktémája: a világ, mint teremtés, amely úgy, ahogy van, képes Istent dicsőíteni (csak kb. 30 versszak szól erről, pl. „Most ujjongj az Úrnak, egész világ...” EKG 187,1).

Ez a bibliai és tradícióbeli tényállás a mi témánkban arra kötelez, hogy

1. A hangsúlyjegyeket úgy helyezzük el, ahogy azt a Szentírás és atyáink nekünk előírják és
2. csak ezután és ennek alapján foglalkozunk a külső világpolitikai békével, még pedig úgy, hogy ne haladjunk egyetlen speciális politikai, még kevésbé kazuisztikus etika irányába se. — Egyházként mi nem vagyunk sem a politikai világbéke avantgarde-ja, sem majmoló segédcsoport, hanem szabadon és bátran együttműködők gyülekezete.

Azon célból, hogy az egyház újból felfedezendő helyét a magunk szeméi elé tárjuk, annak érdekében, hogy igazán közelíthessünk a titokhoz, gondoljuk meg:

1. A mindent átfogó alaptéma: „békesség Istennel” először az egyes emberre vonatkozik (Róm 5,1), de azután Isten népére is (lásd Ef 2. r.-t) és már a világra is: „Isten a Krisztusban megbékéltette a világot önmagával” (2Kor 5,19).
2. A felebaráttal való békesség mindenekelőtt az egyes embert érinti, de ez az Istennel való békességből nem szakítható ki. Jézus a kettős parancsolat egymástól való elválasztását mindig elutasította: Lk 10,25 kk, a többiek között.
3. Még az önmagával való békesség, amely látszólag csak az egyén ügye, az is az embert állítja gyújtópontba, abban a kényszerben és képességben, hogy lelkiismerete által önmagával szembenézzen. A lelkiismeretben azonban Isten és a felebarát jelen vannak, még pedig elsősorban számonkérő mivoltukban.
4. A békesség a világgal és a békesség a világnak — témánkban elsősorban nem az egyes emberről van szó, hanem az egyházzól, világszerte, és rajta keresztül az emberiségről, úgy ahogy azt (ti. az emberiséget) Isten látja és ahogy az önmagát politikai szempontból értelmezi.

Béke e négy szférában először egész általánosan értendő, mint ép, egész, romlatlan és zavartalan kapcsolat a résztvevők között. Ha azt kérdezzük, mi is a béke — amelyet „sálom”-mal interpretáltunk s így jólétet, mindenki számára emberi jogai megvalósulását jeleztük — még egyszer vissza kell kérdeznünk e békesség hordozójára (hordozóira): Ki a békesség mindenkor cselekvője, megtartója, szavatolója? Hogyan is állunk az Ő egyellen-voltával, hogyan is állunk a szent, egyetemes (katolikus) egyház egységével sorainkban és hogyan békeszolgálatunk szavahihetőségével a világ előtt? A béke oszthatatlanságának negatív szabálya bölcsen egyértelmű: A békeszolgálat nem lehet kompenzációs üzlet és nem válhatik sohasem azzá: A békétlenséget, amely e négy említett terület bármelyikén felüti a fejét, egy másik területen kifejtett aktivizmus nem közbömbösítheti és nem egyenlítheti ki. A zsarnoki család, a diktátori főnök stb. mint a világbéke élharcosai, már eleve, lélektani szempontból is, hitelt veszítettek. Rákérdezhetünk a pozícióra is: Hogyan lehet egyáltalán teljes békességre jutni?

1. Hogyan érhető el az Istennel való békesség, hogyan jött, hogyan jön el? A Krisztusban.
2. Hogyan jön létre az embertársal való békesség, akit találkozásunkkor felebarátként lábam elé fektetve találok? — Az indoklás: Légy felebarát, ahogy én, Jézus, most felebarátod vagyok (Lk 10,25 kk), ez pedig lehetőség és felszólítás (chance és parancs).
3. Hogyan jutok békességre önmagammal? Nem önmegvalósítás által! Hiszen a feldúlt hékéjú ember minden vele való törődést e szavakkal utasít el: „Hagyj békén!” És a napnyugati egyház bűnértelmezése helyesen a bűnöst „incurtatus in se ipsum”-nak látja (Augustinus), olyasvalakinek, aki meggörbült hátát mutatja Istennek és embertársnak. Az Isten-ajándékozta béke által jutok el az önmagammal való békességre. Megígértetett ez nekem az evangéliumban, amit hittel fogadok el (Róm 5,1).
4. Hogyan válik az egyház békeszolgálatát a világ javára? Úgy, hogy emberek, akik az Istentől jövő békességbe felvételtek, mint egyház, az egyházban és az egyházzal, a nekik adott felhatalmazásból esetenként levonják — hálás engedel-

mességgel vállalják és hordozzák — az ajándékul kapott Isten békéjének konzekvenciáit, a politikai béke és a világ formálása tekintetében, ezek javára.

Mi a „világ”?

Az „emberiség” témafogalmára nincs közvetlen bibliai kifejezésekivalens, mert az „ember”-szót a Szentírás tipológiailag eleve plurale tantumként alkalmazza, különösen az Ószövetségben, de vö. az Újszövetséget is Róm 5. r. alatt („Ádám”). — Az újkori „emberiség”-meghatározást, csakúgy, mint a másik témafogalmat, a „teremtés”-t fedi az újszövetségi „kosmos”-szó.

1. Tény viszont, hogy a bibliai szóhasználat az „univerzum”-ot, „világmindenség”-et, a teremtett mindenség egészét általában nem „kosmos”-ként jelöli, hanem „ég és föld”-ről beszél (vagy ehhez hasonló meghatározással él) — kivételt képez ApCsel 17,24: „Az Isten, aki teremtette a világot.”⁴
2. A világ, mint az emberi létezés, mint lakott föld = „oikoumenē”: földrajzi, kiterjedési és statikus értelemben mindkét témafogalomnak, az „emberiség”-nek és a „teremtés”-nek egyaránt megfelel, mindkettőt fedi. Példák: Mk 8,36: „Mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri, . . .”; Lk 4,5 szerinti megkísértési történet: „. . . a földkerekség minden országát” (oikoumenē). Ebben az értelemben kell felfogni János és Pál szóhasználatát is: „eljött a világba” (Jn 1,9; 3,19), tehát *a világba való eljövételt*; továbbá *a világban való lételt*: Jn 1,10; 2Kor 1,12 alatt; *a világból való kimenetelt*: 1Kor 5,10 alatt. Ám ez a csoport sem hordozza azt, amire az Újszövetség fő érdeklődése irányul, hanem
3. *a világ, mint az Isten üdvösséget munkáló helye és célja, az emberiség javára.* (E tekintetben a súlypontok megintcsak Jánosnál és Pálnál találhatók); Jn 3,16 a kulcs-locus: „Mert úgy szerette Isten a világot. . .”, azt a világot ti., amely Jn 3,19 szerint *nem* a világosságot szereti, hanem a sötétséget. — Ezáltal a „világ” önmagában kvalifikálva van, mint *emberi önhatalmú szféra*, amely bár létét Istennek köszönheti, ezt azonban elismerni nem hajlandó és ezért *pusztulásra rendeltetett* és amelyet *meg kell menteni*, jóllehet *berzenkedik megmentése ellen* (Jn 7,7; 15,8 és ezekhez hasonló helyek). E harci motívumban a győzelmi motívum dominál: Mindazok, akik a Szabadítóéi, ill. akik a Szentlélektől születtek (vö. Róm 8. r.-t), nem e világból valók, vagyis új életüket nem a világnak köszönhetik, de a világban élnek, ám *a világ uralma alól ők kivonattak*, mert Krisztus legyőzte a kozmoszt, a világot (Jn 16,33: „A világon nyomorúságatok van, de bizzatok, én legyőztem a világot”). — Ezért Ő a mi békességünk (Ef 2,14), a világban — a világ által — ránk neheződő nyomás közepette.
A kosmos-t — mint istenellenes világot — nem szabad szeretni. Az ahhoz való alkalmazkodás — halált hozó. *Nem létezik tehát tunya béke.* Viszont, a világban, már itt, meg kell élni Isten szeretetparancsolatát, mint kettős parancsolatot, az új világ hajnalaként.

Közbenső kérdések

1. Békében élhet-e az egyház a világgal, mint istenellenessé, egyáltalán és „normális módon”? — „népegyház”-ként? „szabadegyház”-ként?

2. Békében élhet-e a világ, mint ez a világ (aiōn toutos), ilyen körülmények között önmagával? Ez-e az ENSZ feladata avagy a vele kapcsolatos váradalom?
3. A fent említett feltételek mellett békében élhet-e a keresztyénség a világgal, mint teremtéssel?

B) A „béké”-vel kapcsolatos újszövetségi komplex üzenet, mint a békéért való felelősségünk

I. Van-e alapvető eltérés az ószövetségi *šalom* és az újszövetségi *eirēnē* között?

Az a tény, hogy az ószövetségi békeigéretet (Ézs 9. és 11. r., de 53. r. is) a keresztyén hagyományban mindvégig Krisztusra vonatkozó előképként értelmezték, kizárja a tartalombeli eltérést. Krisztus a Beteljesítő, a krisztusesemény az Ószövetségben meghirdetettek valóra válása és Krisztus lesz az, aki az ígéreteket végérvényesen beváltja, Ő marad a véghezvivő, tőkélyre emelő.

De: nem táplálta-e éppen az ószövetségi *šalom*-nak exegetikailag újra fölfedezett átfogó *földi* tartalma a gyanút, hogy *ott* immanensen ható békéről van szó, földi boldogulásról, szociális jóléti államról, legalábbis ami Izráelt, Isten régi népét illeti — és hogy az Újszövetségben a béke csak egyénileg-perszonálisan lebeg Isten és az emberi lélek — az emberi lélek és Isten között? S ennek nem konzekvenciája-e az a felfogás, hogy minden azon múlik, hogy az egyes ember Istenhez való viszonya rendezett legyen és akkor minden rendben van? — Ha ez így lenne, ha ez lenne az igazság, akkor kulcsszavunk, hitünk magva, miszrint Ő a mi békességünk (Ef 2,14), jogosan csak kőbe lenne vésvé, hogy sok temető bejáratánál a kapukat díszítse és akkor e tekintetben lenne egyedüli — nem lebecsülendő — jelentősége. A földi békesség ügyét, helyesebben a földi békétlenségét ez esetben a keresztyének átengedhetnék a szekularizmusnak, vagy még inkább a zsidóság *ama* részének, amely ma egy új nemzeti államban él és amelynek a legkeményebb erőfeszítésekkel kell küzdenie azért, hogy békéjét országán belül és a határain megőrizhesse. A keresztyénség evangéliumi táborában is teljes az egyetértés a tekintetben, hogy „a békesség Istennel” kifejezetten involválja szociális téren a kötelezettségeket⁵.

Megkockáztatjuk tehát előjáróban a kifejtendő *alaptézis* rögzítését: A „béke az Újszövetségben sem spirituális fogalom, hanem magába foglalja mindazon földi aspektusokat és konzekvenciákat, amelyekről az Ószövetség is szól.

De hogyan állunk azzal a kissé öntelten hangzó jézusi kijelentéssel (Jn 14,27), hogy „Ezt a békességet hagyom néktek, az én békességemet adom néktek. Nem úgy adom néktek, ahogy a világ adja. . .”? Nem értékeli-e le ez az ige mégiscsak a földi békét a Jézus által szerzett *mennyei*vel szemben? Avagy itt csak egy egészen határozott, de kényszerű *értékkülönbség* kerül rögzítésre az Ő békéje és a mi békénk között, amely *értékkülönbség* a maga helyén a földi békét nem hogy nem szorítja szűkebb keretek közé, hanem azt végsősoron (a Krisztus magasabbrendű békéje által) képes fenntartani és stabilizálni? Tény, hogy a jelek szerint a békeszerzés (békealkotás), amelyről a 7-ik boldogmondás szól (Mt 5,9), nagyon is földi cselekvésre utal, és a *mennyi* karácsonyi üzenet ugyanígy a *földön* megvalósuló békét hirdeti meg (Lk 2,14). Itt tehát olyan fogalmi problématerületre lépünk, amelyen ugyan mutatkoznak feszültségek, de amelyen a hang-

nemet semmi esetre sem az ószövetségi Kijelentés erjének spirituális elvékonyítása (legyengülése-legyen-gítése) határoz meg.

„Békesség” az Újszövetségben⁶

Megjegyzések az általános nyelvi használatához

Emlékeztetünk arra, hogy fogalomtörténetileg jelentős elődöntés ment végbe, mielőtt a görög eirēnō-fogalmat az újszövetségi szóhasználatba felvették volna: a héber Biblia görög standardfordítása, a Septuaginta, a héber šālōm-fogalmat mindvégig eirēnō-nek fordította. Ez a tény nem a šālōm fogalmát, hanem az eirēnō-ét módosította. Az eirēnō alapjelentése „nyugalom”, „háborúval ellentétes állapot”, kiegészült a jelentés a „jó közérzet” fogalmával, gazdagodott egészen a „szociális igazságosság közepette érvényesülő jóléttel és jól-léttel”, „az egész életet jellemző ép-séggel, hiánytalansággal, egész-séggel”. — Figyelem-mel kell tehát lenni arra, hogy valójában milyen mértékben töltekezett fel az újszövetségi eirēnō-szó a héber gondolkodás képleteivel. Az Újszövetség legtöbb szentírója ti. a hellenisztikus zsidóságból való, tehát továbbra is zsidóként gondolkodik és a görög fogalmat a maga gondolatvilágának rendeli alá.

Šalōm és eirēnō egyaránt „béke mint a háború ellen-téte” (Bír 4,17; 1Krn 22,9). A „béke” a Septuagintá-ban általában nem azonos a „személyes egyetértés”-sel, de a 2Kir 9,17 kk-ban foglaltakal is „béké”-vel jelölik; figyelemre méltó e tekintetben az 1Kir 2,13: „békés szándékkal jössz-e?” (Eber fordításában: „jót jelent-e jövedeled?”). Az ember állapotát, ha szerencsétlenség vagy erőszak nem dülja fel — vö. Jer 41,5; Gen 15,5-t — szintén a „békés” jelzővel illetik.

Kiragadva: ide tartozik a harcos vagy katona jóléte is (2Sám 11,7). — *A köznapi nyelvben* — vö. a ma beszélt újhébert is — „šālōm” a bevett köszöntés érkezéskor és távozáskor (vö. 2Kir 10,13-t: katabaicein eis eirēnōn).

Eirēnō, mint üdvkiáltás, evilági jól-lét-kívánás.

Eirēnō együttesen mindaz a jó, ami Jahve-től származik (Ézs 45,6 kk)⁷, mint ahogy az Ószövetségben úgyis minden šālōm Jahve-től jö.

A rabbinátusban a „béke” fogalomtartalma legkönnyebben úgy összegezhető, ha az újszövetségi szeretetfogalmat-ot idézzük fel: a békeszerző szerepét azonosítják a szeretet megkövetelésével. És ez az egész zsidóságra érvényes.

Az eirēnō újszövetségbeli jelentésének terjedelme ugyanaz, mint amit a rabbinisztikus zsidóságnál is tapasztalunk.

A tartalmat tekintve, vallásos használatra, az eirēnō-szó újszövetségbeli előfordulásai háromféle felfogást tesznek lehetővé:

1. „Béke” — mint a béke érzése és mint lelki nyugalom (pl. 1Kor 1,3 alatt a levélbeni üdvözlés), mint vallásos alaphangulat, amelyet a keresztyén ember Istenének és Urának köszönhet.
2. „Béke” — mint Istennel való megbékéltség; olyan állapot, amelyben az Istennel való kapcsolat minden zavaró momentumtól meg van szabadítva (1Kor 1,15).
3. Béke, mint az egész ember ép-volta (üdvös állapota) és végső soron mint futurikus-eszkatologikus valóság, ebben a körülményben: „megáldott... minden lelki áldásával” (eulogésas... en pasē eulogia pneumatikē — Ef 1,3).

Ez a harmadik lehetőség a mértékadó az Újszövet-

ségben, amely noha már itt és most feldereng, de mint eszkatologikus váradalom kizárólag a krisztuseseményben gyökerezik; oka és alapja a krisztusesemény.

3. A fogalom terjedelmén belüli differenciálás

1. „Béke”, legtágabb értelmében, minden dolog „normális” állapota: Pál a korinthusi gyülekezet istentiszteletében eluralkodó részben kaotikus állapotokat és rendetlenséggel (vö. 1Kor 11,27 kk-t is) Isten tökéletességét állítja szembe: „Mert Isten nem a zűrzavarnak, hanem a békességnek Istene” (1Kor 14,33) — még pedig alapvetően. A dolgok „normális” állapota, amely Isten akarata szerint való, az öszvilági javak fennmaradását szavatolja. (A párhuzam kiváltja ma a bármely-fajta terrorizmus ellenzését — vö. a reformátorok magatartását a „rajongók”-kal szemben.)

2. „Békesség”, mint az egész ember végső időbeli üdvössége (vö. fenti II. 2,3-t).

Az angyalok karácsonyi himnusza „békesség a földön a jóltetés embereinek” (szó-szerint ez áll Lk 2,14 alatt) nem kívánság, óhaj, hanem idő-meghatározás. Most jött el a földre az üdvösség. Egyértelmű tehát, hogy Istentől jött. Ez a békesség predesztinatíve értendő és éppenséggel nem a „jóakarát” emberit illeti, akik ezt (ti. a békességet) erkölcsi kvalitásaik alapján is megszerezhetnék⁸. Azoknak ígértetelt, akiket Isten kiválaszt, igaz, e kiválasztás a legtágabb körre érvényes. Az iniciatíva mindenestül Istené (vö. Lk 19,38; 19,42; Jel 12,10; 19,1-t — a két utóbbi helyen sotēria = megmentés = üdvösség áll „békesség” helyett, de azzal teljesen azonos értelemben. Mint történelmi esemény az üdvösség Krisztus által jött el: „A békesség Istene pedig kihozta a juhok nagy pásztorát...” (Zsid 13,20). (Vö. az Ószövetséget az Újszövetséggel összekötő béke-és papkirály Melkisédék — Krisztus-tipológiát is: Gen 14. r. — Zsid 7. r., különösen 2. v., — figyelemmel arra, hogy Melkisédék a béke királya: Sálem királya.) A krisztusesemény alapján proklamálható a béke evangéliuma: Ef 2,17; 6,15; ApCsel 10,36. Ez pedig nemcsak szó, hanem Ige, amely megadja azt, amit kijelent. Békesség csak akkor létezik, ahol és amikor megcsendül(t) a győzelmi proklamáció, amelynek hallatán az emberek immár ebben a békességben állhatnak, azaz többé nem bénítja őket a félelem, zavartalanul munkálkodhatnak és javaikat sem kell többé elrejtenuik, hanem azokat bátran bevethetik.

Jn 14,27-t: „Ezt a békességet hagyom néktek, az én békességemet hagyom néktek...” tehát alighanem így kell interpretálni: A világ csak óhajtja a šālōm-ot, de Krisztus megadja (az Isten által szerzett (megalkotott) üdvösséget).

Jn 16,33 alatt is a földi szorongatással, nyomorúsággal az általa szerzett védettséget állítja szembe. Ezért Jézus šālōmköszöntése (üdvözlése) sem egyszerűen jókívánság, hanem adomány (vö. a szószékéről hangzó köszöntést!). Ugyanez vonatkozik a tanítványok béke-köszöntésére, amely — ahol elutasítják — visszaszáll a tanítványokra, s ezáltal maga a béke tér vissza hozzájuk (Mt 10,13). Ígéretes és egyben veszedelmes dolog a keresztyének üdvmondásával való kapcsolatba jutás!

Zsid 12,14 figyelmeztet „Törekedjetez mindenki iránt a békességre”, hogy a proklamált üdvöt

vegyük üzöbe (i. e. hajtsunk utána, kergessük), ez az Ige ténylegesen és nyelvtanilag helyesen ezt jelenti: *Mindenekkel való szövetségben* vegyék üzöbe a békességet (= üdvöt)⁹. Ez az üdv: hatalmi szféra, amelyen belül a hívő védelem alatt áll (Fil 4,7; Kol 3,15). *Nem azonos ez azonban a külsőleg megnyilvánuló jól-léttel. Együtt járhat igen kemény ellenségeskedés megtapasztalásával: a világ és annak hatalmasai részéről, sőt a legközelebbi rokonság részéről is: „Nem azért jöttem, hogy békességet hozzak, hanem, hogy kardot” (Mt 10,34 kk). Az ellentét a Krisztus melletti döntésben keletkezik.*

Tartalmilag a „békesség”-et a fenti összefüggésben az határozza meg, hogy párhuzamban áll az „élni” fogalmával (zoē): „A test törekvése (= ön-hatalmúság) halál, a Lélek törekvése pedig élet és békesség” (Róm 8,6). — Így tehát békesség = üdv, a végső beteljesedés állapota pedig = az új-teremtés normális állapota, amely már itt felderengett (megkezdődött) közöttünk és amely mindig, újból feldereng.

E békesség tehát *nincs* lelkiállapothoz (hangulathoz) kötve, még kevésbé jelent ez pusztán *belső* békét Istennel, abban az értelemben, hogy rendezett, de konzekvenciák nélküli Istennel való kapcsolat lenne, hanem e békesség *végérvényű, utolsó időbeli létforma*: „Igyekeztek, hogy Őelőtte békességben találtsatok!” (2Pt 3,14).

Az ember ismét belép az *eredeti rendeltetése szerinti istenképzés állapotába, él mint Isten helytartója, betölti a teremtésben Teremtője figyelmes és engedelmes mandatáriusa szerepét* (vö. Gen 1,26 kk — Róm 8,29-cel). Itt kapcsolódik témánk az ökológiához (lásd és vö. e referátum „D”-részét). E vonatkozásban értendők a páli levelek békeköszöntései is: egyebek között Róm 16,20; 1Thessz 5,23 (vö. Zsid 13,20-t is). Az e levelekben megnevezett „békesség Istene” tehát az az Úr, aki az embernek az üdvöt ajándékozza. Az Ő alapszándéka nyilvánvalóvá lett minden ember számára *Jézus fellámadásában*, amely az új élet lehetőségét már itt és most bevezeti, meghatározza és fenntartja — és e lehetőség a keresztyén számára jelenidejűvé tétetett a keresztség által (vö. Róm 6. r.-t).

3. *„Békesség” mint béke Isten irányába.* Furcsa, meglepő módon ezt az alaptémát vajmi ritkán interpretálják kellő részletességgel. Egy okkal több, hogy a vonatkozó interpretációk centrális jelentőséggel bírjanak. Ef 2,14–17 az Ézs 57,19-re való hivatkozással íródott. A kulcsfogalom a kontextusban a „Törvény”, amely ellenségeskedést szít zsidók és pogányok között, valamint az emberben Istennel szemben. Ezért értendő a 14. v. átfogó értelemben fundamentálisnak: Azáltal, hogy Krisztus a Törvényt eltörölte, az emberiség javára, kettős rendzavarást szüntetett meg: az egymás közöttit és az Istennel szembenit. Így itt a „békesség”-szó Istennel való és az emberiségen belüli békességet jelenti, és ezáltal minden viszony és kapcsolat átfogó rendjét-rendezését. Az *emberi nemzetségen* belül nem keletkezhetik békesség, ha az előzőleg meg nem teremtődött zsidók és nem-zsidók között.

Róm 5,1 félreérthetetlenül csak egyetlen új viszonyról szól: az egyes embernek és a gyülekezetnek Istennel való új kapcsolatáról: „Megigazulván azért hit által, békességünk van Istennel, a mi Urunk Jézus Krisztus által” (Róm 5,1). Ezt az

új istenviszonyt Krisztus hozta létre, egyértelmű tehát, hogy Isten alapozta meg, Isten teremtette (vö. a „megbékéltetni”-igét 2Kor 5,19 kk alatt), és az ember erre az új kapcsolatra bizalommal, bizakodva „igen”-t mondhat.

4. *Békesség — emberek között.* „Az Isten országa (= Isten királyi uralma) nem evés és ivás, hanem igazság, békesség és a Szentlélekben való öröm” (Róm 14,17). A „békesség” arra figyelmeztet, hogy *ott, ahol Istené a szó* — a hitben erősek és gyengék vonatkozásában egyaránt — *egyik ember nem gyámokodhatik a másik fölött; ott bántásnak, kártevésnek, békétlenségnek nincs helye. Ezért — folytatja Pál — Isten tetszésére azt kell munkálni (= azt kell üzöbe venni), ami a békességet és az emberek személyiségét kölcsönösen építi.*

„Építés” alatt itt egyaránt az *Isten uralmának lelki (szellemi) felépítése* és a gyülekezeti tagok *konstruktív együttélése* értendő.

1Kor 7,15: „Ha pedig a hitetlen házastárs válni akar, váljék el, nincs szolgaság alá vetve a hívő férj vagy a hívő feleség az ilyen esetekben. De *békességre* hívott minket az Isten.” Itt a „békesség” — meglepő módon — látszólag eltörli Krisztus parancsolatát a házasság felbonthatatlansága tekintetében. *Am az Isten által akart, minden dologra kiterjedő üdvös állapot*, amely a hitvestársak egymás közötti békességét is magába foglalja, prioritással bír egy kelletlenül fenntartott házassággal, még inkább az azon belül uralkodó viszálykodással szemben. A „békesség” olyan állapot meghatározója, amelyben az elsődrendű fontossággal bíró viszony — az Istenhez fűződő kapcsolat — minden zavaró momentumtól mentes.

Számos locus „béke” alatt egyszerűen az *emberek közötti egyetértést* fejezi ki: a magot, amelyből „az igazság gyümölcse” kel ki, „békességben vetik el azok(nak), akik békességre törekednek” (Jak 3,18; vö. Ef 4,13-t is). A krizisiterületeken való egyházi beleszólásainkat és beleavatkozásainkat nekünk ez irányból újból át kellene gondolnunk és szükség esetén revideálnunk, még pedig a moralizáló egyházon belüli egyház-szuszpendiálások (= felfüggesztések) vonatkozásában és az erőszaknélküliség előmozdítása — mint egyetlen járható út egyengetése — tekintetében is! — A fanatizmus és az izgatóság éppen ellentétei a békesség magvetésének.

Hasonló módon kell nyilván értelmezni 1Pt 3,11-t is (az idézetet vö. Zsolt 34,15-el): „keresse és kövesse (kergesse, vegye üzöbe) a békességet.” Fel-tűnő, hogy a békességgel kapcsolatban ismételt „üzöbe vétel”-ről van szó (lásd fent, továbbá Zsid 12,14-t; vö. a célként megjelölt igazságosságot is: Dt 16,20; Péld 15,9; 1Thessz 5,15; 1Tim 6,11 alatt). Olyan kép ez, amely egyaránt hordozza a *menekvés, a ritka előfordulás és megőrzése szükségességének* fogalmát!

5. *„Békesség” mint lelki nyugalom.* Egyetlen hely található az Újszövetségben, amely a lelki nyugalom (lelki béke) látszatát kelti, ez Róm 15,13: „A reménység Istene pedig töltsön el titeket a hit által teljes örömmel és békességgel.” — Am itt a *belső ember komplex tartásáról* van szó, amelyet Isten (tisztított meg =) tett önmagával rendbe és amely így Vele rendben is lehet. Jellemző a kettőzés: *békesség és öröm*, ez többet jelent ki a békéről, hogysen csupán a kiegyensúlyozott lelkiállapottal lehetne azonosítani.

6. *Békeszerzés, béke fenntartása és a hozzá fűződő ígéret.* A híres hetedik boldogmondásban, Mt 5,9 alatt, amely egészen a zsidóságban gyökerezik, *nem Isten és ember közötti békeszerzésről van szó, valószínűleg nem is a jólét és elégedettség terjesztéséről, hanem arról, hogy magunkat két viszálykodó fél közé vessük.* Mindazok, akik így cselekednek, azt a jutalmat remélhetik, hogy egykor Isten gyermekeinek neveztetnek majd, vagyis, hogy őket Isten végleges adoptációval magáéinak ismeri el. A legmagasabb kitüntetés tehát — önmagunk maximális bevetése jutalmaként! — Kol 1,19 k azt vallja, hogy a békeszerzést — béke-teremtést az végezte el, aki a Hegyi beszédet tartotta. Údvtörténetileg, univerzálisan, vére által a kereszten ment a békeszerzés végbe. (Az egyes eirēnopoiein-compositumok mögött a héber asah šalóm áll.)

Hasonlóan magasra értékeli az Újszövetség a *meglevő béke megőrzését* is: Mk 9,50: „Békességben éljétek egymással!” — *Az önfigyelem és az egymás közötti béke itt együttjár, vö. az azonos gondolatmenetet 1Thessz 5,13 és Róm 12,18 alatt; 2Kor 13,11 alatt e magatartást az „egy értelemben lélel” (egyértérsre jutás) fejezi ki (tō autō thronein).* — A református egyház ezért hangsúlyozta története során az Ige és a sakramentumok mellett harmadik nota ecclesiae-jeként a disciplina-t és ezért tanította, hogy a zsinati határozatok terén az egyöntetűséget kell célul kitűzni (vö. ApCsel 2,1 többlétszövegét is, továbbá ApCsel 4,24-t; 5,12-t; Róm 15,6-t és a hasonló Fil 2,2-t).

A „békeszerető” (békés)-szó (eirēnikos) a „méltányos” („szelíd, engedékeny”-szóval párhuzamban *Jak 3,17* alatt — a „fanatikus, viszálykodó” ellentétéként — a felülről jövő bölcsesség jellemzője (vö. fenti II. 3,4-t). — Zsid 12,11 („Pillanatnyilag ugyan semmiféle fenytés nem látszik örvendetesnek, hanem keservesnek később azonban az igazság békességes gyümölcsét — karpōn eirēnikōn — hozza azoknak, akik megedzōdtek általa”) a „békességes”-szót — „üdvösségre hasznos” értelemben használja. Az ok nem valami emberi cselekvés, hanem az a fenytés, amely Istentől jó.

III. „B” összefoglalása

1. Röviden-tömören megállapítjuk, hogy *nincs divergencia Ó- és Újszövetség között; nem igaz, hogy ott szociális, itt pedig személyes békességről lenne szó.*
2. Az Ószövetség „békessége”, mint Jahve ajándéka, Krisztusban *kiterjesztődik* minden emberre. Ilyen értelemben kell felfognunk, hogy „Krisztus a mi békességünk”; és Általa megteremtődött a „békesség Istennel” mindazok számára, akik e proklamáció érvényes voltát magukra nézve elismerik.
3. Ez a végidőkbeli, már felderengett (megkezdődött) békesség — üdvként — átfogja az emberi lét valamennyi dimenzióját:
 1. Az Isten előtti emberlétet.
 2. Az egymás közötti emberlétet.
 3. Az önmagunkban levő emberlétet, belső emberünket.
4. Ez a béke *oszthatatlan*: ha e három dimenzió közül bármelyik hiányos, úgy az egész békesség hiányos.

5. Ez a béke *nem demonstrálható*, noha *messzemenően érvényes: történik.* Akinek e béke birtokában van, aki ebben részesedik: *tartozik* továbbadásával a *többieknek*; tartozik *fenntartásával* is, másoknak és önmagának tartozik ezzel: Isten színe előtt! Ily módon e békesség, amennyire rajtunk múlik: él, életképes békességként létezik!

6. Azt az ígéretet kaptuk, hogy a békesség megteremthető, helyreállítható („csinálható”) *azok által, akik önmagukat nem kímélve, magukat a viszálykodó felek közé vetik:* az egymással meghasonlott egyének, csoportok, pártok, nemzetek és ideológiák közé.

7. A békeszerző cselekvés e viszálytól szétszaggatott világban ugyanazt az ígéretet kapta, mint a *szerepet* cselekvése. Az, aki ebben a cselekvésben tevékenyen részt vesz, nem kell, hogy szegyejlje az isteni elismertetés és jutalom váradoalmát, de számolnia kell azzal, hogy itt a földön a kerek alá kerül, sőt, hogy akár „kerékbe török”, miként D. Bonhoeffert, Dag Hammarskjöldöt vagy Martin Luther Kinget.

8. Ezért a keresztyén szolgálatot mindig a *higgadt nyíltság* (parrēsia) és *egy bizonyos reménység* jellemzik s e lelkiület nem tűri a fennálló békétlen állapotokba szkepszissel és rezignációval való belenyugvást.

9. A békéért és a békén való keresztyén fáradozás a végidőkbeli valóságból, a Krisztusban végbement *újjáteremtésből* fakad. Ezt (az ember újjáteremtését) mint *végző valóságot* vesszük nagyon komolyan és ebből vezetjük le a *végző-előtiben* („Vortetztes” — Bonhoeffer) *végzendő átfogó szolgálatunkra vonatkozó elszántságunkat.*

10. A békén való keresztyén munkálkodás ezáltal a *békességről szóló Igét*, az evangélium proklamációját veszi univerzális értelemben komolyan. Igyekszik ily módon az *Úrnak hálátellen* választ adni — annak az Úrnak, akiben a *békesség szava és tette* — a maga odaadásában hitelt érdemlően és hitetmegalapozóan — egy volt és az is maradt.

C) *Az állami felelősségnek az egyházéhoz való viszonyáról — az emberiség politikai békéje tekintetében*

I. Az 1934-i Barmeni Theologiai Nyilatkozat ötödik tétéle

Az a hitvallás, amely századunkban történelmet csinált és amely az ordinációban a németajkú területeken a református és uniált egyházak lelkeszeire kötelező érvényű, a világbéke ügyének *közvetlen felelősségét* az *államra* hárítja, egyben kimondja az egyház *intenzív közvetett felelősségét* e békének *saját eszközeivel* való munkálása tekintetében.

1. *A barmeni ötödik tétel szövege.* „Az Istent féljétek, a királyt tiszteljétek” (1Pt 2,17). A Szentírásból tudjuk, hogy az államnak isteni rendelésből fakadóan feladata: a még meg nem váltott világban, amelyben az egyház is él, emberi belátás és emberi képesség mértéke szerint, erőszakkal fenyegetőznie és erőszakot alkalmaznia — azon célból, hogy a jognak és békének érvényt szerezzen. Az egyház Isten iránti hálával és alázattal ismeri el e rendelkezés jótéteményét. Az egyház Isten országára mutat rá, Isten parancsolatára és igazságos voltára — s ezáltal a kormányzók és kormányzatok felelősségére. Bizalmát az Ige erejébe

veti, engedelmeskedik annak az Igének, amely által Isten mindenedet hordoz.

Elvetjük azt a hamis tanítást, amely szerint az államnak, e sajátos mandátumán túl is, az emberi élet egyetlen és totális rendjévé lehetne vagy kellene válnia s ily módon betöltenie az egyház rendeltetését is.

Elvetjük azt a hamis tanítást, amely szerint az egyháznak, sajátos mandátumán túl, ki lehetne vagy ki kellene sajátítania állami funkciókat, állami feladatokat és állami tisztségeket és ezáltal a maga részéről is állami szervezetté válnia.”

2. *A barmeni ötödik tétel magyarázata*¹⁰. E tétel vezérszava kulcsfontosságú jelentőséggel bír az egyház szempontjából. Mk 12,17 par. rangbeli sorrendjét is követi. Egyedül Isten illeti meg istendicsőítés és teljes, átfogó engedelmesség — a királyt megilleti elismertetése (a tisztelet), amely a ráneheződő, Isten által ráruházott autoritásból fakad. A rangsor és a sorrend egyértelmű. Betartása alternatív esetben szenvedésre való készséget jelent, miként magánál Jézusnál (vö. Fil 2,5–11-t).

Feltűnő, hogy e robbanékony tézis az állammal indít. Ám még mielőtt az „állam” szót kimondaná, már a Szentírás felismerései alá állítja, és az első, amit róla kijelent, az az, hogy „isten rendelés” folytán létezik; ez pedig azt jelenti, hogy mi — a demokráciában is — úgy értelmezhetjük az államot, mint amelybe történelmileg Isten keze helyezett minket.

E felismerés-megközelítésen belül az államról egész tárgyilagosan beszél: az államnak funkciója van, az állam felelősségre vonható intézmény. Az állam csak *emberi* belátással és *emberi* erővel bír. Feladata, hogy jogról és békéről gondoskodjék. Nyilvánvaló, hogy e feladatát a még meg nem váltott világban nem képes erőszakkal való fenyegetés és erőszak alkalmazása (rendőrség-katonaság) nélkül végrehajtani — és megint csak tárgyilagos megállapítás az, hogy az egyház hálás az állam létezéséért. Ám a köszönet mindezért nem a Jótevő Állam felé fordul, mint amely a társadalmi béke evangéliumát igazgatja, nem is szólva arról az államról, amely maga kívánná az evangéliumot megtestesíteni (Róma), hanem a hálaadás és hódolat előbb Isten elé borul és csak ezt követi az állam tekintélyének elismerése. Elhárítódik itt mindenfajta rajongás, tökéletes társadalomról való álmodozás — a tökéletes egyházzal való ábrándozás is.

Dehát mi marad fenn ekkor az egyház számára? Az egyháznak az a dolga, hogy az átfogó aspektust megőrizze, az emberlét egész voltát: Isten országát és parancsolatát és ezekből eredően emlékeztessen kormányzók és kormányzottak felelősségére („adjátok meg Istennek, ami az Istené”). Ez pedig ezt jelenti: *az egyház beleszól.* Beleszólási joga van, mert neki kell az átfogó valóságra emlékeztetnie. Rá kell mutatni a legfelső fórumra (Isten bírói hatalmára). S ehhez nincs más eszköze, mint egyedül az Ige. Ám ő ebben az Igében megbízik és ennek az Igének engedelmeskedik (merész egyház az, amely ezt el is mondhatja magáról!). — Az egyház is rászorult: szüksége van arra, hogy maga Isten hordozza Igéjével, ahogy az egyházzal együtt minden egyebet is Ő hordoz, Megtartóként és Megőrzőként. (Talán megértjük Jézus rejtelmes válaszát — Mk 12,27 —, azt, hogy miért nem felelt konkrétan: Azért, mert az Ő élő Igéje velünk jár!)

Elhatárolás: Az állam az emberi életnek nem egyetlen és nem totális rendje. Mindenekelőtt az esetben érvényesek a határok, ha egyben pótvallás akar lenni, avagy, amikor mi tesszük azzá — amint ez sűrűn előfordul közöttünk: félelemből, rettegésből, követelődzésből egyaránt.

Másrészről az egyháznak sincs joga a maga keretein túllépni. *Nem* szabad erőszakkal fenyegetőznie vagy erőszakot alkalmaznia a jog és a béke védelmében (érdekében), nem hívhat fel bojkottra, nem kezelhet militáns mozgalmak támogatására létesített külön-alapítványokat, nem szervezhet erőszakos demonstrációkat palástos lelkészek vezetése alatt: mindezek által állami feladatokat vindikálna magának. Ez efajta megmozdulások sem méltóságával, sem feladatával nem egyeztetetők össze. (Júdás valószínűleg az a személy volt a tanítványi körben, aki nem értette Jézus politikamentes messianitását.)

Mindezzel szembenézni, azt jelenti: ne várjunk üdvöt az államtól, ne várjuk azt a két világhatalomtól sem, csak egy kis jóra számítsunk részükről. De köszönjük meg Istennek azt is, hogy nem a káosz, nem vadnyugati állapotok uralkodnak a földön és együttgondolkodva hordozzuk mi is az államot.

Tilos nekünk a magunk önző, csoportgeozitikus érdekeinket az államéival azonosítanunk (lásd Jézus beszédpartnerét az adókérdésben). Ha e tilalmat áthágjuk: alkalmatlanná válunk a tekintetben, hogy figyelmeztetési megbízatásunknak megfeleljünk. Ez esetben *egy osztály, egy réteg, egy nép* egyházává zsugorodunk, ahelyett, hogy Egyház lennénk a *népek seregében* — *egy faj* egyháza lennénk, úgy, hogy más fajok közé nem invitálna minket senki (Gal 3,28).

Az a feladatunk és a téren van teljeshatalmunk, hogy az államot figyelmeztessük: ne válják rablók barlangjává; felhívást kell hozzá intéznünk az általa lefektetett és megvalósítandó jog nevében — még pedig *emberi módon* kell képviselőivel szót váltanunk s nem tudálékosan, kioktatólag fellépünk. Szabad Isten *ajándékol* adott *igazságosságára* emlékeztetnünk, s arra, hogy az Ajándékadónak rajtunk keresztül van mondandója, általunk kíván szólni („Adjátok meg az Istennek, ami az Istené!”). Vajon bíznánk-e a feszültségi területeken: a béke kérdésében, a fejlesztés szolgálatában, a nyomor vonatkozásában is az *Ige erejében*, abban, hogy megadja, amit kijelent?

Ha üdvhordozónak tesszük meg az államot, az keresztény bosszút áll: állami rendelkezésekkel írja elő nekünk az életfolyamat mindennemű szabályozását — hiszen más eszközök nem is állnak rendelkezésére.

Sokat hallunk napjainkban Isten országának megvalósításáról — ha csak jellezszerűen is. Mindazok, akik *ezt* a történelem során megkísérelték, iszonyú totalitarizmust teremtettek, amelyek katasztrófákba vezettek és ketrecekben végződtek. — Azt a parancsolatot kaptuk, hogy *imádkozzunk* az Isten országának eljöveteleért — hogy Isten, a maga szabadságában, elhozza azt, ott és akkor, ahol és amikor szent Felségének tetszik. Az Ő mindenkori és végleges eljöveteleének kellene minket éberren találnia. Csak az az egyház jogosult Isten országára figyelmeztetni, amely önmagát bizalommal és engedelmesen veti Isten igéjének alá.

Hátra vannak még az önmagunknak felteendő kérdések: Megvan-e még, vagy megvan-e újból bennünk az Igébe vetett bizalom, avagy csak saját programjainkon dolgozunk-e, propagandistákként agitálva? Egyház vagyunk-e még, ha szüntelenül és idegesen *politikai* programokat és hitvallásokat követelünk és ezek alapján ítéljük meg az igaz keresztényenlétet — ugyanakkor azonban Isten igaz igéjének erejét veszendőbe

hagyjuk menni? Közben pedig kívülről csábítgatnak a kapuinkhoz általunk hívogatott vendégek, csakúgy, mint a hivatlanok. — Az egyházon belül ismét nyílt párbeszédre kell bocsátkoznunk a megigazult, megszentelt és képmutatástól mentes bűnösökkel; e dialógusban nem szabad a másik ember fölött ítélkezni és nem szabad őt elítélnünk. Ismét meg kell tanulnunk a Lélektől hordozott, *egyöntetű* döntésekért folytatott harcmódot (vö. fenti B. II., 3,6-t). Ha ez megtörténik, még e világ is, úgy, ahogy van, és a felelősségük alatt gyakran nyögő és roskadozó állami vezetőségek is: reményteljesen fognak az egyházra tekinteni!

II. Ökumenikus problémák, impulzusok és perspektívák

1. Az állam közvetlen békefeladata és az egyház közvetett békefelelőssége közötti feszültség.

Ebben az altémában olyan feszültségócot vizsgálunk, amelyet a Barmeni Theológiai Nyilatkozat (vö. az ötödik tétel mellett a másodikikat is) tudatosan nyitva hagyott. Ezáltal védte ki mindkét fél vonatkozásában a kompetenciahatárok totalitárius áthágását, megsértését. Ily módon egy sereg történelmi-aktuális probléma marad dinamikusan nyitva:

1. A béke biztosításának állami feladata, „erőszakkal való fenyegetőzés és erőszak alkalmazása révén” *igazolható-e* nukleáris fegyverek tekintetében is? Az evangéliumi keresztyénség e fegyverek katonai bevetését illetően feltétel nélküli „nem!”-et mondott, mert a fegyverek bevetése minden állami jog- és békebiztonság végét jelentené, sőt, akár az emberiség és a földi teremtés pusztulását is. Vita tárgya marad, hogy — politikai elrettenés céljából — e fegyverzet készenlétben tartása is nem lépi-e már túl az erőszakkal való fenyegetés legitim határait. Egyöntetű az evangéliumi etika ama felismerésben, hogy a nukleáris elrettenés szisztémája *tartósan* nem igazolható és hogy azt a lehető legrövidebb időn belül átfogó békebiztosításnak kell felváltania¹¹. (Nekünk a jelenre vonatkozóan jogtörténetileg oda kellene visszanyúlnunk, ahol a legjelentősebb református népjogász, Hugo Grotius a 17. században az alapokat lerakta.) Karl Barth-tól származik a felejthetetlen mondané, amely a régi római bölcseséggel ellentétben, így hangzik: „Si non vis bellum, para pacem! Gondoskodjál a béke egy külön szervezetéről!” (KD III. 4; 517. o.).
2. A két hatalmi tömb *ellenérve* a teljes nukleáris leszerelést illetően így hangzik: Az utolsó 40 évben az atomfegyvernek néhány nagyhatalom általi monopolizálása és „a félelem etikája” kb. 150 regionális háborúskodásnak III. Világháborúvá való eszkalációját akadályozta meg, gondolni kell itt főként ama politikai hazardőrökre, akik terjeszkedési vágyuktól sarkallva önkényesen saját katonáik életét is semmibe veszik. *Két szuperhatalom fenyegetési-semlegessége* egyetlen *központi világhatalom* „béke-atom-monopóliumá”-hoz képest, amely azután már semmiféle kontroll alatt sem állna, *relatív előnnyel bír* (vö. a modern „ellenutópiák”-at).
3. A nagy világegyházak és konfessziócsaládok nyilatkozataival¹² egybehangzóan itt még egyszer számba vesszük a közeljövő sürgősen megoldandó problémáit, tekintettel egyfelől a nemzeti-, ill. tömbérdekek, másfelől az egyház Isten akaratára való „emlékeztetés”-e között fennálló feszültség-

jellegre is. A fennálló *diszkrepanciákat* vesszük szemügyre:

- a tékozló, gazdasági csődbe juttató szuperfegyverkezés és a jogos nemzeti biztonságra való törekvés közötti;
- a hektikus modernizálási kényszert, amelyet a vízen, a szárazföldön és a világűrben a gyorsan változó fegyverrendszerek váltanak ki — és az elavult, részben ócskavasértékű, fegyverrendszerek kizsákmányoló áron történő eladását: az elszegényedett, legeladósodottabb „fiatal államok”-nak;
- a fegyverexportok révén virágzó népgazdaságokat — és azt a ténytet, hogy az efajta exportoknak még a kifejezetten krízisterületekre irányításának sem szabják gátját olyan országok, amelyeket pedig túlnyomórészt keresztyének lakják;
- a műszakilag csúcstechnológus országok költségvetésében szereplő aránytalanul magas, részben még ezenfelül kozmetikált katonai különkiadásokat — szemben a szinte nevetésségesen alacsony összegekkel, amelyeket ezek a fiatal nemzeteknek juttatnak fejlesztési segélyként (általában a bruttó nemzeti jövedelemnek nem egészen 1%-át);
- az ásványi, növényi és állati pótolhatatlan, ill. regenerálódásra képtelen források esztelen kizsákmányolását és károsítását, alacsony nyersanyagárak mellett — és a nyersanyag-takarékosságra, megbízható pótenergiák fejlesztésére, egy mindenestül igazságosabb, mégis szabad, felelősséggel vállalható világ-gazdasági rendre irányuló még nem eléggé intenzív kutatási programokat;
- a világ számos helyén kollektív-egoisztikus érdekektől még egyre ösztönzött népességrobbanást, a gáttalan népességszaporulat csökkentésére irányuló összes eddig megtartott világkongresszus teljes csődjét — és a „felelős szülők” evangéliumi elkötelezettségét;
- a fejlett ipari államok bőségét, fölöslegét — és az ún. Harmadik Világ számos országában az életbevágó emberi jogoknak (élelemre, ruházatra, lakásra, egészségügyi ellátásra, nevelésre, művelődésre) kiálló hiányát;
- a ténytet, hogy az emberi jogokról szóló alapkormányt az ENSZ valamennyi tagországa elvben elfogadta — és a másik ténytet, hogy súlyosan sértik az emberi méltóságot: kínzással, a kisebbségek önrendelkezési jogának megtagadásával, az üldözötteknek hazára, nagylelkűségre, menedékre vonatkozó jogainak semmibe vételével;
- az ifjúságnak sok államban történő katonai kiképzését — és annak szükségességét, hogy kicsiny koruktól kezdve a béke iránti elkötelezettségre neveljük gyermekeinket, általános emberi és keresztyéni szempontok szerint, még pedig úgy, hogy e szempontok érvényesüljenek a későbbi fegyveres békeszolgálatban is;
- a föld legtöbb országának alkotmányában rögzített általános hadkötelezettséget, legális helyetteszolgálat lehetőségének kizárásával — és az egyházak intervencióját, amellyel a hadkötelezettség alóli felmentést kérik azok számára, akik lelkiismereti okokból vonakodnak fegyvert fogni, ugyanakkor áldozatos polgári helyetteszolgálatra készek.

A sort még bőven lehetne folytatni. Egyetlen ország sincs a földön, amely elmondhatná magáról, hogy *valamennyi* itt közvetett módon megjelölt kötelezettségnek akár az „emberi belátás”, akár az „emberi lehetőség” mértéke szerint megfelelne, nem is szólva az egyházi „figyelmeztetés”-ről. És e sorral („katalógus”-sal) ne is éljen vissza senki, ne legyen ez „alulról” „felfelé” szubverzió. Nemcsak a keresztyénekre céloztunk itt, nemcsak az ő kötelezettségük az állami vezetés tekintetében a felelősséget hordozniuk, hanem mindazoknak, ugyanúgy, akik a maguk különböző felelősségi területein Istennel és a felebaráttal, sőt az elérhető, habár fizikailag távolélő embertárral szemben s ezek előtt, tartoznak azzal, hogy az emberiség és a teremtett világ békéjének biztosításához hozzájáruljanak: hálából, a nekik adott lehetőség és szabadság mértéke szerint.

2. Impulzusok az egyház nagyobb szavahihetőségéhez a „még meg nem váltott világban”.

A Barmeni Nyilatkozat ötödik tételéhez, a „még meg nem váltott világ”-terminológiájához, előre kell bocsátanunk, hogy ez egyértelműen Barth Károly kézjegyet viseli magán (vö. a „Keresztyén Dogmatika Rendszerét”-t): Krisztusban a már megbékéltetett világ még halad a Szentlélek munkássága által végleges szabadítása felé, amely az idők végén teljesedik majd be. — Az ilyen körülmények között adott impulzusok az utolsó évtizedben az EVT gyatrán előkészített, elkapkodott, ezért csekély szavahihetőségű politikai-etikai határozataiból fakadtak — s ez egyaránt vonatkozik a nagygyűlésekre és a végrehajtó bizottsági döntésekre — amelyeket az általános grémiumok utolsó ülészakaszaiban irányítottan és részben fanatikus sietséggel, hektikusan hajszolnak keresztül, úgyhogy ezek az egyházi összejövetelek csak csúfképét nyújtják az ENSZ-tanácskozásoknak, amelyekről pedig éppen nem mondható el, hogy példaadón szépek és harmonikusak lennének. A világegyház békemunkájához bibliusan magától érthető szabályzás szükséges:

1. A legfontosabb regulárium az *arany szabály* (Mt 7,12a), amelynek szem elől vésztése esetén semmiféle határozatot nem szabad hozni.
2. Minden határozat, különös tekintettel kényes politikai témavilágunkra, „*evangéliumi szem-mérték*”-et¹³ követel meg, vagyis:
 - a) nem szabad a képzelt vagy valódi nemzeti vagy tömbnivalis zsebére sandítani;
 - b) nem szabad „*fényrekeszt-szűkítő etika*”-t alkalmazni, amely csak meghatározott régiókra koncentrál, azok tekintetében olcsó (egyoldalú, elfogult) ítéleteket hoz, és a más helyeken fennálló, még súlyosabb-gonoszabb ügyekkel kapcsolatos állásfoglalást notóriusan elmulasztja;
 - c) a 2Kor 5,19 kk-val és a Zsidókhoz írt levéllel érvénytelenített „*bűnbakteória*”-t végre fel kell számolni és az igazságtalanság, diszkrimináció, békétlenség bűnét az emberi véték és a bűnbocsánat összkontaktusában (teljes összefüggésben) meglátni. — A speciális botlás előtt fel kell tárni a *bűnbánat örömet* és nem szabad a *bűnbánat-követelmény* mércéjét önkényesen emelni;
 - d) nemzeti és tömbérdek nem helyezhető az Isten akaratára vonatkozó „*emlékeztetés*” elé, amely emlékeztetésre az *összegyház* bír teljhatalommal;

- e) az ökumenikus békegrémiumokhoz *méltatlan*, hogy a nemzeti-egyház delegációkat *frakciókényszer*nek vessék alá, nem is szólva az ellenőrzési szándékról vagy gyakorlatról — éppily méltatlan dolog partikuláris érdekektől hajtva a gyűlésekről való kivonulás (exodus);
- f) *nem szabadna* az emberiség békéjét érintő döntésekben *majorizálni* (= többségi határozatot hozni). *Egyöntettségre* kell törekedni (vö. fenti B, II., 3,6-t);
- g) ha mégis elkerülhetetlenné válnék egy kvalifikált többségi határozat meghozatala, a *kisebbségnek módot kell biztosítani az ellenszavazatra* és azt, a főhatározattal *együtt*, nyilvánosságra hozni;
- h) minden lényeges békehatározat *biblikus és hitvalláson alapuló levezetése* gondosan és világosan *kidolgozandó*, úgyhogy kihallható legyen — Bonhoeffer szavaival élve — „a szituációba belezendülő Isten szava”, a proklamáció olvasója és hallgatója előtt úgy hangozzék, mint *szabad döntésére szólító felhívás*;
- i) minden egyházi békenyilatkozat *célja* e ténybeli igazságban áll meg: „*örömteli megszabadulás a világ istentelen kötelekeiből, az Isten teremtményei javára végzendő szabad és hálás szolgálatra*” (Barmeni Theológiai Nyilatkozat, második tétel).

3. A *világegyháznak új konciliaritásra kell törekednie*¹⁴, amelyből a keresztyénség világmetretű *kötelezettsége* is fakad a békehatározatok (rezolúciók!) vonatkozásában, azon egyházak védelmére is, amelyek kisebbségi helyzetben, szorongattatások között élnek és/vagy csekély befolyással bírnak nemzetük politikai akarátának formálására. A konciliáris hátvéd — a világkeresztyénségnek a békéhez hitelt érdemlő hozzájárulásai révén — e kisebbségi egyházak számára hitbeni megőrsítést jelentene és módot teremtene arra, hogy a keresztyénség *összbeke-felelősségében* osztozzanak.

D) Az egyház felelőssége a teremtett világ békéjéért^{15, 16}

Az újabb őszövetségi kutatás felfedezte, hogy a Gen 1,28 alatti megfogalmazásokat: („*uralkodjatok*”, „*hódítsátok meg*”) sokkal óvatosabban, árnyaltabban kell értelmezni, mint ahogy ez ismételtent megtörtént; valahogy így kellene körülírni: „*a földet felelősségteljesen, rendeltetésének megfelelőre képezzétek ki*” (= *műveljétek!*) (Num 32,29; Józ 18,1) és „*a tűzhelyet vigyázzátok, ápoljátok*” (Ez 34,4; Zsolt 49,15). Ily módon a teremtett világ és az ember szolidaritási közössége nem csorbítja az ember mandatáriusi megbízatását, hanem egyenesen ahhoz apellál.

1. *Miben mutatkozik meg a teremtett világgal való szolidaritási közösség igazságtartalma, noha evidensek e közösségben fennálló zavarok?*
A mi erősen specializált (technikai) eljárásaink, a mi rendeltetésszerű eljárási módszereink alkalmazása közepette, vagyis ahogy és amikor a *dolgokkal* bánunk, meg kell tanulnunk a teremtettség *összkontaktusában* (teljes összefüggéseiben) való gondolkodást, még pedig a jövőre koncentráltan, és éppen ezért *cselekvésünk alaprendeltetésének felidézésével*. Magyarán, a következő kér-

déseket kell magunknak feltennünk: milyen hatással van (és lesz) az én mostani és itteni, a természet rendjébe való beavatkozásom a legkisebb egységre — a sejtekre —, és a legnagyobbra — a világra, valamint környezetemre (= a környezeti világra)? Hogyan hat ki az, amit én most előállítok, a teremtett világ összefüggéseire, miként hat az rám vissza ezen összefüggések által, és mennyiben tangálja velem együtt az egész emberiség jövőbeni sorsát? Ez az *alapkérdés*, amelyet a magunk etoszában pillanatonként fel kell magunknak tennünk, amelyhez hozzá kell magunkat szoktatnunk. „Az egyes ember személyes élettapasztalatát — különösen pedig a vétek és a bűnbocsánat erkölcsi megtapasztalását — nem szabad izolálni, hanem azt határozottan ama valóság-megtapasztalás tág összefüggéseiben kell meglátnunk, amelyben e szazadi embereként valamennyien részesülünk.”¹⁷

2. *Mit jelent ez a teremtés univerzális fenyegetettsége láttán, amelyet a föld lakossága gyors növekedésének feltartóztatathatatlansága, a sok helyen mutakozó élelemhiány, az energiakrízis és az életfeltételek veszélyeztetett volta kiabrázolnak? S ezekkel itt a jég-hegy csúcsát mutattuk csak meg — annak a jég-hegynek csúcsát, amely felé halad, de legalábbis haladni látszik az emberiség hajója, mintha csak keresné vele az összeütközést*¹⁸.

Az emberiség sürgős (akut!) kötelessége, hogy elgondolkozzék és megtalálja az „ön-gát etikáját”-t. Az öngát etikája szembeszáll azzal az ellentmondással (antinómiával), amely hivalkodik, hogy szabadsága van eszközei által a világ fölött úrrá lenni és hogy egyben vállalja az „élethatár” megóvását — e határt mégis féktelen kísérletezési vágyában tetteivel átlépni vágyik, jóllehet e szabadság következményeinek kivédésére nem rendelkezik elegendő erővel-tudással.

Az alapkövetelmények egyszerűen ezek: a felismert veszélyeztető tényezőket leépíteni, ezeket a minimumra csökkenteni és a további tervezéseknél mellőzni, kiiktatni. A természettudományok a technikával való együttműködése e földön egy jobb életminőség visszanyeréséhez ugyanúgy elengedhetetlen lesz, mint ahogy a jelenlegi krízishelyzethez ezek meg gondolatlan alkalmazása hozzájárult — a visszaélések alapja csak ez lévén: „megcsinálható”, „kívánatosnak tűnő”. Az az átfogó szolgálattétel, amelyet az emberiségtől, kollektív egoizmusaitól függetlenül, meg kell követelni, a „Globál 2000” című tanulmányban, tér- és időbeli tennivalók részletezésével, le van fektetve. Elengedhetetlen az élet *hálás* szolgálata: az élet iránti tisztelethől, a maga teremtményi összefüggéseiben.

3. *Milyen etikai értékelések és megfontolások fakadnak a zsidó—keresztény-teremtési hiből természettudományi-technikai korunk számára? A biblikus teremtéshit abból a nyugalomból táplálkozik, hogy Isten a teremtést nem engedte át véglegesen az emberi pusztításnak, hanem Ő szavatolja annak megtartását és kormányzását. Ebből a hálás, türelmes és reménytelni nyugalomból merítik zsidók és keresztények a bátorságot, hogy teremtéshitük kibontakoztatását minden etikai dimenzióba bevelétsék, a szolgálatba állított értelem igénybevételeivel is, amely az ökológiai problémák helyét rögzíti, e problémákat határok közé szorítja és hozzálat megoldásukhoz. Zsidók és keresztények minden látszat ellenére, apokaliptikus körülmé-*

nyek közepette is, *reményteljes jövő várakalmában* élnek. Együtt kérdeznak rá, koruk adta minden lehetőség mobilizálásával, hogy mi az a jó, ami *cselekvésükkel* megvalósítható, és ugyanakkor, egyidejűleg *hallgatnak*, figyelnek arra, hogy *mi Isten akarata, amelyet Ő tudtukra ad. Se nem hanyatlanak vissza a természet istenítésébe, se nem várják a krízis feloldását egy mindenki által fel- és elismerendő „őstörténel”-i harmonikus újbóli egyetértés eredményeként. Etikai értékeléseiket és megfontolásait az a gondolatvilág határozza meg, amely azt fürkészi, mi szolgálja a világ túlélését, azon időn belül, amíg e világnak Isten előtti érvénye fennáll. Szabadságuk van, hogy megtanulják: a teremtésvalóság egységét nem kell az anyagi világhoz rendezniük (sorolniuk), és hogy ők nincsenek menthetetlenül kiszolgáltatva az anyagi világgal együtt a maguk alkotott dolgok kényszerítésének, de az általunk megtervezett és rosszul kalkulált jövődönnek sem*¹⁹.

4. *Miképpen határozza meg a krisztusesemény a teremtéshitét, mint a nekünk adott szabadságot és a lehetséges, felelősséggel vállalható reménységet? Jézus Krisztusban az emeriségnek több adatott, mint az istenképiségre történt rendeltetése. A Vele való találkozás: az istenképpel való találkozás. Itt már nincs különbség — kép és identitás között —, mert Benne a kettő: egy. Ezáltal adatott kizárólagosság a mostani világkorszaknak is: Csak Őbenne egy e kettő (2Kor 4,4 kk; Kol 1,15).*

Krisztusnak ez az istenképisége oly módon áll a Kijelentés, Isten önmaga feltárásának szolgálatában az emberek szemszögéből, ahogy az ember eredeti imago dei-je állt a teremtés egyéb, nem-emberi részei-lényei előtt Isten önkijelentése szolgálatában.

Közvetlenül érzékelhető itt az előfeltétel: a teremtés, ha Isten Krisztusban nem fordult volna hozzánk, árnyékban lenne — nélküle a teremtés: sötétség (2Kor 4,4), vagyis, az ember imago dei-rendeltetése sem válhatnék valóra. (Itt zárójelben hozzáfűzzük, mennyire hasonlatos e tekintetben is a páli és a jánosi teológia; vö. Kol 1,15-t és 2Kor 4,4 kk-t Jn 1-vel!).

Ezen *egyetlen* Istenkép idő előttiése és a teremtésben való részvétele — vagyis *végtelen minőségi eltérése* az első imago dei-hez képest — bizonyítja, hogy Ő tökéletesen fölötte áll a teremtésnek, semmi tekintetben sem függ attól. E szabadsága azonban nem csorbítja az emberekkel való szolidaritását — ahogy ezt napjainkban az antitheisták vélik —, hanem éppen e szolidaritás bázisán áll és annak *javára* szolgál. Ezért hangzik a himnikus hangvételű ujjongás (itt újból!), ez az alapja a bizonyágtételnek: részesülünk az Istenkép dicsőségében!

Mindezek ellenére itt nem kielégült theologia triumphalis-szal van dolgunk. Az út, amelyen igazzá válik a dicsőségben való részesedésünk: az új hit, az evangélium, proklamálásának és elfogadásának útja, a *Felmagasztalulnak* önmagáról való bizonyágtétele, az emberi aljasság (*alacsonyosság*, törpeség) közepette. Ez az igazság azonban történik: *naponta és valóságosan*. A Krisztussal való igei és sakramentumbeli közöségben, a hitben és engedelmességben az új teremtés hajnala már felvirradt, szavatolója a Krisztus, az elsőszülött a halottak közül.

Hogy a régi teremtésben illendő életet folytat-

hassanak, valamint, hogy most és az elkövetkezendőkben az új teremtés rendjéhez tartozhassanak, az emberek — mind — *Isten egyetlen Képmására vannak ráutalva.*

A keresztyén életnek ezért visszafordíthatatlan alapirány adatott, amelyet a *progresszív megújulás* határoz meg: az óembert levetkőztük, az újembert felöltöttük; ez az újember újítatik meg isten- és igazságismeretre, amely az új *ethos*-ban valósul meg, de a célhoz csak futurikusan-eskhatologikusan ér el. A hívő mostani és jövődéli rendeltetését az Újszövetség (Róm 8,29) ezzel a *célmeghatározással* foglalja össze: *Krisztus képével történő azonossá formálódás.* Ez pedig — akárcsak Krisztus istenképüése — nem *történelmi esetlegességen* nyugszik, hanem Isten megkérdőjelezhetetlen kiválasztásában gyökerezik. A predesztináció a Biblia intenciója szerint egyedül itt, ebben nyilvánul meg, mint a hit bizonyosságának legmagasabb kifejeződése. És ebben is megnyilvánul a visszautalás: az imago dei szavatolása Isten hűségében!

Az újszövetségi, Krisztusról szóló üzenet, minden tekintetben felöleli az Élő és az ember közösségéről szóló ószövetségi kijelentéseket és kilúzi azok eskhatologikus célját.

A legvilágosabban a *Rómabeliekhez írott levél* 8,19—22 szakasza fejezi ki az ószövetségi prófécia végidőkbeli, állapotok közötti békesség (Ézs 11,1—9; 65,25) háttérével az összeremtettség varadalmát:

„A teremtett világ sóvárogva várja Isten fiainak megjelenését. A teremtett világ ugyanis hiábavalóságnak vettetett alá, nem önszántából, hanem az által, aki alávetette, mégpedig azzal a reménységgel, hogy a teremtett világ maga is meg fog szabadulni a romlandóság szolgaságából arra a szabadságra és dicsőségre, amelyben Isten gyermekei részesülnek. Hiszen tudjuk, hogy az egész teremtett világ együtt sóhajtozik és együtt vajúdik mind ez ideig.”

Ugyanazzal a kritikus szemmel látja (láttatja) itt az apostol az emberiség jelenét, mint annak környező világáét. Hallja a világmindenségnek mélységből feltörő mérhetetlen nyögését-sóhajtozását. Mert Isten útjainak célja nemcsak az emberiség megújítása, hanem az egész teremtésé. Amikor (Pál) visszanyúl az ószövetségi áthagyományozáshoz, a megzavart ember-állás-kapcsolat (Gen 9,2) visszaállításához: előrejelzi az (Isten által) eredetileg szándékolt *közösségi* viszony helyreállítását. Fbhen az eskhatologikus üdvben is az embernek marad a teremtés alávetve. A teremtésnek a szolgaság alóli felszabadulása hozzátartozik Isten gyermekeinek ragyogó szabadságához; ha majd az Isten gyermekei az igazi szabadságra jutnak el, szükségszerűen „normalizálódik” a környező világgal való kapcsolatuk és ez kivezet a kor kényszervizonyaiból. — A keresztyéni cselekvés nem ringatózhatik abban az illúzióban, hogy az efajta eskhatologikus végcél

itt és most elérhető. Viszont: e végcélon kell *orientálódni* és ezért a nem-emberi teremtés (rész) számára annyi „szabadság”-ot biztosítania, amennyi csak lehetséges.

Az Ige által teremtett alapbizalomban gyökerező krisztuskapcsolat — *krisztuskövetésben* bizonyul meg, a kialakuló, önmagunknak határokat szabó — a természet és a kultúra kormányzása terén is megmutatkozó — engedelmisségben. Fbhen mandatáriusa az ember Istennek a teremtés tekintetében és így meg szabad kockáztatnia, hogy az is maradjon, technikai korunkban is.

A *krisztuskövetésben* (tanítványságban) az egyház cselekszi azt, amit „szükség véghezvinni, nevezetesen az egymás felszabadítását az Úr szolgálatára, és így, igazán egymás mellé állni, egymást támogatni és összetartani. Az Úr egyetlen-mivoltának ily módon szolgál egymás közötti egységének megnyilvánulása a megfelelője, ebben kell az analógiának megbizonyulnia²⁰.

H. H. Esser

Fordította: Fórisné Kalós Éva

JEGYZETEK

1. Vö. A. C. Cochrané „A béke csodája”, 1986. — A. C. Cochrané református theológus Dubuque-ban (USA). — 2. Vö. a Református Világszövetség moderámát: „Jézus Krisztusról való bizonyágtétel és az egyház béke iránti felelőssége”, 1982; továbbá R. Wischnath (kiadó): „A béke, mint a bizonyágtétel kérdése. A Református Világszövetség moderátá-nyilatkozatának magyarázatahoz”. Jézus Krisztusról való bizonyágtétel és az egyház béke iránti felelőssége, 1984. — 3. Vö. K. Barth 1934 „Theológiai lét, ma”-t. — 4. Vö. H. H. Esser „Teremtés” c. cikkét az Újszövetséghez való Theológiai Értelmező Szótárában (ThBlNT). — 5. Vö. B. Graham: „Békesség Istennel” (Brockhaus-Zsebkönyv 17) — 130—141. o. — 7. Itt az „eiréné”-clik struktúráját követem (Theológiai Szótár az Újszövetséghez — ThWbNT), amelyet Prof. D. Werner Foerster szerkesztett, I. t. elődóm a Református Theológiai Szeminárium Igazgatóságában. — 7. „Hadd tudják meg napkeletől napnyugatig, hogy nincs más rajtam kívül, én vagyok az Úr, nincs más! Én alkottam a világosságot, én teremtettem a sötétséget, én szerzek békességet, én teremtek bajt, én az ÚR, cselekszem mindezt. Eggek, harmatozatok a magasból, hulljon igazság a fellegekbe!” — 8. „bonae voluntatis” — a régi Vulgata-fordítás szerint. — 9. Vö. az „eiréné”-cikket a RhWbNT-ban. 412. o. — 10. Vö. J. Staedtke/H. H. Esser, „Állam. B. Református”-t, az Evangélikus Állami Lexikonban. 3. A., 2. kötet, 1987, 3360—3367 hasábokat, főként 3365 kk hasábokat. — 11. Vö. ugyanazt 3366 k hasábokat. — 12. Vö. A. Baadte, A. Boyens és O. Buchbender (kiadó) összeállítását: „Békeszerzés”. „A keresztyének a leszerelésért”. „Egy dokumentáció” (Beck-féle sorozat, 287. kötet), 1984. — 13. Ez a kifejezés H. Dietzelbinger püspöktől származik, aki évek óta tanácselnöke az EKD-nak. — 14. Vö. J. Deschner referátumát az ApCsel 15. r.-ről, az EVT nairobi nagygyűlésén. — 15. Vö. H. H. Esser „Hódítsatok meg a földet!” a vestfáliai Wilhelm-egyetemen, 8. füzet: Az ember hirtokba veszi a földet. Általános téli szemeszter-tanulmány 1982/83, Münster 1984, 81—94. o. — 16. Vö. továbbá a Németországi Evangélikus Egyház Tanácsának és a Német Püspöki Konferenciának „Közös Nyilatkozat”-át: „Felfigyelni a teremtésért való felelősségre”, 1985. — A jelen előadás (referátum) készítője részt vett annak idején a Közös Nyilatkozat kidolgozásában. — 17. W. Pannenbeig, „A hitvallás”, 1974, 43. o. — 18. Vö. Ch. Birch: „Teremtés, technika és az emberiség túlélése: ... és töltsetek be a földet” H. Krüger (kiadó) „Jézus Krisztus megsabadít és egyesít”-jében, az Ökumenikus Szemle 30. külön-füzete, 1976, 95—111. o. — 19. Vö. O. H. Steck: „Hűsz tézis, mint ószövetségi hozzászólás e témához: A zsidó-keresztyén-tanítás a teremtésről, a tudomány és a technika vonatkozásában” a „Kerygma és Dogma”-ban, 1977, 299. o.; ott egyéb — a témával kapcsolatos — irodalom is található; — továbbá O. H. Steck: „Világ és környező világ” (Kohlhammer Zsebkönyvek, „Biblikus konfrontációk”, 1006. kötet), 1978; — Német Püspöki Konferencia (kiadó): „A teremtés jövője — az emberiség jövője, a Német Püspöki Konferencia nyilatkozata a környező világ és az energiaellátás kérdéseiről”, 1980. — 20. K. Barth, „Keresztyén Dogmatika”, II. 2., 801. o.

Kustár Péter emlékezete

1938—1987

Zimankós télidőben népesedő család költözött el Debrecenből 1969. december 9-én. Tanársegédi állását cserélte el a bázeli egyetemen Őszövetségéből tudományos fokozatot szerzett családfő egy párszáz lelkes falu lelképásztorságáért — azonnali hatállyal. Azóta két évtized sem telt el az örökkévalóságból, s immár visszahozta a legszűkebb (tízgyermekes) család Debrecenbe dr. Kustár Péter hamvait.

Bőven volt irtanivalója ifjú lelkészként az akác s dudva fölverte templomkertben meg az elvadult gyülekezeti megszokásokban, talált nyesendő vadhajtasokat a keresztyénnek vélt életmódban, s akadt sűrűn, amit gyomlálnia kellett az egyháztársadalmi felfogásban. Am alig egy évtized gurcölése árán rendezett gyümölcsös karéjában tükrözött a kis fürdőmedence (családi üdülésre soha nem lehetett volna módja gyarapodó házanépével). Szobrok intették az arra járó kertje virágbokrai között az élet észrevétlen s feledett értékeire (mind saját alkotása, s maga építette az égető kemencét is, hogy valamennyit művészként is megfogalmazhasson felfogásából). Elplántálta a bibliai szemlélet magvait gyülekezetében, s Kislétán, Mária-pócs szomszédságában rászokott a gyülekezet, hogy ügyelni kell pásztorra szavaira, mert nem szól megfontolatlanul, s nincs nélkülözhető mondat beszédében. Rendületlen működése következtében ránevelődött a hitetlenkedő hívek közössége, hogy lelkészük valóban Isten ígéből él, mert Jézus Krisztus megmutatta, ebben a testben is lehet Istennek tetsző életet élnünk. Élethelyzeteinket azonban nem válogathatjuk meg tetszésünkre, de hogy mit és hogyan végzünk el, ott, ahová éppen kerültünk, azért nem a kor, nem a szokások vagy a közeget felelős, hanem a magunk tudatos döntése, útvalasztása.

Hétköznapi imádságait, bibliaóráit éppúgy, mint rendkívüli és ünnepi prédikációit három évtizedes bibliai tudományosság nyomatékosította. Az isteni üzenet csodálatos voltáért viszont a legkevésbé szokványos módon, teológus hagyományoktól szabadon élt, s nem megkérdőjelezetlen értelmezések jegyében. Kivált utolsó öt évét avatta a zsoltáros szemlélet hétköznapi valóságává, hogy állandóan a Biblia eredeti szövege foglalkoztatta, gyülekezeti és családi ügyekkel bajlódva, sőt napestig napszámoként verejtékezve is. Ekkorra már elérte, hogy gyümölcsözött az évekig hat napon át végzett kemény kétkezi munka, s naponta néhány órát állandóan (prédikációként átlag két napot) arra szentelhetett, ami a lelképásztor természetes kiváltsága, a teológus elemi megbízatása volna, hogy foglalkozzék az élet felséges dolgaival, kedvetelve és teljes értelmi-szellemi nekifeszüléssel. Nem gátolhatta meg ebben értelme vesztett keresztyén hagyomány, gyökértelenül snylódó reformátusságunk, az aktualitásokhoz igazított egyházi élet, s a Biblia valóságos megértésének közönyös (s nem egyszerűen álszent) elhanyagolása.

Jellemezte a látványos egyszerűsítés, képessége volt a lényegi összefüggések különösen éles megpillantása — egyoldalúságai, heves és türelmetlen megnyilvánulásai is ebből fakadtak. A bibliai héber igerendszer

megfejtésére egészen egyedüli utat talált. Ennek következetes érvényesítése a megszokottól elszakadó fordítást, gyökeres átértelmezést követelne. Ezen dolgozott, immár tanítványokat is nevelve. Elhárította eredményeinek aprópénzre váltását, munkái kéziratban maradtak.

A Biblia nagyobb részét feloleli mintegy háromezer leírt predikációja (Mózes 1—2 könyve, Sámuel, Királyok, Krónikák, Ézsaiás, Jeremiás, Ezékiel, Kispróféták, Sirmak, Példabeszédek, Máté, Márk, Lukács, Cselekedetek, Római, Péter, Jakab, János levelei, Jelenések, s végül a János evangéliumának sorozatban magyarázása). Ezeket a másfél-két gépelt lapnyi magyarázatokat hetekig érlelte, napokig fogalmazta, s egyetlen sor vázlat nélkül szó szerint mondotta; Bibliához szerényen értő kollégáinak gyakran kölcsönözte.

Ötven körül jár a száma szakelőadásainak, lelkésztestületi, gyülekezeti felkérésre elmondott résztanulmányainak, ismertetéseinek. Ezek frissiben közreadása elmaradt, noha többségük oly lényeges kérdéseket fogalmaz meg, eredeti megoldással s gondos vizsgálódásra alapozva, hogy vétek válasz s továbbgondolás nélkül maradniuk.

A bibliai héber nyelv *aspektustermezett* igerendszeréről írott doktori értekezése folytatta a Csikesz Sándor és Módis László nagyszabású kezdeményezéseit. A tudományos akadémia ókori nyelvészeinek elismerésén túl hazai visszhangja nem volt. A héber igetörzsekről szól az évtizedes munkával érlelt folytatás, kiadásra készen, németül is megfogalmazva (*A Biblia fordításának új elmélete, módszere és gyakorlata grammatikai alapon; a héber igerendszer jelenségeinek újraértelmezésével*. Kisléta, 1982).

Egyszeriben vége szakadt vajon ennek a sajátosan elkötelezett alkotó életnek a hirtelen halállal? — azaz, sajnálkozunk-e Kustár Péter alkotóereje teljében félbemaradt pályája miatt?

Mindenkor velünk marad az Írott Ige s a Lélek: viszont a Bibliát azokkal együtt érthetjük és értelmezhetjük, akik hitben és tudásban előttünk jártak. Változatlanul kötelezi a szívbeli barátokat s ifjabb korosztálybeli tanítványokat (kiket az ügy inkább összefűz, mint a másképpen pótolhatatlan emberi kommunikáció), hogy sóvárogjunk a Biblia megértésére és továbbadására.

Kustár Péternek a körülményekhez képest példásan elrendezett élete még így kettéroppanva is áldani való. Kevesen képesek oly legendás családi harmónia megteremtésére, ennyire eredeti szemléletmódra, és lényegig egyszerűsített megoldásokra. Ha az igényes és részletes bibliai tudományosság kibontása neki magának nem sikerülhetett is, az ilyen prófétás ihletettségű kezdeményezések mindenkor folytatódnak az Isten és ember szövetségében.

Fekete Csaba

Folyóiratunk a Doktorok Kollégiuma legutóbbi, 1987. augusztus végi ülésére készített előadása közlésével búcsúzik dr. Kustár Pétertől a következő számban. (A szerk.)

„A család és ifjúságvédelem összefüggései a hazai egyházi sajtóban”

Bibliográfia

A család sokoldalú és bonyolult kapcsolatban van az élet szinte minden területével, ezért jelentkező problémáit és azoknak megoldásait is ebben a tágabb összefüggésben, az adott körülmények figyelembevételével kell vizsgálni. *Miklós Imre*, az Állami Egyházi Hivatal vezetője ezt így fogalmazta meg: „Számos olyan területe van életünknek, ahol az egyházak pozitív szerepet játszhatnak a szocialista társadalomban is, így a béke védelmében, a szocialista tartalmú nemzeti egység ápolásában, a társadalmi és a személyi tulajdon védelmében, a humanizmus eszméinek terjesztésében, a nép szeretetében, a munkában való helytállásra buzdításban, a bűnözés elleni harcban. A gyakorlati összefogás a sürgető életkérdésekben parancsoló szükségszerűség.” (Világosság, 1977 január.)

Különösen időszerű ez a megállapítás most a gazdasági társadalmi kibontakozás programjának végrehajtása kapcsán. A Hazafias Népfront Országos Tanácsa állásfoglalásában e program támogatására szólít minden magyar állampolgárt, párttagokat és pártonkívülieket, vallásos embereket és materialistákat, társadalmunk minden rétegét és korosztályát. Egyebek között a családvédelem olyan közügy, amely minden segítőkész ember tevékeny összefogását igényli. Ebben az össztársadalmi feladatban szerepe van az egyházaknak és a vallásos hívő embereknek is. E téma különböző területein dolgozó szakemberek elméleti és gyakorlati tapasztalatai napjainkban a felgyorsult fejlődés mellett elsősorban a folyóiratokban terjednek.

Ezúttal egy olyan bibliográfia bemutatására kerül sor, amely a család és ifjúságvédelem összefüggéseivel foglalkozó egyházi sajtóanyag feltárását tűzte ki célul. „A család és ifjúságvédelem összefüggései a hazai egyházi sajtóban” című bibliográfia I. kötete 1973-tól 1983-ig, II. kötete 1984-től 1986-ig e témakörben és annak határterületein megjelent cikkek és tanulmányok címeit tartalmazza. A különböző területeken dolgozó szakemberek tizenhárom éves munkájának elméleti és gyakorlati tapasztalatait teszi közkinccsé annak érdekében, hogy a még kidolgozatlan és megválaszolatlan kérdésekre is fény derüljön. A sajtóanyag lényegében két irányú szolgáltatás feltételeit igyekszik biztosítani. Egyrészt tájékoztatást ad a múltbeli, illetve a jelenlegi helyzetről, másrészt a jövőben elérendő céloknál fejlesztési információkat biztosít.

Mindezt annak érdekében, hogy közös társadalmi ügyünk a család és ifjúságvédelem nehéz, de szép szolgálatában a segítőkészség szakmailag még megalapozottabb legyen.

A bibliográfia szerkezeti felépítése: az összegyűjtött publikációk címei hat egymástól jól elkülöníthető, de

tartalmilag mégis összefüggő fő témakörökben találhatóak.

Első fő témakör: A család és ifjúságvédelemben különös jelentősége van a megelőzésnek, ezért mindenképp az egészséges, harmonikus család feltételeit és a nevelés különböző területeit szükséges megismerni. Ezekkel foglalkozó szaktudományok közül a legfontosabbak a pszichológia, gyermek- és fejlődéslektan, pedagógia, szociológia, de közvetve ide sorolhatók még a demográfia, a környezetvédelem. Az első fő témakörben ilyen jellegű anyag található.

A második fő témakörbe sorolt publikációk, főleg azokkal az erkölcsi alapelvekkel foglalkoznak, amelyek meghatározzák a mai ember világnézetét, életmódját, életvitelét. Kiemelt terület ezen belül a dialógus, a közmegegyezés hívők és nem hívők között. Ide sorolható még az életcél, az élet értelme és a halál problematikája.

A harmadik fő témakörbe olyan sajtóanyag került, amely az egyén beilleszkedésével, szocializációjával foglalkozik a házasság, a család, az iskolai, munkahelyi és egyéb közösségek vonatkozásában. Ide tartoznak még az életkori és nemi szerepeket, a családi életben és a házasságban jelentkező problémákat, az idős emberek, az egyedül élő magányosok sajátos életkérdéseit elemző írások.

A negyedik fő témakörbe a közösségbe beilleszkedni nem tudó, deviáns magatartásokkal foglalkozó közlemények találhatóak. Ide tartoznak a deviáns magatartás fő típusai: az alkoholisták, az öngyilkosok, az antiszociálisok, a különböző mentális zavarokkal küzdők és a fogyatékosok.

A bibliográfia ötödik fő témakörébe a testi és lelki egészségvédelem (mentálhigiéne) kérdéseit tárgyaló munkák kerültek, különös tekintettel az időszerű szociálpolitikai feladatokra. Ebben a körbe főleg azok a közlemények kerültek, amelyek a testi és lelki betegek egészségvédelmével, továbbá (házassági, nevelési, pályaválasztási) tanácsadással foglalkoznak. Továbbá ide soroltam még a haldoklók és hozzátartozóik lelki gondozásával foglalkozó publikációkat, valamint a szeretet-szolgálat (diakónia, karitás) témakörében megjelent közleményeket.

A hatodik fő témakör magába foglalja a különböző évfordulókkal összefüggő írásokat és a kongresszusokról szóló tudósításokat.

*

A bibliográfia mindkét kötete az Országos Pedagógiai Könyvtárban és az Állami Egyházi Hivatalban, helyben tanulmányozható.

Szilágyi Zoltán

CONTENTS OF NO 1988/1

DOCUMENTS: "On the Common Work Performed for the Good of Our Country", An Account of the Relations between the State and the Churches Given by State-Secretary *Imre Miklós* to the Hungarian Parliament on 17th December, 1987 — *Contributions to the Parliamentary Debate on December 17, 1987*, by — Presiding Bishop of the Lutheran Church *Dr. Gyula Nagy* — Bishop of the Reformed Church *László Kürti* — President of the Council of Free Churches *Dr. József Szakács* — "We Pray and Hope", Opening Address of Bishop *Dr. Károly Tóth* at the General Assembly of the Ecumenical Council of Churches in Hungary on 8th December, 1987 — A Declaration Issued by the First Official Consultation of the Hungarian Catholic Episcopacy and the Leaders of the Ecumenical Council of Churches in Hungary on 1st December, 1987

STUDIES: Vth Orthodox-Reformed Dialogue (August 31-September 4, 1987): Opening Address of Bishop *Dr. Károly Tóth*—*Thomas F. Torrance* (England): The Trinity of God — Archbishop *Basilius Stoikow* (Soviet Union): The Holy Trinity and Creation — Archbishop *Michael* (Soviet Union): Creation and Salvation — *Dr. Ervin Vályi Nagy* (Hungary): Nature and Grace — Creation and Redemption — *Alexius Ossipow* (Soviet Union): Creation and Human Creativity — *David Willis* (Princeton Theological Seminary, USA): Creation and Human Creativity — *V. A. Chukalov* (Soviet Union): The Churches' Responsibility for Peace and the Peacemaking Activity of the Russian Orthodox Church — *H. H. Esser* (FRG): The Church's Responsibility for the Peace (Shalom) of Humanity and of Creation Under Her Peace With God

HOME REVIEW: In Memoriam Péter Kustár, 1938-1987 (*Csaba Fekete*)

INHALT DER NUMMER 1988/1

DOKUMENTE: „Über die gemeinsame Arbeit zum Wohl des Vaterlandes“, Rechenschaftsbericht von Staatssekretär *Imre Miklós* über die Beziehungen zwischen dem Staat und den Kirchen im Ungarischen Parlament am 17. Dezember 1987 — *Beiträge zur Debatte im Parlament am 17. Dezember* von — Leitendem Bischof der Lutherischen Kirche *Dr. Gyula Nagy* — Bischof der Reformierten Kirche *László Kürti* — Präsident des Rates der Freikirchlichen Gemeinschaften *Dr. József Szakács* — „Wir beten und hoffen“, Eröffnungsansprache von Bischof *Dr. Károly Tóth* bei der Generalversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn am 8. Dezember 1987 — Erklärung der ersten offiziellen Konsultation des Ungarisch-Katholischen Episkopats und der Leiter des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn am 1. Dezember 1987

STUDIEN: V. Orthodox—Reformierter Dialog (31. August—4. September 1987): Eröffnungsansprache von Bischof *Dr. Károly Tóth*—*Thomas F. Torrance* (England): Die Dreieinigkeit Gottes — Erzbischof *Wasilie Stoikow* (UdSSR): Die heilige Dreifaltigkeit und die Schöpfung — Erzbischof *Michail* (UdSSR): Schöpfung und Heil — *Dr. Ervin Vályi Nagy* (Ungarn): Natur und Gnade — Schöpfung und Erlösung — *Alexij Ossipow* (UdSSR): Schöpfung und menschliche Schaffenskraft — *David Willis* (Princeton Theological Seminary, USA): Schöpfung und menschliche Schaffenskraft — *V. S. Tschukalow* (UdSSR): Die Verantwortung der Kirchen für den Frieden und die friedensstiftende Tätigkeit der Russisch-Orthodoxen Kirche — *H. H. Esser* (BRD): Die Verantwortung der Kirche für den Frieden (Schalom) der Menschheit und der Schöpfung unter dem Frieden mit Gott

HEIMATRUNDSCHAU: In Memoriam Péter Kustár, 1938—1987 (*Csaba Fekete*)

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KIADVÁNYAI:

Bibliai történetek gyerekeknek	180,— Ft
Újfordítású Biblia	220,— Ft
Nagy családi Biblia	280,— Ft
Kis családi Biblia	150,— Ft
Középméretű Biblia	120,— Ft
Képes Újszövetség	300,— Ft
Angol—magyar Újszövetség	170,— Ft
Könyveink közül ajánljuk:	
Dr. Tóth Károly: Gyökerek és távlatok	95,— Ft
Szabó Magda: Záróvizsga	150,— Ft
Geschichte und Gegenwart der Reformierten Kirche in Ungarn	319,— Ft
Komjáthy Aladár: A kitántorgott egyház	112,— Ft
Szénási Sándor: Kálvin emberi arca	47,— Ft
Takács Béla: Református templomaink úrasztali terítői	200,— Ft
Sobor Antal: Perelj, Uram!	50,— Ft
Takács Béla: Bibliai jelképek a magyar református egyházművészetben	300,— Ft
Kincsesláda I.	135,— Ft
Kincsesláda II.	100,— Ft
Sarkadi Nagy Pál: A szeretet himnusza	24,— Ft
Bereczky Albert: Van-e út Istenhez?	61,— Ft
Komjáthy Aladárné: A Szentföldön jártunk	198,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Lorántffy Zsuzsanna	125,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Örök társak	120,— Ft
Kálvin János: Tanítás a keresztyén vallásra	150,— Ft
Budai Balogh Sándor: Vad vizek futása	84,— Ft
Tótfalusi Kis Miklós: Apologia Bibliorum (A Biblia védelmében)	199,— Ft
Nagy Zsuzsa: A huszonegyedik óra	170,— Ft
Kálvin János: Kik a boldogok?	37,— Ft
Bottyán János: Hitünk hősei	98,— Ft
Tóth-Máthé Miklós: Nábót szőlője	91,— Ft
Tóth-Máthé Miklós: A szabadság nótáriusa. Regény Ráday Pál életéről	120,— Ft
Budai—Herczeg: Az Újszövetség története	130,— Ft
Dr. Tóth Kálmán: A régészet és a Biblia	115,— Ft
H. V. Morton: Pál apostol nyomában	160,— Ft
Szénási Sándor: Mandulaág (versek, műfordítások)	135,— Ft
Farkas József: Több az élet	90,— Ft

Kaphatók: A Protestáns Könyvesboltban (hétfőn szünnap) Budapest IX., Ráday u. 1. (a 15-ös autóbussz megállójánál), valamint a debreceni Református Könyvesboltban, Debrecen, Vörös Hadsereg útja 4–6.

Megrendelhetők: minden lelkési hivatalban és a Református Sajtóosztályon, Budapest XIV., Abonyi u. 21. Pf. 5. 1440

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Búcsú dr. Szakács Józseftől

**Ezer éves az Orosz Ortodox
Egyház I.**

**A keresztyén szabadság lehetőségei
és határai Kálvinnál**

Menekülés a valóságból

Isten hűséges

Az igazságosság békességet teremt

„Ábel – Zsuzsanna” pellengéren

Fundamentalizmus

Az Alef könyvekről

ÚJ FOLYAM (XXXI)

1 9 8 8

2

THEOLOGIAI SZEMLE

1988 március—április

Felelős szerkesztő:

D. Dr. Ottlyk Ernő
1054 Budapest
Szabadság tér 2. I.
T.: 114-862

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség és kiadóhivatal:

1146 Budapest
Abonyi u. 21.
T.: 227-870

Index: 26 842

HU ISSN 0133—7599



A Theológiai Szemle szerkesztő bizottsága:

D. Dr. Tóth Károly, elnök
Lehel László, előadó
D. Dr. Berki Feriz
Hecker Frigyes
Dr. Harmati Béla
Dr. Kocsis Elemér
Kovács Attila
Kürti László
Viczián János
Dr. Nagy Gyula
† Dr. Szakács József

Társ szerkesztő:

D. Dr. Pákozdy László Márton

Olvasószerkesztő:

Tarr Kálmán



Ⓔ Egyetemi Nyomda — 88.6462
Budapest, 1987.

Felelős vezető:

Sümeghi Zoltán igazgató

Terjeszti a Magyar Posta. Elfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a hírlapkézbesítőknél, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) Budapest XIII., Lehel u. 10/A. — 1900 —, közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215—96 162 pénzforgalmi jelzőszámára.

Előfizetési díj egy évre: 390,— Ft,
egyes szám ára: 68,— Ft.
Megjelenik kéthavonként.

TARTALOM

Búcsú dr. Szakács Józseftől

DR. TÓTH KÁROLY: „Három jelképes koszorú”	65
VICZIÁN JÁNOS: „Még ha megszorított is, irgalmas az Isten...”	66

TANULMÁNYOK

OTTLYK ERNŐ: Ezer éves az Orosz Ortodox Egyház I.	67
BERKI FERIZ: Az ortodox kánonok teológiai háttérére	72
LUKAS VISCHER: Kyrill Loukaris öröksége (Hozzájárulás az ortodox — református párbeszédhez)	78
SZÜCS FERENC: A keresztyén szabadság lehetőségei és határai Kálvinnál	85
DOUGLAS TEMPLETON: Az interpretáció kelta és pannon aspektusai: Pál és Korinthus	91
MISSURA TIBOR: Menekülés a valóságból (Narkománia) ...	94
LADÁNYI SÁNDOR: Abraham Kuyper — Vázlatos visszatekintés a holland református egyház utóbbi két évszázados történetére és abban Kuyper jelentőségére, hatására	98

VILÁGSZEMLE

BALOGH ZOLTÁN: Százéves a Nemzetközi Kékkereszt Szövetség	100
EGIL AARVIK: Isten hűséges	101

HAZAI SZEMLE

A béke teológiája felé — Nemzetközi Szeminárium, Budapest, Ráday Kollégium, 1987. december 14—19.	103
Tóth Károly megnyitó beszéde	103
JÜRGEN MOLTSMANN: Az igazságosság békességet teremt	106
Kommuniké	110

DISZKUSSZIÓ

ID. MAGASSY SÁNDOR: „Ábel — Zsuzsanna” pellengéren	112
Megjegyzések egy furcsa kritikához	
WILFRIED JOEST: Fundamentalizmus	116

KULTURÁLIS KRÓNKA

ZAY LÁSZLÓ: Arcélek — filmekben	120
SZIGETI JENŐ: Tallóztatás teológus szemmel	122

KÖNYVSZEMLE

ULRICH DUCHROW: Világ gazdaság (John L. Humphreys)	125
Nincs vége — Az Alef könyvekről (Donáth László)	127

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1988. március 5.

A SZERKESZTŐSÉG KÖZLEMÉNYE

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy lapunknak szánt kézírataikat két példányban (egy másolattal) és a szabványnak megfelelő gépeléssel (oldalanként 30 sor, soronként 60 leütés) küldjék be. Kéziratokat, amelyeket nem mi kértünk, vagy előzetesen meg nem beszéltünk, nem őrünk meg és nem küldünk vissza.

Búcsú dr. Szakács Józseftől

1988. január 24-én, életének 58. évében elhunyt dr. Szakács József adventista lelkipásztor, a Magyarországi Szabadegyházak Tanácsának elnöke. Temetése február 5-én az óbudai temetőben volt. A szertartáson jelen voltak a magyarországi egyházak, társadalmi szervezetek, külföldi felekezeti szervezetek és egyházak képviselői. Hecker Frigyes, a metodista egyház szuperintendensének, a SZET alelnökének imádsága után Halász István adventista lelkész hirdette Isten vigasztaló ígését. Viczián János, a baptista egyház elnöke, a SZET alelnöke a Szabadegyházak Tanácsa képviseletében, dr. Tóth Károly református püspök, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának elnöke a szervezet taggyűlései, valamint a ró-

mai katolikus egyház és az izraelita hitfelekezet nevében emlékezett az elhunyra. A társadalmi szervek nevében dr. Garamvölgyi József a Hazafias Népfront Országos Tanácsának titkára méltatta dr. Szakács József munkásságát. Az adventista egyház világ- és európai szervezete képviseletében Karel C. van Oossanen, az Adventista Transz-Európai Divízió titkára, a Szovjetunióbeli Evangéliumi Keresztyén Baptisták Össz-szövetségének nevében Alexij Bicskov főtitkár emlékezett az elhunyra. Kiss Emil, a SZET főtitkára a közvetlen munkatársak nevében mondott búcsúzó szavakat. Az alábbiakban dr. Tóth Károly püspök és Viczián János elnök búcsúbeszédét közöljük.

„Három jelképes koszorú”

*Kedves Testvéreim, Gyászoló Gyülekezet, szomorú szívé
Hitves és Após!*

I.

Megtört szívvel és szomorú lélekkel állva Szakács József testvérünk és barátunk koporsója mellett, három még egészen friss emlék elevenedik meg bennem:

1. A lesújtó és megbénító gyász hír, mely halálát hírül adta tudatta velem azt is, hogyan távozott közülünk. Ezt hallván a zsoltáríró szavai toltak ajkamra: „Az irgalmashoz irgalmas vagy... a tisztával tiszta vagy” (18. Zsolt 26—27. v.). Irgalmas volt hozzá Isten; ő nem kínok és szenvedések között, hanem álmában lépte át a nagy határt; álmában ment át a múlandóságból az örökkévalóságba, a földi hazából a mennyei otthonba. Irgalmas és tisztaszívű embert gyászolunk, akit Isten irgalmasan ölelt magához.

2. Azután felöltött bennem legutolsó együttlétünk alkalmá is: az egyetemes imahét kezdetén, az ökumenikus istentiszteleten, ahol minden magyar keresztyén egyház képviselője megjelent: a Római Katolikus Egyház fejétől kezdve az Ökumenikus Tanács taggyűlésein át a Szabadegyházak közösségének vezetői is. Most itt szomorú szívvel, mélyen lesújtva a magyar ökumené valamennyi egyházának képviselői végtisztességet tesznek, koporsója mellett állnak. Mindannyiunk nevében és az izraelita közösség nevében is tesztek eleget szomorú és fájdalmas kötelességünknek, hogy végső búcsút vegyünk a földi hazából az örökkévalóságba eltávozott Szakács József testvérünkötől. Az imádságban és a gyászban, az örömben és a bánatban is együtt vagyunk immár, hogy ez így alakulhatott, ehhez Isten Szakács József testvérünket nagymértékben áldott eszközként felhasználta. Életművét valóban semmi sem jellemzi híveiben és pontosabban, mint az, hogy a Szabadegyházak Tanácsának taggyűléseit a magyar ökumenikus közösség elfogadott, elismert és megbecsült részeseivé tette. Sőt még az egyházi kereteken is túllépett munkássága, amivel a magyar közéletben is tanúsította létüket, és szolgálatuk fontosságát. Kivé-

teles lelki ajándékok kellett ahhoz, hogy népünket úgy tudta szolgálni, hogy hűséges maradt kisebb közösségéhez is, példázva így a nagy igazságot: Nem egymást kizáró és nem ellentmondó a kettős elkötelezettség, sőt egymást kiegészíti és gazdagítja a kettős hűség: hűség Istenhez és hűség a hazához.

3. Élete igazolta ezt. Erre a legmeggyőzőbb bizonyíték utolsó beszélgetésünk, amikor is azt a gondját osztotta meg velem, hogy magyar nyelvű Szentírásokat akar eljuttatni a határainkon túl élő hittestvéreihez. Igen, egy irgalmas szívű, nyitott gondolkodású, másokért élő és gondoskodó testvért veszítettünk el őbenne, és nemcsak az Adventista Egyház, hanem valamennyi magyarországi vallásos közösség is.

II.

Most, amikor hitünk és hivatásunk szerint vigasztalni akarunk, mi is vigasztalásra szorulunk. Ehhez erőt és bátorságot Isten örök Igéjéből meríthetünk. Isten Igéje most így szól hozzánk: „Ne bánkodjatok, mint a többiek, akiknek nincsen reménységök” (1Thessz 4,13). Szakács József testvérünk és barátunk nem bánkodó, hanem bizakodó ember volt. Jóllehet tudta, hogy a halál már eljegyezte magának, mégis töretlen hittel és az Élet Urában való bizodalommal, derűsen és hálásan szolgált, belső nyugalommal és élő reménységgel. Nem volt benne semmi nyoma a keserűségnek vagy a félelemnek.

Miből táplálkozott nyitott szívéllyessége és reménykedő segítőkészsége? Az ő egyszerű, gyermeki, bizakodó hitéből, amellyel életét Isten kezében tudta. Őreá bizta magát, tudván, hogy Ő áldja vagy próbálja, védi és vezet, s majd hazahívja, amikor az élet és a halál Urának úgy tetszik. Lelkünk gyászol, szívünk sajog, könnyeinket szinte nem tudjuk visszatartani, ajkunkra mégis a hála szavai tolnak Isten iránt, aki oly sok mindennel megajándékozta az Adventista Egyházat, a Szabadegyházak Tanácsát, a Magyar Egyházak Ökumenikus Tanácsát, az egész magyar keresztyénsé-

get, az ökumenét, a magyar társadalmat, Szakács József testvérünk szolgálatai nyomán.

Most, a búcsú nehéz perceiben is az ő Krisztusba vetett hite tárul fel előttünk; vigasztal és erősít bennünket. Az az üzenet szól hozzánk, hogy nem magános vándorként rójuk az élet útjait, akkor sem, ha szenvedni kell, akkor sem, ha meghalni kell. A Mindenható örök Isten, a mi Atyánk, az Ő erős karjai hordoznak és vezetnek bennünket. Ahogy a költő is megfogalmazta a nagy hitigazságot: „Az Úr kezében élünk... és végtelen tárt tenyerén mozgunk mi aprók... mindenütt a tenyerén, mert mindenütt van az egész, mindenütt éppen tenyérrel emel e nagy égi Kéz” (*Babits*: Isten kezében). Isten kinyújtja felénk a kezét, nyomorúságunkban, bánatunkban és gyászunkban.

De hogyan és kiben nyúlik ki felénk a nagy égi kéz? Annak az életében, halálában és feltámadásában, aki az Atyától jött, aki által menetelünk van az Atyához, aki által mi is Isten gyermekeinek neveztetünk. Őbenne hitt és élt Szakács József testvérünk is Isten kegyelméből. Istent magasztaljuk azért, hogy Szakács József testvérünk koporsója mellett állva és a félelmetesen tátongó sír szélén is az örök élet reménysége és bizonyossága töltheti be szívünket, mert az Ő szeretete kiúzi a félelmet, mert Krisztus legyőzte az utolsó ellenséget, a halált. Ezért a mi életünket Isten világossága ragyogja be, még a halál és a gyász keserű perceiben is.

III.

A búcsúzás és a vigasztalás jeleként három jelképes koszorút hoztam. A kegyelet és a szeretet koszorúja ezek. A legnagyobb és legőszibb egyház, a római katolikus testvérek koszorúja az első; az Ökumenikus Tanács tagegyháza a második; s az izraelita közösségé a harmadik. Három koszorú, három gyászszalagra írt három Ige. A Szakács József testvérünk koporsóját elborító sok-sok virág és koszorú mellé letesszük ezeket. Az elsőre a feltámadott Jézus üzenete van írva: „Én vagyok a feltámadás és az élet, aki hisz énbenem, ha meghal is él” (Ján 11,25). A másodikra az Ő ígérete kerül: „Boldogok, akiknek szívük tiszta, mert ők az Istent meglátják” (Mt 5,8). S a harmadikon az Őszövetség népének sziklaszilárd hitvallása áll: „Ha elfogyatkozik is testem és szívem, szívemnek köszik-lája és az én örökségem te vagy óh Isten mindörökké!” (Zsolt 73,26).

Így búcsúzunk hát, így bocsátjuk el a hosszú útra Szakács József testvérünket és barátunkat, gyászoló szívvel, de erős hittel és ezekkel a szavakkal: „Te pedig menj el a vég felé; és majd nyugszol, és felkelsz a te sorsodra a napoknak végén” (Dániel 12,13).

Találjon porladó teste békességet — szomjazó lelke üdvösséget. *Amen.*

Dr. Tóth Károly

„Még ha megszorít is, irgalmas az Isten...”

A Szabadegyházak Tanácsa Elnöksége, a titkárság munkatársai, a Szabadegyházak Tanácsába tartozó kilenc tagegyház vezetősége és tagsága, a Lelkészképző Intézet igazgató-tanácsa, tanári kara és a hallgatók nevében veszek végső búcsút dr. Szakács József testvértől, a Szabadegyházak Tanácsa Elnökétől, szeretett testvérünkötől.

Isten Szent Igéje arról ír, hogy „mint utolsó ellenség töröltetik el a halál” (1Kor 15,26), de addig valóban ellenség. Most is olyan ember életét ragadta el közülünk, akit szerettünk, akivel öröm volt együtt dolgozni, aki telve volt nagyszerű tervekkel, amelyek a Szabadegyházak Tanácsához tartozó tagegyházaknak és népünk javára is irányultak. Mindezek egy pillantás alatt megszakadtak. A halál kioltott egy segítőkészségben, emberszeretben, nemes célkitűzésekben gazdag életet!

A Szabadegyházak Tanácsában akkor kezdődött munkája, amikor 1971-ben a Hetediknap Adventista Egyház elnöki szolgálatával együtt a Szabadegyházak Tanácsának egyik alelnöki tisztét is betöltötte. Életének az utolsó nyolc éve a Szabadegyházak Tanácsának élén, a kiteljesedést, a közszolgálatokban való tevékeny munkát jelentette. Olyan munkása volt a hazai és nemzetközi egyházi életnek, békemozgalomnak, társadalmi tevékenységnek, amelynek ismeretében azt kérdezzük: hogy volt ennyi mindenre ideje és testi-lelki ereje. Tudtuk milyen régóta hordozta magában a betegséget, de soha nem panaszkodott, nem tartotta életéről tehernek munkáját, sőt újabb és újabb tervek szikraként pattantak ki szívéből és elméjéből. Az év elején tartott munkamegbeszélésen annyi feladatot vállalt föl, amelynek megvalósítására legalább egy évized kellett volna még. De a halál váratlanul és kegyetlenül megálljt parancsolt.

Lelkészként kezdte egyházi szolgálatát. Erről a kül-

detéséről soha nem mondott le, mindhaláláig a legfontosabbnak tartotta. Ebből az következik, hogy hirdette Isten igéjét.

Nagylelkűen soha nem akadályozta azok bibliai tevékenységét, akik esetleg más olvastak ki egy-egy igei szakaszról, mint ami az ő meggyőződése volt. Az egyházak építkezésének nagy segítője, és védnöke volt. Így épülhetett föl a Keresztyén Testvér Gyülekezet Ő utcai modern Gyülekezeti Központja. Épülőben van a Szabadkeresztyén Gyülekezet Imaháza, és a Nazarénus Gyülekezeti ház.

Nem ismert felekezeti határokat. Nyitott szívű, segítőkész, és áldozatokat is vállaló testvért vesztettünk személyében. A Szabadegyházak Tanácsának irányításán túl megkereste a társadalmi élet területén azt, ahol segíthetett. Ilyen a sokgyermekes családok támogatása, a cigánymisszió pártolása, a deviáns munkában tevékenykedők erősítése. Mindezek mellett részt vállalt az egészség megőrzésére kezdeményezett országos mozgalomban is, mint aki tudta, mily felbecsülhetetlen kincs az egészség.

Tetteiben Istenbe vetett mély hite vezérelte. Nem szégyellte Krisztus evangéliumát, és ezt megvallotta személyes tárgyalásaiban, különböző társadalmi fórumokon való előadásai, vagy felszólalásai alkalmával.

Szerette az életet, nagy gyönyörűsége volt az élet szép dolgaiban. Érdekelte az irodalom, a művészetek általában, de a természet is, mert virágait, díszfáit maga ápolta sok szeretettel.

Pihenni viszont mindig hazament szeretett Szabolcs megyéjébe. Tudjuk, hogy szeretett volna még élni Mesteréért, embertársaiért, de nem félt a haláltól, mert életprogramja volt: „Mi volna boldogítóbb, mi volna nemesebb: Mint könnyet felszártítani, mégha egy cseppet is.” (H. h. 370:3).

Az életet Isten ajándékának tekintette, amelyet azért kapott, hogy szeretetet adjon, áldozatot vállaljon másokért. Nem adatott meg, hogy gyermekük legyen, de sok fogadott gyermekük és unokájuk van.

Legutóbbi kórházi kivizsgálása alkalmával is inkább másokkal törődött, mint önmagával. Terveiről beszélt, a megépítendő Szabadegyházak Tanácsa Szeretet Otthon terveit álmodta el nekünk. Beszélt arról a tüdő-szív gépről, amelyet Budapest egyik kórházának szándékozott megszerezni külföldről. Karácsonykor, prófétai lélekkel elmondta, hogy a legdrágább ajándékot mindnyájunk közül ő kapta, mert Istentől kapott egy újabb évet az életéhez. Soha nem felelte azt, hogy ahhoz a menethez tartozik, amely egy ország felé menetel, amelynek mezsgyéjéről még egyetlen utas sem tért vissza. Ezen az úton fájdalom van. Ez a fájdalom még a halál hatalmánál is nagyobb. Neki megadatott az a kegyelem, hogy fájdalom nélkül ment át az életből a halálba. Halálának nem voltak fájdalmai, a fájdalom az életben van. Ezért tudott annyira együtt érezni a sírókkal, és zokogott, amikor kislányunk halálhírét meghallotta. Az élet hozta a fájdalmakat; és ő úgy érezte arra kapott Istentől megbízást, hogy ezeket enyhítse.

Egy bensőséges beszélgetés során azt mondta: nem vagyok megelégedve azzal, amit tettem. Ha újból kezdeném, még többet tennék másokért.

Amióta elkészült tanyája — ahogy ő mondta — attól kezdve úgy tervezgette, hogy majd öreg korát ott fogja tölteni, pihenni fog nyugdíjas napjaiban. Nem érte meg az öreg napokat, de el kellett pihennie. Igyekeztett rendezetten tartani minden ügyét, hogy akik utána jönnek, azoknak semmi problémájuk ne

legyen. Ettől függetlenül nem fejezte be munkáját, és nehéz lesz annak, akinek majd folytatnia kell.

Egyszer szűkebb körben e téma fölvetődött, és ő így válaszolt e kérdésre: Mielőtt én lettem, Isten végezte a maga munkáját, és bizonyos vagyok benne én utánam is Isten fogja végezni munkáját, mint örökkévaló hatalmas Úr.

Most úgy elment közülünk, hogy nagy hiányt hagyott távozása. És különösen fájdalmas ez a hiány otthon, a családban. Kedves Médike, ma még csak annyit tudsz, hogy ő nincs otthon, de a végérvényes eltávozás, sajnos egy kicsit később fog szíved mélyében tisztázódni. Igen, otthon is nagyon fog hiányozni ő, aki békével és biztonsággal töltötte be életed.

Fájó szívvel mondjuk el Istenünk előtt, hogy nagy veszteség ért bennünket. Ezzel nem akarjuk Urunkat vádolni, de egyet biztosan tudunk, minden Isten kezében van. Az ő kezében futnak össze annak titkai, hogy kit, mikor és meddig enged a földön lakozni. Azt is tudjuk, a mi életünk is a Mennyei Atya kezében van. Ezért tőle kérjük azt, hogy vigasztaljon meg, és változtassa a keserűt édessé Krisztus által.

Most el kell búcsúznunk tőle szeretteinek, barátainak, munkatársainak. Szívünkben halála óta tanyát vert a gyász miatti bánat. Ezért ismervén Szakács testvért, ha még mondhatna nekünk valamit, bizonyára ezt mondaná: Menjetez tovább az Isten jelölte úton, mert az Életet a halál nem állíthatja meg.

Őszinte fájdalommal búcsúzunk abban a bizonyosságban: „Még ha megszomorít is, irgalmas az Isten, mert nagyon szeret” (JerSir 3,32).

Viczián János

TANULMÁNYOK

Ezer éves az Orosz Ortodox Egyház I.

Kétféle szempontból is fontos az orosz ortodox egyház. Egyrészt az ökumenikus érdeklődés reflektorfényébe fog kerülni, amikor 1988-ban 1000 éves fennállását fogja ünnepelni, — másrészt az ökumenikus mozgalomban és a békéért folytatott fáradozásokban olyan eredményeket ért el, amelyek joggal irányítják erre az egyházra az érdeklődést, sőt a nagyrabecsülést.

A keresztyénség felvétele

Az ó-orosz Nestor-krónika tudósít arról, hogy Andrást apostol a Skandináviától Konstantinápolyig vezető „varégeket és görögöket összekötő” utat használta, amikor egyszer a Fekete-tengertől Rómába utazott. Ugyancsak a krónika szerint az apostol megjósolta Kijevnek, mint keresztyén metropolisznak az alapítását, valamint a későbbi Novgorod területén is tett látogatást.

Mégis, a keresztyénségre utaló első jelekkel csak a IX. század második felében találkozunk, Photios konstantinápolyi patriarcha egyik körlevelében. Ebben az időben varég (skandináv) hercegek részvételével keleti szláv törzsek, korafeudális államszövetséget

kötöttek a Kijevi Állammal Kijev és Novgorod központokkal.

A keresztyénség kezdete valószínűleg azokra a görög szerzetesekre vezethető vissza, akik a VIII. századi képrombolások során a Fekete-tenger északi pereméről a bizánci településeken át keleti szláv területekre menekültek. A Nestor-krónika szerint Igor herceg (913–945) és a Bizánci Birodalom között 945-ben jött létre szerződés. Igor özvegye, Olga hercegnő — aki kiskorú fiát, Szvjatoszlavot hatalomhoz juttatta — 957-ben Konstantinápolyban vette fel a keresztséget. Az ott folytatott tárgyalásokban azonban csalódott, ezért 959-ben I. Ottó német királyhoz fordult, aki azután Kijevbe küldte a Trierben püspökké szentelt Adalbert benedekrendi szerzetest.

Ezek az események azonban semmilyen érezhető hatással nem voltak a későbbiekre.

A Kijevi Államban Szvjatoszláv fia, Vladimir (978–1015) volt az, aki először döntött a keresztyénség felvétele mellett. Az akkori különböző vallások vizsgálata során a krónikai tudósítások a szomszéd népekkel való sokoldalú kapcsolatokról, azok kultúrájáról és vallásáról számolnak be: a görög-bizánci ortodoxiáról, a latin katolicizmusról, valamint a zsidó és mohamedán

bitről. Személyes vallási magatartásától eltekintve Vladimir nagyherceg nem ismerte fel, hogy a keresztyénség felvételének milyen nagy jelentősége volt az akkori keresztyén hatalmak szemében.

Az ortodox keresztyénség felvétele melletti döntését valószínűleg megkönnyítette az állam és egyház viszonyának az a bizánci koncepciója, hogy a földi uralkodók Isten által adományozottnak tartották hatalmukat. A Kijevi Állam számára példaképül szolgálhatott a IX. században — a rövid és csalódást okozó latin korszakot követően — a Bizánc segítségével keresztyénné vált első Bolgár Birodalom, nem utolsósorban az ott kifejlődött ó-bolgár, szláv egyházi irodalom alapján, amely az úgynevezett cirill ábécére épült. Ezzel szemben a nyugati szláv katolikus népeknél (lengyelek, csehek) a latin egyházi nyelvet vezették be.

A konkrét indítékot végül egy — Bizánc által előterjesztett — katonai segítségre vonatkozó kérés jelentette. Ekkor Vladimir azzal, hogy megkeresztelkedett, elérte, hogy a bizánci császár leányát, Annát feleségül kapja s ezáltal megnövelje a Kijevi Állam tekintélyét. A források ellentmondások afelől, hogy ez a megkeresztelkedés Kijevben vagy a Krím félszigeten Korsunban (Cherson) 988-ban vagy 989-ben történt. A kijeviek Dnyeperben való — tömeges, parancsra történő — megkeresztelkedése és a pogány kultuszi helyek lerombolása után sok helyen elsősorban fából készült templomokat építettek. A kijevi dombokon, ahol azelőtt Perun és más istenségek szobrai voltak, ezentúl templomok emelkedtek. Novgorodban a Sophia-templomot már tizenhárom kupolával koronázták meg. Kijevben bizánci építészek a helyi stílus elemek felhasználásával 989-ben kezdték meg az első — Istenanyának ajánlott — kőtemplom építését, amelyet „tized-templom”-nak is neveztek, mivel Vladimir jóvedelmének tizedét ajánlotta fel fenntartására.

A bizánci-keresztyén jogalkotás a Bizánctól érkező papok közvetítésével terjedt el. A krónika szerint a püspökök azt követelték a nagyhercegektől, hogy az akkoriban elterjedt rablásokat megakadályozandó — a bűnösöket a bizánci jog szerint végezzék ki ahelyett, hogy az ó-orosz gyakorlat szerint csak pénzbírságot szabjanak ki rájuk. A Kijevi Államban az egyház első lefektetett jogszabálygyűjteménye a Vladimir által alkotott „Ustaw” volt, amely nagyrészt a Bizánca jellemző módon — a császári törvények és az egyházi jogalkotás kapcsolatán alapult. Az egyház is már ezt az „Ustaw” gyűjteményt ismerte el törvényként a legfontosabb családi, válási, tulajdonjogi és örökösödési ügyekben.

A keresztyénség terjedése azonban számos területen heves ellenállásba ütközött. Ez sokszor szervezett formát is öltött, amelyet pogány jóvendőmondók és varázslók irányítottak. A keresztyénség így kezdetben csak a Kijevi Állam néhány központjában terjedt el. Ennek ellenére maga a Nestor-krónika így idézi a közvéleményt: „Ha ez a hit nem lenne helyes és jó, akkor a herceg és a bojárok bizonyára nem fogadták volna el.” A pogány vallás azonban nem semmisült meg a kultuszi helyek lerombolásával. A pogány elemek a keresztyén hittal keveredve egyfajta kettőshittet alkottak, amely ellen az orosz egyháznak még sok ideig küzdenie kellett.

Az egyházi élet kezdeteiről is alig tesznek említést a források. Bizánctól csak kis számban érkeztek papok. A görög nyelvet nem ismerő nép pedig kezdetől fogva a szláv istentiszteletet igényelte. Ezért feltehető, hogy a kétnyelvű bizánci határvidékekről érkező — szlávul beszélő — papokon kívül Bulgáriából

is jöttek papok és onnan szláv egyházi istentiszteleti formulákat és további irodalmat hoztak magukkal.

Az sem világos továbbá, hogyan és hol jött létre számos püspöki székhely. A források erről is hallgatnak.

Vladimir életében tehát még csak az orosz egyház alapjai rajzolódtak ki. A hívő nép azonban benne nemsokára — mint a keresztyén hit átadójában — már szentet látott és apostolként tisztelte őt.

Az orosz egyház kialakulása

Vladimir még élete során fiait helytartóként kinevezte a Kijevi Állam különböző területeire, amelyeket a Kijevi Nagyhercegnek rendelt alá. Mindazonáltal feudális urakként ők saját hatalmuk gyarapítására is törekedtek. Amikor aztán a Novgorodban székelő Jaroszlav megtagadta Kijevnek az adót, Vladimirt egyedül halála (1015) akadályozta meg abban, hogy saját fia ellen hadjáratot indítson.

A testvérek között azután véres harc kezdődött a kijevi trón öröklésért. Amikor pedig Szvjatopolk magához ragadta a hatalmat, megölette testvéreit, Boriszt és Glebet. S noha Keleten szövetséget kötött, és apósa katonailag is támogatta, a Novgorodból odaköltöző Jaroszlav végérvényesen legyőzte őt, s ő uralkodott tovább kijevi nagyherceggént.

„Bölcs” Jaroszlav keményen kezében tartotta a hatalmat és szorosra fűzte a szövetséget Kijev és Novgorod között. Ezenkívül az állam határait is rögzítette. A peremvidékeken új városok keletkeztek, köztük Jaroszlav a Volga mentén és Jurjev, — Jaroszlav kereszteselési neve után. Azt, hogy szomszédaival békés viszonyra törekedett, bizonyítják szerteágazó dinasztikus kapcsolatai. Jaroszlav lányait francia, norvég és magyar királyok vették feleségül.

Jaroszlav uralkodása alatt további intézkedések történtek az állam és egyház kapcsolatában. Az ő ideje alatt összeállított „Russkaja pravda” („pravda” jogot és igazságot is jelent egyben) joggyűjtemény már inkább a keleti szláv jogi gondolkodást tükrözi és csak csekély bizánci-keresztyén hatást mutat.

Abban az időben, amikor a keresztyén hit az egész társadalmi szervezetre rányomta bélyegét — az élet minden területén magától értetődő volt az egyház befolyása. Szokás volt, hogy a hercegek a fontosabb kérdésekről a püspökkel és papokkal is tanácskoztak. A klérus és a szerzetesek jelentették a társadalom legképzettebb rétegeit. A XI. századtól kezdve általános volt, hogy valaki kiválasztott magának egy gyónatót, gyakran éppen egy szerzetes-papot. Hadjáratok előtt a hercegek áldásért mentek a metropolitához. A különböző szerződéseket úgy szentesítették, hogy megcsókolták a keresztet, amit egy metropolita vagy püspök nyújtott elájuk. Az egyház súlyosan büntette azt, aki megsértette normáit. Átokmondásuk volt: „Áldásunkat megvonjuk tőled a mostani és a jövőbeni életedben egyaránt”.

Az uralkodónak az egyházzal való viszonyának alapvető tisztázására kezdetben alig történtek lépések. A Nestor-krónika szerint Vladimir Monomach nagyherceggel (1113—1125) kapcsolatban az volt a hiedelem, hogy „hatalmát Istentől arra kapta, hogy a gonoszokat megbüntesse, a jók felé pedig könyörületességet mutasson”. Shidjata novgorodi püspök így írt a „Testvérekhez szóló tanítás”-ában: „Féljétek Istent és tiszteljétek a hercegeket”. Nikifor kijevi metropolita egyik iratában így szóló Vladimirhoz: „Az Isten által

kiválasztott és az Ő igaz hitére elhívott hercegeknek a keresztyén tanítást — mint az egyház alapját — jól kell ismerniük, hogy az Isten által rájuk bízott emberek tanításával és hitük munkálásával támogassák az egyház szolgálatát”. Végül Vladimir Monomach nagyherceg röviddel halála előtt így foglalta össze fiai számára az egyház támogatását és a papsággal való jó egyetértést: „Ami a püspököket és papokat illeti, teljes szeretettel fogadjátok el ötlük az áldást, minden erőttökkel oltalmaztátok őket, hogy ők könnyörögjenek érettek Istenhez”.

Azonban már Jaroszlav is nyilvánvalóan tudatában volt annak, hogy mint a kijevi feudális állam feje egyszerűen keresztyén uralkodó is. Tevékenységével és a művészet, kultúra ápolásával a konstantinápolyi példához hasonlóan akart ő is létrehozni. Az ottani Hagia Sophia mintájára — de egyúttal a helyi sajátosságokkal is kifejezve — épültek meg Kijevben, Novgorodban és Polozkban a hatalmas kőből készült Sophia katedrálisok. Ugyanazzal a felirattal, mint Konstantinápolyban, Kijev városának főbejárataánál is építettek egy Arany Kaput.

A X. századtól vált szokássá, hogy a patriarcha a helyi zsinatot kizárva, saját „házi zsinatának” (synodos endemousa) segítségével iktatta be a metropolitát. Ezt a szokásjogát azonban csak az orosz metropoliták megválasztásánál gyakorolta, hogy ezzel lehetővé tegye Bizánc megfelelő befolyását a Kijevi Állam felé. Ezt a gyakorlatot Jaroszlav hamarosan megkerülte. Miután a novgorodi püspöki széket 1034. óta orosz püspök foglalta el, a nagyherceg az egyik püspöki zsinaton — a patriarcha nyilvánvaló beleegyezése nélkül — 1051-ben beiktatta az első orosz származású metropolitát, az akkori időben igen magas képzettséggel rendelkező Ilarion személyében.

„Beszéd a törvényről és a kegyelemről” című iratában a tetőpontot a Vladimir herceget magasztaló rész jelenti. Ebben a műben — amelyet valószínűleg a negyvenes években Vladimir szarkofágja mellett emlékbeszédként mondhattak el a Kijevi Istenanya templomában — Ilarion dicsőíti a Kijevi Állam keresztyénné válását és ezzel egyházi szempontból addig egyedülálló módon ábrázolja az állam és az azt képviselő nagyhercegség jelentőségét. Isten az oroszoknak elküldött „az uralkodók között egy apostolt” — Vladimirt, akit Ő közvetlen kinyilatkoztatás által megtértet és elhívott arra, hogy népet hitre juttassa. Vladimir, aki birodalmának keresztyénné tételével az államot Isten virágzó országává tette, ahol csodák történnek s amely dicsőítő énekektől hangos.

Az azonban továbbra is vitatott marad, hogy Ilarion „beszédét” Bizánc-ellenes szemszögből vagy pedig Vladimir nagyherceg szentté avatásának előkészítéseként kell értelmezni. Egy bizonyos, Ilarion gondolatai — amelyek szerint a korábban a pogányság sötétségében leledző orosz nép „a szentséges hordozójává vált” — jelentették az alapját a „Szent Oroszországról” (Szvjataja Rusz) való elképzeléseknek, amelyek később meggyökeresedtek az egyházi gondolkodásban.

A XII. században a kijevi barlangkolostorok szerzetesei továbbfejlesztették ezt az elképzelést azzal a szándékkal, hogy orosz szentek, mártírok és relikviák létezését bizonyítsák. Így említhetjük meg a Jakov szerzetesnek tulajdonított „Vladimir orosz herceg emlékirtről és dicsőségéről való beszédét”, amely utal Olga hercegnő romolhatatlan ereklyéire vagy Nestor szerzetesnek az üdvözült Borisz és Gleb életéről és haláláról való elbeszélését. Ez utóbbiban nemcsak a „két mártírként” tisztelt herceg csodatévő ereklyéiről van szó, hanem a szőlőmunkások példázatára hivatkozva

említés történik az oroszok majdani utolsó órában történő kiválasztásáról és megbízatásáról.

Annak ellenére, hogy az oroszok hangsúlyozták saját önálló jelentőségüket más népek mellett, a Bizánc-hoz fűződő egyházi kapcsolat továbbra is megmaradt. Ilarion után már néhány év múlva újra egy Konstantinápolyból küldött görög egyházi személy foglalta el a metropolitát megillető széket. A mongolok előtti időszakban (1237-ig) pedig a huszonhárom kijevi metropolita között csak három volt orosz származású. Az orosz püspökök és metropoliták számára a kléruson belüli vagy a világi hatalmakkal való nézeteltérések tisztázása során a legmagasabb jogi fórumként a konstantinápolyi patriarcha szolgált. A helyszínen a vitás ügyeket az ő teljes jogú megbízottjai intézték el, vagy pedig adott esetben a vitában álló feleket további tárgyalásokra idézték Konstantinápolyba.

A római katolicizmushoz való viszony

1054-ben — ugyanabban az évben, amikor Jaroszlav nagyherceg meghalt — kezdődött meg a keleti és nyugati keresztyénség közti máig is kiható szakadás. A katolikus egyház ahogy addig, úgy azután is különböző módon igyekezett Oroszországban befolyásra szert tenni. A sokoldalú kereskedelmi kapcsolatok, a diplomáciai és dinasztikus összeköttetések révén mindig is számos érintkezési pont kínálkozott a latin keresztyénséget átvett államokkal. A korábban már említett — Olga hercegnő által kezdeményezett — Adalbert trieri püspök kiküldése nem hozott eredményt. Adalbert azonban 968-ban az I. Ottó által Magdeburgban alapított keleti missziós központ érseke lett. Annak a követnek a tartózkodásáról, akit VII. Benedek pápa 977-ben küldött Jaropolk herceghez, ugyancsak alig tudunk valamit.

Amikor pedig Bruno von Querfurt missziós érsek 1007-ben Kijevbe megérkezett, saját közlése szerint Vladimir már néhány héttel később továbbirányította őt a pogány besenyőkhöz. A kapcsolatok valamivel szorosabbak voltak Iszjaszlav, Jaroszlav fiának uralkodása alatt, aki háromszor került a nagyhercegi székre.

Akárcsak az 1054-ben lezajlott szakadás, úgy a negyedik keresztes hadjárat óta fennálló Konstantinápolyi Latin Császári Birodalom (1204—1261) sem tudott a Kijevi Államban eredményeket elérni, sőt tovább élezte a már amúgy is megélt ellentéteket. Az első komolyabb szembenállásról Feodosios írásában olvashatunk, amelyet a barlangkolostorból írt Iszjaszlav nagyhercegnek: „aki azonban más hitet követve él — legyen az a latin vagy az örmény — az nem részesedik az örök életben”. A szerző a továbbiakban óva int attól, hogy bárkit is a latin hit követői áltassanak: „nem szabad velük sem társulni, sem barátkozni, sem megcsókolni, sem üdvözölni őket, velük egy edényből enni vagy inni, de még élelmet is elfogadni tőlük”. Mindezt a hiányzó képtisztelettel, a kereszteselési szerzetes elferdítésével, a bűnbocsánat gyakorlatával („ha bünt követnek el, nem Istenhez fordulnak feloldozásért, hanem ezt a papok teszik meg ajándékok ellenében”) és a papi nőtlenséggel indokolja („papjaik nem kötnek hivatalos házasságot, viszont gyereket nemzenek cselédekkel, akiknek szolgálata meg van engedve”). Itt tesz még említést a „filioque” betoldásáról a hitvallásba, amelynek alapján a Lélek az Atyától és Fiútól származik. A latin keresztyénség életvitelére vonatkozó további szemrehányások szinte már groteszkek. Némely közülük a bizánci polémiára

emlékeztet, mint pl. a 867-es enciklika, amelyben Photios konstantinápolyi patriarcha — a Bulgária keresztyénné válásáért folyó harc során — arra szólítja fel az összes keleti patriarchát, hogy védjék meg az ortodox hitet. A részben már abszurd szemrehányások világosan utalnak arra, hogy Kijevben a katolikus keresztyénekről csak hallomás útján szereztek tudomást. Noha az elszakadást az üdvösség kérdésének megítélésében való ellentétekkel indokolták, mégis ez arra volt jó, hogy a nem ortodox szomszéd államokkal szembeni ellentétek vallási körülbástyázását tegye lehetővé.

Az orosz szerzetesség kezdete

Már a keresztyénség hivatalos felvétele előtt tapasztalható volt a Kijevi Államban a keresztyén hit bizonyos — de közelebről nem körülhatárolható — elterjedése. Emellett számolni kell a Bizáncban nagymértékben kifejlődött monasztikus elképzelések egyidejű behatolásával. A bizánci képrombolások miatt elmenekülő szerzetesek feltehetőleg keleti szláv területeken kerestek menedéket. A Krím félszigeten és a Don felső vidékén talált VIII. és IX. századi régészeti leletek is igazolják, hogy az ott lévő barlangokból szerzeteseket bocsátottak el.

Konkrét ismereteink azonban mégis csak a keresztyénné válás utáni időkben vannak. Vladimir korából származik Ilarionnak ez a megjegyzése: „a hegyeken kolostorokat építettek”, A Nestor-krónika 1037-ből származó megállapításából: „és a szerzetesek száma kezdett gyarapodni”, már a szerzetesség kiterjedt voltára lehet következtetni.

Ugyancsak 1037-es keltezéssel olvashatunk Kijevben egy György- és Irina-kolostorról, amelyek Jaroszlavnak és feleségének kresztyén nevét viselték. Iszjaszlav alapította Kijevben a Dimitrijevski-, Vsevolod- és a Michailovski-Vydubizki kolostorokat. Nemsokára az összes hercegi székhelyen szerzetesi és apáca kolostorok kezdtek meg működni. A bizánci hagyományt követve beszélhetünk itt úgynevezett „ktitor”- (alapító) kolostorokról, amelyek azután a Kijevi Államban elterjedté váltak. Ezeket a hercegek, püspökök vagy más jó módú személyek által létesített kolostorokat később maga az alapító látta el pénzadományokkal és földbirtokokkal, hogy azután ott az ő és hozzátartozói lelki üdvéért imádkozzanak. Gyakran előfordult, hogy az alapító idős korában visszavonult egy ilyen kolostorba, és ott nyugalomban töltötte el hátralévő éveit. Bizánci minta alapján az alapító beleszóllhatott az apát választásába, az ügyvitelbe, a gazdasági kérdésekbe, sőt még a liturgiai és fegyelmi gyakorlatba is.

Egyházi szempontból azonban mégis jelentősebbek voltak az egyes emberek — sokszor az egyszerű nép köréből származó aszkéták — által „könnyekkel, böjtöléssel és imádsággal” alapított kolostorok. Mint a legjelentősebb, közéjük tartozott a kijevi barlangkolostor. Eredetét Ilarionra vezetik vissza, aki a Dnyeper-Hang menti Beresztovoj egyház papjaként egy mélyedést vájt ki a hegyből, ahová gyakran visszavonult, hogy zavartalanul imádkozhasson — egészen addig, amíg Jaroszlav nagyherceg 1051-ben metropolitává nevezte ki. A tulajdonképpeni alapító egy Antoni nevű bevándorló volt, aki Ilarion után megtelepedett a barlangban. Antoni egy korábbi vándorútja során már megismerkedett az Athosban élő szerzetesek életével is. 1054 táján a „nagy Nikon” is beköltözött Antoni mellé. A későbbiekben aztán ő volt az, aki meghatározója lett a kolostor fejlődésének, megvédte

azt a hercegek beavatkozásától és a 80-as években őt nevezték ki a kolostor vezetőjének. Az, hogy ebben az esetben a Jefrem görög metropolita által beiktatott Ilarionról van-e szó, aki a második ortodox szerzetesi felszentelése során a Nikon nevet vette fel, valószínűleg sohasem fog kiderülni.

A szerzetesek növekvő száma a barlangok bővítésén kívül hamarosan szükségessé tette egy templom, valamint más felszíni létesítmények építését is. Az egyes kolostorok istentiszteleti rendjét és fegyelmi előírásait a mindenkori alapító vagy az apát határozta meg a keleti szerzetesi atyák élő hagyományát ötvözve saját elképzelésével. S mivel az első századokból semmiféle olyan írásbeli dokumentum nem maradt ránk, amely utalna az orosz szerzetesség szabályzataira, úgy tűnik, hogy az egyes kolostorok életrendje mindenképpén szóbeli hagyományozás útján élt tovább. A XIII. század közepéig keletkezett mintegy hetven kolostor jórészt a legfontosabb kereskedelmi és vízi útvonalak mellé települt. Kolostorokkal azonban északkeleti területeken, Rosztov és Szuszdal környékén is találkozhatunk. Vladimir Monomach pedig a Kljaszma mentén alapította meg a róla elnevezett Vladimir kolostort. Messzebbre hatoló bevándorlók pedig még a Volgától északabbra fekvő területeket is elérték.

A kijevi barlangkolostor azonban megtartotta kiemelkedő jelentőségét. Csak a XI. és XII. században egyedül innen került ki nem kevesebb, mint 15 püspök és ebben a kolostorban alakult ki az orosz egyházi irodalom legősibb központja.

Képzés és egyházi irodalom

A keleti szlávok már meglehetősen fejlett anyagi kultúrával rendelkeztek. Vannak utalások arra, hogy az írásművészet legkésőbb a X. század elejétől kezdve már nem volt ismeretlen számukra. Példaként említhető, hogy a Bizánccal 912-ben és 944-ben kötött szerződések szövegét az ó-orosz nyelvre is átültették. A népköltészet azonban még szóbeli úton hagyományozódott. A Kijevi Államban az irodalom kifejlődése azonban mindenképpen a keresztyénség felvételével és a Bulgáriából és Szerbiából származó szláv fordítások és feldolgozások bizánci keresztyén írásos formáinak beáramlásával állt összefüggésben.

862-ben Bizánctól Morvaországba küldték a Theszsalonikéből származó Konstantin fivéreket, akik közül az egyik röviddel halála előtt, a szerzetes rendbe való belépésekor a Cirill nevet kapta. Ő és Metod a morva egyház számára dolgozott ki egy szláv ábécét. Ez az úgynevezett glagolitikus ábécé nagyrészt a görög kurzív kisbetűkre, valamint néhány keleti írásjelre épült. Ennek a segítségével fordították le a szláv nyelvre az evangéliumokat és saját bizánci szertartásaik, valamint a Morvaországban meglévő latin szertartások bibliai és liturgiai szövegét.

Miután V. István pápa 885-ben megtiltotta a szláv liturgiát, ez az irodalom a 864 óta ortodox keresztyén első Bolgár Birodalomban tudott továbbfejlődni. Azonban a csak néhány tudós által használt, bonyolult „glagolitikus” ábécéről áttértek egy újabb és megfelelőbb ábécé használatára, amely először Bulgáriában jött létre — ezért helytelenül nevezték cirill ábécé-nek —, és túlnyomórészt a görög unciális írás elemein alapul. A Kijevi Állam a keresztyénség felvételekor már egy figyelemre méltó módon kifejlődött irodalmat vehetett át, annál inkább, mivel az ó-bolgár szláv egyházi beszédforma a keleti szlávok számára jól érthető volt. A szabvány írásmód a cirill ábécé volt,

noha egyes „glagolitikus” kéziratokat is használtak, mint pl. a X. századból származó „Kijevi levelek”-et.

Az egyházi oktatás és nyelvitankoztatás szükségleteinek megfelelően az ó-orosz irodalom döntően vallási jelleget mutatott. A nagyhercegi hatalom támogatta egyrészt az irodalmi tevékenység, másrészt az ehhez kapcsolódó oktatás kibontakozását. Már Vladimir is, aki maga még nem tudott olvasni, szükségesnek tartotta, hogy fiait taníttassa. Fia, „Bölcs” Jaroszlav már egy képzett generációhoz tartozott és maga is szorgalmazta az oktatás és képzés minél átfogóbb rendszerét. A krónika tudósítása szerint Jaroszlav „éjjel-nappal olvasott” és írók egész körét gyűjtötte maga köré. Számos könyvet másolt le, másokat pedig görögből szláv nyelvre fordított. Különösképpen a kolostorok — köztük is elsősorban a kijevi barlangkolostor — váltak a másoló- és fordító tevékenység központjaivá és az önálló irodalmi alkotás színterévé. A kolostorokban és a nagyobb templomokban megkezdődött a könyvtárak kialakulása. A vallásos tevékenység pedig sokszor átadta helyét az oktatásnak.

Azok az írárok kerültek előtérbe, amelyek közvetlenül istentiszteleti és egyházi oktatási célokat szolgálták. A XI. században az Ószövetség leginkább használt része a Zsoltárok Könyve volt, amely oktatási célokra leginkább zsoltár-kommentár formájában terjedt el. Egyházon kívül ezzel szemben a „jövendőmondó zsoltárokat” használták — jóslásra. Az istentiszteleten szereplő ószövetségi szövegeket egy „paremijnik” — bibliai mondásokat tartalmazó gyűjteményben foglalták össze. A legősibb keleti szláv kézírás az „aprakos-evangélium”, amely az egyházi év rendje szerint összeállított vezérfonal. Ezt Ostromir-evangéliumnak is szokták nevezni, mivel Grigorij diakónus 1056-ban a novgorodi helytartó, Ostromir számára készítette. A teljes evangéliumot tartalmazó szöveggént az 1144-es Galíciai-Evangéliumot említik. Az ennek megfelelő szövegebeosztású keleti szláv kézírások (Apostolok Cselekedetei, apostoli levelek) a XII. és XIII. századból maradtak fenn. Ezeken kívül a Bibliának egyes írásai is elterjedté váltak, annál inkább mivel a Szentírást nemcsak istentiszteleti célokat szolgáló könyvként, hanem — ahogy az Szvjatoszlav herceg 1073-as „Gyűjteményes Kötetéből” (Iszbornik) kiderül — az ismeretek és a tudás összességét tartalmazó műként is tekintették. A teljes Biblia kiadására azonban csak a XV. század folyamán került sor a Moszkvai Államban.

Ezekből az időkbeli prédikációk egész sora is ránk maradt. Közülük a legjelentősebb Ilarion „Beszéd a törvényről és kegyelemről”, amely mint már volt róla szó, Vladimir nagyherceg magasztalását is magában foglalja. A kijevi apátnak, Feodossinak, s kortársának, az első orosz származású novgorodi püspöknek, Luka Shidjatanak vagy Kirill turovi püspöknek a prédikációi — mind az átvett homiletikai tradíció egyéni sajátosságokkal ötvözött továbbviteléről tudósítanak.

Az irodalom sajátos formája jut kifejezésre a Kijevi Államra jellemző krónikairásban, mindenekelőtt az általánosan Nestor-krónika jelzővel illetett „Az elmúlt időkről való elbeszélés” című írásában. Ezt az irodalmi művet valószínűleg Jaroszlav nagyherceg uralkodása alatt a kijevi metropolita székhelyén kezdték el írni, majd Nikon apát közreműködésével a barlangkolostorban folytatták. Az első redakciós munka 1113-ban Nestor szerzetesre vezethető vissza. Ő dolgozta át elsőként az eredetileg görög hatásokat mutató szöveget. Munkájában nagy hangsúllyal mutat rá a kijevi hercegek és a kijevi Vydubizki kolostor apátjának,

Szilveszternek érdemeire. A szöveg visszamegy egészen Noé fiaihoz, akik felosztották a Földet, tudósít a szláv törzsek szétválasztásáról és a szerteágazó történeti és legendaanyag felhasználásával leírja — néha komoly kritikai megközelítéssel — a Kijevi Állam keletkezését, s beszámol annak hercegeiről. Az ország más részeiben keletkező krónikai művek mellett a Nestor-krónika a Kijevi Állam és az orosz egyház kezdetére vonatkozó ismereteink egyik legfontosabb forrása.

Az egyház a feudális széthullás időszakában

A Kijevi Állam keleti szláv törzseket összefogó egysége az egyes feudális urak egymással ellentétes érdekei miatt nem bizonyult tartósnak. Bölc Jaroszlav (1019–1054) is ahhoz hasonlóan osztotta fel az országot, ahogy Vladimir tette ezt annak idején a fiai között. Ezzel azonban kedvező lehetőséget teremtett ahhoz, hogy az ország önálló hercegségekre forgácsolódjon szét, amelyekben az uralkodó nemzetségek lezármazottai kormányoztak és a XI. század második felétől kezdve véget nem érő ellenségeskedést folytattak egymással a kölcsönös előjogokért és a kijevi nagyhercegi trónért.

„Az orosz városok anyja”, Kijev, — ez a gazdag kereskedelmi központ, amelynek falai között ráadásul a legjelentősebb ereklyék és az orosz egyház feje, a metropolita található, nagyhercegi székhelyként továbbra is hón áhított város maradt. A különböző hercegségek egyre növekvő „kiskirálykodása” és a nagyhercegség autoritásának ezzel összefüggő hanyatlása mindinkább csökkentette a város tekintélyét.

Az egyház sem maradt ebben a folyamatban érintetlen, hiszen a bizánci hagyományt követve az egyházi és világi hatalmi körök összefonódtak. Ezenkívül egy herceg méltóságát tovább növelte, ha oldalán egy püspök is állt, s tekintélyes templomokkal és kolostorokkal tüntette ki a várost, ahol székelt.

A Kijevi Nagyhercegség függősége alól 1136 körül gyakorlatilag kivonta magát a mindig is önállóságra törekvő Novgorod azzal, hogy létrejött a Novgorodi Feudális Köztársaság, amelyhez 1348-ig Pskov városa is tartozott. A novgorodi püspököt, aki 1165. óta érseki titulussal is fel volt ruházva, három jelölt közül sorshúzással választották ki. Novgorodban övé volt a legnagyobb befolyás, mivel a pénzügyek a felügyelete alá tartoztak, minden szerződést az ő pecsétjével kellett ellátni, ezenkívül saját hadserege is volt.

Hozzávetőleg ugyanebben az időben, a XII. század kezdetétől fogva — a VIII–IX. század óta egyre inkább betelepült észak-keleti területeken —, ahol Borisz (Rosztovban) és Gleb (Muromban) uralkodott — kezdett kialakulni egy új, Kijevvel rivalizáló hatalmi központ. Ezen a területen alapított számos várost annak idején Vladimir Monomach. Legkisebb fia, Jurij Dolgorukij (a „hosszúkezű”, akit így neveztek amiatt, hogy még a legtávolabbi területeket is, mint Perejaszlavlai a Dnyeper mentén és Novgorod is, igyekezett hatalma alá vonni) az apjáról elnevezett Vladimirban alapított önálló hercegséget. Az általa létesített városok közé tartozik az először 1147-ben említett Moszkva is. Amikor azonban Jurij hosszú harcok árán hozzájutott a nagyhercegi méltósághoz, ősi szokás szerint Kijevben uralkodott.

Bogoljubski Jurij fiának ideje alatt következett be először egy döntő változás. Miután 1169-ben megszerzte a nagyhercegi címet és Kijevet meghódította, ő volt az első orosz nagyherceg, aki nem Kijevben

hanem saját hercegségének fővárosában, Vladimirban uralkodott.

Bogoljubski és utódai nagy építkezésekbe kezdtek: megépült a Bogoljubovo kastély és a Mária-oltalma templom a Nerl mentén, a Mária-születése katedrális Susdalban és] a György-katedrális Jurjev-Polskiban. Andrej Bogoljubski ezzel hozzáfogott, hogy fővárosát, Vladimirt második Kijevként kiépítse. Kijevi minta alapján ő is emelt egy aranykaput a város bejáratánál. Az akkor leghíresebb ikont, a „Könyörülő Istenanyát”, — amelyet 1120 és 1130 között Konstantinápolyból Kijevbe vittek — szintén ideszállította. A ránk maradt ikon — amely már valószínűleg csak másolat — az orosz kegyesség legtiszteltebb ereklyéi

közé tartozik. Végül 1158-ban Andrej uralkodása alatt kezdődött meg a csodálatos Mária mennybemenetele katedrális építése a nagyhercegnek azzal a reményével, hogy Vladimir megmarad metropolita székhelynek és hogy az országnak új egyházi központot teremtsen.

Ezt az óhaját azonban Lukas Chrysoberges konstantinápolyi patriarcha elutasította. Ily módon azután az egyház addigi struktúrája, a püspököknek a Konstantinápoly által Kijevbe kinevezett metropolitához fűződő kapcsolatuk — Kijev ingadozó tekintélye és halványuló jelentősége ellenére — a feudális széthullás időszakában is megmaradt.

Otlyk Ernő

Az ortodox kánonok teológiai háttere

Mielőtt hozzáfognánk témánk kifejtéséhez, szükségesnek tartjuk megemlíteni, hogy az ortodox egyházban a „kánon” szónak két egymástól eltérő értelmezése van: az egyik szerint ez a kifejezés egyházi törvényt, illetve szabályt jelent, a másik szerint pedig egy speciális költészeti formát. Jelen esetben minket az első értelmezés érdekel.

Az egyházi törvény, szabály értelmében vett kánonok négy csoportra oszlanak meg: a) 85 úgynevezett apostoli kánon; b) a hét egyetemes zsinat 189 kánonja; c) a tizenegy helyi zsinat 321 kánonja; tizenhat egyházatyá 273 kánonja. Ez összesen 868 kánont tesz ki. Meg kell jegyezni, hogy a különböző kánongyűjtemények között a kánonok számát illetően némi lényegtelen eltérések mutatkoznak.

Nyilvánvaló, hogy ilyen nagyszámú egyházi törvény, szabály ismertetése, elemzése nem lehet most a feladatunk. Ezek sokaságából tehát csak azokkal szándékozunk tematikai csoportokra osztva foglalkozni, amelyek fontosságuknál és általános érvényüknél fogva meghatározó erejűek az ortodox egyházban. Dolgunkat némileg megkönnyíti az a körülmény, hogy a témérdek szabályban óhatatlanul átfedések mutatkoznak, továbbá, hogy közülük sok — hallgatólagosan — már érvényét veszítette, s végül, — ami talán a legfontosabb —, hogy a 692. évi trullloszi *Penthekté (Quinisexta) egyetemes zsinat* kísérletet tett az addig alkotott kánonok kodifikálására, ha nem is olyan módszeresen, ahogyan az később Nyugaton történt. Mégis tény, hogy az ún. apostoli kánonok, valamint az egyetemes és helyi zsinatok, továbbá az egyház atyák kánonjainak leglényegesebb rendelkezései megtalálhatók a trullloszi zsinat kánonjaiban. Ezekhez lényegében már csak a 787. évi nikeai VII. egyetemes zsinat kánonjait, valamint a 861. évi konstantinápolyi ún. Prótudeutera (Primosecunda) és a konstantinápolyi Hagia Szofiában 879-ben tartott helyi zsinat kánonjait kell hozzászámítani.

Itt említjük meg végül, hogy az alábbiakban idézett kánoni textusokat egy régebbi munkánkból vesszük. (Berki F : Kánonok könyve, Bp. 1946.)

Hitvallásokkal kapcsolatos kánonok

Témánk szempontjából elsősorban fontosak azok a kánoni rendelkezések, amelyek az egyház hitvallási, hittanítási kérdéseire vonatkoznak. Ezekből viszont elenyészően kevés van, s azok sem mélyednek el doktrinális kérdésekbe, hanem inkább csak formálisan

érintik őket. Nyilvánvaló magyarázata ennek a *nikea-konstantinápolyi* hitvallás egyedülálló, szinte kizárólagos tekintélye az ortodox egyházon belül. Emiatt a kánonjog nem is igényli a hitvallásokkal való beható foglalkozást.

Az első ilyen rendelkezést a 381. évi konstantinápolyi II. egyetemes zsinat 1. kánonja tartalmazza, inkább a különböző elmarasztalt tévtanokat tartva szem előtt, mintsem magát a nikeai hitvallást, amelyet pedig éppen a II. egyetemes zsinat egészített ki a közismert nikea-konstantinápolyi hitvallással. Az említett kánon tehát így rendelkezik:

„A Konstantinápolyban egybegyűlt szent atyák elhatározták, hogy nem szabad megszüntetni a bithyniai Nikeában gyülekezett háromszáztizennyolc atya hitvallását, hanem annak érvényesnek kell maradnia, minden eretnekséget pedig anathematizálni kell; névszerint: az eunomiánusokét, vagyis eudoxiánusokét; a szemariánusokét, vagyis a pneumatomachusokét; a szabelliánusokét; a markelliánusokét; a fotiniánusokét és az apolinaristákét.”

Ugyanennek az egyetemes zsinatnak az 5. kánonja pedig így szól:

„A nyugatiak tomoszát illetően; mi az antióchiaiakat is elfogadtuk, akik vallják az Atya és Fiú és Szent Lélek egy Istenségét.”

A fenti kánon megértéséhez tudnunk kell, hogy a „nyugati tomoszt” (okmányt) a 344. évi szárdikai helyi zsinaton részt vett és többségükben nyugati zsinati atyák szerkesztették, akik — szemben a nagyrészt ariánusokból álló keleti püspökökkel — az ortodoxiát képviselték. A II. egyetemes zsinat ezzel a kánonjával elfogadta a 341. évi antióchiai helyi zsinat ugyancsak ortodox hitvallását is, amely a Szent Háromság egy Istenségét hirdeti.

A 431. évi efezusi III. egyetemes zsinat a nesztorianizmust ítélte el mint eretnekséget. Az ott alkotott nyolc kánon közül is az első hat a nesztoriánusokkal szemben követendő eljárást szabályozza, majd a 7. kánon megerősíti a nikeai hitvallás érvényét, érdekes módon nem említve a konstantinápolyi zsinat szerepét a hitvallás végleges megfogalmazásában.

Ezek után egyáltalán nem különös, hogy a Keleten amúgyis alig ismert ún. *apostoli hitvallásról* a keleti kánonok alig tesznek említést. (A hitvallásokról bővebben: Berki F : „Hiszem, hogy Jézus Krisztus az Isten Fia”. Th. Sz. 1981. évi 6. sz.)

A trullloszi egyetemes zsinat 1. kánonja bővebben foglalkozik az ortodox hittanítás kérdésével, nem mulasztva el az eretnek tanok elítélését s azok hirde-

tőinek anathéma alá vetését. Idézzük a kánonból, mellőzve a tévtanok minősítését:

„... isteni kegyelemmel elhatározzuk, hogy újítástól mentesen és sértetlenül kell megőrizni az Ige szemtanúi és szolgálói: az istenválasztotta apostolok ránk hagyott hitvallását; azután a háromszáztizennyolc szent és boldog emlékű atyának (a hitvallását), akik Nikeában jöttek össze Konstantin volt császáruk idejében az istentelen Árius ellen és az általa kitalált másistenhit, vagy jobban mondva: sokistenhit ellen; akik a hit egyöntetűségével fölfedték és megvilágították előttünk az isteni természet háromhyposztázisának egytlényegűségét, nem engedvén, hogy az elrejtve maradjon a tudatlanság vékája alatt, világosan tanítva a hívőket, hogy egyforma hódolattal kell hódolni az Atyának és a Fiúnak és a Szent Léleknek (...); hasonlóképpen megerősítjük a Nagy Theodóziosz volt császáruk idejében ebben a császárvárosban egybegyült százötven szent atya által kihirdetett hitvallást, elfogadván az ő teológiai szövegüket és elvetvén az igazságnak korábbi ellenségeivel együtt a tisztátalan Makedónioszt, aki önkényesen szolgának merészelt tartani az Urat, és rabló módon szét akarta szakítani az oszthatatlan Egységet (...) Nemkülönböztetjük megpecsételjük Árkádiosz fia Theodóziosz volt császáruk idejében az efezusiak városában először egybegyült kétszáz istenhordozó atya által kifejtett tanításokat is, mint az istenfélelem megdönthetetlen hatalmát, hirdelve az egy Krisztust, Istennek Fiát, aki megtestesült és a legtisztább Örökszűzet pedig, aki Őt mag nélkül szülte, mint valóságos és igazi Isten-szülőt vallva; elutasítva viszont — mint az isteni örökségtől idegent — Nesztóriosz oktalan felosztását (...) Nemkülönböztetjük meg a chaldedóniak metropolisában Markianosz volt császáruk idejében a hatszázharminc istenválasztotta atya által megírt hitvallást, amely dörgő hangon adta tovább a (világ)végeknek, hogy az egy Krisztus, Istennek Fia két természetből tevődik össze, és ebben a két természetében dicsőítendő (...) Ugyancsak elismerjük és utódainknak tanítjuk ama százhatvanöt istenhordozó atyának istenfélő szövegét, — akik ebben a császárvárosban gyűltek össze Jusztinianosz boldog emlékű volt császáruk idejében —, mint a Lélek által kinyilatkoztatott (szöveget). (...) Megfogadjuk, hogy ezután is sértetlenül megőrizzük az ebben a császárvárosban a szent emlékű Konstantin volt császáruk idejében nemrég egybegyült hatodik szent zsinat hitvallását, amely nagyobb tekintélyt nyert azáltal, hogy az istenfélő császár annak határozatait pecsétjével bebiztosította mindörökké való biztonságuk végett, és amely istenszeretően felvilágosított minket, hogy két természetes akarás, vagyis akaratot, és két természetes energiát valljunk a mi egy Urunk Jézus Krisztus megtestesülési ökonómiájában, azokat pedig, akik az igazság helyes dogmáját eltorzították, és az egy Urunk és Istenünk Jézus Krisztusról egy akaratot és egy energiát tanítottak a népeknek, istenfélő döntéssel elítélte (...) És egyszóval mondva elhatározzuk, hogy szilárdan megtartandó és az örökkévalóság végzetéig megingathatatlanul fenn kell hogy maradjon mindazoknak az Isten egyházában dicsőségesen ténykedett férfiaknak a hitvallása, akik a világ világítoi voltak és az élet igéjéhez ragaszkodtak, úgyszintén az ő Istentől átvett írásaik és dogmái (...) Ha pedig valaki az istenfélelemnek mindezen előbb említett dogmáit nem tartaná meg és nem fogadná el, és nem úgy vélekednék és prédikálna, hanem ellenkezőleg megtagadni kísérelné meg, anathéma legyen (rajta) az előbb említett szent és boldog emlékű atyáknak

már meghozott határozata alapján, és a keresztény jegyzékből taszítottassék ki és távolítottassék el. Mert mi — a már határozottak alapján — teljesen átláttuk, hogy semmit sem lehet sem hozzáadni, sem elvenni (amit egyébként), semmiféle módon nem tehetünk volna.”

Harc az eretnokségek ellen

Ismeretes, hogy az egyetemes egyház hittanítása az első nyolc évszázad folyamán fokozatosan alakult ki, méghozzá többnyire negatív kiinduló pontokat véve alapul, amelyeket a különféle tévtanok, eretnokségek szolgáltattak. Ezeket a tévtanokat az egyetemes zsinatok ítélték el, megalkotva egyben a Szentírás és az egyetemes Szent Hagymányon alapuló hittanításukat. Így jött létre a nikea-konstantinápolyi hitvallás (325–381), amely rögzítette a legfontosabb triadológiai és krisztológiai dogmákat, mégpedig az arianizmus és a makedonizmus tévtanaival szemben. A további krisztológiai dogmákat a III–VII. egyetemes zsinatok fektették le, de a nikea-konstantinápolyi hitvallást már nem bővítették.

A kánonokat az egyetemes zsinatok a dogmákkal párhuzamosan alkották meg, s azokban is találunk utalásokat az egyház hittanítására, azonban a kánonok inkább formális, diszciplináris, operatív rendelkezéseket tartalmaznak az eretnekekkel szemben követendő eljárásokra vonatkozóan. Doktrinális kérdések taglalásába a kánonok nem bocsátkoznak.

Az ilyen kánonok közül először meg kell említenünk az *I. egyetemes zsinat* 8. kánonját a „katharoszok”-ról, amely — nyilván a hittanítási eltérések csekély súlya miatt — viszonylag enyhe rendelkezéseket tartalmaz:

„Azokról, akik magukat néha „katharoszok”-nak nevezik — amennyiben megtérnek az egyetemes és apostoli egyházhoz —, úgy döntött a szent és nagy zsinat, hogy kézrátétel útján megmaradjanak a klérusban. Mindenek előtt azt kell írásban megfogadniuk, hogy az egyetemes és apostoli egyház dogmáihoz fogják magukat tartani, és azokat fogják követni; vagyis befogadják az egyházi közösségbe azokat is, akik kétszer házasodtak, és az üldözések alatt elbukottakat is, akikre nézve meg van határozva a (bűnbánati) idő és a (bűnbocsánati) határidő; tehát, hogy mindenben követni fogják az egyetemes egyház dogmáit. Eszerint, ha akár falvakban, akár városokban csak ők találhatnának a klérusban a fölszenteltek közül, maradjanak meg ugyanabban a rangban. Ha pedig van ott az egyetemes egyháznak püspöke, vagy presbitere, és némelyek (a „katharoszok” közül) megtérnek, nyilvánvaló, hogy az egyház püspöke viseli majd a püspöki méltóságot, az úgynevezett „katharoszok” által nevezett püspök pedig presbiteri tisztséget fog viselni, kivéve ha a püspök úgy dönt, hogy az is részesüljön a (püspöki) cím méltóságában. Ha pedig nem úgy dönt, ki fog jelölni számára vagy chorepiskoposzi (segédpüspöki), vagy presbiteri helyet, hogy lássék: csakugyan a klérushoz tartozik; mégis nehogy két püspök legyen a városban.”

Emlékeztetőül: „katharoszok”-nak nevezték a novatiánusokat, akik voltaképpen nem is voltak eretnekek, hanem csak szakadárok. Ezért a közülük megtérő papokat, püspököket nem kellett újraszentelni, hanem egyszerű kézrátétellel fogadták be őket az egyházba.

Ennél szigorúbb azonban ugyanannak az egyetemes zsinatnak a 19. kánonja, amely a megtérő pavlianisták esetében kimondja, hogy „feltétlenül újra kell őket megkeresztelni”, majd így folytatja:

„Ha ezek közül némelyek a klérushoz tartoztak, és kiderül, hogy feddhetetlen és kifogástalan életűek, miután újra megkeresztelték őket, szenteltessenek föl az egyetemes egyház püspöke által. Ha azonban a vizsgálat méltatlanoknak találja őket, le kell őket fokozni. (...)”

A pavlianisták szamosztai Pál antióchiai püspök követői voltak, aki tagadta Krisztus istenségét, amiért a 268. évi antióchiai helyi zsinat őt eretneknek mondotta ki és püspöki méltóságától megfosztotta. Ezért tekinti a kánon semmisnek mind a keresztységüket, mind a papszentelésüket. Ugyanezen okból veti alá anathémának a II. egyetemes zsinat 1. kánonja az eunomiánusokat és a többi ott felsorolt eretnekeket.

A 431. évi efezusi III. egyetemes zsinat, amely elítélte a nesztorianizmust, első öt kánonjában hasonló szigorral jár el a nesztoriánus és a celesztianus püspökökkel és papokkal szemben.

Végül, ami a megtérő különféle eretnekek befogadását illeti, a 692. évi trullozi egyetemes zsinat 95. kánonja összegezi a velük szemben követendő eljárás módzatait:

„Azokat, akik az eretnekektől az orthodoxiához és az üdvözülők részéhez térnek meg, az alábbi rendszer és szokás szerint fogadjuk be. Az ariánusokat, makedoniánusokat és novatiánusokat, — akik magukat „katharoszok”-nak és „ariszterosok”-nak nevezik —, a tesszareszkaidekatitákat, vagyis tetraditákat és apolinaristákat úgy fogadjuk be, ha írást adnak és anathematizálnak minden eretnekséget, amely nem úgy vélekedik, ahogyan vélekedik Istennek szent, egyetemes és apostoli egyháza, majd megpecsételjük (megbérmeáljuk) őket, vagyis megkenjük először a szent myronnal (bérmaolajjal), a homlokukat, szemüket, orrnyílásaikat, szájukat és fülüket, miközben mondjuk: „Szent Lélek ajándékának pecsétje”. A pavlianistákról pedig, akik később az egyetemes egyházhöz megtérnek, az a határozat hozatik, hogy feltétlenül újra kell őket megkeresztelni. Az eunomiánusok viszont, akik egy alámerítéssel keresztelnek, és a montanistákat, akiket itt frygiaiaknak hívnak, és a szabelliánusokat, akik a hyiopatoriát (fiúatyaságot) tanítják és más rütságokat cselekszenek, mind a többi eretnekségeket — mivel sokan vannak itt, különösen a galaták földjéről származók —, mindazokat tehát, akik ezek közül meg akarnak térni az orthodoxiához, mint pogányokat, fogadjuk be; és az első napon keresztényekké tesszük őket, a másodikon pedig katechumenekké, azután a harmadikon exorkizáljuk őket arcukba és fülükbe való háromszori fúvással, és úgy tanítjuk (azután) őket, és ügyelünk, hogy sokat legyenek a templomban és hallgassák az Írásokat, és csak akkor kereszteljük meg őket. A manicheusokat pedig, valamint a valentinianusokat és markionistákat és hasonló eretnekségekből megtérőket pedig úgy, hogy írást kell készíteniük és meg kell átkozniuk eretnekségüket és Nesztóroszt, Eutychészt, Dioszoroszt és Sevéroszt és az ilyen eretnekségek többi vezetőit és azokat, akik az ő tanításait magukévá teszik, valamint az összes előbb felhozott eretnekségeket, és csak úgy részesülhetnek a szent Koinoniában (Úrvacsorában).”

A szentírási kánon

A II. század végéről való *Muratori-kánon*nál feltétlenül későbbi eredetűek az ún. *apostoli kánonok*, amelyek a IV–V. században összeállított *Constitutiones Apostolicae* 8. könyvének utolsó, 47. fejezetét

alkotják. Így tehát az apostoli 85. kánonnak, amely felsorolja az Ó- és Újszövetség kanonikus könyveit, a bibliai kánon kialakulása szempontjából nincs különösebb jelentősége. Ha mégis említést teszünk róla, azért tesszük, mert a benne felsorolt szentírási könyvek közül hiányoznak az ószövetségi „deuterokanonikus” könyvek, valamint a Jelenések Könyve, ellenben ott szerepel a páli levelek között a Zsidókhöz írt levél (ugyanis 14 páli levelet említ), valamint Római Kelemen két levele és Utasításai.

Talán nem éreztelen megemlíteni, hogy a keleti kereszténység idegenkedése a Jelenések Könyvétől az orthodox egyház liturgikus gyakorlatában mindmáig észlelhető. Ugyanis a közhasználatú „alfa és ómega”, valamint egy-két további idézetén túl, a Jelenések Könyvéből orthodox templomokban sohasem olvasnak fel semmit nyilvánosan.

A papi méltóság

Az egyetemes papság, a „királyi papság” (1Pét 2,9) fogalma mellett, a keresztény Keleten hamar alakult ki a hierarchikus értelemben vett papság intézménye a maga hármasság tagozódásával: diakonus — presbiter (pap) — püspök.

A hierarchiába való belépés az apostolica successio alapján történő kézrátétel formájában ment végbe és megy végbe ma is. De ezt a kézrátételt (felszentelést) a kánonok számos feltételhez kötik, amelyeknek jórésze a házassággal függ össze.

A 17., 18., 19. és 61. *apostoli kánonok* tiltják az olyan személyek felszentelését, akik a kereszttség után kétszer kötöttek házasságot, vagy meg nem engedett szerelmi viszonyt folytattak, illetve olyan nőt vettek feleségül, aki előzőleg már házas volt, vagy erkölcstelen életet élt. Ezeknek a követelményeknek az alapja nyilvánvalóan az „egyfeleségű férfiú”-ról szóló páli utasításban található. (1Tim 3,2; 12; Tit 1,6) A házassággal kapcsolatos követelményeket a *trullozi egyetemes zsinat* 3. kánonja foglalja össze:

„...akik kétszer kötöttek házasságot és a 6109. év múlt negyedik Indiktonja elmúlt január havának 15-éig a bűnnek szolgáltak és nem akarnak attól megtagadni, kánoni lefokozásnak kell őket alávetni. Akik pedig a kétszeri házasság ilyen tévelyébe estek, de már a mi felvilágosításunk előtt megtudták, mi az érdekük, és a rosszat kivágták magukból és megszüntették ezt az idegen és törvénytelen viszonyt, vagy akiknek a második házasságbeli felesége már meghalt, ők pedig megtértek, újra megtanulva a józanságot és gyorsan feledésbe ejtve előbbi törvénytelenégeiket — akár presbiterek, akár diakonusok legyenek is —, azokról úgy döntött a zsinat, hogy abba kell ugyan hagyniuk minden egyházi szolgálatot, vagyis ténykedést, és egy meghatározott időre megfeddést kell viselniük (...) Azok pedig, akik egy feleséggel kötöttek házasságot, az pedig özvegy volt, s ugyancsak azok, akik fölszentelés után törvénytelenen egy házasságot kötöttek — vagyis presbiterek, diakonusok és hypodiakonusok —, miután rövid időre eltiltatnak a szent szolgálattól és megfeddést viselnek, visszahelyezendőik tulajdon rangjukba, de semmiképpen nem léphetnek magasabb rangba; közben természetesen fel kell bontani a törvénytelen házasságukat. (...) elhatározván és megújítván azt a kánon, amely kimondja: aki a kereszttség után kétszer házasodott, vagy ágyast tartott, nem lehet sem püspök, sem presbiter, sem más a papi jegyzékből; ugyancsak aki özvegyet vett el,

vagy elbocsátottat, vagy kéjnt, vagy rabszolganót, vagy színpadról valót, nem lehet sem püspök, sem presbiter, sem diakonus, sem más a papi jegyzékből.”

Érdekes itt megemlíteni ugyanennek az egyetemes zsinatnak a 13. kánonját, amely tanúskodik a római egyház cölibátus felé való tendenciájáról, valamint a keleti egyház kitartásáról a papok házassága mellett. Idézünk:

„Mint hogy megtudtuk, hogy a római egyházban a kánoni rendbe foglaltatott, hogy a diakonusi, vagy presbiteri felszentelésre méltatandók kötelesek megfogadni, hogy feleségükkel többé nem érintkeznek, mi, követve az apostoli rendelkezés és rend régi kánonját, azt akarjuk, hogy a szent férfiaknak törvények szerinti házassága ezentúl is érvényes legyen (...) Ha tehát valaki, az apostoli kánonok ellenére cselekedvén, valakit a papok közül: presbitert — mondjuk — vagy diakonust, vagy hypodiakonust meg merne fosztani annak törvényes feleségével való kapcsolattól és a vele való érintkezéstől, fokoztassék le; úgyszintén ha valamely presbiter, vagy diakonus, vallási buzgóság ürügyével, elúzi a feleségét, közösítsék ki; ha pedig macakskodik, fokoztassék le.”

Ugyanakkor azonban — először a keleti egyház történetében — a *trulloszi zsinat* 12. kánonja kimondja a püspökök kötelező nőtleniségét:

„Az is tudomásunkra jutott, hogy Afrikában és Líbiában és más helyeken, az ottaniak legistenszerebb egyházi vezetői, a felettük történt (püspöki) felszentelés után sem mondanak le a feleségükkel való együttéléstről, megbotránkozást és botrányt idézve elő a népeknél. Mivel nagy a mi törekvésünk, hogy mindent megtegyünk a kezünk alatt levő nyáj javáért, úgy döntöttünk, hogy ilyesmi ezentúl ne történjék. Ezt pedig nem azért mondjuk, hogy az apostolok által előírtakat megszüntessük, vagy kiforgassuk, hanem mert gondoskodunk a népek üdvösségéről és a jóban való gyarapodásáról, és arról, hogy semmiféle gáncsolásra se adassék ok a papi rend ellen. (...)”

Kiegészíti ezt ugyanennek a zsinatnak a 48. kánonja: „Annak a felesége, akit püspöki méltóságra léptetnek elő, miután közös megállapodás alapján elvált férjétől, annak felszentelése után vonuljon kolostorba, olyanba, amely a püspök tartózkodási helyétől meszszire épült, és élvezze a püspöktől jövő gondoskodást; ha pedig arra is méltónak mutatkoznék, diakonisszai tisztségre is emeltessék.”

Igaz ugyan, hogy a papi, illetve főpapi nőtleniség Keleten korábban sem volt ismeretlen (a főpapok, egyházatyák legtöbbször addig is nőtlenek voltak), azonban a nőtlenesség nem volt kötelező. A későbbiek során gyakorlattá vált, hogy a püspököknek nem pusztán nőtlennek, hanem szerzetesnek is kell lennie. Ezt azonban semmiféle kánon nem írja elő.

A felszenteléssel kapcsolatos további megkötések megtalálhatók már az *apostoli kánonokban*. Így pl. a 78. kánon tiltja a süketek és a vakok, a 79. kánon az ördöngösök, a 80. kánon pedig a neofiták felszentelését. Ez utóbbi tilalmat — az 1Tim 3,6-ra hivatkozással — részletesebben megismétli az *I. egyetemes zsinat* 2. kánonja. Rabszolgák felszentelését a 82. apostoli kánon gazdájuk engedélyéhez köti, utalással Onézimosz esetére. A 81. és 83. apostoli kánon a papi szolgálat kizárólagossága mellett foglal állást. Az eunuchok felszentelhetőségét, illetve további papi szolgálatát a 21–23. apostoli kánonok attól teszik függővé, hogy eunuchi állapotuk erőszak, vagy pedig öncsonkítás folytán jött-e létre. Az előbbi eset ugyanis nem akadály a felszentelésnek, illetve a további papi szolgálatnak.

Mindezeket a rendelkezéseket összefoglalja és meg-erősíti az *I. egyetemes zsinat* 1. kánonja.

Sajátossága az orthodox kánonjognak, hogy felszenteléskor nincs tekintettel a jelölt származására, beleértve azt is, hogy törvényes házasságból, vagy pedig házasságon kívül született. A *trulloszi egyetemes zsinat* 33. kánonja kimondja:

„Mint hogy tudomásunkra jutott, hogy az örmények földjén csak azokat veszik fel a papságba, akik papi nemzetségből valók — és ezáltal azok, akik ezt megkísérik tenni, zsidó szokásokat követnek —, egyeseket pedig közülük tonzúra nélkül avatnak fel az isteni templom énekeseivé és felolvasóivá; elhatározzuk, hogy ezentúl azoknak, akik a klérusba valakit fel akarnak venni, nem szabad tekintettel lenniük a felavatandó származására, hanem — megvizsgálván, hogy ők maguk méltók-e arra, hogy a kánonokban előírt feltételek szerint a klérusba feltétessenek —, avassák fel őket egyháziakká, akár papi ősöktől származnak, akár nem. (...)”

Akár külön fejezetet is lehetne írni a szimóniáról, amely sűrűn foglalkoztatta a kánonok alkotóit, és amelynek eredete — mint ismeretes — az apostoli időkbe nyúlik vissza (ApCsel 8,9–24). A kérdéssel foglalkozó valamennyi kánon semmisnek mondja ki a pénzzel vagy befolyásos főemberek protekciója révén elért felszentelést, a felszentelő püspököt pedig lefokozásra ítéli. (*Apostoli* 29., 30. kánon; *IV. egyetemes zsinat* 2. kánonja; *trulloszi egyetemes zsinat* 22. kánonja; *VII. egyetemes zsinat* 5. kánonja.) A *trulloszi* 23. kánon kiterjeszti a szimónia fogalmát az Eucharisztia pénzért történő kiosztására is, a *VII. egyetemes zsinat* 19. kánonja pedig a szerzetesavatásra.

A keresztség

A keresztségre vonatkozó kánoni rendelkezésekre csak röviden térünk ki, utalva egy korábbi, részletesebb tanulmányunkra. (Berki F.: *Az orthodox egyház tanítása a keresztségről és annak gyakorlata az egyház életében*. Th. Sz. 1981. évi 3. sz.)

Csupán arra mutatunk rá, hogy egy embert csak egyszer szabad megkeresztelni, ám az eretnek keresztelés érvénytelen volta parancsoló szükségé teszi a keresztelés megismétlését. A 47. *apostoli* kánon szerint:

„Az a püspök vagy presbiter, aki újból megkereszteli azt, aki már igazi keresztségben részesült, vagy a szentségtelek által megfertőzöttet nem kereszтели meg, fokoztassék le (...)”

Mint hogy különböző eretnekek különféle szabálytalan keresztelési formulákat is használtak, a 49. és az 50. apostoli kánon így rendelkezik:

„Ha valamely püspök vagy presbiter nem az Úr parancsa szerint keresztel az Atya és Fiú és Szent Lélek nevében, hanem három Kezdet-nélküli, vagy három Fiú, vagy három Vigasztaló nevében, fokoztassék le.”

„Ha valamely püspök, vagy presbiter nem végzi el az egy keresztelési szentség három alámerítését, hanem csak egy alámerítést, amelyet az Úr halálára vonatkoztatnak, fokoztassék le. Mert nem azt mondta az Úr: „Az én halálomra kereszteljétek”, hanem: „Elmenvén tegyetek tanítványokká minden népeket, megkeresztelvén őket az Atyának és Fiúnak és Szent Léleknek nevében.”

Az esetleges második keresztelés nem csupán megengedett, hanem kötelező is abban az esetben, ha az előző keresztelésről nem lehet megbizonyosodni. Erre nézve a *trulloszi zsinat* 84. kánonja kimondja:

„Az atyák kánoni rendelkezéseit követve, a gyermekek tekintetében is elhatározzuk, hogy ahányszor nem találtatnak megbízható tanúk, akik őket kétségtelenül megkereszteltéknek mondják, és amazok sem képesek, koruknál fogva, megfelelően válaszolni a nekik átadott szentségről, minden gátlás nélkül meg kell őket keresztelni, nehogy valaha az ilyen bizonytalanság megfossa őket a megszentelés által való megtisztulástól.”

Újabb liturgikus gyakorlat szerint, ez esetben a keresztelési formulát feltételes módon kell mondani: „Ha nincs megkeresztelve, megkereszteltetik Istennek N. szolgálja... stb.”

Az Eucharisztia

Ezt a kérdést is alkalmunk volt már részletesen kifejteni külön tanulmányban. (Berki F.: Az Eucharisztia [Úrvacsora] az orthodox egyházban. Th. Sz. 1981. évi 5. sz.) Ezért most csupán néhány kánonjogi vonatkozására szándékozunk kitérni.

Mínt hogy a keleti egyház az Úrvacsorához kezdettől fogva kovászos kenyert és vízzel elegyített bort használt, a kánonok szigorúan elítélnék minden ettől eltérő gyakorlatot. Már a 3. *apostoli* kánon így igyekszik elejét venni az Eucharisztia körüli rendellenességeknek:

„Ha valamely püspök, vagy presbiter, az Úrnak az áldozatról való parancsától eltérően, mást mutatna be az oltárnál, például mézet, vagy tejet, vagy bor helyett mesterséges szeszest, vagy madarakat, vagy terményeket, fokoztassék le. (...).”

Részben ezt ismétli meg a *trulloszi zsinat* 28. kánonja a szőlő bemutatására vonatkozóan, majd ugyanannak a zsinatnak a 29. kánonja szabályozza az úrvacsorai böjt kérdését:

„A Karthagénában alkotott kánon kimondja, hogy az oltár szentségeit ne végezzék mások, csak olyan emberek, akik aznap még nem ettek, kivéve évenként egy napot, amelyen az Úr Vacsoráját végzik; miután azok a szent atyák a helyi egyházra hasznos okból alkalmaztak ilyen ökonómiát. Mínt hogy minket semmi sem indít arra, hogy félretegyük az (előírt) szigorúságot, apostoli és atyai hagyományokat követve elhatározzuk, hogy nem szabad a Nagyböjt utolsó csütörtökén feloldani a böjtot s ezáltal az egész Nagyböjtot meggyaláznai.”

Az étkezés utáni Úrvacsorát a *karthagénai helyi zsinat* 41. kánonja engedte meg kivételképpen Nagy Csütörtökön, az Utolsó Vacsora különleges emlékezetére. Ez egyben a böjt feldoldását is jelentette, mert az étkezés nem a Nagyböjtben szokásos szárazételek fogyasztásából állt. A fentebb idézett *trulloszi kánon* viszont megtiltja a Nagyböjtnek ezt a kivételes feloldását.

A *trulloszi egyetemes zsinat* 32. kánonja az Eucharisziában követett két eltérő gyakorlatot ítél el: az örményeket, akik az Úrvacsorához csak bort, valamint a hydroparasztatákat, akik viszont csak vizet használtak. Utalással Aranyszájú Szt. János tanítására, a kánon így rendelkezik:

„...Mivel létezett még a hydroparasztaták régi, gonosz eretneksége, akik áldozatukban bor helyett csak vizet használtak, az istenhordozó atya (ti. Chryszostomosz) ennek az eretnekségnek a törvénytelen tanítását cáfolva és arra mutatva rá, hogy az apostoli hagyománnyal ellenkezésbe mennek, készítette el az említett beszédét. Hiszen az ő egyházának is — amelynek lelkipásztori igazgatása órá volt bízva —, meg-

hagyta, hogy a borhoz vizet kell keverni, amikor a vérnélküli áldozat végzésére kerül sor, rámutatva a vér és a víz keveredésére, amely a mi Megváltónk és Údvívítónk, Krisztus Isten drága oldalából öntetett ki az egész világ életéért és a bűnök megváltásáért; és minden egyházban, ahol a lelki világítók fényeskedtek, ez az Istentől átadott rend maradt fenn. Jakab is, Krisztus Istenünk test szerinti testvére, akire először bízták rá a jeruzsálemiek egyházának a trónját, valamint Vazul, a keszáriaiak érseke, akinek a dicsősége befutotta az egész földkerekséget, írásban hagyván ránk a titokzatos szertartást, úgy rendelkeztek, hogy az Isteni Liturgiában a kelyhet vízzel és borral töltjük meg. A Karthagénában egybegyűlt boldog atyák is kifejezetten úgy nyilatkoztak, hogy a szentségekben semmi más ne mutattassék be, mint az Úr Teste és Vére, vagyis kenyér és vízzel kevert bor. Ha tehát valamely püspök, vagy presbiter nem az apostolok által hagyományozott rend szerint cselekszik, hanem úgy mutatja be az áldozatot, hogy nem kever vizet a borhoz, fokoztassék le, mint aki tökéletlenül nyilatkoztatja ki a misztériumot és újításokat vezet be a hagyományba.”

A *trulloszi* 58. kánon tiltja azt, hogy a világiak — papi személy jelenlétében — önállóan vegyék magukhoz az Eucharisziát. Ez nem jelenti azt, hogy papi személy távollétében meg volna engedve. Theoszalonikai Simeon szerint (†1429) végszükség esetén felolvasó, vagy világi is átadhatja az Úrvacsorát a haladónak. Ugyanúgy meg volt engedve egyes remetéknél is, hogy — távol a várostól és pap híján — önállóan vehessék magukhoz az előre konszekrált és náluk őrzött Eucharisziát.

Jóllehet nem tartozik szorosan az Eucharisztia kérdéséhez, a keresztáldozathoz való kapcsolódása miatt itt említjük meg a *trulloszi zsinat* 81. kánonját, amely elítéli a patropaszchitákat. Az orthodox Liturgia állandó éneke ősidők óta a Triszágion, amely így hangzik: „Szent Isten, Szent Hatalmas, Szent Halhatatlan, irgalmazz nekünk”. Erre vonatkozóan az említett kánon a következőket mondja ki:

„Mínt hogy megtudtuk, hogy egyes helyeken a Triszágion énekben a „Szent Halhatatlan” után todatékként ezt éneklék: „aki miérettünk megfeszítettél, irgalmazz nekünk” — ez pedig már a régi atyák által mint az istenfélelemtől idegen dolog ebből az énekből kiküszöböltetett, azzal az eretnekkal együtt, aki ezeket a szavakat kitalálta —, mi is, megerősítve az atyáink által előttünk istenfélően határozottakat, anathematizáljuk azokat, akik még ezen határozat után is elfogadják a templomban ezeket a szavakat, vagy másképpen valahogy hozzátesszik a Triszágionhoz. (...).”

A VI. században feltűnt patropaszchiták szerint ugyanis, a kereszten nemcsak a Fiú, hanem az Atya is szenvedett. Ez ellentétben áll a Krisztus megváltó művéről alkotott orthodox tanítással, és ezt ítéli ez az idézett kánon.

A Húsvét

Az orthodox teológiának és liturgiának, egész lelki és istentiszteleti életnek középpontja a Húsvét ünnepe. Ezt a tényt eddig számos alkalommal fejtettük ki, ezért most csak néhány olyan kánont említünk meg, amely a Húsvétal kapcsolatos, részben formális rendelkezéseket tartalmaz.

Az orthodox Húsvét időpontjának kiszámításában sajátos elem az, hogy a 7. *apostoli kánon* értelmében

— amelyre a nyugati kereszténység nincs tekintettel —, a Húsvétot nem szabad a zsidókkal együtt, esetleg a tavaszi napéjegyenlőség előtt ünnepelni. Hasonló módon rendelkezik a 341. évi *antióchiai helyi zsinat* 1. kánonja is. A kánoni rendelkezés teológiai alapja az, hogy Krisztus kereszthalálának és feltámadásában esztendejében a zsidó Húsvét szombatára esett (Jn 18,28), Krisztus pedig az azt követő vasárnap hajnalán támadt fel. Ha tehát a keleti és a nyugati keresztény Húsvét csillagászatilag együtt lenne, azonban egybeesik a zsidó Húsvétal, vagy megelőzi azt, az orthodox egyház a maga Húsvétját egy héttel később ünnepli meg.

Az *I. egyetemes zsinat* 20. kánonja, valamint a *trullloszi zsinat* 90. kánonja vasárnapokon, valamint a Húsvét és a Pünkösöd közötti időszakban tiltja a térdeplést, „tisztelve Krisztus feltámadását”. A vasárnapi térdeplés tilalmát az orthodox egyház ma már nem veszi szigorúan, csupán a Húsvét és Pünkösöd közti időszakra vonatkozót.

Aszkézis, böjt

Az askézis kérdésében az orthodox kánonok nem foglalnak egyértelmű állást: egyfelől természetes életmódot várnak el a hívektől és a papoktól, másrészt viszont lehetővé teszik az egész életre szóló asketikus, szerzetesi életet.

Az első állásfoglalásra példa az 51. és 52. *apostoli kánon*:

„Ha valamely püspök, vagy presbiter, vagy diakonus, vagy bárki a papi jegyzékből megtartóztatja magát a házasságtól, a hústól és a bortól — nem askézisből, hanem undorból — elfelejtve, hogy minden jó nagyon, és hogy Isten az embert férfinak és nőnek teremtette, s így káromolja a teremtést, vagy javuljon meg, vagy fokoztassék le és zárassék ki az egyházból. Úgyszintén a világi is.”

„Ha valamely püspök, vagy presbiter, vagy diakonus ünnepnapokon nem vesz magához húst és bort, mégpedig undorból és nem askézisből, fokoztassék le, mert meg van bélyegezve lelkiismeretében, és sokak megbotráncolásának okozójává lett.”

A szerzetesi életre vonatkozó kánonok felsorolásától eltekintünk, azok sokasága miatt.

Hasonlóképpen kétféle nézet érvényesül az orthodox kánonokban a böjtöt illetően. Ugyanis a köztudomásúan szigorú orthodox böjti fegyelem ellenére, a kánonok bizonyos alkalmakkor kifejezetten tiltják a böjtöt. A 66. *apostoli kánon* idézve, a *trullloszi zsinat* 55. kánonja kimondja:

Minthogy megtudtuk, hogy a rómaiak városába valók a szent Nagyböjt szombatjain is böjtölnek, a ránk hagyományozott egyházi rend ellenére, úgy határozott a szent zsinat, hogy a rómaiak egyházában is tartásuk be sértetlenül azt a kánonot, amely kimondja, hogy „ha valamely klérikusról kiderül, hogy a szent vasárnapon böjtöl, vagy szombaton — az egyetlen kivételével —, fokoztassék le; ha pedig világi, közössítessék ki.”

A vasárnapi böjt — a kánonmagyarázók egybehangzó véleménye szerint — azért tilos, mert a vasárnap örömnappal: Krisztus feltámadásának napja. Szombaton pedig ezért nincs böjt, mert ezen a napon pihent meg az Úr a teremtés után. Ezenkívül az orthodox egyház azért is tiltja a szombati böjtöt, mert a kereszténység első századaiban különféle eretnekek (markonisták, koluthianusok, apolinaristák) böjtöltek szombaton. Az egyetlen szombat, amely böjti nap: a Nagy

Szombat, Krisztus sírban fekvésének napja. Megjegyzendő, hogy a Nagyböjt szombati és vasárnapi feloldása csak a bor, olaj és különféle kagylók fogyasztására vonatkozik, ami máskülönben a Nagyböjtből tilos.

A szombati böjt kérdése az 1054. évi nagy egyházszakadás és az azt követő újraegyesülési próbálkozások idején a keresztény Kelet és Nyugat között mindvégig vita tárgya volt.

A keleti kánonok átvették azt az ószövetségi ételtilalmat, amelyet a *jeruzsálemi apostoli zsinat* is megerősített: a vér, valamint a fojtott, megfulladt állat húsának fogyasztási tilalmát. Ezt előbb a 63. *apostoli kánon* mondja ki, majd a *trullloszi* 67. kánon megismétli. Részletesebben szól a böjti ételekről a *trullloszi zsinat* 56. kánonja:

„Ugyancsak megtudtuk, hogy az örmények földjén és más helyeken a Nagyböjt szombatjain és vasárnapjain némelyek tojásokat és sajtot esznek. Ezért azt is elrendelte a zsinat, hogy Istennek az egész földkerekségen élő egyháza egy rendet követve végezze a böjtöt és megtartóztassa magát mindenféle vágottaktól, valamint tojástól és sajtól, mert ezek gyümölcsei és szüleményei azoknak amiktől megtartóztatjuk magunkat. (. . .)”

Végül megemlítjük, hogy a 89. *trullloszi kánon* — Mátyás és Lukács evangéliumára utalva — a Nagyböjt befejezését „Nagy Szombat éjszakájának közepetáján” jelöli meg.

Megtérő bűnösök és hitehagyottak

Ellentétben az eretnekekkel szemben követelt szigorú eljárással, az orthodox kánonok mélységesen krisztusi, elnéző bánásmódot írnak elő a megtérő bűnösök és hitehagyottak visszafogadása tekintetében. Kettőt idézünk közülük: az 52. *apostoli kánon* és az *I. egyetemes zsinat* 13. kánonját:

„Ha valamely püspök, vagy presbiter a megtérő bűnöst nem fogadja be, hanem elutasítja, fokoztassék le, mert megszomorítja Krisztust, aki ezt mondta: „Öröm van a mennyben egy megtérő bűnösön.”

„A haldokló (hitehagyottakra) nézve pedig be kell tartani a régi és kánoni törvényt, hogy ha valaki haldoklik, az utolsó és legfontosabb útravalótól nem szabad megfosztatnia. Ha pedig megsirattatván és az Úrvacsorában részesülvén, újra az élők közé kerül, csak az imaközösségben levők között legyen. Általában mindenkit, aki halálán van és kéri, hogy Eucharisztiaiban részesüljön, a püspök, kellő vizsgálat után, részesítsen benne.”

Vallási szimbólumok, ábrázolások

A keresztény egyház úgyszólván az apostoli időkől kezdve különböző szimbólumokat használt a hívők kölcsönös felismerése céljából, és egyéb ábrázolásokat az imádságos lelkület elmélyítése érdekében. Ezzel szemben a kánonok viszonylag későn kezdtek ezzel a kérdéssel foglalkozni.

Ki kell emelnünk a *trullloszi egyetemes zsinatot*, amelynek 73. kánonja a kereszt jelének tiszteletét hangsúlyozza:

„Miután az életadó kereszt mutatta meg nekünk az üdvözülést, minden igyekezetünkkel azon kell lennünk, hogy méltó tiszteletet adjunk annak, ami által megszabadultunk régi elesettségtől. Ezért, megadván neki értelemmel, szóval és értelemmel a hódoló

latot, szigorúan megparancsoljuk, hogy tűnjenek el a kereszt azon jelei, amelyeket egyesek a földre rajzolnak, nehogy a járókelők taposásától megbecsteleníthessék győzedelmi jelvényünk. Azokról pedig, akik ezentúl a kereszt jelét a földre rajzolják, azt parancsoljuk, hogy közösítsenek ki.”

Ugyanennek a zsinatnak a 82. kánonja megtiltja Krisztusnak bárány képében való ábrázolását a következő indokolással:

„A szent ikonok némely példányain bárány van ábrázolva, amelyre az Előhírnök ujjával mutat és amely a kegyelem jelképének van véve, jelképezve a törvény szerinti igaz Bárányunkat: Krisztus Istenünket. De bármennyire tiszteljük is az egyházban bevett régi jelképeket és árnyakat, mint az igazság szimbólumait és előképeit, mégis többre tartjuk a kegyelmet és az igazságot, elfogadván azt mint a törvény beteljesedését. Hogy pedig a tökéletes a képirás révén is minden szemnek ábrázolva legyen, elhatározzuk, hogy a régi bárány helyett ezentúl annak a Báránynak, aki elvette a világ bűneit — Krisztus Istenünknek — az emberi jellegét kell az ikonokon is kidomborítani; megértve ezáltal az Isten Igen megalázkodásának fennkölttségét és készítettve emlékezésre az Ő testi életére, szenvedésére, üdvözítő halálára és a világnak ebből fakadó megváltására.”

Az ikonrombolás korában (VIII–IX. sz.), amikor átmenetileg az ikontisztelők kerekedtek felül, a 787. évi *nikeai VII. egyetemes zsinat* az ikontisztelést mellett foglalt állást, és 7. kánonjában kimondta:

„Pál isteni apostol mondotta: Némely ember bűnei

nyilvánvalók, és előtte mennek az ítéletre; mások viszont követnek’ (1Tim 5,24). Tehát az elkövetett bűnököt újabb bűnök követik. Így a keresztényvádlok (ikonrombolók) istentelen eretnokségét más istentelenségek is követték. Mert amint a szent ikonok képét eltávolították a templomból, más szokásokat is elhanyagoltak, amelyeket föl kell újítani, és az írott és íratlan törvény szerint betartani. Ezért mindazokról a szent templomokról, amelyek a vértanúk szent ereklyéi nélkül szenteltettek föl, elrendeljük, hogy azokban történjék meg az ereklyék elhelyezése a szokásos imádsággal. Aki pedig szent ereklyék nélkül szentel föl templomot, fokoztassék le, mint az egyházi hagyományok megszegője.”

Az ikonrombolás vihara ezután újra végigdúlta a keleti keresztény egyházat, egészen addig, míg az orthodoxia végül is nem diadalmaskodott a 843. évi *konstantinápolyi zsinaton*. Ez nemcsak az ikonokat helyezte vissza régi helyükre, hanem a Nagyböjt első vasárnapját — amikor munkáját befejezte —, az orthodoxia ünnepévé tette, örök emlékéül az első kilenc évszázadban keletkezett összes tévtanok feletti győzelmének.

Az orthodoxia azóta is változatlan formában hirdeti az osztatlan keresztény egyház első évezredben kialakult hittanítását, amelynek megőrzésében elsődleges szerepe a zsinati atyák dogmatikai vitáinak volt, a kánonok pedig az így született hittanítást törvényes erővel bástyázták körül.

Berki Feriz

Kyryll Loukaris öröksége

Hozzájárulás az ortodox—református párbeszédhez

A Református Világszövetség (RVSz) és az ortodox egyház döntést hozott afelől, hogy hivatalos párbeszédre lépnek egymással; e párbeszéd előkészítő konferenciái már megtörténtek: Az RVSz és az Ökumenikus Patriarchátus képviselői néhányszor már összejöttek, hogy tisztázzák a párbeszéd alapjait és lehetséges céljait.¹ E találkozók középpontjában a Szentháromság-tan állt; az eredmények mindkét fél számára olyan bátorítónak bizonyultak, hogy további lépéseket vesznek fontolóra mindkét részről. Az RVSz ottawai nagygyűlése kifejezte készségét az ortodox egyházzal folytatandó hivatalos párbeszédre. Az Ökumenikus Patriarchátus pedig arra kérte a különböző ortodox egyházakat, hogy nevezzenek ki képviselőket a pán-ortodox küldöttségbe. Az első hivatalos találkozó Svájcban, Chambésyben volt, 1986 márciusában.

Hogyan értékeljük mármost a dialógus eme kiindulópontját? A helyzetet két különböző szempont szerint vizsgálhatjuk. Egyrészt az ortodox és református egyházaknak eleddig kevés lehetőségük volt igazán megismerni egymást: évszázadokig nem álltak kapcsolatban egymással. A református tradíció a nyugati egyházban gyökerezik, s azokra a kérdésekre, amelyekkel a párbeszédet megkezdi, ez az örökség meghatározó. El egészen mostanáig a keleti egyház alig merült fel látókörében. Másrészt pedig az ortodoxoknak csekély okuk lehet arra, hogy a református tradíciót komolyan vegyék.² E helyzet csak újabban változott meg; a kapcsolatok egyre gyakoribbak lettek. Különösen az ökumenikus mozgalom keretében kaptak lehetőséget az ortodoxok és reformátusok arra, hogy

találkozzanak egymással, s érthetővé tegyék magukat a másik számára. Az utóbbi évtizedekben református körökben állandóan nőtt az érdeklődés a keleti egyházak iránt. Több országban (USA, Franciaország, Románia, Svájc) léptek párbeszédre az ortodoxok és reformátusok.³ Új, kölcsönös megértés van kifejlődésben, és sokakban nő az a meggyőződés, hogy a reformáció legmélyéről induló megérzés és az orthodoxia között szorosabb a kapcsolat, mint első látásra tűnik. E szempontból mindkét fél számára az elsődleges feladat e párbeszéd során az, hogy felfedezzék a másikat.

Ez még azonban nem a teljes kép; bármilyen idegen is egymástól a két egyház tradíciója századokon keresztül, mégis — legalábbis egy bizonyos korban — szoros kapcsolatban álltak egymással. Itt pedig Kyryll Loukaris ökumenikus patriarcha (1620—1638) idejére gondolunk. A személye körüli viták és meggyőződések mély nyomokat hagytak a keleti tradícióban; ezek vezettek némely református tan explicit elvetéséhez.

A református tradícióra való reagálás azonban még ennél is messzebb ment: ortodox zsinatok által jóváhagyott hitvallásokban is kifejezésre jutott, így Petrus Mogilas kijevi metropolitáiban, amelyet a Jassy Zsinat hagyott jóvá (1642), mindenképp pedig a jeruzsálemi patriarcha, Dositheos hitvallásában, amelyet a Jeruzsálemi Zsinat (1672) fogadott el. Persze egyik hitvallásnak sem volt akkora tekintélye, mint egy ökumenikus zsinatnak; mégis formális elítélések voltak ezek, s ami még fontosabb, a következő évszázadokban nem jelentéktelen módon befolyásolták az ortodox gondolkodást.

Így tehát két különböző megközelítési módja lehetséges a párbeszédnek: bizonyos értelemben a református és ortodox tradíció idegen maradt egymás számára. Úgy találkoznak ma, mint még soha eddig. Másrészt — a történeti körülmények szerencsétlen konstellációja következtében — annyira viszont közel álltak egymáshoz, hogy az egyik formálisan elítélje a másikat. Persze az akkori viták, amelyek erre az eredményre vezettek, ma már nem égető kérdései egyik egyháznak sem. Mégis az ennek következményeként jelentkező hitvallások az ortodox egyházak tradíciójához tartoznak, s ha párbeszédre kerül sor ortodox és református egyházak között, akkor nem hagyhatjuk ezeket figyelmen kívül, s nem futhatunk át fölöttük.

Hogyan kell kezelnünk mármost az ilyen helyzetet? A tisztánlátás kedvéért hasznos rövid pillantást vetnünk a XVII. sz. kezdetének e drámai szakaszára. Mi történt ekkor? Mi a jelentősége azoknak az eseményeknek jelen párbeszédünkre nézve?

Ki volt Kyrill Loukaris?

Kyrill Loukaris 1572-ben, Héraklionban (Krétán) született, s nem az első egyházi ember volt családjában. Nagybátyja alexandriai patriarcha volt, s ő erősítette a tőle telhető legjobban e fiatal, tehetséges diákban az érdeklődést. Kyrill Pádovába ment és ott teológiát és filozófiát tanult. Folyékonyan beszélt latinul és olaszul. Olaszországból visszatérve (1592) nagybátyja Lengyelországba küldte exarchának, ahol a számára kijelölt feladat az volt, hogy megakadályozza az ukrajnai ortodoxok egyesülését Rómával. III. Zsigmond lengyel király (1587—1632) mindent amellel tett fel, hogy a római katolikus hitet egész uralkodási területére kiterjessze. Nemcsak a protestánsokat próbálta meg kiszorítani a közéletből, hanem az ortodox egyház ellen is intézkedéseket fogantatott. E terveket Loukaris nem tudta megakadályozni, s jelen is volt, amikor 1596-ban az ukrajnai püspökök Brest-Lotowskban aláírták az egyesülést Rómával. Ebben az időben Loukaris maga még távol állt a református hittől. Meggyőződése az volt, hogy Kelet és Nyugat egyházi egyet vallanak a keresztyén hit alapvető igazságairól. Néhány levele arra enged következtetni, hogy — legalábbis bizonyos körülmények között — el tudta képzelni Kelet és Nyugat egyesülését. Még támogatta is azt a nézetet, hogy a római püspöknek tiszteletbeli elsőség járjon az egyházban.

Kyrill már Olaszországban kapcsolatba került a református tudósokkal: levelezésben állt David *Hoeschel*-lel és Friedrich *Sylburg*-gal. Lengyelországi tartózkodása alatt lehetősége nyílt a reformáció felőli, különösen pedig a református tan felőli ismereteit elmélyíteni.

1601-ben, 29 évesen lett nagybátyja, *Meletios Pegas* utóda, alexandriai patriarcha. Pásztori kötelességei nem akadályozták meg abban, hogy folytassa tanulmányait: a nyugati teológusok és filozófusok számos műveit átdolgozta, s ez idő alatt egyre intenzívebben *Kálvin* János írásainak szentelte magát. Először 1610-ben jelentkeznek Kyrill prédikációiban idézetek az *Institúció*ból, s már a következő esztendőben egy angol utazó arról adhatott hírt, hogy az alexandriai patriarcha igen nyitott a református tanítás iránt. A református állásfoglalások Rómával való nézeteltérései miatt kerültek nála előtérbe, melyek állandóan mélyültek. Ezek az állásfoglalások jelentették Kyrill számára az egyház újraegyesülésének római fölfogás elleni teológiai vitáiban a segítő anyagot. Ezért helyesen állapították meg, hogy a Rómával való ellenségeskedés számára „a reformáció gondolatainak közve-

títője volt.”⁴ Ezek az új meggyőzések Kyrillben fokozatosan megerősödtek: 1618-ban egy levelében azt állítja, hogy — hosszas vívódás után — „felismertem, hogy a reformátorok ügye a helyesebb.” Ez az állítás nem jelenti az ortodoxia visszautasítását; Kyrill hú maradt haláláig egyházához. Reformáció-értelmezésében a református tan volt alkalmas arra, hogy az „igaz” ortodoxiát napfényre derítse. Azt remélte, hogy az új tanok alapvető reformokat fognak szülni.

1620-ban Kyrillt konstantinápolyi patriarchává választották. Közvetlen ezután elkeveredett vitába keveredett: Konstantinápoly a politikai konfliktusok színtere volt, amennyiben a nyugati hatalmak itt próbálták diplomáciai és gazdasági kapcsolatot fölvenni az Oszmán Birodalommal. Franciaország, Velence, Anglia és később Hollandia — mindezek megpróbálták, hogy a legnagyobb befolyást gyakorolják az oszmán adminisztrációra. A konfliktust elmélyítette, hogy a nyugatiak saját konfessionális konfliktusaikból kiindulva megpróbálták az ortodox egyházat is befolyásolni. Ebben az összefüggésben a konstantinápolyi patriarchával való kapcsolat döntő jelentőségű volt. Vajon hajlik a patriarcha a Rómával való egyesülésre? Franciaország, Ausztria és enyhébben Velence e célért küzdött. Anglia és mindenekfölött Hollandia az ellen az erőfeszítés ellen dolgozott, hogy így erősítse az ortodoxia ellenállását Rómával szemben.

A patriarcha helyzete az oszmán hatalommal szemben kényelmetlen volt: a patriarcha megválasztása de facto a szultán beleegyezésétől függött, s a szultán ugyanígy el is mozdíthatta helyéről a patriarchát. A következő években a nyugati hatalmak konfliktusa ismételt kihívást intézett Kyrill felé, akit négyszer mozdítottak el és négyszer helyeztek vissza trónjára. Végül 1638-ban ellenfeleinek sikerült állandó jelleggel eltávolítani őt.

Persze e vitákban Kyrill Loukaris nem passzív szemlélődő volt. Mélyen meg volt győződve arról, hogy (parancsára) minden lehetséges eszközzel ellene kell állni a Rómával és a nyugati hatalmakkal való egyesülésnek. A breszti unió számára figyelmeztetés maradt; veszélyeztetve érezte az ortodox egyház institucionális függetlenségét. Hogy Róma szándékait semlegesítse, politikai stratégiát használni nem késlekedett, amelybe magát az Oszmán Birodalmat is be akarta vonni. Szigorú következetességgel azt a tervet követte, hogy az Orosz és Oszmán Birodalmat meggyőzze: intézzenek közös támadást a Lengyel Nemesi Köztársaság ellen. Nyilvánvalóan azt a reményt táplálta, hogy meg tudja állítani a katolikus Nyugat terjedését ortodox területen.

Az ortodoxia függetlenségének megőrzése mint cél meghatározta kapcsolatát is a Konstantinápolyban képviselt nyugati hatalmakkal. Azokkal próbált szövetséget keresni, akiknek politikája az ellenreformáció hatását csökkentette. Kapcsolatokat épített ki Angliával, s mindenek fölött Hollandiával. Szoros kapcsolatban állt az angol követtel, Thomas *Roe*-val, a holland követ pedig, *Cornelius Haga*, akivel már Alexandriában találkozott, bizalmas tanácsadója volt. Svédország felemelkedése *Gustav Adolf* idején nem kerülte el figyelmét, s ebben az irányban is kapcsolatokat keresett. Másrészt pedig Loukaris a francia és osztrák követ érdeklődését ellenfele lett, akiket úgy próbált semlegesíteni, hogy különbségeiket kihasználta. Különösen abban reménykedett, hogy elnyeri a Velencei Köztársaság támogatását, ha aktívan képviseli érdekeit; s valóban, Velence csak Loukaris halála előtt egy évvel csatlakozott az ellenséges erőkhöz.

E politikai stratégia azonban mélyebb meggyőződés-

ben gyökerezett, s azzal együtt jelentkezett. Kyrill meg volt győződve arról, hogy feladata az egyházi reform végrehajtása. A református tan megközelítése esetében nem politikai számítás következmenye volt, hanem abból a meggyőződésből eredt, hogy erőforrás lehet ez az alapvetés az ortodox egyház számára is. Terveinek megvalósítása kétségkívül tele volt nehézségekkel. 1627-ben egy nyomda érkezett Angliából Konstantinápolyba. Közvetlen ezután Kyrill néhány traktátust adott ki, hogy a római „propagandát” ellensúlyozza. A reakció szintén közvetlen volt: a francia követ intrikájával meg tudta győzni a szultánt, néhány hónap múltán, hogy kobozza el a nyomdát. Barátjával, Cornells Hagával Kyrill papok és laikusok új generációját nevelte ki, akik nyitottak voltak az új gondolatok iránt. Egy kátét akartak szerkeszteni és elterjeszteni, mindenképp fölött pedig az Újszövetséget akarták újjörög nyelvre lefordítani. E tervekben csak a fordítás vált valóra, s a projektum lényegesen tovább tartott, mint eredetileg hitték; végül a patriarcha halála után, 1638-ban jelent meg két kötetben a genfi Pierre Aubert-nél. Kyrill maga írta az előszó ajánló sorait.

Már mint alexandriai patriarcha, az újabb nyugati gondolkodással kereste a kapcsolatot Kyrill. 1616-ban Metrophanes *Kritopoulos*-t, a makedón ifjút Oxfordba küldte tanulni. Majd pedig arra használta *Kritopoulos*-t, hogy a svájci református egyházakkal is hozzon létre kapcsolatot. Arra kérte őt, hogy Németországon és Svájcban keresztül térjen haza Konstantinápolyba, hogy felmérje a reformáció egyházaival való kapcsolat lehetőségeit.

Kritopoulos maga is meg volt győződve a közeledés szükségességéről. A bázeli városi tanácsoshoz intézett levelében kifejezetten írja: „A magam részéről azt kívánom, mélyen tisztelt uraim, hogy e kapcsolat hamar létrejöjjön, hogy a keresztyénség áldásai, amelyeknek részesei vagyunk, egyhangúlag visszhangozzanak.” *Kritopoulos* mégsem osztotta oly mértékben a reformáció meggyőződéseit, mint Kyrill; az a hitvallás, amelyet Helmstedtben 1625-ben fogalmazott meg, megmutatja, hogy elkötelezettje maradt az ortodox tradíciónak — minden szempontból. 1627-ben ment Bazelba, majd Bernbe, s 1627. október 26-án fogadta őt a genfi lelkésztestület és tanári kar. Majd más református városokat látogatott meg: Zürichet, Schaffhausent, St. Gallent és Churt. Még *Metrophanes Kritopoulos* látogatása előtt *Cornelis Haga* arra kérte a „venerabilis lelkésztestületet”, hogy a holland követésre egy megfelelő lelkész küldjön Konstantinápolyba káplánnak. A lelkésztestület helyt adott a kérésnek és 1628-ban meg is érkezett *Antoine Leger* Konstantinápolyba, ahol szerteágazó tevékenységet fejtett ki; hogy támogassa a patriarcha politikáját, kapcsolatot létesített az ortodox főpapokkal, különösen a jeruzsálemi és alexandriai patriarchával.

Ez években Kyrill elhatározta, hogy formális hitvallásban foglalja össze meggyőződéseit; ennek szövegét Genfben 1629-ben latinul nyomtatták ki. A hitvallás minden kétséget eloszlatott a patriarcha álláspontja vonatkozásában: Kálvin tanításának világos, hitvallásos kifejtése volt ez. Nem sokkal ezután Kyrill még egy lépéssel is továbbment: hitvallását görögül is kiadta. A latin szöveg elsősorban Nyugat felé irányult; a görög fordítás pedig közvetlen környezetét kívánta befolyásolni. 1631-ben *Antoine Leger* küldte a kéziratot Genfbe, s kérte a lelkésztestületet, hogy intézkedjék kinyomtatása felől. A szöveg azonban már csak két év múlva jelenhetett meg.

A hitvallás nagy szenzációt keltett. Nyilvánosságra

hozatalának évében több nyelvre is lefordították (angolra, franciára és németre), és sok polémia is jelent meg vele kapcsolatban. Erősödött a „front” a „református” patriarcha ellen; a katolikus hatalmak egyre inkább meggyőződtek afelől, hogy Kyrill helyére más, hajlíthatóbb patriarchát kell állítani.

E helyzetet bonyolították azok a konfliktusok, amelyek a palesztinai szent helyek jogainak vonatkozásában törtek ki. A „Propaganda Fide” Rómában, Párizsban és Bécsben Kyrill személyében elkeseredett ellenséget látott, akinek befolyását meg kellett szüntetni. E dráma utolsó szakaszában különös szerepe volt az osztrák követnek, *Johann Rudolf Schmid von Schwarzenhorn*-nak.⁵ Az ő kegyeltje ui., *Kyrill Kontares* metropolita végül is győzedelmeskedett Kyrill Loukaris felett. Loukaris-t áttekinthetetlen intrikákkal megvádolták a szultánnal, aki elfogatta és kivégeztette őt 1638. július 27-én. Feltűnés elkerülése végett négy janicsár egy hajón egy elhagyott parthoz vitte őt, s selyemzsinórral megfojtotta.

Utóda, Kyrill Kontares hajlandó volt arra, hogy a katolikus Nyugat eszköze legyen. Nem sokkal megválasztása után kinyilvánította megegyezését a katolikus felekezettel — az osztrák követ és a konstantinápolyi latin patriarchátus vikáriusa, *Angelo Petricca* jelenlétében. A francia királyhoz folyamodott azért, hogy az vegye a keleti egyházat védelme alá; beleegyezett abba, hogy a ferencesekhez visszakerüljenek a vitás városok a Szentföldön. Ám ő is nemsokára kegyvesztett lett. A szultán arra a véleményre jutott, hogy a patriarchátus túl nagy nyugati befolyás alatt áll, s Kyrill Loukaris letartóztatása után egy évvel Kontares-t is elfogatta és Észak-Afrikába szállíttatta, majd 1640-ben kivégeztette.

Kyrill Loukaris értékelése

Mint említettük, Kyrill Loukaris képét az évszázadok múltával igen különböző módon rajzolták meg. Különböző konfesszionális és nemzeti érdekektől függetlenül mindig másféleképpen ítélték meg a körülötte zajló eseményeket, s különböző szempontok léptek előtérbe. Ez aligha meglepő, hiszen azt a személyt, aki messzire ható konfliktusok középpontjában élt, szükségszerűen másként interpretálja az egyik fél mint a másik. Halálát azonban sokan őszintén gyászolták. *Schmid von Schwarzenhorn* báró persze más véleményen volt: „Így a szent katolikus egyház ellensége Isten igazságos ítélete által, dicstelen halállal végezte gonosz életét”. Az egyháztörténetek előítélete itt olyan mértékű, amilyen mértékben továbbéltek az akkori konfliktusok. Kyrill kora klasszikus példája annak, hogy mennyire elkendőzhetik az egyház történetét a nemzeti és konfesszionális előítéletek.

Viszont Kyrill életének már ez a rövid áttekintése is mutatja, hogy a probléma mélyebb; Kyrill személye nem illik egyetlen előzetes kategóriába sem. Minden olyan kísérlet, amely csak az egyik oldal felől akarja leírni őt, szükségszerűen téved. Nem állíthatjuk, hogy ő az az „igazi pásztor”, akit a nyugati hatalmak becsaptak, ahogyan azt a Jeruzsálemi Zsinat és azóta sok ortodox szerző tette. Nem tekinthetjük őt a sikertelen reformátor prototípusának sem, aki a Róma mozgatta manipulációknak esett áldozatul. S bizonyos nem gátlástalan megalkuvó, ahogy őt sok római katolikus feltűnteti. Sokkal inkább azon sokoldalú személyek egyike, akik minden egyszerű magyarázattól kisiklanak. Egyetlen tradíció sem hivatkozhat rá saját érdekéből, sem ragyogó hősként, sem sötét gazemberként.

Nincs kétségünk afelől, hogy Kyrill református meggyőződése eredeti volt. Kálvin hatása az évek múlásával mindig nagyobb lett benne. Különösen arról volt meggyőződve, hogy a Szentírás az egyetlen alapja az egyház igehirdetésének és életének; de a református dogma egyéb részeit is osztotta. Az 1629-ben kiadott hitvallás egészen biztosan fedi saját hitét. Igaz, sokan kétségbevonták e hitvallás eredetiségét: azt állították, hogy hamisítvány, s hogy a patriarchát politikailag kényszerítették a megírására. A kutatás azonban kimutatta, hogy e nézet nem tartható fenn.⁷ Kyrill túl sokat hivatkozott e szövegre, semhogy megkérdőjelezhetnénk annak eredetiségét. Nemcsak személyes aláírása igazolja ezt a szöveg alján, hanem számos utalás is a szövegre, bizonyítva, hogy sajátjának tekintette a hitvallást. Vajon kiegészítette volna 1631-ben a görög szöveget egy Appendix-szel, ha valóban Haga és Leger írta volna a hitvallást?

E ponton két dolgot kell leszögeznünk: először is Kyrill soha nem tartotta e hitvallást az ortodoxia becsapásának. Így hát nincs alapja annak a naiv nézetnek, hogy a patriarcha „áttért” volna reformátusnak. Önmagát egész életén keresztül ortodox kereszténynek tartotta. Elkötelezte érezte magát egyháza függetlensége és megújulása mellett, s református meggyőződése képessé tette őt arra, hogy a reform ügyét hatékonyan munkálja.

Bár a hitvallás Kyrill saját nézeteit tárja elő, tagadhatatlan, hogy politikai stratégiájának megfelelően is működött. Megkísérelte kihasználni a politikai „konstellációt”, képességeinek megfelelően a legjobban, s a hitvallás kiadása is politikai lépés volt. Azáltal, hogy nyíltan ezt az álláspontot képviselte, megpróbálta kapcsolatait elmélyíteni a nyugati hatalmakkal. Ez adott körülményekben minden lépése az egyház reformja felé fontos politikai dimenzióval is párosult.

Kyrill nyilvánvalóan nem mérte fel kellőképpen, hogy milyen következményekkel jár az, amire kísérletet tett. Nem fogta föl annak nehézségeit, hogy a református tanítást a keleti tradícióba integrálja, s figyelmen kívül hagyta az a tényt, hogy e tanítás idegen földön sarjadt, s így a kapcsolódási pont nem nyilvánvaló. Bár gondosan felmérte ellenfelei szellemi és lelki képességeit, saját egyházát azonban félreértette. Aból az előfeltevésekből indult ki, hogy a nyugati reformáció modellje átvihető Keletre. Az általa tett lépéseket nagyban a nyugati példa határozta meg: bibliafordítás, káté-kiadás, iskolák alapítása, hitvallás szövegezése voltak ezek. Vajon azonban csupán ezekből is születet reform? Vagy ellenkezőleg: nem szükség-szerűen ellenállást váltanak ki ezek a reform ellen? Kyrill sok református interpretálójá azzal vádolta őt, hogy hiányzott belőle a határozottság; ám ezek csupán tudatlanságukat árulják el a keleti egyház felől.⁸ Kyrill inkább túl gyorsan akarta nézeteit keresztülvinni, s nem gyökerezettette reformprogramját eléggé saját tradíciójában.

Az események sorrendje azt mutatja, hogy a református egyház csupán részben, s nem is megfelelő módon fogta föl e helyzetet. Fontos református köröket zavart meg az az újság, hogy az ökumenikus patriarcha a református tan felé hajlik, s ebben saját ügyük támogatását látták. Ám túlságosan el voltak foglalva otthoni vitáikkal, semhogy foglalkozhattak volna az ortodox egyházak életével és bizonyosságával. A konstantinápolyi váratlan eseményekben olyan kártyát láttak, amelyet kijátszhatnak a római hatalommal szemben. Érdeklődésük csupán az volt, hogy a lehető leggyorsabban a kálvini tan nyílt megvallására indítsák a patriarchát.

Cornells Haga nyilván mélyebb ismeretekre tett

szert Keleten eltöltött hosszú éveit, s óvatosabban járt el. Antonei Leger pedig arra használta a patriarcha baráti viszonyulását, hogy a lehető leggyorsabban egyértelmű lépések megtételére bírja őt. Ezzel de facto ő is hozzájárult ahhoz, hogy Kyrill egyházában izolálódjék. Bár az említett hitvallás Kyrill nézeteit adja vissza, s nem tartható fenn az a tétel, hogy hamisítvány, letagadhatatlan tény, hogy publikálása református érdekeket szolgált. Valójában elképzelhető, hogy a címlap nem magától Kyrilltől származik: az alcím azt állítja, hogy a hitvallás nemcsak Kyrill, hanem más patriarchák véleményét is tartalmazza — ez pedig nem felel meg a valóságnak.

Egyszóval: a református egyház távol állt az ortodoxtól — még ha ekkor viszonylag szoros is volt kapcsolatuk.

Az általam fölvázolt áttekintés csak provizorikus jellegre tarthat igényt. Eredeti források fényében felül kell vizsgálnunk, s lehetséges, hogy egy új áttekintés a bizonyosságok egészéről a helyzet új szempontjait is kideríti. Vajon azonban nem lehetne fontos hozzájárulás az egyre mélyülő ortodox—református kapcsolatokhoz, ha az ortodox egyház és az RVSz együtt végeznék ezt az áttekintést, s ha mindkét tradíció történészei és teológusai együtt vázolnák fel e kor képét, úgy, hogy azzal mindegyikük egyetértsen? Az eredmények lehet, hogy kellemetlenek lennének ortodoxok és reformátusok számára egyaránt. Mégis, lehetővé tennék a múlt egyik vitás részének megoldását azáltal, hogy hozzáférhetővé tennék azt mindkét fél számára.

A Jeruzsálemi Zsinat hitvallása (1672)

Bármily fontos is, hogy előítéletektől mentes képet alkossunk Kyrillről, az ortodox és református tradíciók mélyebb, kölcsönös megértésének útjában álló nehézségeket nem oldhatjuk meg csupán ezáltal: ezek mélyebben rejlenek. Az ortodox—református párbeszédnek meg kell emésztienie azt a tényt, hogy Kyrill hitvallását kifejezetten elítélte az ortodox egyház. Kyrill ideje nem csupán olyan korszak, amelyet kívánság szerint emlékezetbe idézhetünk vagy elfeledhetünk. Alapvető jelentősége van annak, hogy Kyrill hitvallása zsinati szintű vitát váltott ki. A Kyrill felé kimondott „nem”, hogy úgy mondjuk, tanbeli megerősítést nyert. Bárhogy is ítéljük meg az események egyes részeit, e tény tény marad. A református és ortodox tradíció első találkozása világos elhatároláshoz vezetett, így nem lehet többé visszatérni a viták eredeti „ártatlanságához”. A kérdés tehát az, hogy hogyan kell ma értékelni a Kyrill halála utáni tanbeli fejleményeket?

Idézzük emlékezetbe a legfontosabb szempontokat!⁹ Kyrill kivégzésének évében a Zsinat Konstantinápolyban gyűlt egybe Kyrill Kontares elnöke alatt, hogy elítélje Kyrill Loukaris-t és tanításait. A jeruzsálemi és alexandriai patriarchán kívül (időközben Metrophanes Kritopoulos lett az alexandriai patriarcha) 24 metropolita volt jelen. A Zsinat célja világos volt: hogy ti. Kyrill Loukaris ügyét rendezze el, aki az egész világ előtt heretikusként kellett álljon, s tanításának elrettentő voltát az egész világ szeme előtt láthatóvá kellett tenni. A zsinati határozat kifejezetten polemikus jellegű volt, s elítélte Kyrill személyét: „Kyrillt, akit Loukaris-nak hívnak s hitvallása által az egész keleti egyházat rossz hírbe hozta, a kálvinizmussal szembeni lojalitás által anathémával illetjük.” Tíz további anathéma következik, amely Kyrill sajátos nézeteit ítéli el; a szöveg összefoglaló anathémá-

val ér véget: „Mindazok, akik nem támogatják ezt az igaz és jogos kiátkozást, amelyet most az egyház kimondott, s akik azon a véleményen vannak, hogy Kyrill áldott ember volt, s e Zsinat hibásan ítélte őt el, legyenekátkozottak.”¹⁰ Nyilvánvaló, hogy a Zsinaton kívüli és belüli helyzet nem engedte meg, hogy Kyrill hitvallását nyugodtan és alaposan megvizsgálják. Az ítéletek rövidek. Mindenek fölött pedig a visszautasított részek elítélésekor egyik helyen sem vették maguknak az ítélet meghozói a fáradságot, hogy a megfelelő és helyes tant fölvázolják.

Néhány évvel később ismét volt alkalom Kyrill hitvallásának elítélésére: 1642-ben, Jassyban. Ezt a kijevi metropolita, *Petrus Mogilas* kezdeményezte, aki egy három részből álló, részletes kátét írt, amit más ortodox egyházaknak is megküldtek, s a Zsinat elé terjesztették, majd néhány kisebb javítással elfogadtak. E hitvallás kísérlet volt az ortodox hit összefüggő előtárására. Szövege nem utal kifejezetten Kyrillre, de sok megfogalmazásában elárulja a szerző, hogy tudatosan távoltartotta magától Kyrill tanítását. Így pl. Kyrill elvetette a transzsubstanciát (*metousiosis*) (17. fejezet). A Jassy Zsinat pedig kifejezetten tanította ezt. Egy másik szöveg azonban kifejezetten tanította Kyrill elítélését: a konstantinápolyi patriarcha, *Parthenios* egy olyan ülést hívott egybe, amely pontról pontra cáfolta Kyrill hitvallását. A patriarcha a szöveget megküldte a Jassy Zsinatnak, amely el is fogadta azt.

E levél sokkal áttekinthetőbb mint az 1638-as határozat. Először is az a feltűnő benne, hogy a patriarcha megállt Kyrill hitvallásának az elítélésével. A szövegben nincs anathéma a patriarcha ellen; a levél nyitva hagyja azt a kérdést, hogy tényleg Kyrill írta-e a hitvallást. A Zsinat kinyilvánította: „Mi ezennel elítéljük az egyes felekezeteket és kérdéseket fenntartás nélkül, mert ezek tele vannak herezisekkel, s nem felelnek meg annak a hitnek, amit vallunk. Elvetjük ajtónk elől, s kinyilvánítjuk, hogy bárki is írta azokat, távol állt attól, amit hiszünk.”¹¹ A diszkusszió központja már nem Kyrill személye, hanem a helyes tan. A Kyrill és az „igazi ortodox hit” közötti különbséget a Zsinat tömör ítéletekben fejtette ki.

A vita azonban nem állt itt meg. Több mint három évtizeddel később egy másik zsinat is visszatért e hitvallásra. A jeruzsálemi patriarcha, Dositheos fölhasználta a Krisztus születése helyén lévő templom föl-szentelését (amelyet sok főpap is látogatott) arra, hogy zsinati szinten tisztázza Kyrill hitvallását. Dositheos számára a keleti egyház tisztaságának az eljátszása volt e hitvallás, a nyugati tradíció javára — akár a református, akár a római tan formájában. Figyelmét nem kerülte el, hogy Kyrill hitvallása még mindig félreértésekhez vezetett Nyugaton. Különösen Jean Claude, egy református lelkész kísérlete ingerelte őt, aki megpróbálta Kyrill kijelentéseit saját céljaira fölhasználni Franciaországban, a római katolikus egyházzal történő vitái során. A Jeruzsálemi Zsinat összehívásával Dositheos a keleti tradíció önállóságát kívánta hangsúlyozni e kihívással szemben.

A Zsinat elfogadta a Dositheos által elkészített részletes szöveget. Ennek címe — „Az ortodoxia pajzsa” — már maga világossá teszi Dositheos és a Zsinat szándékát: Az egyházat meg kell óvni azoktól a vádaktól, melyek szerint „hamisan tanít Istenről és az Ő dolgairól.” Az elsőző közvetlen Kálvin követői ellen irányul: ezek bár ismerik az ortodox tant, mégis saját tévedéseik során fejtik ki azt. (A reformátusok) „tévtanítóknak bizonyulnak, sőt a tévtanítók mestereinek, azáltal, hogy nemcsak a nyugati egyháztól szakadtak

el, hanem minden katolikus egyháztól eltávolodtak.”¹² Majd annak kimutatása következik, hogy a keleti egyház már elvetette a reformáció tanait. Rövid utalás történik a tübingeni teológusok és a konstantinápolyi patriarcha levelezésére, majd pedig ezután fordul a szöveg Kyrill hitvallása felé. Megállapítja, hogy a reformátusok visszaélnek e hitvallással: „Bár meg akarja őket győzni egész Európa keresztyénisége, s a keleti egyház képviselői is bebizonyították nekik, hogy nyilvánvalóan hamis tanok szerzői (a reformátusok), mégis azt tartják, hogy Kyrill Loukaris, a krétai, aki 40 évvel ezelőtt a konstantinápolyi patriarcha trónján ült, egy 18 tételből és 4 kérdésből álló hitvallást hozott nyilvánosságra a keleti egyház nevében. Ennek alapján a reformátusok azt állítják, hogy a keleti egyház egyetért velük.”¹³

Ezek után a szöveg részletesen megvizsgálja a református állításokat. Őt egész fejezetet szentel annak, hogy kimutassa, hogy a hitvallás nem származhatott Kyrilltől: számos idézetet használ fel Kyrill írásából és prédikációiból arra, hogy felmutassa: a hitvallás állításai nem felelnek meg a patriarcha hitének. (1. fejezet) Azután az az állítás jön, hogy a hitvallásnak nem lehet semmilyen külön tekintélye, hiszen személyes írás; hogy az ortodox egyház elismert hitvallása legyen, ahhoz egy zsinatnak kellett volna terjesztenie azt. (2. fejezet). Mindenek fölött pedig nem lehet igazi hitvallás, hiszen új tant jelentetett meg. Az ortodox egyház a Szentlélek vezetése alatt áll, így nem tévedhet. Így tehát világos, hogy a patriarcha nem lehetett a hitvallás szerzője, csak valamely ismeretlen hamisító. „Mert ez a hitvallás annyira ellentétben áll az evangéliumi igazsággal, mint a fekete és a fehér; az igazság tagadása, mint ahogy a sötétség a fényé.” (3. fejezet)¹⁴ Nem az egyház formális tana, hanem főleg annak megélt hite által nyilvánul abszurdnak a hitvallás. Az egyház liturgiája és struktúrája azt mutatja, hogy nem lehetséges az egyetértés Kyrill állításaival. Mert ha valaki e hitvallás talaján áll, akkor elkerülhetetlenül ellentmondásba kerül majd nem mindennel, ami az egyház imádságát, ünnepeit, tanításait és működését kiteszi. (4. fejezet) Ez volt az ortodox egyház szava; az „ügynevezett” hitvallást egyhangúlag elvetették. A szöveg idézi a konstantinápolyi és jassyi zsinat vonatkozó határozatait. (5. fejezet)

A Jeruzsálemi Zsinat még messzebbre is ment olyan hitvallást fogadott el, amely pontról pontra vetette el Kyrill nézeteit. A szöveget Dositheos fogalmazta meg, s bár a Zsinat aktái között formálisan csak a 6. rész volt, a hitvallás önmagában is jelentős lett, és az ortodox egyház elismerte azt a keresztyén hit megbízható vezérfonalaként.

A hitvallás ugyanúgy épül fel, mint a Kyrillé; tizenhét dekrétuma van és négy hozzászólott kérdése, s mindegyik dekrétum ugyanazt a témát tárgyalja, mint Kyrill hitvallásának megfelelő tétele. A Dositheos által azonosított hibákat részletekbe menően kijavítja és cáfolja e hitvallás; azoknak tévtanításait pedig, akik Kálvinra hivatkoznak, nyíltan elveti (2. és 10. dekrétum). S ha másutt is történik utalás „tévtanítókra”, az összefüggés eldönti, hogy ezen a református tradíció értendő (3., 10., 13., 14. és 15. dekrétum).

Mi a jelentősége e hitvallásnak, tekintettel az előttünk álló párbeszédre? Úgy gondolom, ez összefüggésben három megjegyzést kell tennem:

A) A hitvallás explicite a református tradíció ellen irányul. Mégis, nem a korabeli református egyházzal való tényleges kapcsolat eredménye, hanem csupán

annyiban lehet szó a református tradíció eltéréséről, amennyiben „behatol” az ortodox egyházba.

Dositheos hitvallását felépítésében és tartalmában is Kyrill hitvallása határozta meg. Bizonyos értelemben annak ellenpárja: Kyrill állította fel a tézist, hogy így mondjuk, Dositheos pedig az antitézist. Meg kell kérdezzük, hogy mennyiben van egyáltalán kapcsolata e belső ortodox vitának a genuin református tradícióval? Tény: e vita során elítélték Kálvint és a kálvinistákat. Jean Claude református lelkész olyan szavakkal illették, ami minden volt, csak nem hízelgő.¹⁵ E konfliktus azonban végsősoron Kyrill hitvallása körül forgott. Dositheos nem ismerte saját tapasztalatok alapján a református egyházat; az elítélés motívuma inkább néhány református személy kísérlete volt, akik az ortodox egyházat arra akarták rábírní, hogy kötelezze el magát Kyrill hitvallása mellett. Így tehát Dositheos hitvallásában nem volt kizárva az új, közvetlen párbeszéd lehetőség a református és ortodox egyházak között; ellenkezőleg: kívánatos volt. Az akkor elmaradt vitához kell most kapcsolódnunk.

B) Feltételezhetjük, hogy a reformátusok és ortodoxok közötti közvetlen párbeszéd (ha kedvező körülmények között jött volna létre) már akkor a másik fél alaposabb megismerésére vezetett volna. A dekrétumok olvasása azt mutatja, hogy néhány református megfogalmazást egyszerűen félreértettek. Kyrill hitvallásának az elvetése persze napvilágra hozott sok olyan különbséget is, amely akkor létezett a két egyház között. Néha azonban a Kyrill rövid és talán túlságosan tömör megfogalmazásáról folytatott vita a református tan eltörzítéséhez vezetett. Így pl. amikor a 3. dekrétum Kyrill megállapításait tárgyalja, úgy tartja, hogy a református tan szerint „Isten akarata — önmagában és külső befolyás nélkül — volt a kárhozottak elkárhozásának az oka.”

C) Mindenek fölött pedig ígéretes egy új párbeszéd azért, mert az ortodox egyházak éppúgy mint a reformátusok már elmozdultak akkori pozíciójukból. Mindketten más megfogalmazásokat használnak ma már. Hogy csak két példát említsünk: az ortodox egyház ma már nem szólna olyan sok fönntartással a Szentírás olvasásáról, s a református fel kevésbé hangsúlyozná az eleve elrendelést és a kiválasztást, mint akkor volt szokásos. Új tapasztalatok által, új szemszögből világosodott meg számunkra az egy apostoli hit.

A párbeszéd témái

Az ortodox egyház és az RVSz közötti párbeszéd nem hagyhatja figyelmen kívül a református tradíció elítélését a Confessio Dositheiben, amely súlyosan ott áll a két egyház között. A párbeszéd első feladata bizonyos az lesz, hogy mindkét egyház jelezze: mindketten az apostoli hitet vallják. Az elítélés szövegét azonban részletesen meg kell vizsgálni. Világossá kell tenni, hogy milyen mértékig alkalmazható e kijelentés annak a kornak a református tradíciójára, sőt ami még fontosabb: a mai református tradícióra. Sok minden azt sugallja, hogy a két tradícióban sokkal több a közös vonás, mint ahogy ezt akkor értették. Bizonyos körülmények között az is lehetővé válik, hogy együtt nyilvánítsák ki, hogy az akkori kiátkozások már nem alkalmazhatók a mai dialógus-partnerre.

E perspektívában mely témákat kell megvizsgáljunk? Dositheos hitvallása azt mutatja, hogy az alábbi témáknak kell külön figyelmet szentelnünk:

A) A *Szentháromság értelmezése*. Mind Kyrill, mind Dositheos hitvallása a Szentháromságra való utalással

kezdődik; e szempontból aligha különböznek. Kyrill óvatosan elkerülte a filioque záradékot, de annyiban a nyugati álláspont felé közelített, hogy a Szentlélek Atyától kiindulását és a Fiún keresztüli kiadását említi. Ez Dositheos szövegében nincs jelen. Mindkét patriarcha meg volt győződve afelől, hogy az egyház minden hitvallásának a Szentháromságra való utalással kell kezdődnie. Ezért bizonyos helyes az a döntés, hogy az RVSz és az Ökumenikus Patriarchátus közötti párbeszéd e témára koncentráljon. Csak itt lehelünk továbbfejleszthető közös alapra.

B) *Jézus Krisztus, a közvetítő*. Kyrill hangsúlyozta, hogy Jézus Krisztus az egyedüli közvetítő; Ő viszi ügyünket Isten elé, s Ő egyedül az egyház feje (7. és 8. fejezet). Dositheos is hangsúlyozta Krisztus sajátos közvetítő voltát, de ehhez hozzátette, hogy a szentek s mindenkifölött Mária is imádkozhat az egyházért. A szentek „közvetítők és intercesszorok”, nemcsak életük idején, hanem haláluk után is. A püspök oltárnál való szolgálata is bizonyos értelemben „közvetítő”. E témát a párbeszédnek is át kell vennie; milyen értelemben lehetnek közvetítők az „Isten és ember közötti egyetlen közvetítő” mellett? S a legfontosabb: mi a kapcsolat Jézus Krisztus és az egyház üdvösséget munkáló tettei között?

C) *Megbékélés és üdvösség*. Mindkét hitvallás több részen keresztül tárgyalja e témákat. A 3. és 5. fejezet a predestináció és providencia, a 6. a bűn, a 9. a hitből való megigazulás, a 13. a hit és cselekedetek, a 14. pedig a szabad akarat kérdését tárgyalja. Tény, hogy Dositheos vallja a predestinációt; ám elveti annak minden olyan magyarázatát, ami ahhoz vezetne, hogy bűn nélkül is elkárhozhat valaki. Inkább arról van szó, hogy valaki hárhozhat idez magára bűne által. A bűnbeesés nem rontotta meg annyira az emberi természetet, hogy az ember szükségszerűleg vétkezne. Igaz, elveszítette azt a tökéletességét, melyre Isten őt teremtette, és sok szempontból olyan lett, mint az állat. Mégsem veszítette el azt a képességét, hogy döntsön és jót cselekedjék. Csak olyan hit által nyerheti el Isten tetszését, amely tettekben nyilvánul meg — s e jótettek nem csupán a kiválasztás későbbi megerősítései, hanem önmagukban hatékonyak. A hit funkciója tehát nem csupán „kinyújtott kéz a Krisztusban való igazságért”, hanem hit és cselekedetek által igazulunk meg. Az Istennel való megbékélés nyilvánvalóan alapos diszkussziót igényel.

D) *Szentírás és tradíció*. Kyrill hitvallásában eléggé kértelmű volt a Szentírás tekintélye kérdéseiben. „Hisszük, hogy Isten a Szentírásban adja nekünk Szentlelkét, és semmi másban. A Szentírás tekintélye az egyház fölött áll, hiszen nagy különbség, hogy a Szentlélek vagy emberek szólnak hozzánk. A maguk bizonytalanságában az emberek tévedhetnek, csalatkoznak és meg is csalhatnak. A Szentlélek viszont nem csalatkozik és nem csal meg; nem esik tévedés áldozatául, hanem tévedhetetlen és biztos” (2. fejezet). A hitvallás appendixében három további kérdést tárgyal Kyrill. Javasolja, hogy mindenki olvasson Bibliát, s azt állítja, hogy a Szentírás mindenki számára érthető, aki a Szentlélek által megújult, valamint megkérdőjelezi az ószövetségi apokrif iratok kanonizitását. Dositheos valamennyi kérdésben más vélemény volt. Természetesen elismeri ő is a Szentírás tekintélyét — úgy, ahogy azt az egyház magyarázza és adja tovább. „Hisszük, hogy az egyház tekintélye nem kisebb, mint a Szentírásé” (2. dekrétum). A véleménycsere valószínűleg azt fogja kimutatni a párbeszéd során, hogy e különbség ma még elmélyültebb. Az ökumenikus párbeszéd azonban (különösen a Hit

és Egyházalkotmány keretében) teljesen új helyzet elé állított minket ebből a szempontból is.

E) *Kereszttség, úrvacsora és más sákramentumok.* Kyrill-le szemben Dositheos megtartotta a hét szentséget (15. dekrétum). Mindenek fölött azonban azt a nézetet ellenezte, hogy a sákramentumok nem többek Isten ígéreteinek pusztja „jelenlét”: a sákramentumok olyan eszközök, amelyek mindenképpen közlik a kegyelmet azzal, aki beavatott. Ebből a perspektívából nyer kifejtést a kereszttség és az úrvacsora. Az úrvacsora tekintetében Dositheos kifejezetten beszél a transzsubstanciációról (*metousiosis*), de hozzáfűzi, hogy ezt nem lehet megmagyarázni. Egész hitvallása erőteljesen hangsúlyozza a papi rendet, különösen a püspökség hivatalát. E szempontból Kyrill feltűnő óvatossággal beszélt: Krisztus az egyház egyedüli feje; a látható egyház vezetői csak átvitt értelemben nevezhetők „fejnek”. Alapjában veve éppenséggel egyháztagok ők is, akiknek azonban sajátos szerep jutott (10. fejezet). Dositheos ezzel szemben hangsúlyozta a püspöki hivatal fontosságát: „Hisszük, hogy a püspöki hivatal éppoly fontos az egyház számára, mint az ember számára a lélegzet, vagy a világ számára a Nap” (10. dekrétum).

F) *Az egyház.* A Szentírás és a tradíció viszonyának, ill. a sákramentumoknak a kérdése elkerülhetetlenül az egyház értelmezésének a kérdéséhez vezet minket. Kyrill hangsúlyozta, hogy az egyház a *coetus electorum* — ám e földön nem lehet a bűzát és konkolyt szétválasztani egymástól (11. fejezet). Az egyház a Szentlélek segítségének ígérését kapta, ám mégis tévedhet, s csak a Szentlélek óvhatja meg a tévedéstől (12. fejezet). Dositheos ünnepélyesen, részletekbe menően elvetette e nézetet: az egyház szent, büntelen voltát hangsúlyozta. „Bár valóban a Szentlélek az egyház egyetlen tanítója, mégis az egyházat nem közvetlenül Ő vezeti, hanem az egyházi atyák és vezetők. Bizonyágtételüket az ökumenikus zsinatok ismerték el. Ezt pedig ezerszer, sőt tízezerszer is aláhúdom. Épp ezért mi nemcsak meg vagyunk győződve, de állandóan igaznak és bizonyosnak tartjuk, hogy az egyház sem nem eshet hűnbe, sem nem csalatkozhat; lehetetlen, hogy a tévedést válassza az igazság helyett” (12. dekrétum). Bár a református egyház is bízik abban az ígértetben, hogy az egyházat a Szentlélek vezeti, és a pokol kapui sem vesznek rajta diadalmat, mégis aligha oszthatja e kijelentéseket. Így tehát elengedhetetlen lesz az egyház tévedhetetlenségének alapos vizsgálata.

G) *Képek és ikonok.* Előbb vagy utóbb fel fog merülni a képek és ikonok kérdése az RVSz és az ortodox egyházak közötti dialógusban. Tény, hogy Kyrill elismerte a képek jelenlétének legitimitását az egyházban. Viszont hangsúlyozottan visszautasított minden olyan tettet, amelyet azok imádásaként lehet érteni. Ezzel szemben Dositheos az ikonok hagyományos értelmezését hangsúlyozta. Kálvin sokkal radikálisabban vonta kétségbe a képek jogosultságát, mint bármely más reformátor: A 2. parancsolatból kiindulva ragaszkodott ahhoz, hogy Istent nem lehet bezárni semmilyen képes megszemélyesítésbe. Isten maga választotta meg azt a módot, ahogyan az embernek közli magát, azaz élő Igejében tér hozzánk, mindig újként. Vajon e téren elérhető-e valamilyen kölcsönös egyetértés? Lehetséges-e egyáltalán a párbeszéd? A válasz erre kétségkívül pozitív — pontosan akkor, ha Kálvin nézetei alapján dolgozunk. Isten arcát Krisztusban fordította felénk, Ő Istennek igaz mása. Igeje által gyűjt és egyesít egyházat az Ő képe alatt. Ő rendelte az úrvacsorát: ez jelenlétének élő képe,

amellyel semmilyen más kép nem versenyezhet. E kérdésben könnyebb kölcsönös megértést elérni, ha ortodoxok és reformátusok számára világos lesz, hogy a valódi ikon a megfeszített és feltámadott Úr jelenléte közöttünk.

Vajon nem ez a jelenlét az, ami kötelez bennünket arra, hogy együtt tegyünk bizonyosságot erről az evangéliumból, amely az egyházra bízott? Bármily fontos is visszatekintünk, átdolgozunk a múlt vitáit, figyelmünk mégis az Úrra kell forduljon, aki tanítványainak ezt mondta: „Hanem vesztek erőt, minekutána a Szent Lélek eljő reátok; és lesztek nékem tanúim” (ApCsel 1,8). Ez az Ige szól ma az egyházhoz is. S hogy az ortodox — református párbeszéd gyümölcsöző lesz-e, az végsősoron azon lesz lemérhető, hogy alkalmassá teszi-e az egyházakat arra, hogy együtt hallgassanak erre az ígértetre.

Lukas Vischer

Fordította: Karasszon István

(Megjelent: *Mid. Stream*, 1986. 165–182. l.)

Szerk. megj.: Kyrill Loukaris magyar kapcsolataihoz l. Tőkés László: *Kálvin és a kálvinizmus Romániában, illetve Erdélyben. Theologiai Szemle 1986/4., különösen 222. l.*

JEGYZETEK

1. Thomas Torrance (ed.), *Theological Dialogue between Orthodox and Reformed Churches* (Edinburgh and London, 1985). — 2. Már a Jeruzsálemi Zsinat sem tett különbséget Luther és Kálvin között: kálvini tanokat írt el, de Luthert ugyanabban a dokumentumban említi. Ld. Ernestus Julius Kimmel, *Libri Ecclesiae Orientalis* (Jena, 1843), 335. l. Vö. The Report of the Pan-Orthodox Commission on the Ecumenical Relationships of the Orthodox Church. — 3. Vö. The Orthodox Church and the Churches of the Reformation. A Survey of the Orthodox-Protestant Dialogues. Faith and Order Paper, No. 76. (Genf, 1975). — 4. Uo., 20. l. — 5. Johann Rudolf Schmid svájci származású volt. 1590-ben született a Rajna-menti Stein református városban, s ott is keresztelték meg. Hét éves korában elvesztette apját, s mivel anyjának kilenc gyermeket kellett felnevelnie, őt nagybátyjához küldte. 12 éves korában török fogásba esett, s több mint 20 év múlva, 1624-ben sikerült az osztrák követnek őt megszabadítania a rabságból. 1629-ben a császár kinevezte őt nagykövetté az Oszmán Birodalomban. Bécsbe 1643-ban tért vissza. Szolgálatát a császár nemességgel jutalmazta, s Schwarzenhorn bárójának tette meg. Schmid 1667-ben halt meg. Szülővárosát soha nem felejtette el. Ragaszkodásának jeleként szülővárosának egy gazdagon aranyozott kelyhet küldött. I. Ádótatása Steinben mégis vegyes érzelmeket keltett. Bármily büszke is lehetett a város híressé lett fiára, nehezen tudta megemészteni azt, hogy ő már római katolikus volt. Vajon még nagyobb lett volna a fűntartás, ha tudták volna, milyen lelkiismeretlen szerepet vitt ő Kyrill Loukaris sorsában? Mindenesetre e nap emlékeztetere közös, szertartásos tősztokat írtak nevezetes alkalmakkor e kehelyből — még a református lelkészek belkutatásakor is. Vö. Urner, Stiefel, F. és E. Rippmann, *Geschichte der Stadt Stein am Rhein* (Bern, 1957) 224–228. l. — 6. A nemzeti előítélet egyik példája W. H. Bates tanulmánya: Cyril Loukaris and His Confession. In: *Eastern Church Newsletter*, No. 70., 1974–75. 5 k. — 7. Így sokkal inkább meglepő, hogy az EVT egyik újabb kiadványa is ezt föltelelezi. Ld. Hans-Georg Link (ed.), *Apostolic Faith Today: A Handbook for Study. Study and Order Paper*, No. 124. (Genf, 1985) 53. l. — 8. Különösen jellemző példa: „O (ti. Loukaris) minden biznnyal reformációt akart végrehajtani. Sajnos azonban hiányzott belőle egy Luther vagy egy Kálvin kérelmelhetetlen vasakarata és vakmerő, de egészséges szabadsága. Őt nem abból a fából faragták mint a reformátorokat.” Ld. Paul Trivier, *Cyville Lucar* (Lausanne, 1877), 91. l. — 9. A szöveget Ld. Kimmel, l. m. — 10. Uo., 400. l. — 11. Uo., 409. l. — 12. Uo., 330. l. — 13. Uo., 338. l. — 14. Uo., 331. l. — 15. Jean Claude (1618–1687) lelkész érdekes személy volt. Aktív prédikátor és teológus volt, számos művet írt korának vitáiról. A református tant megalkuvás nélkül védelmezte a római katolikusokkal szemben, s ellenezett minden uniót törökvést, amely a szóban forgó kérdésk mellett fölcserült. Ez az ellenzés kiváltotta a francia király haragját. J. Claude először St. Affriqueban (Aveyron), majd Nîmes-ben volt lelkész. 1661-ben annak a zsinatnak volt az elnöke, amely a két felekezet uniójának történetét tárgyalja, s amelyet a királyi udvar elé is tártak. Ő e terv ellen volt, s beszédének csúcspontján ezt mondta: „Lehetetlen egyesíteni a fényt és a sötétséget, Jézus Krisztust és a Béliált.” XIV. Lajos ezt olyan provokálóknak tartotta, hogy Jean Claude-ot megfosztotta hivatalától. Bizonytal nem véletlen, hogy a Jeruzsálemi Zsinat éppen ezt az állítást vette át, de más értelemmel: Hogy a fényt a sötétséggel nem lehet egyesíteni, vagy Krisztust a Béliállal, úgy nem lehet ez a hitbeli kérdésekben oly különböző tanítás a mi-

enkkel egy — amíg tanítója a heresiarchos, Kálvin. (Uo., 332. l.) Miután hivatalát megfosztották, J. Claude Párizsban élt. Ez időben kezdődött el a vita Pierre Nicole-lal, ezzel a janzenista teológiával, az úrvacsoráról, Port-Royalban. A transzsubstanciáról volt szó. J. Claude azt próbálta bebizonyítani, hogy e tan sem az ősegyházban, sem a keleti egyházban nem volt meg, P. Nicole pedig az úrvacsora katolikus hitének állandó érvényét kívánta felmutatni: 1669-ben port-royali barátjának, Antoine Arnauld-nak a neve alatt egy alapos tanulmányt írt e témáról. A vita folyamán hivatkozott J. Claude Kyrill hitvallására — feltehetőleg nem érzékelve a lehetséges következményeket. E vitát az Oszmán Birodalomban levő francia követ, Charles-François Ollier, Nointel márkija hozta Dositheos tudó-

mására. Nem sokkal azután, hogy Montauban lelkésze lett, 1666-ban a Párizs melletti Charentonba hívták J. Claude-ot lelkésznek, 19 évig maradt itt, a Nantes-i Ediktum visszavonásáig (1685). A charentoni templomot ekkor a király parancsára földig rombolták (a gyülekezet a Francia Református Egyház egyik legfontosabb egyházközsége volt), s Claude-nak 24 órán belül el kellett hagynia Franciaországot. 1687-ben, Hágában halt meg. Vö. Édouard Gaujoux, Jean Claude, Prédicateur et controversiste. Sa vie et ses écrits. (Genf, 1877) (disszertáció); Dictionnaire de Théologie Catholique, III. kötet, 8—12 col. Curt R. A. Georgi, Die Confessio Dosithei (München, 1940); Émile G. Léonard, Histoire Générale du Protestantisme (Párizs, 1961).

A keresztyén szabadság lehetőségei és határai Kálvinnál*

A keresztyén szabadság bibliai és keresztyén teológiai etikai tisztázását mindig nehezíti egyfelől egy többirányú összefonódás, másfelől egy sokirányú kisugárzás a fogalom nem teológiai területén. Az ember akarati, döntési szabadsága már a kesztyénséget megelőző filozófiai fontos kérdése. Így teszi meg mind Platon, mind Arisztotelész a boldogsághoz vezető helyes erkölcsi döntés alapfeltételévé az embernek azt a képességét, hogy a helyes ismeretből eredően szabadon választhatja a helyes cselekvést.

A humanizmus és felvilágosodás pedig ennek gyakorlati következményével foglalkozva eljut az egyéni és közösségi értelemben vett szabadságjogokig. A felszabadításért való küzdelmet pedig éppenséggel nem mondhatjuk befejezettnek még a XX. sz.-ban sem. A szekuláris szabadság fogalom történeti fejlődésében tehát nem hagyható figyelmen kívül a keresztyénség fermentáló hatása. Sőt G. Bassarak kifejezésével élve alapos okunk van feltételezni itt is a keresztyén értékek elvilágiasodását.¹ A felszabadítás teológiák pedig még tovább mennek: a bibliai üzenet középpontjában a szabadító Istenről szóló hitvallást látják és ennek mai, konkrét társadalmi konzekvenciáit vonják le.

Az a tény, hogy a keresztyén szabadság, bár az előbbiektől megkülönböztethető sajátos jelentést hordoz, ám mégsem szakítható ki tágabb jelentés-mezejéből, onnan ered, hogy a szabadság magában a teológiában is kölcsön vett fogalom. Az eleütheria és származék szavai — Gerd Theissen kifejezését használva —, a szociomorf interakciós szimbolika nyelvi kategóriájába tartozik. Olyan kifejezés, amely eredeti jelentésében egy konkrét társadalmi viszonyt fejez ki (pl. rabszolgafelszabadítás), de teológiai jelentéssel megtöltekezve újabb társadalmi hatástörténetével kell számolnunk.

E bevezetés megvilágította, hogy Kálvinnak a keresztyén szabadságról szóló tanítását sem szabad olyan szigetként elgondolnunk, amelynek sem előzményei, sem következményei nincsenek.

A reformáció kétfrontos harcát már Kálvin előtt az első vonalban Luther érzékelt. Ez egyfelől a középkori egyházi szervezet és tradíció autoritása és a Bibliából nyert hitismeret és a mellette kitartó szabad lelkiismeret feszültségeként jelentkezett, másfelől a humanizmus emberképével való szembenállásban.

Luther korszakot nyitó szakításaként értékelhetjük a worms-i birodalmi gyűlésen tanúsított magatartását, a jelképes értékű „itt állok másként nem tehetek” hitvallását. (Eltekintve most a mondat történeti hi-

telességének kérdéséről.) A novum itt feltétlenül abban a szabadságban mutatkozik meg, amivel az egyház egy tagja a felismert igazság birtokában szembe helyezkedik egy egész egyház és világ hatalmi struktúrájával, tradíciós folyamataival. Formailag tekintve az a kérdés: „ki adta neked ezt a hatalmat...” Igaz ugyan, hogy maga a skolasztikus teológia nyíltan sehol sem tagadta a teológiai gondolkodás szabadságát, de a gyakorlatban mégis alá vetette a hittani kérdésekben folytatott disputációkat az egyház tekintélyének. Roma locuta, causa finita.²

A reformációnak ez a Lélek szabadsága irányában történő ablaknyitása szövetségesre talált a század uralkodó szellemi irányzatában, a humanizmusban. Mindkettő elvetette a merev dogmatizmust, mindkettő harcolni próbált a képmutatató álszenteskedés ellen, visszahelyezvén a teremtést elvesztett jogaiba, s mindkettő a maga módján a klasszikus forrásokig ment vissza. Ám az antik szerzők és életsemények nem lehettek mindenben azonosak a másik, egyedülük nevezett forrással: a Bibliával. Különösen az antropológia terén mutatkozott ez meg. Két döntő kérdésben váltak el egymástól az utak. Egyfelől a reformátorok nem oszthatták azt a tételt, hogy „mindennek mércéje az ember” továbbá a „szabad akaratról” folytatott viták is világgossá tették, hogy a két fél két különböző nyelven beszél és különböző felismeréseket védelmez. Luther és Erasmus vitája a klasszikus példája ennek. Anélkül, hogy a humanizmus és reformáció és különösen is Kálvin és a humanizmus viszonyát túlságosan leegyszerűsítsen erre a vitára³, érdemes levonnunk belőle néhány következtetést.

Mindenekelőtt azt a teológiatörténeti tényt kell figyelembe vennünk, hogy a nyugati egyház teológiájában a szabad akarat és a szabad kegyelem feszültsége búvópatakként húzódik végig. Már a brit eretnek Pelagius és Augustinus vitájában világgossá vált, hogy a fogalmak és nézőpontok szerencsétlen keveredéséről van szó. Mind Pelagius, mind Erasmus álláspontjában az ember autonómiájáért és etikai felelősségéért folytatott küzdelem fejeződik ki. „Ugyan mire jó az egész ember, ha az Isten úgy dolgozik benne, mint a fazekas az agyagban, és ahogyan egy szikladarabon dolgozott volna?” — kérdezi Erasmus.⁴ Ugyan mire jó az Isten kegyelme, ha az emberi érdemnek ki kell azt egészítenie? — kérdezik Augustinussal együtt a reformátorok.

Úgy tűnik, hogy a logikai paradoxon feloldására nincs más út, mint a középkori egyház semipelágiánus szünergizmusa, amely megosztotta a kegyelem és az emberi érdem együttthatását.

Látni fogjuk, hogy lehetséges a paradoxonok olyan megközelítése és magyarázata, amely nem akarja

Előadasként elhangzott a Református Egyház Doktorok Kollégiumának 1987. augusztus 31.—szeptember 4-i ülésén.

mindenáron harmonizálni a látszólagos ellentéteket, mintha a teológia végső célja az értelem megnyugvása lenne. Kálvinnál világosabban aligha látta valaki is az Isten dolgairól való beszéd korlátozott voltát. Ezért ítéli el az ige mértékén túli bölcselkedést, s ezért nem akar flozófiai értelemben vett teljes rendszert alkotni. Vele kapcsolatban azonban az ellenkezőjét is el kell mondanunk. A túlzott tartózkodást éppenúgy elítéli, hiszen a kijelentett dolgokat nemcsak szabad, hanem szükséges is megismernünk. Ezért Kálvin teológiájának egészére nézve is találó lehetne a cím megállapítása: ő mindenütt teljes komolysággal vette a lehetőségeket és a határokat.

A teremtésben kapott szabadság

A teremtményi lét kizárja az abszolút értelemben vett szabadságot. Ilyenről csak azzal kapcsolatban beszélhetünk, akinek létét semmi nem korlátozza, ezért számára semmi sem lehetetlen. Ez egyedül a mindenható Isten szabadsága lehet, aki már magában a teremtésben is teljes szabadságában döntött a tőle különböző világ léte mellett (Barth). Ezért nemcsak filozófiai-logikai értelemben kell Istentől elindulva minden más szekunder szabadságról beszélnünk, hanem a bibliai bizonyágtétel felől nézve is csak ezt tehetjük. „Istennek és önmagunknak megismerése” felszerelhetetlen sorrend, — amit a Kálvinra hivatkozó modern antropológiák gyakran figyelmen kívül hagynak. Az önismeret ugyanis az Igéből nyert ismeret. Ha nem is követhetjük mindenben a neo-kálvinizmusnak az Isten szuverenitásáról szóló valamennyi állítását, azt változatlanul igaznak kell tartanunk, hogy a kálvini teológia következetesen számol fel minden teológiai dualizmust, akár a kreációról, akár a szótériológiáról legyen is szó. Mindig és mindenben Isten kibeszélhetetlen és felfoghatatlan szabadságáról van szó, amit nekünk nem magyarázni, hanem csak csodálni és magasztalni lehet.

Az embernek tehát már a bűneset előtt sem volt Istenével egyenlő szabadsága. Amikor „Isten az embert földből és sárból formálta, gőgjének már ezzel határt szabott; mivel nincs képtelenebb dolog, mintha saját kiválóságával az dicsekszik, aki nemcsak sárkunyhóban lakik, hanem részben maga is por és hamu”.⁵ Az előbbieket után érthető, miért kezdi Kálvin az emberi szabadság tárgyalását annak határainál.

Mi az hát, amit az ember mégis ajándékkul kapott? Az értelemnek és akaratnak az a szabadsága, „amellyel ha akarta volna, az örökéletet is elnyerhette volna”.⁶ Kálvin hozzát teszi, hogy itt most nem szabad a predestinációt emlegetni, mivel nem arról van szó, hogy „mi történhetett, vagy nem történhetett volna, hanem, hogy milyen volt az ember természete.” Érvelésében figyelemreméltó az a mindmáig követendő dogmatikai módszer, amelyről a bevezetésben már említést tettünk: nem logikailag megkonstruált rendszert alkot, hanem a kijelentés egy-egy aspektusát világítja meg. Ez az aspektus pedig az embernek, mint szövetséges partnernek figyelembevétele. Itt éppenséggel nem helyénvaló Erasmus hasonlata szerint az emberről, mint „agyagról” beszélni, hiszen éppen az ellenkezőjéről van szó: az ember és nem Isten felelős a bukásért. Az embernek szabadságában volt a teljes és tökéletes szabadság, Isten mellett megmaradni, minthogy az is törvényszerű, hogy az ellenkező döntésben elveszítette szabadságát is. Ha az ember csak pusztá eszköz lenne Isten kezében, nem lehetne egyszermind az Ő képe is.

Igaz, hogy e ponton Kálvin a platoni antropológia terminológiáját is használja alaposan leegyszerűsítve:

az istenképűség a lélekben (értelem, akarat, érzelem) van. Kálvin számára azonban természetesen nem Platon a végső érv, de mivel ő a Gen 1,26–27-et és a 2,7-et harmonizálta, a biblikus emberkép egybeeshetett a platonival. Az antropológiai modell azonban nem több pusztá eszköznél ahhoz, hogy a bibliai antropológiai igazságig jussunk el: azaz lássuk be, hogy a bűneset után nem maradt semmi az ember eredeti szabadságából. Tehát sem az értelem, sem az akarat nem az, ami a bűneset előtt volt.

Gondviselés és szabadság

A gondviselésről szóló kálvini tanítást rendkívül könnyen össze lehet téveszteni a predestinációval, hiszen mindkettőben szó van Isten elrendelő akaratáról. Míg azonban a predestinációban üdvösségünkről, addig a gondviselésben evilági életünkről van szó. Mindkettővel kapcsolatban súlyos félreértés lenne Kálvinnál valamiféle determinizmust, vagy fatalizmust feltételezni. Sőt a gondviselésről szóló tanítása egyenesen szembeáll az eseményeknek lélektelen ok-okozati magyarázatával. Még Béza dekrétum tanának a nyomait sem találjuk meg nála. Nem Isten döntései, titkos tanácsvégzése áll itt az előtérben, hanem az Ő atyai szeretetének személyes jelenléte a természet és történelem számunkra sokszor valóban titokzatos eseményekben.

Nem világmagyarázó, hanem lelkigondozói karaktere van Kálvinnál az isteni gondviselésről szóló tanak. Aki nem a szerencsének és véletleneknek, vagy természeti erőknek kiszolgáltatott ember, az valóban szabad. Elsősorban is a jövő irányában. A végzetthit cselekvésképtelenné teszi az embert. Ez elsősorban abban mutatkozik meg, hogy lemondunk az eszközök használatáról az „úgyis minden hiába” életfilozófiáját követve. Továbbá eleve felmentést ad a bűn elkövetésére is, hiszen csak Isten rendelését hajtotta végre, pl. egy gyilkos.

Szükséges látnunk itt Isten szabadságát, hogy „úgy kormányozza az összes eseményeket, hogy egyszer eszközök igénybevételével hat, máskor eszközök nélkül, néha pedig egyenesen minden eszköz ellenére”.⁷ Istennek ez a szabadsága azonban nem alkalmazható ránk, emberekre. A felkínált eszközöket igénybe nem venni bűn, s éppen így bűn a jövőre irányuló tervezések elvetése, mintha ez Isten gondviselésével ellenkeznék. Az tud tehát Isten gondviselésében helyesen élni, aki tisztában van azzal, hogy Isten akaratát mindig jó akarat, az élet és a világ megtartása irányában munkálkodó akarat. Isten akaratának tudakozásakor tehát nem a voluntas Dei abscondita-t kell szem előtt tartanunk, hanem a revelata-t. Tehát nem az okok, hanem a világkormányzói cél az elsődleges. Nem is kétféle akarat van Istennek (duplex voluntas), hanem ugyanazon akaratnak mintegy pedagógiai okból történő közlése, ill. elrejtése.⁸

Isten nevelői szándéka megmutatkozik továbbá abban is, hogy gondviselésének eszközeivel tanítja „övéit a tőrésre, meg akarja javítani gonosz indulataikat, féltelenségüket meg akarja szelídíteni, önmegtágadásra akarja kényszeríteni őket, vagy közönyüket akarja eltávolítani. . .”⁹ Istennek még az életünket korlátozó akaratát is javunkat kell, hogy szolgálja. Ezért ez az akarat nem önkény (potestas absoluta), amibe kényszerűen bele kell nyugodnunk, hanem könyörgésünk és reménységünk tárgya: „Legyen meg a te akaratod. . .” A „miképpen a mennyekben” kifejezést Kálvin úgy értelmezi, hogy Isten akaratát tökéletesen megvalósul a mennyben, az angyalok kö-

zött. Azt kell kérnünk, és remélnünk, hogy Isten a földről is távoztasson el minden ellentmondást és bűnt. „Valaki azt vehetné ez ellen, hogy nem olyasminek a kérését parancsolja-e meg itt Isten, ami a világ végezetéig sohasem fog létezni? Azt felelem: ... számunkra elegendő, ha kinyilvánítjuk egy ilyen imádságban: gyűlöljük és visszautasítjuk mindazt, ami Isten akaratának ellent mond...”¹⁰ Arról van itt szó, amit királyi tisztünk kapcsán a Heidelbergi Káté a „bűn és Sátán ellen szabad lelkiismerettel” folytatott harcunkról mond. A gondviselést szabadságában sohasem egyezhetünk ki a gonosszal, mint a világhoz tartozóval. Még akkor sem, ha Isten örök szabadságában még azt is megteheti, hogy jó tervei véghezvitelében a gonoszt is felhasználja. Nekünk ilyen szabadság nem adatott. A cél nem szentesítheti az eszközt.

Isten gyermekeinek dicsőséges szabadsága

Az elmondottakhoz képest nem valami egészen másról, hanem a keresztyén szabadságnak szótériológiai megalapozásáról kell itt szólnunk.

A Krisztusban nyert megszabadításnak értelemszerűen kettős iránya van: valamitől és valamire. Kálvin ezt hármas aspektusban látja: a törvény átkától való szabadságban, az Isten akaratának való szabad engedelmisségben és az ún. közömbös dolgokkal való éles lelkiismereti szabadságban.

a) *A törvény átkától való szabadságot* Pál alapján a megigazulás-tanhoz kapcsolja. Itt a megigazítás forenzikus értelmére kell gondolnunk, hogy Isten szabad kegyelméből el ne vegyünk valamit is, mintha Krisztus érdemén kívül bármik is lenne. A törvény, a maga pedagógiai hasznában így lesz Krisztushoz vezérlő mesterré, akiben van a mi igazságunk. A törvénytől való szabadság éppen azt jelenti, hogy a lelkiismeretnek tovább nem a törvény teljesítéséből, vagy annak követeléséből kell bizonyosságot szereznie, hanem Krisztus igazságából. Tudjuk, Kálvin ott lép túl Luther törvényértelmezésén, hogy hangsúlyozza a tertius usus legis-t: tehát a törvény feladata az is, hogy a keresztyéneket „hivatásukra figyelmeztetve a szentség és az ártatlanság gyakorlására buzdítsa”.¹¹ Ezt a hasznát azonban sohasem szabad összezavarni azzal, amit Pál a törvény átkának nevez, s amitől csak Krisztusban szabadulunk fel.

A törvénytől való szabadság tehát nem törvénytelenség, nem anomália, hanem a szív belső hékessége és megnyugvása Krisztus elégtételében, aki a törvény betöltője, vége. Kálvin világosan látja, hogy Pál a Galata levélben nem külső szertartásoktól való szabadságért harcol, hanem az evangélium lényegéért.

Megállapíthatjuk tehát, hogy Kálvin a keresztyén szabadságot mintegy koncentrikus körökben, belülről kifelé haladva tárgyalja. A szabadság középpontja a szabadítás Krisztus által.

Minthogy pedig nem maga a törvény a bűn, hanem annak csak megmulatója, tükre nekünk sem magától a törvénytől kell szabadnak lennünk, hanem a bűntől, s annak következményétől, a kárhozattól. A bűn itt nem a tettet, hanem az Istentől elszakadt létet jelenti. A Jn 8,33 magyarázatánál Kálvin kifejti, hogy születni csak szolgaságra lehet, míg szabaddá lenni csak azáltal, ha Krisztusba oltódunk.¹² „A kisdetek különleges módon részesülnek ebben: ők ugyanis a szövetségben birtokosai az örökbefogadtatás jogának, miáltal a Krisztussal való közösségbe mennek át. Az istenfélők gyermekiről beszélnek, akikre a kegyelem ígérete irá-

nyul, mert a többiek semmiképpen sincsenek kivéve a közös emberi sorsból”.¹³ Tudjuk, Kálvin ezzel érvel a gyerekkeresztség mellett is. Mégsem valamiféle vérségi kapcsolatról, beleszületésről van itt szó, hanem a kegyelmi szövetségről.

Dehát mi a bűn, a negatív szabadság, amely végül is rabszolgává teszi az embert?

Mint a szabad akarat kapcsán már említettük, Kálvin az augusztinuszi örökség szerint a bűnről nemcsak mint etikai fogalomról tanít, hanem mint egész létünket meghatározó örökségről is. A bűn tehát soha nem hal ki belőlünk, természetünk romlottságát csak a halállal vetkezzük le. De hogy mit is jelent ez a romlottság, ezt valójában a „szabadság tökéletes törvényébe” tekintve látjuk. Ez kétségtelenül Krisztus, — mondja Kálvin, akiben a törvény teljes betöltője és a mi fiúvá fogadtatásunkat szemlélhetjük.¹⁴ Itt pedig éppenséggel nem az derül ki, hogy természetünkben megmaradt volna a jó melletti döntésnek akárcsak a legcsekélyebb maradványa is.¹⁵ Már a törvény elsődleges haszna is ezt bizonyítja mint a fék és zablá tartja vissza a kegyelem a világban a gonoszság eláradását. A törvény, mint gát és sorompó valójában felületi kényszerkezelés „féken tartja ugyan... a romlott természetet, hogy cselekedetekbe ne tőnjön ki, de belsőleg nem tisztítja meg”.¹⁶ Mint látni fogjuk, Kálvin társadalmi etikájában az usus legis politicust ez a negatív indok is megalapozza. A korlát állításában mutatkozik meg leginkább, hogy a másik ember, ill. a közösség szabadságának védelmére szükség van az emberi természetünk féktelen önzésével szemben. Mert a bűn megnyilatkozási formájában önhittség, gőg, önszeretet.¹⁷

Kálvin éppen a törvény tárgyalásával lép túl azon az egyoldalúságon, hogy mind a bűnről, mind a szabadságról csak metafizikai, ontológiai sfkon beszéljünk. Ezek szükségképpen etikai fogalmak is. Megromlott létünk torz cselekedeteinkben nyilvánul meg. A szabadság viszony fogalom abban a kettős relációban, ahogyan a két kőtbla szemlélteti a szövetséges viszony vertikális és horizontális irányát. Minthogy ez a viszony romlott meg, azért kell a törvénynek a maga kívülről jövő követeléseivel feltárni előttünk Isten akaratát. Am maga Kálvin is felfedezi, hogy a tízparancsolat nem követeléssel, hanem szabadítással kezdődik. Genfi kátéjában négy kérdést szentel e bevezetésnek a szabadításról, amelyet ezzel zár: „Miért tesz erről (ti. a szabadításról) említést, amikor törvényéhez akar előbeszédet tartani? — Hogy minket figyelmeztessen, miszerint a legnagyobb hálátlanság bűnébe esünk, ha magunkat egészen oda nem adjuk az ő iránta való engedelmisségre.”¹⁸

b) A szabadítás tehát nemcsak valamitől, hanem valamire történő szabadítás is. Paradox módon Isten népe csak akkor lehet szabad, ha egészen és kizárólag Istené. A törvény már a kezdet kezdetén ezért utal egy egészen más viszonyulásra, mint a tartozik-követel kategória. Itt a felszabadított nép áll felszabadítója előtt. Ezért itt már nem a kényszer, hanem a lehet és a szabad kapui nyílnak meg. A törvény igájától felszabadult lelkiismeret itt már szabad lelkiismeretként vált s ezt a szabadságot egyedül onnét veheti, hogy maga Isten szólt és cselekedett. Az Ó- és Újszövetség közös hitvallása, hogy szolgálni egyedül az Urat, a mi Istenünket lehet. A kiválasztásnak mindkét helyen teleologikus értelme van. Aki mellett Isten döntött, az nem lehet többé a magáé. A kálvinizmus társadalmi etikájában figyelemre méltóan emeli ki a bizonyosságnak ezt a szabadságát Max Weber. Aki nem üdvössége biztosításával van elfoglalva, annak

mindkét keze felszabadul arra, hogy hivatását teljesítse.¹⁹

Ez azonban már csupán következmény. Hogyan megy végbe Istennek ez a munkája az emberen? Fontos itt látnunk, hogy Kálvin megkülönböztette az isteni végzés és annak gyakorlati megvalósulása két oldalát.

Az utóbbiról a legfontosabbként azt mondja, hogy ez egyfelől egy hosszú, megvalósuló folyamat, amely egész életünk során tart, másfelől ez olyan feladat is, amiben mi nemcsak passzív elfogadóként veszünk részt, hanem cselekvőleg működünk közre. A szabad akarat tehát itt újra szóhoz jut. A megváltásban — hogy modern kifejezéssel éljünk —, az emberi személyiség nem értékelődik le, hanem felszabadul arra, hogy az legyen, aminek Isten szánta. Nem pusztá eszköz, hanem Isten munkatársa, partnere. Nem a *passé non peccare* a hangsúlyos, hanem az, hogy még tökéletlen cselekedeteinket is szabad felajánlanunk az Istennek.

A Kálvin-kutatásban eldöntetlen a *restitutio* értelme.²⁰ Vajon arról van-e szó, hogy Krisztusban, a második Ádámban az elveszett istenképesség állítatik-e helyre, vagy valami más is történik. Anélkül, hogy a vitát most eldönteni próbálnánk, két megjegyzést fűzünk hozzá. Az újszövetségi, páli terminológia az új teremtés fogalmát kétségtelenül a régi teremtés párhuzamából veszi. Az viszont tisztázásra vár, hogy itt analógiáról van-e szó, vagy üdvtörténeti irányról. Az utóbbival semmiképpen sem érthetünk egyet. Kálvin eszkatológiai szemléletének ellentmond az, hogy Krisztus által oda érkeznünk, amit Ádámban elvesztettünk. A végső cél a Krisztus dicsőségében való részese-dés. Az istenfűség öröksége, amit Krisztusban megnyerünk, több, mint amit Ádámban elvesztettünk.²¹ A Krisztus ábrázatára való elváltóság folyamata a *mortificatio* és *vivificatio*. Önmagunk megtagadása és a kereszt hordozása a mi Krisztus követésünk. Jó azonban itt ügyelnünk, hogy nem imitációról, hanem követésről van szó. Benne maradásunkról, meggyökeresedésünkéről és nem utánzásról.

Kálvin különbséget tesz óemberünk és külső emberünk között. Az egyikkel örökös harcban állunk, a másikban jelenvaló életünk realitását vesszük tudomásul. Nem beérkezettek, hanem reménységben úton járók vagyunk. Eszkatológiai egzisztenciánk azonban képessé tesz arra, hogy a jelenvaló világ realitásai fölé is emelkedjünk. Ez a páli „*mintha nem*” szabadsága. Weber szerint ez a kálvini hangsúly teremt meg a „világon belüli aszkézis” mentalitását.²² A puritán életszemlélet Kálvinnál mindössze annyit jelent, hogy „minden dolog, ami a jelen élet örömeivel összefügg, Isten szent ajándéka, de mi beszennyezzük, amikor visszaélünk velük”.²³ Tehát nem az *ataraxia* sztoikus közönyét tartja Kálvin keresztyén szabadságnak, hanem azt a „közönyt”, amely a végső reménység fényében relativizálja a jelent, ennek bőségét éppúgy, mint szükségét. A visszaélésen van a hangsúly, amikor is az élethelyzetek akadályoznak haladásunkban.

Isten gyermekeinek dicsőséges szabadsága tehát az eszkatológiai beteljesedés. Krisztus szabadítása testünk megváltásával és a teremtett világ megszabadulásával ér véget. Ez a reménység, amely egyúttal a teremtettség vajúdásában és hangtalan fohászkozásában is kifejeződik, nemcsak relativizálja a jelen aión értékeit, hanem már most izelítőt, zsenget ad ama végső megszabadításból. A Róm 8,23-ban így magyarázza Kálvin az *aparché*, a Lélek zsengeje értelmét. Szabadságunk még nem teljes, korlátozza az az üdvtörténeti aion is amiben élünk. Nem tűnt el a halál,

a fájdalom, amelynek kötelei életünket körbe fonják. Szabadságunk tehát reménység, amely előttünk van. Nem az elveszett Éden nosztalgiájában élünk, hanem abból a feszült várakozásból, hogy a jövő Istennél van eltéve. Az a tény, hogy nem birtokoljuk a teljességet, csupán annak egy töredékét, megtart minket Isten úton járó, zárandok népének. Az Újszövetség népének sorsa ebben közös az ótestamentumi atyákéval. Megszabadított nép, amely nem ment be még Isten nyugalmába.

A Lélek szabadságának kóstolója továbbá elszakíthatatlanul összeköt bennünket Isten egész teremtményi világával. Nem a világból, vagy a világtól szabadít meg Isten, hanem a közös sorsként átélt rothadandóság rabságából.

Am a teremtett világ reménységét Kálvin Pál nyomán szekundér módon érti. Az „értelem és érzelem nélküli” teremtmények reménységüket az Isten fiai reménységéből vehetik. Akkor lesz igazán nyilvánvalóvá, hogy a világ *teátrum gloriae Dei*, amikor Isten fiai megjelennek. Addig ez a *doxa paradox* módon van jelen. Ellentétes erők összecsapásában. Nyilvánvaló, hogy ezt a feszültséget jelen és jövő között, mi emberek élhetjük át tudatosan. Ha azonban még a megsebzett természet is könyörög a maga módján, mennyivel inkább kell ezt nekünk tenni.

Kálvin tartózkodik attól, hogy a szenvedést magát dicsőítse. A keresztyén aszkézisnek legfeljebb egyik célja lehet a hosszútűrés, a *hypomoné* begyakorlata. Egyszóval: Kálvin a keresztyén szabadság paraklétikus célját domborítja ki. Szüntelenül emlékeznünk kell arra, hogy a „Lélek zsengejének birtokosai” vagyunk, akik kóstolót kapva Isten fiai dicsőséges szabadságából, fölébe tudnak emelkedni minden lehűző erőnek.

c) Itt érkezünk el a keresztyén szabadság harmadik területére, az ún. *közömbös dolgokkal* való éléshez. Az előbbiek világossá tették, hogy abszolút értelemben vett adiaforon nincs, hiszen szükséges és mindennapi dolgok is válhatnak csapdává zárandokutunkon, ha a hozzájuk való viszonyunk megromlik és megkötöző erővé válnak.

Mégis szükséges volt a „szabad — nem szabad” kérdésért olyan konkrét esetekben megfogalmazni, amelyekkel kapcsolatban vallásos aggályok merültek fel sokakban. Kálvin látja, hogy az ilyen beteges tépelődés gúzsba köti a lelkiismeretet. „Ha valaki elkezd azon tündödni, hogy szabad-e neki lenből való kendőt, ruhát, zsebkendőt, vagy törülközőt használni, utóbb a kender használatát is kétségesnek találja és végül még a kócon is gondolkodóba esik”.²⁴ Amikor azonban Isten iránti hálával élünk a kapott lehetőségekkel, akkor nyugodtan élvezhetjük Isten bőkezűségét” is. Csúpan egyetlen megszorítás van: a célszerűség. Milyen célra adta Isten azt az ajándékot?²⁵

A célracionalitás irányába mutató életszemlélet természetesen jogosan támasztja fel azt a vádat a kálvinizmus ellen, hogy ellensége az önfelédtt kikapcsolódásnak is, tehát komorrá festi az életet. Példaként a Kálvin korabeli Genfet szokták felhozni, vagy „az életstílus uniformizálásának erős tendenciáját”.²⁶ A libertinizmus problémája azonban már a szabadság és a rend összefüggéseit veti fel, valamint a bűnre való szabadosság kérdéseit. Itt azonban már nem közömbös dolgokról van szó. El kell ismernünk, hogy az egyház- és teológiatörténet során éles viták folytak arról, mi tekinthető adiaforonnak. Szertartási kérdések éppúgy szerepeltek, mint a puritanizmusban és pietizmusban a dohányzás, alkoholfogyasztás stb. Kálvin a közömbös dolgok, témák felvetésével ráirányította a figyel-

met arra, hogy ez a kérdés történetileg nem intézhető el egyszer és mindenkorra. A kor, hely és személyes adottságok kontextusában lehet és kell döntést hozni a két véglet közötti keskeny úton: a törvényeskedés és az etikai anarchia között. De hogyan kell megítélnünk a keresztyén embernek azt a döntését, amelyben szabadságát maga korlátozza azáltal, hogy fogadalmakhoz köti magát? A kérdés háttérében ott van a középkori aszkézis intézményrendszere: a szerzetesség. Az ilyen megkötöttséget — bármennyire is az egyén szabad döntésének tűnik —, Kálvin egyértelműen elutasítja. Am, mintha a kezdetek gyakorlatával szemben megértést tanúsítana: ekkor még a „szerzetesi kollégiumok az egyházi rendnek mintegy veteményes kertjei voltak.” (IV. 13. 8.) Az öncélú aszkézis két szempontból is hiábavaló. Egyrészt, felesleges, ha nem a szolgálatra felkészülés érdekében történik. A fogadalmak nagy részének nem volt értelme. Másrészt káros is, mert elhitei gyakorlójával, hogy a szentség emberfeletti teljesítményekkel érhető el. A szentségnél ez a szemlélete nemcsak a világot adja fel, hanem még az egyházat is, mivel úgy véli, hogy a Krisztus követés csak egy zárt mikrovilágban valósítható meg. A szerzetes nemcsak a világból, hanem az egyházból is kivonult. A Hegyi Beszéd maximáit így eleve elszakítja a mindennapi élettől. A kereszthordozás — mint már említettük —, a világon belül és a világot van Kálvin szerint. A „nem igazi énünk” halálba adásával szabadulunk fel arra, hogy Isten uralma alatt, az Ő dicsőségére éljünk. A gyertyát nem azért gyújtják, hogy a véka alá tegyék.

Lehetnek továbbá olyan fogadalmink, amelyek segítenek a keresztyén élet előrehaladásában. Itt kap hangot az önnevelés és az önfegyelem, amelyet gyakorlati szoktak kiemelni mint a kálvinizmus jellemformáló erejét.

Vigyázni kell azonban, hogy keresztyén szabadságunkat, amellyel mindenek urává rendeltettünk, ne áldozzuk fel. (IV. 13. 3.) A meggondolatlanul tett fogadalmak semmire sem köteleznek ugyan, de éppen ezek devalváló hatása miatt őriznünk kell az Isten előtt kedves fogadalmak komolyságát. Az életünket igazán meghatározó elkötelezések a sákramentumokhoz kapcsolódnak. Tudjuk, Kálvin szívesen használta a sákramentum szó eredeti jelentését, a katonai hűségesküt. Isten népe egyetlen királya zászlójára esküszik fel. Nem a sok fogadás, hanem az egyetlen melletti elkötelezés az, ami paradox módon szabadságunkat biztosítja. Az emberi szó, ígéret és fogadás elkötelező jellegét paradigmátikusán Isten szava és ígérete adja. A hit azért foghatja mintegy szaván Istent, mert Isten végérvényesen elkötelezte magát hirdetett szavában, az Igében. A kálvini etika ezért tapad szorosan a theou-logiához, az Istenről szóló beszédhez, ill. Isten beszédéhez. Ha Isten hűséges, ha megbánhatatlanok az Ő ígéretei, akkor a szövetséges viszony kétoldalúságából következik, hogy az ember nem a sok közül választ, hanem az egyetlen lehetséges mellett dönt. Arra mond igent és áment. Kálvin ezzel nem Hegelt igazolja: a szabadság felismert szükségszerűség, hanem az Ige belső logikáját követi. Isten szava, tette az első, az emberé a második. Ha Isten szabad kegyelméből mellettünk döntött a Krisztusban, mimódon kérdőjelezhetnénk ezt meg mi magunk. Aki tehát Isten döntését maga felől komolyan vette és erre igennel válaszolt, ne kárhoztassa magát abban, amit helyesel. Ama et fac quod vis — idézhetjük Augustinust. Isten agépja fogja azután megmutatni azokat a korlátokat, melyeket a szeretet nem tehet, „mert nem cselekszik éktelenül”.

A legfőbb korlát a felebarát, a másik ember. Az adiaforon határa — miként a bálványáldozati hűsevésről Pál tanítja —, a hitben gyengébb testvér lelkiismerete. A botránkozás, a skandalon, amiben az én szabadságom mások bukását idézi elő. A szabadság perspektívája az oikodomé. Mindent szabad nekem, de nem minden épít. Sőt van, ami rombol. A szabadság célja a krisztustest és a felebarát épülése.

Kálvin jól tudja, hogy ugyanakkor az egyházban nem minden skandalon kerülhető el. Legfőképpen a keresztes botránnyát kell vállalnunk, amely nélkül Bonhoeffer szavaival élve —, az etika a kompromisszum útjára téved. Krisztus szabadsága a képmutató erők és magabiztosak számára a megbotránkozás sziklája lett. Az igazság feláldozása tehát nem mellőzhető. Az igazság feláldozása egyben a szabadság megelőése is. Lám, korunk reálpolitikai felismerése, hogy igazságosság nélkül nincs szabadság és a kettő nélkül nincs békeség bibliailag is megalapozott: ahol a cédák és shalom egymást csókolva ölegetik, ott van jelen az Úrnak Lelke és ahol az Úrnak Lelke, ott a szabadság is.

IV. Az egyéni és közösségi döntés szabadsága átvezet bennünket Kálvin politikai etikájához. Ezt a bevezetésben említett kortörténet fényében kell először megvizsgálnunk. A kor humanista hagyományában áll ő akkor, amikor a személyes döntés szabadságát és felelősségét helyezi az intézményi döntés elé. Ezt főképpen abban látjuk, amikor az író és exegéta Kálvin szólal meg. „Az emberi szellem természetével vele jár a különféleség”²⁷ írja Gryneus Simonnak a Római levél kommentárja ajánlásában. A pluralizmus szabadságának ez a tiszteletben tartása öntudatosan keresteti és találta meg vele saját hangját. Az újkor embere szólal meg akkor is, amikor állításait sok helyütt a lelkiismereti szabadság hangoztatásával fogalmazza. A nagykorú keresztyén áll itt Isten és az emberek előtt —, természetesen nem a mindent tudás göggyével, hanem a jobbra taníttatás alázatával.

Ennek a személyes szellemi szabadságnak megvan az azonban a határai is. Hit és erkölcsi tanbeli kérdéseknél az egyén hangja bele kell, hogy simuljon a consensus ecclesiae-be. „A vallás dogmáiban kevesebb szabadsággal élünk, mert az Úr azt akarja, hogy övéi legfőképpen ezekben legyenek egyetértésben egymással”²⁸ Az egyház tekintélye előtt és felett van azonban a Szentírás és a Lélek autoritása.

Hozzá kapcsolódik ehhez még, hogy az egyház, bár szabad emberek társasága, mégsem szabad emberi társulás. Mint Krisztus teste, engedelmeskedik a főnek. Eközben, mint élő organizmus, organizáció is. A rend azonban nem a szabadság ellentéte, hanem annak védelme. Olyan, mint a folyó medre, vagy a kagyló életet védő héja. Eltorzul ott, ahol önkényeskedés, hatalmaskodás üti fel a fejét. Ezért fontos, hogy minden a közösség egyetértésével történjék. A tisztségviselők hivatalba lépésénél ezért tartja fontosnak törvényes megválasztásukat. Nem a görög demokrácia újjáélesztéséről van itt szó, hanem az egyházzervezet bibliai kritériumáról. „A Szentlélek ugyanis elejét akarta venni annak, hogy senki uralomról és hatalomról ne álmodozzék...”²⁹ Sokan rámutattak már arra, hogy a kálvini egyházfegyelem az egyén felől nézve lelkigondozás, míg az egyház felől nézve az engedelmeskedés útja, hogy a tagok a főnek valóban alkalmas eszközei lehessenek. Az egyén számára a fegyelmezésre akkor van szükség, amikor cselekedeteiből nyilvánvalóvá válik, hogy nem Isten ígéje szerint él. Itt a közösség nem az egyéni szabadság korlátozójaként lép fel, hanem a Máté 18 szellemében testvéri segítséget

nyújt. Minden más esetben a bűnök megbánása, útjaink elrendezése a személyes igehallgatás gyümölcse. A gyónás radikális kiiktatásával kétségtelenül együtt járt, Max Weber szavaival élve, hogy a hívő „önmagát tapogatta ki pulzusát.”³⁰ Szociológiai következményeiként ki lehet mutatni a nyugati elmagányosodást, az individualizmust. Kálvin gondolkodásában azonban ilyen torzulásnak nyomai sincsenek. Az egyén és közösség a Krisztus-test értelmében sohasem lehetnek ellentétei egymásnak. A közösség arra hivatott, hogy felismerje az egyénnek adott kegyelmi ajándékokat, képességeket, az egyénnek viszont kötelessége egyrészt „a test közös javára fordítani azokat a képességeket, amelyeket kapott”,³¹ másrészt vigyázni arra, hogy ne avatkozzék mások munkakörébe.

Bizonyos, hogy a gyakorlatban a „határ” és a „mérték” kérdésének eldöntésére a közösség hivatott. A szolgálatba állítás jó rendje nélkül anarchia lenne az egyházban. A karizma és a rend egymáshoz való viszonyában Kálvin józansága Róma és a rajongók között találta meg a keskeny utat. Egyrészt a rajongástól való félelem nem gátolta abban, hogy elsőbbséget adjon a Lélek szabadságának, aki az elhívás és a kegyelmi ajándékok elsődleges forrása, másrészt Rómától sem félt annyira, hogy ne védte volna határozottan az egyház törvénykezési jogát és a lelki igazgatás megtartására alkotott rendet.³²

Az utóbbival kapcsolatban természetesen állandóan ügyelni kell arra a kísértésre, hogy az egyház nehogy magához ragadja Krisztus szabadságát és így mintegy helyette cselekedjék. Itt az egyház dialektikus felfogása segíthet. Azaz Krisztus és a Lélek szabadsága az egyháztól, miközben Krisztus testének valljuk az egyházat. Csak az egyház van Krisztushoz kötve, ő nincs az egyházhoz. Ubi Christus, ibi ecclesia. Ő úgy van belül, hogy ugyanakkor az ajtó előtt is áll. Krisztusnak ez a szabadsága, amely az Igében áll előttünk, az egyedüli garancia arra, hogy az egyház ne váljék önmaga mércéjévé.

Másrészt éppen ez a kritikai norma adja meg az egyház szabadságát is a világban. Kálvin ügyel arra, hogy ne mosódjék el a határ az egyházi és a civil rend között. Ugyanakkor a teljes szétválasztás márcsak azért sem lehetséges, mert az egyház feje és a világ Ura ugyanaz: Krisztus. Kálvin tehát nem akar egy szakrális államot létrehozni, hanem megőrzi „Krisztus lelki országa és a polgári társadalom rendje” közötti különbséget.

Ami a keresztyén ember szabadságát illeti, azt Kálvin nem látja ellentétben a világi hatalomnak való engedelmességgel. Szabadságunkat itt is a maga határai között kell megtartanunk.³³

Vitatottá válik azonban ez a viszony, mihelyt az engedelmesség és ellenállás kérdései vetődnek fel. Hol van az engedelmesség határa azokban az esetekben, ahol a világi hatalom eltorzul.³⁴ Különbséget kell tenni itt is az egyéni és a népi ellenállás joga között. Mert

egyfelől igaz, hogy még a tirannizmust is jobbnak kell tartanunk a semmiféle rendnél, és a magánember számára nincs más út, mint az engedelmesség, az alkotmányos ellenállásnak mégis megvan a maga helye, hogy „közbelépjen a királyok dühöngő önkényével szemben”.³⁵

Kálvin álláspontja egyfelől a Róma 13-ra épül, másfelől Isten akaratának feltétel nélküli követségére. Az utóbbi azt jelenti, hogy Isten felhasználhatja a számkra kedvezőtlen politikai rendet is megítélésünkre és nevelésünkre. Ez a „deuteronomista” történelemszemlélet áthatotta a magyar reformátorok gondolkodását is (Károlyi Két könyve). A tűrés szabadsága mellett azonban a kálvini politikai etika aktivizálta is az egyház tagjait a közéletben való részvételre.

Nem lehet kétséges az engedelmesség határa ott, ahol a hatalom Isten-ellenes életre akarja kényszeríteni alattvalóit. „Krisztus azért váltott meg bennünket oly nagy áron... , hogy az emberek gonosz kívánságainak szolgálatába ne adjuk magunkat és még sokkal kevésbé vessük magunkat az istentelenség alá.”³⁶

Kálvin gondolatai — miként azt az elmúlt századok története mutatja —, hatottak egyfelől a szabad államiság nemzetközi jogi normáinak megfogalmazásában, éppúgy, mint az independents egyházi mozgalmakban. A szabadság eszményéhez így egyre inkább hozzákapcsolódott a függetlenség, a be nem avatkozás gondolata. Az egyéni és közösségi szabadság jogok deklarálása mellett ugyanakkor kitermelődött a kálvinizmus önnön karikatúrája is. A deklarált emberi jogok mellett megfért a hódítás a rasszizmus árnyképe is. Mindezekért Kálvint felelősségre vonni azonban éppoly igazságtalan lenne, mint amilyen történetiellen.

Szűcs Ferenc

JEGYZETEK

1. G. von Bassarak: Az egyház és a keresztyén állampolgár a szekuláris világban. Theol. Sz. 1965. 5—6. 129. o. — 2. Vö. a közép-korról írottakat Dietrich von Oppen: Das personale Zeitalter Stuttgart/Gelnhausen, 1960. 34. kk. — 3. A témát elemzi dr. Békési Andor: Kálvin és a humanizmus c. cikkében. Ref. Egyház 1979. 10. sz. 217 kk. o. — 4. Rotterdami Erasmus: Értkezés, avagy összeállítás a szabad akaratról. In. Reneszánsz etikai antológia. Gondolat, Bp. 1984. 316. o. — 5. Inst. I. 15. 1. — 6. Inst. I. 15. 8. — 7. Inst. I. 17. 1. — 8. Dr. Vasady Béla: Az Institutio theologiaja. In. Ref. Egyházi Könyvtár, XIX. Bp. 1936. CXLVI. o. — 9. Inst. I. 17. 1. — 10. Ev. Harm. Máté 6,10. — 11. Inst. III. 19. 2. — 12. Komm. Ján. 8,33 kk. — 13. Komm. Róm. 5,17. — 14. Komm. Jak 1,25. — 15. Inst. II. 2. 27. — 16. Inst. II. 7. 10. — 17. Inst. II. 7. 6. — 18. Kálvin kisebb művel. Ford. Czeglédy Sándor. Pápa, 1912. 28. o. REK. IX. — 19. Max Weber: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme, Bp. 1982. 140 kk. o. — 20. Vö. B. G. Armstrong: The concept of restoration — a debreceni Kálvin kongresszuson elhangzott előadás soksz. — 21. Heinrich Quistorp: Calvin's Doctrine of the Last Things. 1955. Richmond, Virginia 20 kk. — 22. M. Weber i. m. — 23. Komm. 1Kor 7,30. — 24. Inst. III. 19. 7. — 25. Inst. III. 19. 8. — 26. Max Weber i. m. 265. o. — 27. Kálvin János: A Római levél magyarázata, Bp. 1954. XIII. o. — 28. i. m. XVI. o. — 29. Inst. IV. 4.4. — 30. Max Weber i. m. 175. o. — 31. Komm. Róm 12,4. — 32. Inst. IV. 14. 1. Az egész kérdésben vö. dr. Békési Andor: Kálvin tanítása az egyházzal. Ref. Egyh. (XXII.) 1980. 8. sz. 169. kk. o. — 33. Inst. IV. 20. 1. — 34. Dr. Tóth K.: Kálvin és a korai kálvinizmus az engedelmességről és ellenállásról. In. Sebestyén Jenő emlékkönyv, Bp. 1986. 211. kk. o. — 35. Inst. IV. 20. 31. — 36. Inst. IV. 20. 32.

Az interpretáció kelta és pannon aspektusai: Pál és Korinthus*

Pannoniae Inferioris Cives Superiores!
Cives Aquincil!
Alsópannonia felsőbbrendű polgárai!
Aquincumi polgárok!

„Ou pantosz androsz eksz Korithon eszth' ho plusz”:
Nem mindenki utazhat Korinthusba.

Egy ilyen utazás mindazáltal ajánlatos Capillaria valamennyi polgárának — itt Britanniára gondolok —, arra az országra, melyről egyik írójuk azt mondja, hogy ott asszonyok uralkodnak, ahol Messalina kormányoz.

Korinthus a tarzusi Pál úticéljai között is szerepelt. Személyesen és levelei által is eljutott oda. A Korinthusi leveleknek megvan a maguk kora és helye. Ezek időbeli és térbeli dokumentumok. Az újszövetségi iratok tér és időbeli meghatározottságát immár klasszikussá vált módon Rudolf Bultmann kiterjesztette egészen a XX. sz.-ig. Bultmann nézeteinek locus classicusa az „Újtestamentum és mitológia” c., 1941-ben megjelent tanulmánya. E szerint az Újszövetség írói szóképeket használnak, hogy a „másvilágit” evilági fogalmakkal, az istenit az emberi fogalmakkal, „a túlnanít” az „innen” fogalmaival fejezzék ki. Pl. amikor Pál a 2Kor 5,1-ben a második világról a „túlnaniról” beszél azt mondja, hogy „épületünk” lesz, míg ezen az oldalon „sátorban” lakunk. A vers így hangzik: „tudjuk, hogy ha e mi földi sátorházunk elbomol is, épületünk van Istentől, nem kézzel csinált házunk”.

Lehetséges, hogy Pál úgy fedezte fel a kézzel csinált sátor szóképét, hogy maga is sátorponyvát szőtt. Jóllehet ez azt is sugallná, hogy nem lehettek valami jó sátrak ezek. Létezik egy hagyomány arra vonatkozóan, hogy amikor Pál Korinthusban volt, ellátogatott az isztmoszi játékokra, néhány megrakott szamaras kordé sátorponyvával, amit szeretett volna eladni a nézőknek. Ezek mit sem sejtettek arról, hogy mindegyikbe bele volt csavarva egy-egy üzenet.

Természetesen a 2Kor 5,1-ben valójában nem házokról és sátrakról van szó, hanem testekről. Ezen az oldalon is testünk van, a másik oldalon is valami testhez hasonlóan kapunk. Amint analógia van a ház és a sátor között, ugyanúgy van párhuzam az itteni test és az ottani között is. Analógia található a sátor és az itteni, mostani test és a ház és az ottani és akkori test között. A „másik oldalról” tehát mitikusan vagy analogikusan beszélünk.

Amikor a tübingeni teológus, Ernst Käsemann előadást tartott diákjainak, ki szokott tépni néhány lapot fogaival az Újszövetségből és papírkosárba dobta őket. Én sokkal higgadtabb teológus lévén ma reggel szeretném a „mítosz” szót a papírkosárba dobni, és visszatérnék az „analógia” szóhoz.

Milyen analógiákat használ Pál Korinthusban? És honnan veszi ezeket? Szenvedélyesen olvasta kora irodalmát? Vagy mint utazó ember a saját tapasztalataiból szerezte ezeket? Hogy jutottak ezek az analógiák eszébe, és hogy szedte őket tollhegyre? Kapcsolódik-e ez a nyelvezet ahhoz a szociális környezethez, amelyben mozgott?

Egyáltalán milyen analógiákat használ?

Vannak olyan szavak, amelyek szócsoportot alkotnak. Ezt az összetartozást „lexikális mezőnek” nevezzük. Pl. „felment”, „elítél”, „bíró”, „bűnöző”, „törvényszék”, „bírói szék”, nos mindezek a törvény lexikális mezejéhez tartoznak. A „győzelem” (2Kor 2,14), „ellenség” (1Kor 15,26), „katonai szolgálatot teljesíteni” (1Kor 9,7), „erődítményeket lerombolni” (2Kor 10,3), mindezek a szavak a katonaság lexikális mezejébe tartoznak. Vagy vegyünk egy másik sorozatot: „rabszolgatartó”, „rabszolga”, „szabad ember”, „felszabadító” (aki kieszközli egy rabszolga felszabadítását).

Ebből a három szócsoportból az első kettő vagyis a jogi vagy forenzikus és a katonai még mindig létezik az önök pannóniai és az én kelta szótáramban egyaránt. A nyelvnek van Anknüpfungspunkt-ja, „kapcsolódási pontja” a tapasztalatainkhoz. Végül is nekünk skótoknak, akik kelták vagyunk, egyúttal galaták is (az észak-galata elmélet szerint észak-galaták?), tehát nekünk is meg vannak a taláros bíráink, egyszerűs generálisaink. Nem kétlem, hogy ez érrefelé is így van.

A „rabszolgaság” már más. A „rabszolgaság” az ókori világ intézménye. Vegyük pl. annak a 6000 zsidónak esetét, akiket Vespasianus Kr. u. 67-ben Tibériásban kivezényelt a sportpályáról, hogy ássák Néró számára a korinthusi csatornát. (Jos. Bell. 3:540). Meglehetősen lusta zsidók lehettek, mivel nem hallunk arról, hogy hamarosan befejeződött volna a csatornaépítés. De amikor mi használjuk a dulera („rabszolgaság”) szót, amely a modern görögben már egyszerűen csak munkát, foglalkoztatottságot jelent, akkor azt is mondhatjuk, hogy a rabszolgatartó—rabszolga kapcsolat jól tükröződik olyan mai viszonyban, mint a munkaadó—munkás, vagy professzor—diák. És ha nem is mindig, de gyakorta a lényegyet megvilágító pontos analógia lehet.

Ezen a világon, amit Bultmann „ennek az oldalnak nevez”, az embereknek két olyan csoportja létezik, akik a szavak tekintetében sohasem jönnek zavarba, akiknek mindenre van szavuk, ezek az ókori görögök és a német professzorok. Góniobombüksz a görögben írástudót, nyelvészt jelent (szó szerint olyan valakit, aki zümmög a sarokban, mint a légy). Tehát egy német teológiai professzor, Gerd Theissen, az ilyen kapcsolatoknak, mint — bíró—bűnöző, tiszt—katona, rabszolgatartó—rabszolga, a „soziomorpe Interaktionssymbolik” (szociomorfi interakciós modell) nevet adta. Így most már teológiánkban nemcsak antropomorfizmus, fiziomorfizmus és teriomorfizmus van, hanem szociomorfizmus is.

Elmondhatjuk a tarzusi Pálról, hogy nem volt naplopó, hanem jólképzett teológus, és így Ludwig Feuerbach elméletét átültette a gyakorlatba. Ebben az összefüggésben hadd idézzem fel olvasmányaimból Spinoza levelezését [Letter LVI, to Boxel (1674)], amely szerint Spinoza úgy gondolta, hogy ha egy háromszög beszélni tudna, azt mondaná: Isten jellegzetesen háromszögű, és ha egy kör beszélne, azt mondaná: az isteni természet jellegzetesen kör alakú. Ily módon minden dolog a saját attribútumaival ruházná fel Istent, és magát Istenhez hasonlóknak gondolná el, míg minden mást deformálnak tekintene. De hozzá kell tennem, hogy Pál módszere még mindig

* Dr. Douglas Templeton az Újszövetség tanára az edinbourghi egyetemen. Kutatóútra Korinthusba ment, s útját megszakítva tartotta meg előadását a Budapesti Református Theológiai Akadémián, 1987. április 7-én.

nyitva hagyja számunkra a kérdést annak az igazságnak a tekintetében, amiről beszél. Csupán azt teszem hozzá: nem az a fontos, vajon Pál „kivétítést” végez-e, prociál-e, hanem az, hogy amit kivétít, az igaz. Ha elmegyünk moziba, mondjuk egy magyar rajzfilmet megnézni, nem a vetítőbe nézünk, hanem a vászonra.

Hogy őszinte legyek, most az „igazság” kérdéséről eltekintek. Ennek ellenére egy feltételezést megkockáztatok: az a kérdés, hogy Isten van és cselekszik és hogy mindez mit jelent, azáltal tisztázódik, ha a Názáreti Jézus életét és cselekvését vizsgáljuk meg. De ami igazán érdekes itt, az maga a nyelv, amit Pál akkor használ, amikor számot akar adni Istennek és Jézusnak a tetteiről.

Három példát hoztam arra nézve, hogy milyen nyelvet használ Pál: a jogi, katonai és a rabszolgáság nyelvét. Most azt a kérdést szeretném érinteni, hogy honnan veszi ezt a nyelvet.

Pál más szerzők műveinek hűséges olvasója volt, de talán még nagyobb „meghamisítója” volt az idézeteknek. Pl. az 1Kor 15,55-ben ezt olvassuk: „Halál, hol a te fullánkod?” Istennek az a küzdelme, hogy Izraelt lerombolja (Hós 13,14) Pál művészi exegézisében átalakul Isten ígéretévé, hogy ti. Isten azt rombolja le, ami lerombolja Izraelt, vagyis a halált. Nem mondhatjuk-e hát, hogy amikor Pál egy szöveget használ, ez számára nem több és nem kevesebb, mint-hogy ő dönti el, mit kell annak a szövegnek jelentenie? Ezért nyugodtan mondhatjuk, hogy Pál meg se próbálja azt idézni, amire Hóseás gondolt. Ehelyett használja Hóseás szókincsét, nyelvét, de pont az ellenkező értelemben, mint az eredetiben. De nem arról van szó, hogy Pál meghamisítja Hóseást, hanem arról, hogy Pál igazolja Pált. Pál felhasználja Hóseás stílusát, hogy egy páli gondolatot kifejezzon. Csak a hóseási stílust kölcsönzi, de a hóseási tartalmat már nem.

De ha Pál, legalábbis részben, másoktól veszi meg-látásait, ez csak azt jelenti, hogy Pál interpretálásában nekünk nemcsak Pált kell interpretálnunk, hanem azokat az írókat is, akiknek ő a cipőjébe lépve lépked. A 2Kor 3-ban Pál bemutatja, hogy milyen nagy olvasója ő mások műveinek, ez esetben az Exodusnak és a mózesi szövetség történetének. De amit a teológusok szövetségnek mondanak, azt a mai pannóniaiak (önök) szerződésnek hívják (Varsói Szerződés) és mi mai kelták szövetségnek hívjuk (Északatlanti Szövetség). Nos ez a szó egyszerűen (?) az ókor nemzetközi és nemzetek közötti politikájából származik. A szövetség fogalma akkor is a szekuláris szférából került a vallásos szférába, azért, hogy nevet adjon egy kapcsolatnak, amely Isten és a nép vagy annak alcsoportjai között létezett. A történelmi fogalom így teológiai értéket hordoz, az érme, vagyis az a kifejezés, amely történelmi dolgok közti kapcsolatot fejez ki — mondjuk Izrael és Asszíría között (Hós 12,1), — alkalmas arra is, hogy egy teológiai értéket fejezzon ki. Így a szövetség Istennek és egy történelmi valóságnak (Izraelnek) a kapcsolatát ábrázolja. De a szövetség-fogalom így át is alakult, egy politikai metafora teológiai fogalommá vált.

Kérdések természetesen még így is maradnak. Pl. az, hogy nem keverek-e én össze két eltérő problémát: (1) hogyan magyarázták meg az ókoriak ókori tényeket? (És ez természetesen azt a kérdést is felvetné, hogy egyáltalán magyarázták-e az ókoriak az ókori tényeket? Vagy mindig magyarázták-e az ókori tényeket?) (2) Továbbá hogyan magyarázom én, ill. hogyan kellene nekünk magyaráznunk az ókori tényeket? Végsősoron azt szeretném bemutatni, hogy a

szövetség kifejezés történelmi tényekkel áll kapcsolatban és csakis a velük való kapcsolatból érthető meg.

Vizsgálódásaim summázatát szeretném leegyszerűsíteni: vajon nem ugyanazt tűztem-e ki célul, amit Dietrich Bonhoeffer a „vallásos fogalmak nem vallásos interpretációjának” nevez? Bár inkább azt mondanám, hogy a vallásos képek szekuláris, nem vallásos interpretációját céloztam meg.

Amit a nyugati féltekén interpretáción értenek (és itt a Wilhelm-Gedächtnis Kirche-től a San Francisco-i Golden Gate Bridge-ig tartó világot értem) az nem más, mint a gondolatoknak szavakkal történő felhígítása, mint mondjuk egy gyűszűnyi vér felhígítása fél liter vízben. Éppen ezért hangsúlyozza Ernst Käsemann Jézus példázatainak profán nyelvét, s ezért nem hagyhatjuk figyelmen kívül a tarzusi Pál találó és precíz szóképeit sem, aki e ponton a héber tradíció hűséges örököse volt. Mi más a teológiai nyelv, mint szekuláris alma a szekuláris almafán. A teológus dolga az, hogy leszakítsa (vagy szakíttassa le a feleségével) aztán egye meg maga. De még jobb ha almabort csinál belőle.

És most egzisztenciális meggyőződésemet hadd szemléltessem egy anekdotával: én pote hote, egyszer volt, hol nem volt, volt egyszer egy angolai teológus, aki valamiféle tisztséget viselt az EVT-nél, s akitől én egyszer megkérdeztem, őszinte szomorúsággal, hogy mi az értelme a teologizálásnak. „A teológia” — mondta, „lehetővé teszi, hogy az ember elbeszélgesse egy másik teológussal”. Dehát a teológia csak teológusok számára létezik? Nem mindenkié?

Az 1Kor 7,21-ben Pál ezt mondja: „szolgaként hivatástól el?” Ez értelmes közbeszólás (legfeljebb csak annyiban nem, hogy egy újszövetségi kutató nem ezt mondaná). Nos azért értelmes mondat ez, mert a keresztyén mozgalomnak Korinthusban voltak rabszolga tagjai is.

Az a két kifejezés, amely engem különösen érdekel, a 22. versben található: „a rabszolga az úr szabadosa — a szabad ember viszont az Úr rabszolgája”. Tehát Pál a rabszolgáság lexikális mezejéről veszi nyelvezetét, hogy kifejezze azt a kapcsolatot, amely Jézus és a rabszolga, valamint Jézus és a szabad ember között van. A rabszolgának Isten a felszabadítója, ami azt jelenti vagy jelentheti, hogy a rabszolga megmarad a társadalmi ranglétra alján. Vallási osztálya megváltozott ugyan, de a társadalmi osztálya érintetlen maradt. Mégis vallásosan szólva a rabszolga átkerült a szabadságból a szabadságba. Ekkor egy tipikusan páli fordulattal arról is szó esik, hogy a szabad ember, vallásosan szólva, a szabadságból rabszolgasorba kerül, vagyis Krisztus rabszolgája lesz. A rabszolga úgy viszonyul Jézushoz, mint egy szabad ember a felszabadítójához, jóllehet földi rabszolgatartójához változatlan marad a viszonya. A szabad ember viszont úgy viszonyul Jézushoz, mint a rabszolga a rabszolgatartóhoz, jóllehet saját rabszolgájával szemben megmarad rabszolgatartónak.

Pál vallásos nyelvét abból a társadalmi kontextusból meríti, amelyben megszólal. Ezt a kitérőt azért tettem, mert be akartam mutatni, hogy a vallásos nyelvnek általában véve szorosan kell kapcsolódnia ahhoz a társadalmi kontextushoz, amelyben elhangzik, és nem szabad olyan nyelvűvé válnia, amit csak a beszélő ért. „A tudományos dolgozatoknak” legfeljebb két ember számára kell érthetőnek lenni, s ezek közül feltehetően az egyik maga a szerző. (Bár néha a vallásos nyelven beszélő maga sem tudja mit beszél.) Ezért történik meg véleményem szerint az, hogy az esetek egy részé-

ben a keresztyén mozgalom nyelvezete elszakad attól a társadalmi kontextustól, amelyben a mozgalom él.

Ha egy szabad ember a Krisztus szolgája, ez azt is jelenti ugye, hogy a szabad ember egy rabszolgatartó tulajdona. A szabad ember „hitvallása” így nemcsak annyi, hogy „Jézus az Úr”, hanem az is, hogy „Jézus a rabszolgatartó”. Vagy ha úgy tetszik, az „Úr” szónak az ilyen hitvallásban megfelel a „rabszolgatartó” szó.

Most már ez a kifejezés, hogy „Jézus az én rabszolgatartóm”, nem egy betű szerint veendő megállapítás. Jézus, legalábbis a történeti Jézus, történeti ismereteink szerint sohasem volt rabszolgatartó. Ő sohasem állt ki a tibériási sportcsarnok rabszolgái elé, mint Vespasianus. De még Heródeshez sem hasonlított, aki házi rabszolgákat tartott levelezésének lebonyolítására.

A rabszolgatartó szó, ha jól értem azt, ami itt olvasható, nem szó szerint, hanem metaforikusan vagy analogikusan veendő. Ez olyan modell, amelyik körülírja Jézus és a szabad ember viszonyát. Krisztológiai szempontból a modellnek, a metaforának, az analógiának megvan a maga korlátja. Az a modell, amelyet a rabszolgaság társadalmi kontextusából kiemelve krisztológiai összefüggésben használunk, ennek a kontextusnak csak néhány aspektusát világítja meg. A metafora olvasója a rabszolgaság szó szerinti értelméből csak néhány vonást vesz figyelembe, míg másokat figyelmen kívül hagy. Bizonyos tekintetben az analógia diszanalogikus is. Ha a keresztyén ember – Jézus viszony bizonyos tekintetben hasonlít is a rabszolga – rabszolgatartó viszonyhoz, más tekintetben egyáltalán nem ez a helyzet.

Pál saját önértékelése szerint, vagy méginkább mások róla alkotott véleménye szerint rossz szónok volt. Beszéde silány volt (2Kor 10,10), járatlan volt a beszédben. (2Kor 11,6). Írásaiban azonban nagy teológiai zsonglőr volt. Egyszerre több labdát is tartott a levegőben. Képes volt egyszerre több vasat tartani a tűzben. Amikor tehát ő teológiát vagy krisztológiát művelt, nem csupán egyetlen modellt használt, pl. a „rabszolga” modellt. Több modellű leírást alkalmaz (Ramsey I. T.). Így pl. Jézust a mi „idősebb testvérünknek” is nevezi (Róm 8,29), vagy pl. arról beszél, hogy mi az a ház vagyunk, ahol Jézus szállást vesz (Róm 8,9–11).

Most már Jézus mint rabszolgatartó, vagy mint idősebb testvér, aki szállást vesz nálunk (ez bizonyos összefüggésben ugyanazt jelenti) megfér egymás mellett. Miközben teológiai sümeményünket sütögetjük, további dolgokat is hozzáadagolhatunk az idősebb testvér és a gazda képéhez, ilyen antropológiai kifejezéseket, mint „hit”, „remény”, és „szeretet”, mindezzel a teológiai tartalommal, amit ezek jelentenek: megbízható barát, sikeres jötevő, aki szeret minket. Most már, ha így, ebben az összefüggésben olvassuk a rabszolgatartó kifejezést, nem egy korbácsos valaki jut eszünkbe, hanem egy tapintatos ember társasága, aki ha felettünk is áll, mégis úgy veszi ki tőlünk az állampolgári esküt, hogy közben képessé is tesz arra, hogy azt megtartsuk.

Mindezen megjelölések után, hogy ti. Jézus a mi idősebb testvérünk, hogy szeret és ismer minket, hogy lakozást vesz bennünk, nos mindezek után megkérdezhetjük, mit ért az író ezen az állításon: „Jézus az én rabszolgatartóm”. Hogy élte át e sorok írója a szavak jelentését? Milyen társadalmi hatása volt egy ilyen nyelvezetnek? Vagy tán éppen pszichológiai hatása volt egy ilyen beszédnek? De még egyszerűbben szólva hagyjuk el az ilyen fogalmakat, mint

szociológia, pszichológia és azt kérdezzük meg, hogy valójában mit értett az író e szavakon.

Mert ha egy ilyen mondat, hogy „Jézus az én rabszolgatartóm” jelentőséggel bír, akkor az összes többi kapcsolatomból kevésbé lényeges. Ha ez a mondat abszolút, akkor ez minden más hierarchiát relativizál. Ha Jézus a munkaadóm, akkor ebben az értelemben senki mástól nem függök. Ha Jézus alkalmazottja vagyok, akkor ugyanebben az értelemben már senki másé nem lehetek. Hasonlítsuk most össze a híres bultmanni és páli *hósz mé*, „mintha nem” fogalommal (1Kor 7,29–31); „akiknek van is feleségük, mintha nem lenne, akik élnek is a világgal, mintha nem élnének”. Akinek nem közömbös Isten vagy Jézus, az bizonyos értelemben lehet „közömbös” a világgal szemben. Mi annyira szívjuk mellre a világ dolgait, mint a víziló a szúnyogot. Szabadok vagyunk.

De egy olyan világban mint a miénk, ez a megállapítás, hogy „szabadok vagyunk”, arra az optimistára emlékeztet, aki egy New York-i felhőkarcoló legfelső emeletéről kiesett és a 29. emeletnél még ezt kiáltotta: „Eddig semmi baj!” Más szóval egy ilyen világban mint a miénk, paradox módon hangzik az, hogy szabadok vagyunk. Ez ellenjártatot jelent. Ez szemükbe nevet a tényeknek. Ellentmond a tapasztalatoknak.

A tarzusi Pál számára az a cél, hogy szabad legyek, paradox cél volt. Ha a hajó éppen nem süllyedt vele, Főbé kopogtatott a napi munka után az ajtaján, és semmi kétség, azt kérte, hogy ordinálja őt. De ha a cél paradox is, a valóság nem mindig az. Néha azt jelenti szabadnak lenni, hogy a tényeknek szemébe nevetünk, de vannak idők, amikor a szabadság tényeken nyugszik, amikor W. B. Yeats-szel, az ír költővel szólva „megbékül a szívem, mert békét hoz fehér fátylával a reggel, melyhez tücsök citeráz”. Vagy ilyenkor a Prédikátorral együtt azt mondjuk: „Edd csak örömmel kényered és idd jókedvvel borodat, mert Isten most elfogadja cselkedeteinket.” (9,7).

És természetesen a cél néha nemcsak paradoxikus, és nemcsak akkor van rá szükség, amikor a teológia crucis-ról beszélünk, hanem dialektikus is. Ha egy keresztyén a mindenség legszabadabb urának, rabszolgája, és senki másnak nincs alávetve, akkor lehet a legszolgálatkészebb szolga is, aki mindenkinek alá van rendelve (Luther). Ha egy keresztyén „szabad a világtól”, akkor „szabad a világ szolgálatára”. A keresztyének „közönye” a világ iránt nem atarakszia, vagyis, hogy „nem izgat”, vagy ki akarunk menekülni belőle, hanem ez az agapé semlegessége, amely nyitottság a felebarát irányában, nyitottság a jövő ajándékai és céljai iránt.

De most már lassan meg kell különböztetnem két dolgot: azt, hogy „tudok beszélni”, attól, hogy „nem tudom abbahagyni”. Nem azt akartam igazolni ezzel az előadással, hogy a vallásos beszéd hatásos a vallásos nyelvet használók számára: ellenkezőleg, azt akartam bemutatni, hogy a vallásos beszéd csak akkor lehet hatásos, ha az előadó tudja miről beszél. Mert ha az előadónak fogalma sincs, miről beszél, kevésbé valószínű, hogy hallgatói megértik. És ha az előadó nem érti miről van szó, aligha használhat olyan kifejezéseket, amelyeket hallgatói megértenek. Akkor csak magában beszél? Akkor csak a keresztyénekhez szól? Vagy „zsidónak zsidóvá, görögnek göröggé”, szolgáknak és szabadoknak, azaz mindenkinek mindenné próbál-e lenni?

Vegyünk egy példát. Néhány perccel ezelőtt bátorítottam a theologia crucis kifejezést használni. Akkor én azt a jól bevált teológus-szabályt alkalmaztam: „ha valami bizonytalan fordítsuk latinra a szót”.

De lehet ez akár görög vagy héber is, ha az embernek fogalma sincs arról, mit akar mondani. A világról se mondják: „kezdetben volt az Ige”, hanem helyette azt kell mondani: „az arché-ban volt a logosz”. E jól kipróbált módszerrel meg fogják látni, senki sem mer ellentmondani önöknek. Ezzel a kipróbált módszerrel eljutunk arra a békességre, „mely minden értelmet felülhalad”, mert nem lesz senki, aki megértsen bennünket, így hát senkivel sem ütközhetünk össze. Nyugodt szívvel hazamehetünk és megihatunk majd egy pohár bort.

Az ismétlés még nem interpretáció. Az ismétlés az, amit a pogányok csinálnak (*battaloqein*: Mt 6,7). Az ismétlés azt jelenti, hogy monotonon verjük a dobot. (Ezért mono-tonus.) Tehát még az sem elég, hogy párhuzamokat hozunk a vallástörténetből. Azzal sem magyarázunk meg semmit, ha egy interpretálandó szöveghez egy másikat teszünk, amelynek éppúgy szüksége lenne interpretációra. Amire szükség van, az egy archimédeszi szilárd pont, ahol megkapasz-kodunk (*dosz moi pu sztó*). Innen kiindulva megfejt-hetjük, miért volt nehéz a tarzusi Pált megérteni (2Pét 3,16). És ez az a pont, amit szeretnék célba

venni, amely sem nem a föld felett, sem nem a föld alatt található, csak a pusztán földön, amelyen állunk, abban a nyelvben, amit valóban használunk. Tehát nem arról a nyelvről beszélek, amit csak azokban a házakban használunk, ahol „Isten lakik”, a kultuszi centrumokban, ahol jellegzetes liturgikus beszéd folyik, hanem arról a nyelvről van szó, amit akkor használunk, amikor a világban járunk-kelünk. Arról a nyelvről van szó, melyben a mindennapok „közhely-szerű banalitásai” (*Senft*) hangzanak el, de amely nyelv magába foglalja az Utazás Capilláriába nyelvé-t és *Ady* Endre szenvedélyes hangvételi hasonlatait. A teológián belül ennek a nyelvi kalandnak két nagy klasszikus alakja van: *Aquinói Tamás*, aki *Arisztotelész* terminológiáját használta fel és Rudolf *Bultmann*, aki Martin *Heidegger*től tanult beszélni. Ahol Bultmann és Aquinói vezetnek, ott a magunk szerény módján követnünk kell őket, „átevészvén sajkánkkal a kozmoszban, mint akik részt vesznek az isteni szeretet kalandjában”. (*Tennant* F. R., *Philosophical Theology*, 1930, Vol, II, p. 259.)

Douglas Templeton
Fordította: Szűcs Ferenc

Menekülés a valóságból

Narkománia

Az 1985-ben a Medicina Könyvkiadónál megjelent „A kábítószeresek Világa” című könyvben dr. Nagy Gábor 20 ezer orvosi kezelésre szoruló fiatalról beszél (8. lap). 1987. május 18-án a Magyar Nemzetben Boros István az alsó határt 30 ezerben, a felső határt 100 ezerben határozza meg. Félelmetes számok ezek, azonban a közeljövőben fokozódni fognak, mert a veszé-lyezettett családok száma, ahonnan ezeknek a gyere-keknek a legnagyobb százaléka jön, egyre növekszik.

Alkohol és kábítószerfüggőség különbsége

Különböztessük meg az alkoholfogyasztást és a kábítószerérvézetet, noha mind a kettő drog. Az Egészségügyi Világszervezet (WHO) Szakértői Bizottsága szerint: „Drognak tekinthető bármilyen szer, amelynek túlzott fogyasztása nem gyógyászati célt szolgál. . . Bármilyen droggal való visszaélés közös vonása, hogy a drog a pszichét és a szervezetet egyaránt a hatalmába keríti”. A különbségtévés tényezőit most a gyakorlatban kereselem.

Az alkoholfüggőség, köznapi néven alkoholizmus kialakulásához aránylag hosszú idő szükséges. Ezen az úton könnyebb megállítani és visszafordítani a beteget, mert a függőség még nem olyan erős. A drog-függőség sokkal tragikusabb, mert egyes fajtáknál — pl. a heroinnál —, már néhány alkalom (kettő-három) elegendő a függőség kialakulásához. A kábítószer szedésének célja az eufória, s ennek megtapasztalása utat nyit a pszichés függőséghez.

Az alkoholistákat kezdetben igyekeznek a családja visszatartani, néha hosszú időn keresztül küzd érte. A társadalom is tolerálja, amíg a munkahelyén helyt áll. Ez azt jelenti, hogy közösségben, családi és munkahelyi közösségben marad. A drogos viszont már a kezdet kezdetén kiszakad a családjából, a munkahelyén is titkolja szenvedélyét. A család és a munkahely

önvédelmi reakciója az — mert nem tud vele mit kezdeni —, hogy megszakítja a kapcsolatot, elutasítja ezt az „életfilozófiát”. Csak a hozzá hasonló szenvedélybetegeknek beszél a számára is ismeretlen és titokzatos útról, amin jár. Ők természetesen nem igyekeznek lebeszélni, sőt tanácsot adnak, hogy hogyan lehet fokozni a drog hatását, hol lehet „anyagot” szerezni stb. Ráadásul még ebben a közösségben is egyedül marad, mert a kábulat színes világába egyedül lép be, a „kitáguló színes ént”, a konfliktusmentes álmot egyedül tapasztalja. Ezért utasítja el még a csoport-társa figyelmztetését is, aki észreveszi a vesélyt, mert éppen nincs drog hatása alatt, és meg akarja akadályozni, hogy az emeleti lakás ablakából kilépve repüljön a „lila felhő felé”. A drogosok kérdését ezért az emberi kapcsolatok megromlása kérdésének is lehet tekinteni.

Fontos különbség még, hogy míg az alkoholbetegnél a társadalmilag is elfogadott értékrend hosszú időn keresztül érvényes, addig a drogosoknál ez hamar felborul. Egy csoportban a megkérdezettek 55%-a az öngyilkosságot kívánatosnak mondta. Azért is olyan nehéz náluk az értelemre, a társadalmi értékekre hivatkozni, mert ők ezeket másképpen látják.

Különbőség még a két önpusztító életmód között az, hogy a drogok hatásmechanizmusa hamarabb tönkretesz az áldozatát. Ismerünk idősebb embereket, akik szinte az egész életükön keresztül megitták a maguk 1–2 pohár borát és nem alakult ki bennük az alkoholfüggőség. Találunk olyanokat, akik a kezdeti egy-két pohár ital mennyiségét lassan fokozták, s öregkorukra lettek alkoholbetegek. A narkósoknál ez nincs így. Egy évtizedet túlélő drogot csak akkor találunk, ha valami oknál fogva hosszabb ideig nem élt a kábítószerekkel. Ez jellegzetesen a fiatalok betegsége, míg az alkoholizmus inkább a 30 év fölöttiek problémája. Ezért is kapta az ilyen irányú egyházi szolgálat a „Kallódó Ifjúságot Mentő Misszió” nevet.

Hogyan jutottunk ide?

Nálunk nem a klasszikus kábítószeresek (ópium, heroin, kokain, LSD, hasis, marihuána, ganja, kif stb.) terjednek. Ezek szinte megfizethetetlenek a magyaroknak. Nyugaton 10–100 szoros árat kapnak érte a csempészek, ezért inkább oda viszik. De az útvonalban mi is benne vagyunk, így már nálunk is minden kapható. Ezért beszélhetnek egyesek az ilyen drogok élményéről is. Ez azonban a kivétel a mindennapok kábítószeresítésében. A magyar és lengyel „leleményesség” a sokkal olcsóbban, könnyebben beszerezhető taláta meg, ami egyes esetekben még ártalmasabb az előzőknél. Vadkendert és más alapanyagot gyomlált már ki a rendőrség budapesti erkélyeken is. Szinte ellenőrizhetetlen a mákgubóból, mákszalmából készített főzet, ami hazai technológiával itthon készül és forintért is kapható. Kevésbé „munkaigényes” a megfelelő gyógyszer, tablettá és injekció beszerzése. Ezekre esetleg csak egy kis szeszestalt kell ráinni, hogy az a kívánt kábulatot hozza.

A pótszerek pótszere a szipuzás. Erre a célra a legkülönbözőbb szereket használják, közülük azonban a ragasztószeresek a legfontosabbak. Talán azért, mert a legkönnyebben beszerezhetőek.

A szipusok a kevésbé iskolázott környezetből kerülnek ki. 13–16 éves gyerekek, akik kisebb csoportokba tömörülnek. A vegyszerek hatása és veszélyessége kémiai szerkezetüktől függően bizonyos eltérést mutat. Van köztük olyan, amelyiknek bódító hatása olyan erős, hogy régebben, míg veszélytelenebb szer nem állt az orvosok rendelkezésére, műtéti érzéstelenítésre is használták (pl. éter). Így történhetett, hogy amikor a műtéti érzéstelenítés jóformán legtöbb eszköze az éteraltatás volt, elterjedt az éterrel való visszaélés: enyhe éterbódulat színes álomképet idézett elő. Tartós használata étvágytalanságot, szív működési szabálytalanságot, bőrelváltozást okozott, valamint jellembeli változást is: az akaraterő csökkenését. Hasonló hatása van a kloroformnak is. Az ipari oldószerek nem okoznak elalvást, többnyire csak enyhe bódulatot. Ebben a bódulatban sokan úgy érzik, hogy testi és szellemi erejük megsokszorozódik, szuperemberek lesznek. Egy fiatal „annyira erősnek” érezte magát, hogy a feléje közeledő villamost fél kézzel akarta visszatolni. A lábát vágta le a villamos...

Ezek az anyagok — a „valódi” kábítószeresekkel elentétben — nem annyira a szellemi központot pusztítják, mint inkább a testi leromlást idézik elő. Elsősorban légzőszervi ártalmakat okoznak, majd a csontvelő vérképző sejtjeit pusztítják el, ezután a látóideget. Számottevő azért a pszichés károsodás is: gondolkodási zavar, emlékezetromlás, elbutulás stb.

Mind a gyógyszerrel visszaélők, mind a szipusok között sok az öngyilkosság. Csömörük, kiábrándultságuk, reménytelen helyzetük elviszi őket a „semmibe vezető ajtóhoz”, mint ahogy ezt a „klasszikus” kábítószereseknél is tapasztaljuk.

Az elkezdett út

A 70-es évek elején kezdtek szaporodni az orvosi, pszichológusi és rendőri jelzések, hogy valami nincs rendjén a fiatalok közt. Amíg nem volt egy központi szerv, ami összefogja ezeket a jelzéseket, addig sokan nem akartak tudomást venni a narkómánia kérdéséről. Ez az ember egyik védekezési módja, ha egy új, fenyegető jelenséggel kerül szembe. 1977. március 20-án a Magyar Hírlap rendőrségi hír keretében beszámolt egy gyermektragédiáról: „A halált fulladás

okozta. Mint kiderült, a fiú a ragasztózásnak, a fiatalkorúak között elterjedt néven, a „palmázásnak” az áldozata”.

Egyházi emberek is érzékelték ezeket a kérdéseket és próbáltak küzdeni ellene. Az egymástól izolált, jószándékú de a legtöbbször kudarcra végződő munkát végül 1982. december 28-án az Ökumenikus Tanács Elnökségi Tanácsulése határozata alapján a Kallódó Ifjúságot Mentő Misszió szolgálatával akarja összefogni. A Misszió alapszabályzata kimondja: „Koordinálja a munkát a tágelyházakban, és nyújtson segítséget ahhoz, hogy a mentő misszió lelkületével és a legszükségesebb szakmai ismeretekkel felfegyverezve végezzék tevékenységüket”. 1983 őszén kezdődött meg a fiatal munkatársak képzése. Pszichológiai, szociológiai, orvosi és teológiai előadásokat hallgattak e témáról és az eddigi tapasztalatokról.

Ez a munka, egyre kiterjedtebb formában, azóta is folyik.

Ami a lelkészre tartozik

Gyülekezetünkben kapcsolatba kerülhetünk ilyen fiatalokkal. A legtöbbször a kíváncsiság vitte erre az útra. Ez még az egyéni felelősség kérdése. De ha a dolognak folytatása lesz, abban döntő szerepe van az őt körülvevő családnak, iskolának, gyülekezetnek. Ez viszont már gyülekezeti, illetve társadalmi felelősség kérdése.

Sokszor ott hibázunk, hogy nincs elég időnk a fiatalokkal való beszélgetésre. Nem érdeklődünk a családjukról és nem látogatjuk meg otthonukban őket. Így nem vesszük észre a fokozott kallódási lehetőséget a veszélyeztetett családban. Lehet, hogy a konfirmációs oktatás hatására még nyitottak, mert ott jókat beszélgettek. Érezték, hogy elfogadott, befogadott, egyenlő értékű tagok. Ennek az emléke hozza vissza az ifjúsági közösségbe. De ha nem ismerjük fel jelenlegi állapotát, zavarónak fogjuk érezni jelenlétét, esetleg fel is légezzük a távolmaradásán. Ha ismerjük az állapotát, akkor tudjuk, hogy már csökkent a koncentrációképesége, ezért nem követi az előadás-beszélgetés gondolatmenetét. Nyugtalan, óra közben felkel inni, izeg-mozog. Ha csak egyedül van a csoportban, akkor beszéljünk külön a csoporttal, hogy értsék betegségét és hordozzák el. De figyelmeztessük is őket, hogy pénzt ne adjanak neki kölcsön, még a „nagyamájja” gyógyszerére sem. A technokol ragasztót is tartasuk általa el nem érhető helyen. Tudnunk kell, hogy a drogok csak azt az embert tudják becsülni, akit nem tudnak következetesen átverni. Természetesen, ha sikerült becsapnia minket, akkor sem szabad megszakítani vele a kapcsolatot. Szeressük őt tovább, de határozottsággal mutassuk meg, hogy őt akkor szeretjük helyesen, ha a rossz szokásának, a narkózásának mindenkor ellentmondunk.

Ha többen vannak, alakítsunk a számukra külön bibliaórát, beszélgető kört. Ekkor már ők is fognak hívogatni fiatalokat. Nyugtalan, mozgalmas órára számítsunk. Ha lehet, legyen enni és innivaló kéznél, mert fokozott folyadékigényük van, s gyakran meglepi őket váratlanul az éhség érzete is. Szívesen jönnek össze, bennük van a fiatalok vágya, hogy megismerjék az egész világot. Az otthoni értékrendet nem tudják elfogadni, az iskola vagy a munkahely értékrendje is idegen nekik. Csak egymás közt érzik jól magukat. A vak nem vezethet világtalant, ezért örülhetünk, ha hozzánk jönnek, mert egyéni érveik rövidzáratlanságát, okosságuk logikátlanságát, életük perspektívalanságát esetleg megláttathatjuk velük.

A beszélgetés témája és ideje igazodjon hozzájuk. Az életből vett képeket jobban értik, mint az elvont beszélgetést. Közös kirándulásokon keresztül megtanulják a természetet szeretni. Fogyatékos gyerekek közti munkával, vagy idős, tehetetlen emberek körül való ténykedéssel meglátják, hogy még ők is tudnak másoknak segíteni, nem ők a legszerencsétlenebbek (önsajnálát). Nem könnyű velük beszélgetni. Ki akarják próbálni, hogy meddig tart a lelkész és a közösség szeretete. A „függetlenségüket” és „egyéniességüket” akarják azzal bizonyítani, hogy minden rendet előszeretettel átlépnek.

Nem tettünk meg „mindent” értük, hogyha hetente egy este összejönnek a gyülekezetünkben. A többi 6 estén az aluljáróban legyenek? Állunk-e rendelkezésükre, amikor az elvonási tünetek miatt szenvednek? Tudunk-e otthont adni nekik, amikor otthonról elzavarják őket? Mit csinálunk másnap, amikor észrevesszük, hogy a táskarádiókat is magával vitte az éjszakai vendég? Veszélyeztetheti egy család megsokkolt rendjét és a gyülekezet életét egy hibásan értelmezett elfogadó szeretet!

Egy gyülekezet, illetve a gyülekezeti lelkész nem tudja egyedül felvenni a kábítószeresek gondját. Ezt merjük őszintén bevallani! Az eredményes munkához nagyon sok emberi, orvosi és pszichológiai tapasztalatra van szükség a teológiai tapasztalatokon túl. Intézményes háttér is szükséges. Ezért kell több gyülekezetnek, egy egész egyházmegyének, egyházkerületnek összefogni. Egy vagy több fiatalat kell megbízni — lehet lelkészt is — aki ezt a munkát irányítja. Egy hasonló korú valószínűleg jobban megérti a fiatalokat, mint az idős.

Azzal, ha van a körünkben egy „szakember”, ki foglalkozik a drogosokkal, még nem vagyunk felszabadítva az imádság, a köztük való szolgálati alkalmak, illetve a gyülekezet imádságos lelkület ébrentartásának felelőssége alól.

A család dolga

Tulajdonképpen nem lelkészi feladat a családok figyelmét felhívni bizonyos magatartásbeli változásokra, testi elváltozásokra, amiből fel lehet ismerni, hogy valaki a szenvedélybetegek rögzös útján van. De a szeretet kötelez rá. Reformátor elődeink is természetesnek vették, hogy írni-olvasni tanítsák a híveiket. Nem beszéltek arról, hogy ez nem az ő feladatuk. Egyszerűen tették. Mi is tehetjük az ige hirdetésbe beleszőve, bibliaórán kiemelve, hirdetésben ismertetve a problémát, de legfőképpen a szülőket, hozzátartozókat megkeresve.

Ha a családban időben felfigyelnek a fiatal talajtvesztettségére vagy magatartási furesságaira, sok esetben elegendő a több törődés, szeretet, gondoskodás, hogy megszakadjon a kapcsolat a rossz hatású környezettel, a „barátokkal”. Legyen tartalmas a család és a fiatal szabadideje. Gyakran elkövetett hiba, ha szeretet helyett türelmetlenséggel és szigorral akarjuk megállítani a kábítószerelvezőt. A keserű szemrehányások, indulatos kitérőek sokkal inkább taszítják, semmint visszafordítják a fiatalat a lejtőn.

Szükség van ellenben határozottságra, amikor kiderül a narkománia. A szakember — az orvos, lelkész vagy pszichológus — tanácsát, útmutatását pontosan hajtsuk végre. Ha kudarok is érnek a gyógyulás útján, nem szabad feladni a reményt. Ha azt érzi a beteg, hogy a nagy visszaesések ellenére is bíznak benne, akkor megerősödhet az akarata.

Érdemes a családok figyelmét felhívni az alábbi kül-

ső jelekre. Ragasztó szagú lehelet, szennyezett (ragasztós) ruházat. Ismeretlen eredetű gyógyszeres dobozok, tubusok, fiolák a környezetben. Nem gyári készítésű tabletták. Ismeretlen eredetű és csomagolású cigaretták. Égetett levél átható szaga. Orvosi fecskendő és fecskendő. Vércseppek a ruházaton. A háztartásban szokatlan tárgyak felbukkanása (pl. levélmérleg). A lakás valamelyik helyiségében szokatlan szag rendszeres észlelése. Üres vagy kitöltött orvosi receptek, indigópapír.

A kábítószernek vannak testi jelei is: Tűszúrások a testen, beesett arc, kimélyültebb szemgödrök. Lyuk az orrsövényen. Hamuszürke, esetleg sápadt, kékesen elszíneződött arcbőr. Szájszárazság. Megfázás nélküli orrfolyás. Étvágytalanság és erős fogyás. Zaj, fény, fájdalom iránti túlzott érzékenység. Szédülés, a járás bizonytalanná válása, noha nincs alkoholszag. Hirtelen megnő az édes italok fogyasztása iránti igény.

Magatartásbeli változás: A családon belüli kapcsolat megromlása, érthetetlen agresszivitás. A tanulmányi eredmény hirtelen vagy lényeges romlása. Céltalan időtöltés. Saját magának és ruházatának elhanyagolása. Zárkózottság, az új barátok titkolása. A korábbi érdeklődési területek iránti közömbösség.

Társadalmi felelősségünk

A kábítószer kérdése minden országban megoldatlan. Minden egészséges társadalom küzd ellene, bünteti a tiltott előállítását, a vele való kereskedelmet.

De meg kell tenni a társadalomnak azokért is mindent, akik már elbuktak. Közfelelősségünk alapja, hogy ezek a fiatalok nagyrésze nem kapta meg azt a nevelést, ami 1—2 éves korban a személyi kapcsolat-teremtés készségét, a belső értékrend kialakítását, 3—4 éves korban az önmaguk elfogadását és értékelését teszi lehetővé. Ma ezt így mondjuk: veszélyeztetett családban nőttek fel.

Itt azonban nem csak a szülők hibásak! Meg szeretnénk tanítani már az általános iskolában a gyermekeinket a számítógépek kezelésére is, szeretnénk, ha ismernék az ókori mitológiákat és távol Afrika földrajzát. De a családi életre való nevelésről megfeledkezünk, az az osztályfőnöki órákra korlátozódik — ha marad még szabad idő a fegyelmzési kérdések, a kirándulás megbeszélése, esetleg egy másik óra pótlása után. Fiainkat a katonaságnál 1 1/2 évig tanítjuk a hazát védeni, de ki és mikor mondja el nekik, hogy hogyan lehet és kell a családot a felbomlás ellen védeni? Gyermekeinkkel a nyarat a Fekete-tenger mellett töltjük, vagy Párizst nézzük meg, de cifelejtődünk kötődni a szülőföldünkhöz vagy az idős nagyszülőkhöz. Csoda, hogy az így nevelt fiatal nem tudja a saját kicsinyét jól nevelni? A torzult társadalmi célokért, a presztízs utazásokért és üdülésekért az egész társadalom felel. Ezért társadalmi kötelesség is felvenni a drogos fiatalok baját!

Veszélyeztető tényezők a nevelésben

Nem sokan gondoltak még arra, hogy már az 1—2 éves kor nevelésének is szerepe lehet a későbbi drogvészély kialakulásában. (Ismét egy ok, amivel biztathatjuk a családokat, hogy maradjon az édesanyja a gyermeke mellett.) Ha a kicsi nem tanulhat meg egy személyhez kötődni, nem tanulhat meg valakinek a mosolyáért, szeretetéért küzdeni és „áldozatot” is hozni (integet, mosolyog, nevet vagy sír, hogy ráfigyeljenek) annak az életében a tartós kötődés lehetőségének képessége nem fejlődik ki. Ezért később könnyen

váltogatja a partnerét, illetve nem tud küzdeni, „áldozatot vállalni” valamilyen cél eléréseért. Ilyeneket nemcsak az állami gondozott vagy a csonka családban felnőtt gyerekek közt találunk, hanem a teljes családban neveltek közt is, ahol „hidegen”, nagyon „racionálisan” nevelték őket. Nem vették fel, ha sirt: hadd erősödjön a tüdeje. A gyerek megszokja, hogy hiába nevet vagy sír, az nem használ semmit. Érzelmi világa beszűkül. Nem érdemes semmiért küzdeni, mert úgylis minden hiába.

A gyerekkori érzelmelsivárodás velejáró következménye, hogy ifjú korában sem tudja felfogni, úgy értékelni az élet, a természet szépségét, mint egy egészséges ember. Számára a család terhes, az eredményes munka látása közömbös, a kitűzött cél eleve elérhetetlen (nem motiválja semmi erőfeszítésre), a szerelem nem tartós kötődés, hanem csak futó kaland.

Innen már könnyen érthető, hogy miért menekülnek ezek a fiatalok az általuk felfedezett kábulat világába, ahol próbálják megtalálni mindazt a szépséget, színt, gazdagságot, amit az életben nem tudtak megtalálni.

Érdemes végiggondolni az ödipál korszakot is, amikor a gyerekek eljutnak az éntudathoz. Ha nem érzik, hogy szeretettel fogadják őket, akkor nem alakul ki benne az egészséges éntudat: Milyen jó, hogy én fiú vagyok! Milyen jó, hogy én lány vagyok! A következő fejlődési menetben azonosul egy általa jól ismert, szeretett emberrel. Rendszerint a fiúk az apjukkal, leányok az anyjukkal. Olyan szeretnék lenni mint ő! Ez az eszményképválasztás. Bizonyos esetekben a nagycsalád valamelyik tagja, vagy a keresztszülők tölthetik be ezt a helyet, ha a szülőben nem található meg a gyerek az eszményképét.

Utána következnek az korszak, amikor a fiúk az anyjukhoz, a lányok inkább az apjukhoz ragaszkodnak. A kisiú talán be is jelenti, hogy ha nagy lesz, anyját veszi feleségül. Kialakul benne a másik nemről is az ideálkép. Ha ez a folyamat valahol elakad, nem alakul ki az eszménykép.

Megdöbbenő, hogy mennyire nincs pozitív eszményképe a drogosoknak. Csak a tévében látott bunyós vagány vagy a koncerten szereplő táncdalénekes vagy zenész az ideálja. Ha rákérdezzük, hogy miért éppen ő, csak annak külső megjelenésére hivatkozik: menő, szép, szexi, jól mozog, jó a hangja. Vagy egyszerűen: Jól érzem magam a koncertjén. Belsőleg nincs mihez mérnie.

Lehetne még több fejlődési fázist is követni, ahol mi, az egész társadalom hibázott. Ez figyelmeztet, hogy milyen többszörösen összetett kérdéssel kell megküzdeni annak, aki segíteni akar. Egyedül nem is megy. Ez tudatos csapatmunkát kíván.

Hol állunk ma?

Nem elég kórházi elvonókúrával 4–8 hét alatt a drogfüggőségtől megszabadítani a beteget, ha utána vissza kell mennie a megszokott környezetbe. Ha nincs egy öt felvállaló szerető közeg, akkor visszamegy a régi barátai közé, akik azonnal vissza akarják húzni a drogok világába. Ha sikerül más közegbe eljutnia, más városba, más munkahelyre stb., akkor sincs belső tartása, hogy küzdjön valamiért. Az egyik fiatalról azt gondolta az öt segítő kis csapat, hogy talán dolgozni is tud önállóan, mivel már 5 hónapja nem élt droggal. Szerezték neki munkát. Csak egyszer ment el dolgozni. Akaratereje már nem volt, mert azt a drogok kikezdtek, valamilyen elérhető cél sem inspirálta, mert azt a gyermekkorában nem kapta meg.

A külföldi mentési kísérleteket figyelve a hazai munkáknak többféle formáját kell létrehozni. Nincs sehol csalhatatlan recept, amivel mindenkit el lehetne érni és meg lehetne gyógyítani. A gyógyulási százalék a vallásos alapítású otthonokban a legmagasabb. Ennek a pszichológiai leírását és indoklását W. James-nél így találjuk: „A kozmikus tudatosulás legfőbb vonása a kozmosz átélése, azaz az univerzum életének és rendjének átélése. Ezzel párhuzamosan intellektuális megvilágosodás megy végbe, amely az embert új existenciális horizontra állítja, úgyszólván egy új faj tagjává avatja. Ehhez erkölcsi felemelkedés és boldogság érzése járul, az erkölcsi érzék megerősödése, amely éppoly döbbenetes és még fontosabb is, mint a megnőtt intellektuális erő. Ehhez járul az, amit a halhatatlanság érzetének neveznek, az öröklét tudata. Nem az a meggyőződés, hogy az embernek ilyenje lesz, hanem az, hogy ilyenje van.” Ezt a körületekintő, de nehézkes megfogalmazást mi csak egyszerűen a megterés-újjaszületés csodájának nevezzük.

Az Ökumenikus Tanács által kezdeményezett munka az egyes felekezeteknél tovább fejlődött és ma már intézeti háttérrel is kezd biztosítani a munkához.

Az Evangéliumi Pünkösdi Közösség 1986-ban nyitotta meg rehabilitációs otthonát Dunaharasztiiban. Mind anyagi, mind módszertani segítséget kaptak a Nicky Crouz által kezdeményezett mozgalomtól, amelynek mind Észak-Amerikában, mind Európában több, szép eredményeket felmutató otthona van. Az itteni munkában is érvényesítik a régi környezetből való kiemelést. Az izoláció biztosítja, hogy addig, míg a személyiség meg nem erősödik, ellentétes irányú deviáns hatás ne érvényesüljön. 3–8 személynek tudnak egyszerre segítséget nyújtani.

A narkósok legnépesebb taborát a Gorkij fasori református gyülekezet érte el, ahol Adorján József esperes és munkatársai kezdtek velük foglalkozni. Ő a különféle szolgálataival a gyülekezetekben is ébren tartotta a felelősségtudatot. A szélesedő felelősségtudat aztán keresett külföldi segítséget is és így sikerült megvásárolni Ráckeresztúron egy házat 1400 négyzetméteres telekkel. Most folyik ennek az utógondozó intézménynek a kiépítése: keresik a megfelelő módszert és keresik a megfelelő munkatársakat.

A baptista egyház Budafokon hozott létre egy teaklubot, ahol beszélgetéseken keresztül igyekeztek elérni „értékorientációváltást”, más néven a megtérést. Több fiatalnál azonban nem volt elég ez a segítség, ezért hozták létre az átmeneti otthonot, ahol egyszerre öt fiút tudtak segíteni. Somogy megyében Bodrog községben megvásárolták a Nádasy-kastélyt, aminek rendbehozatalához még az Állami Ifjúsági Bizottságtól is kaptak 120 ezer forintot. Ennek az otthonnak a kiépítése most folyik.

A katolikus egyház jövőre szeretne két rehabilitációs otthont megnyitni vidéken.

Ezekből az adatokból láthatjuk, hogy már elkezdett kialakulni a kábítószerezés munka intézményi háttére is. Minden felekezetnél folyik még terápiás csoportbeszélgetés. Egyes csoportoknál a megelőzésre fektetik a súlyt. Ennek egyik formája az, amikor a fiatalokat felvilágosítják arra a veszélyre, amit a különféle drogok jelentenek. Másik formája az, amikor a családokat az egészséges nevelésre tanítják. Más csoportok kimondottan a drogosokkal foglalkoznak. Valószínűleg ezek a csoportok is ki fogják alakítani a saját intézeti háttérüket, hogy eredményesebb legyen a munkájuk.

Missura Tibor

Abraham Kuyper

Vázlatos visszatekintés a holland református egyház utóbbi két évszázados történetére és abban Kuyper jelentőségére, hatására

A legújabb kori holland politikai és egyházi élet, de az egész „kálvinista világ” egyik kiemelkedő személyisége, Abraham Kuyper születésének másfél százados fordulóján — ami 1987-ben volt — emlékezünk a kiváló szervező, teológus, politikus és egyházpolitikus alakjára. Ahhoz azonban, hogy Kuyper tevékenységének jelentőségét megértsük, kellően érzékeljük, kissé visszább kell tekintenünk a holland történelemben, és benne a református egyház történetének alakulására.

Németalföld — Európa gazdasági és kulturális szempontból egyik legfejlettebb területe — a Habsburg-birodalom (1516-tól annak spanyol ágának) legfontosabb része volt. A polgárság a reformáció kálvini ágához csatlakozott. Ők álltak a nemzeti függetlenségi mozgalmak élén, s amikor az idegen, spanyol igát sikerült lerázni (a hét északi tartomány Utrechti Uniója — [1579. január 23.] — 1581. július 26-án elszakadt Spanyolországtól, s létrejött az Egyesült Tartományok [Holland] Köztársaság) Hollandia a legszabadabb, és így a legfejlettebb ország lett; virágzott a tudomány és a művészet, a teológiában is jelentős mozgalmak, az ortodoxiával szemben ható irányzatok keletkeztek és vívták harcaikat. Ennek virágkora a XVII. század volt. A XVIII. század elején vallási téren nagy hanyatlás következett be. A református nép — papjaival az élén — már alig hitt a régi hitigazságokban; a predestinációban, a Szentháromságban, Jézus feltámadásában, megváltói munkájában stb. Prédikációk, folyóiratcikkek fejtegették nézeteiket, gúnyolták az üdvösségre vonatkozó tételeket. Radikálisan liberális szellemű zsoldárfordítást vezettek be. A század végére pedig a francia felvilágosodás tanai lettek uralkodóvá az ország lakosai között. A „szabadgondolkodás”, racionalizmus, liberalizmus igen nagy teret hódított a lelkészek körében is. A nép politikailag lényegében két pártra szakadt. Az ún. „patrióták” 1786/87-ben fel is keltek V. Vilmos helytartó ellen, s a lázadást csak porosz segítséggel lehetett leverni — francia barátok voltak, s el akarták üzni az orániai uralkodót. Velük szemben állt az „orániai párt”. 1793-tól Hollandia is részt vett a forradalmi Franciaország elleni első koalíciós háborúban. Ennek következtében 1795 telén, a befagyott folyók jegén a francia „felszabadítók” bevonultak Hollandiába, s meghódították az országot. Igen sokan — lelkészek is — nagy örömmel üdvözölték a változást. Megalakult a Bataafsche Republik (Batáv Köztársaság 1795—1806), majd 1806-ban Luis Bonaparte, I. Napóleon testvére lett a Holland Királyság uralkodója, 1810-ben azonban — miután a császár gyengeséggel vádolta az uralkodót és visszahívta — Napóleon bekebelezte Hollandiát. Nehéz, szenvedésekkel teli időszak következett a teljesen leigázott hollandokra — népre, egyházra egyaránt. Megtanulták, hogy a forradalom és Napóleon uralma alatt nem a „szabadságegyenlőség-testvériség” elvének megvalósulása köszöntött rájuk, aminek korábban úgy hódoltak és amit úgy vártak és oly nagy örömmel köszöntöttek. Végül 1813-ban, a lipcsei csata következtében sikerült lerázni a francia igát (de a franciák csak 1814-ben vonultak ki Hollandia területéről). A Bécsi Kongresszus 1815. június 8-i döntése értelmében létrehozták az Egyesült Németalföldi Királyságot, amely az Orániai-ház (I. Vilmos király, az utolsó örökös helytartó fia)

uralma alatt Hollandiát, Belgiumot és a Német Szövetséghez tartozó Luxemburgi Nagyhercegséget foglalta magában.

Úgy tűnt, mind az állami, mind az egyházi életre boldogabb korszak következik. Csakhamar nyilvánvalóvá lett azonban, hogy az uralkodó új államrendszerebe az egyházat is beépíti, és annak alárendelt szerepet szán. Az 1816-ban kiadott rendelet (Reglement) az egyházat (egyházközségeket, presbitériumokat) megfosztotta önállóságuktól, jogaiktól; a presbiter-zsinati kormányzati rendszer helyett egy kollegiális rendszer lépett: az egyházi szervezetet (organizációt) nem a zsinat hozta létre, állapította meg, hanem egy „tizenegyes bizottság”, amelyet a király nevezett ki „felvilágosult lelkészekből és más tudós férfiakkól”. A zsinat (amely évenként ülésezett) elnökét is a király választotta, és az első zsinat tagjait is az uralkodó nevezte ki. A zsinat nem dönthetett hitbeli, dogmatikai kérdésekben, és az egyházkormányzati kérdésekben is csak olyan határozatot hozhatott, amelyet a király már előzetesen elfogadott. — A király ebbe az „újjaszervezett”, „megújított” egyházba (a korábbi „Gereformeerde Kerk” helyett „Hervormde Kerk” lett az új államegyház neve) akarta egybe gyűjteni valamennyi — vallon, német, angol, skót — protestáns felekezetet. Az új egyházalakulatban a tanfegyelem meggyengült, lényegében meg is szűnt. Olyan lelkészek is prédikálhattak, akik Krisztus isteni voltát és megváltói, közbenjárói munkáját tagadták. Bárki részt vehetett az úrvacsorában (a megkereszteltelenek is). — Így a Hervormde Kerk mindinkább elvesztette kálvini egyházjellegét. A kálvini tanítások a hollandiai református egyházban egyébként is alig éltek már, s a sok szenvedés, amelyet az idegen elnyomás alatt átéltek, sem térítette vissza a híveket a régi útra; teljes mértékben áthatotta a lelkeket a racionalizmus és liberalizmus. Így a király beavatkozása az egyház életébe alig váltott ki ellenkezést, ellenállást, csupán néhány lelkész és az amszterdami egyházmegye felebbezett az új rendszer ellen, — eredmény nélkül.

Ha a művelt körök többsége a liberalizmus és racionalizmus hatása alá került is, nem vezett ki teljesen a lelkekből a Szentírás, a hitvallások és a tiszta Ige utáni vágy. Többen felismerték, hogy az egyháznak ismét reformációra van szüksége. Az ez után vágyódók körében talált termő talajra a XIX. század elején Genfből — ahol a kálvini tanok szintén csaknem teljesen eltűntek — elindult „reveil”, „reveille”, „ébredés — ébresztés” mozgalma. E mozgalmat Hollandiában 1819-ben, a dordrecht zsinat 200 éves jubileumára kiadott emlékirat (szerzője Nikolaas Schotsman leideni lelkész) körüli vita indította el. Schotsmant védelmébe vevő Bilderdijk leideni ügyvéd, költő és történész tevékenysége nyomán hozzájuk csatlakozott Da Costa és Capadose portugál-zsidó származású, felnőtt korban, meggyőződésből reformátussá lett két kiváló szellem, majd Groen van Prinsterer, a később államférfi. Az „ébredés” mozgalma sok küzdelem árán sok áldást hozott az egyházi életre: a mozgalomhoz csatlakozott lelkészek ígéhirdetéseinek megtisztulását és megújulását eredményezte. A belmisszióra is nagy hatással volt. Keresztyén iskolákat létesítettek, vasárnapi iskolákat szerveztek, katonai, tengerészeti otthonokat, javítóintézeteket,

árvaházakat alapítottak. Ez utóbbiak nagy része Heldringnek, a „holland belmisszió atyjá”-nak műve. Negatív vonása viszont az volt, hogy csak kritizált és nem adott előrevivő programot, hanem az egyházellenes hangulatot növelte azzal is, hogy a „felébredteket” külön gyűjtötte mindenféle társaságokba. Többen nem akartak különválni az államegyház szervezeteitől. De Cock ultrami lelkész azonban elkerülhetetlennek látta a szakadást, s miután a külső körülmények (egyházmegyei fegyelmi eljárás, felfüggesztés) is ebbe az irányba hatottak, 1834-ben formálisan is végbement az Afscheiding, az elszakadás a Hervormde Kerktől, az „államegyháztól”, s létrehozták a „Különvált Keresztyén Egyház”-at, amely üldöztetések, kemény megpróbáltatások és harc után 1839-ben elismerést nyert, s 1869-ben a middelburgi zsinaton „Christelijke Gereformeerde Kerk” („Keresztyén Református Egyház”) nevet vette fel. 1854-ben megalapították — a máig is működő — teológiai főiskolájukat Kampenben az egységes lelkészképzésük biztosítására. (Korábban felosztva Groningenben, Hoogeveenben és Arnhemben folyt ez a munka.) — Az új egyházi szervezet — bár voltak tévedései, belső vitái — nagy jelentőségű volt, egyrészt azért, mert viszályt ért a Szentíráshoz és a hitvallásokhoz (dordrechtli szellemben), másrészt azért, mert visszatért a presbiter-zsinati egyházkormányzati formához.

A francia uralom lerázása utáni években a vallási ébredéssel párhuzamosan, ugyanakkor vele szoros kapcsolatban egy másik újjáéledési folyamat is megindult, amely a politikai életet érintette. Ennek elindítója Groen van Prinsterer hágai ügyvéd, majd a királyi levéltár vezetője volt, aki — hivatásánál fogva — állandóan foglalkozni kényszerült hazája és az egész világ történetével. Ennek során arra a felismerésre jutott, hogy a forradalom tanai, különösen pedig annak következményei romboló hatással voltak egész Európára. A „Hitetlenség és forradalom” című művében fejti ki nézeteit legbővebben. Rámutatott arra, hogy a forradalom gondolata homlokegyenest ellenkezik Kálvin tanításaival. Abból a kálvini tételből indult ki, hogy Isten az egyetlen szuverén, és az állam, vagy a nép szuverenitása csak „leszármazott” szuverenitás. Elmélete sokkal inkább „kontrarevolucionista”, mint „antirevolucionista”, noha inkább ez utóbbi jelzővel illetik; sokkal inkább a forradalom következményei ellen száll síkra, mint annak elvei, szociális követelményei ellen. Hangoztatta azt a nézetét, hogy a nemzet alkotmányos szabadságának forrása és záloga a kálvinizmusban rejlik. Jelszava volt: „A forradalommal szemben az Evangéliumot”. Az iskolák, különösen a református iskolák szerepét tartotta jelentősnek. Megalapította a „Keresztyén Nemzeti Iskolák Társaságát”. Négyyszer volt képviselő, de a parlamentben egyedül állt nézeteivel (ezért „sereg nélküli hadvezér”-nek gúnyolták). 1871-ben megalapította a forradalom ellenes pártot, amelynek 1876-ig, haláláig vezetője volt. Halála után Abraham Kuyper lépett a helyére és dolgozta át, fejlesztette tovább, vitte diadalra Groen van Prinsterer nézeteit.

Abraham Kuyper 1837. október 29-én született Maassluisben, ahol atyja lelkész volt. 1855-ben iratkozott be a leideni egyetemre, ahol teológiát és filozófiát tanult. 1862-ben Johannes Lasco (J. Laski) lengyel reformátorról írt latin nyelvű disszertációja alapján doktorrá avatták. Doktori értekezése írása közben kényszerült behatóbban foglalkozni Kálvin tanításával. E munka fordulópontot jelentett Kuyper életében: a modern irányú teológusból Kálvin lelkes hívévé vált, és teljes meggyőződéssel vallotta, hogy

egyedül csak a kálvini elvek és igazságok biztosítják az egyházi élet megújulását. 1863-tól Beesd-ben, 1867-től Utrechtben, 1870-től Amsterdamban lelkipásztor. 1867-től mozgalmat indított az egyháztag-ság hitvallásos alapon való újjászervezéséért és az egyházfegyelem visszaállításáért. Teljes következetességgel vallotta a kettős predestinációt. Ennek hívése, vagy tagadása szerinte „vízválasztó” a keresztyénség és pogányság között. Hangsúlyozta az általános kegyelem jelenlétének lehetőségét és hatását a tudomány és művészetek területén. Az állam és egyház viszonyát Kuyper — Kálvintól eltérően — a „szabad egyház szabad államban” polgári elv alapján képzelte el, azzal a követeléssel, hogy hívő keresztyén politikusok kormányozzanak. Krisztus uralmát csak így lehet biztosítani az állami életben is. Világosan látta a szociális kérdések fontosságát, de azt forradalom nélkül, azt megelőzve, felülről, a tehetős és művelt állampolgárok és az állam erőinek összefogásával akarta megoldani. Sikraszállt a reformáció korabeli, kálvini szellemű ortodox hitvallások változatlan érvényessége mellett, és támadta mind a hitvallásoktól elhajló liberális, „modernista” irányzatot, mind a „közvetítő” teológusokat. Rendkívül heves egyházpolitikai harcokba keveredett, aminek következtében szembe került egyházi feletteseivel, majd híveivel együtt kivált a Hervormde Kerkből 1886-ban, és új, hitvallásos alapon álló református egyházat szervez, amely az 1888-as utrechtli zsinaton már készen állt, és előbb „Nederduitsch Gereformeerde Kerk”, néven szerepelt, később a „Nederduitsch” elmaradt. (Magyarországon általában „szigorú református egyháznak” nevezik ezt a szervezetet.) Kuyperék kiválása és az új egyház megszervezése nem ment zökkenők nélkül. Amsterdamban robbant ki a nyílt harc, és ott került sor először a szakadásra is, már 1884-ben. Kuyperék egyházát „panaszos” (doleerend) egyháznak gúnyolták, mert panaszkodtak az egyház vezetésé ellen. 1892-ben egyesültek az 1834-es Afscheiding egyházával és létrejön a „Gereformeerde Kerken” organizáció. (Egy kisebb csoport nem helyeselte az egyesülést, ezek „Christelijke Gereformeerde Kerk” néven szerveződtek.)

Kuyper a politika terén is jeleskedett. Már 1867-ben megismerkedett Groen van Prinstererrel, akivel ettől fogva szorosan együttműködött, majd — mint már korábban említettük — utóda is lett. 1871-ben megindítja a „De Heraut” (Hírnök) című egyházi hetilapot, 1872-ben pedig a „De Standaard” (Zászló) című napilapot, amelynek mintegy félszázadon át főszerkesztője volt. Az általa szerkesztett sajtó nagy tekintélyre tett szert. Ezekben is az egyházi és társadalmi kérdések párhuzamos, egyidejű, de református keresztyén szellemű megoldásáért szállt síkra. 1873-ban a kálvinista alapon álló keresztyén politika diadalra juttatása érdekében széles alapon, országos méretekben újjászervezte az ún. antirevolucionista pártot. Átfogó elvi programot dolgozott ki. Mint képviselő, 1874-ben bekerült a parlamentbe. (Ekkor lemondott lelkészi állásáról — de nem elveinek megvalósításáról! —, mert Hollandiában nem lehetett lelkész egyúttal országgyűlési képviselő is.) Az 1888-as parlamenti választásokon a liberális kormány megbuktatására törekedtek, arra számítva, hogy egy esetleges konzervatív kormány véget vet az egyházi liberalizmusnak is. — Kuyper a politikai életben is „sikeres” pályát futott be. 1901-től 1905-ig Hollandia miniszterelnöke, majd haláláig „államminiszter”, 1908-ban még egy cikluson át vállalt képviselőiséget, majd felsőházi tag lett.

Kuyper sokat foglalkozott az oktatás-nevelés kérdésével is. Láttá, milyen jelentősége van az iskoláknak, hogy milyen szellemben nevelik az ifjúságot, a holnap polgárait. 1879-ben országos mozgalmat indított a református felekezeti iskolák felállításának lehetősége, illetve megkönnyítése érdekében, mert az állami iskolák tönkreteszik a gyermekek református szellemét. Megszervezte a Bibliás Iskolák Unióját, amelynek segítségével számos református iskolát állítottak fel az ország minden pontján. — Gondja volt a felsőoktatásra is. Abból a megfontolásból indult ki, hogy kálvinista értelemben vett tudományos és világnézeti nevelést igazán csak egy kálvinista szellemű egyetemen lehet adni a leendő református intelligenciának, és csak ezen az úton lehet a társadalmat egy világnézeti-ileg is jól felfegyverzett kálvinista értelmiséggel ellátni, és így a nemzet elkeresztényítenését és elhithetlenségét megakadályozni. 1878-ban megszervezte a Református Alapon Álló Főiskola Egyesületet, melynek segítségével 1880-ban Amszterdamban megnyitotta a református „Szabad Egyetemet” („Vrije Universiteit”), amely teljesen független az egyháztól is és az államtól is. Itt Kuyper 1880 és 1901 között két tanszéket is vállalt; egyet a teológiai, egyet a filozófiai fakultáson. Sokoldalúságát mutatja, hogy a teológiai karon dogmatikát, héber nyelvet, régiségtant, exegézist, katechetikát, homiletikát és teológiai enciklopédiát, a bölcsészettudományi karon holland irodalomtörténetet, esztétikát és nyelvészetet tanított. — Publicisztikai, teológiai tudományos munkáinak száma igen nagy. Szinte élete utolsó percéig dolgozott.

Kuyper hívő lélekkel, meglehetősen és hálaadás-sal gyakran emlegette: „Nemcsak szántottam és vetettem, hanem kévéket is vihetttem haza nagy bőséggel, Isten kegyelméből”. Rendkívül gazdag, sokoldalú, termékeny életét 1920. november 8-án fejezte be Hágában.

Kuyper 1916-ban, amikor két leánya egy hadikórház élén Magyarországon tartózkodott, ellátogatott hazánkba. Teológiai koncepciójának hatása az I. világháború utáni években-évtizedekben terjedt el és

vált igen jelentőssé a magyar református teológiában, elsősorban Sebestyén Jenő révén.

Hollandia az I. világháborúban semleges ország volt, így a háború végére teljesen tönkrement Magyarország azzal is tudta segíteni, hogy a kiéhezett, le-rongyolódott gyermekek ezreit üdültette, táplálta, ruházta fel országában. Ez a körülmény azonban — ha nem is jelentéktelen, de — csupán egy láncszeme volt a két világháború között felvirágzó holland—magyar kapcsolatoknak. Döntő jelentősége annak volt, hogy világháborút, a forradalmakat és a trianoni békét követő teljes összeomlásból a kivezető utat, a talpraállást, a kibontakozás lehetőségét — Sebestyén Jenő budapesti teológiai tanár és társai munkássága nyomán — az ország reformátusságának egy része éppen a Hollandiában jól bevált Kuyper-i neo-kálvinizmus (vagy ahogyan Sebestyén nevezte: történelmi kálvinizmus) teológiai, egyházpolitikai, politikai és világnézeti koncepciójában kereste és vélte megtalálni. Úgy gondolkodtak, hogy az adott körülmények között is ahhoz a tiszta forráshoz: a Szentíráshoz és a reformációhoz ugyanahhoz a kálvini ágához kell visszatérni, amely megtartó erő volt a magyarság számára a mohácsi katasztrófa után. (Feltűnő, hogy ennek ellenére a rendkívül gazdag Kuyper-i életműből milyen kevés jelent meg magyar fordításban.)

A holland nép és reformátusság történetének egy pontján Kuyper koncepciója és szívós következetessége, kitartása előrevívó erő volt. Más körülmények között — ha nem is olyan mértékben, mint saját hazájában — szintén segítséget nyújtott a neo-kálvinizmus („történelmi kálvinizmus”) a magyar reformátusság egy jelentős részének öntudatra ébresztésében. — Azzal a tisztelettel és meggyőződéssel emlékezünk Abraham Kuyperre, „Isten kiválasztott eszközére” születése másfélszázados fordulóján, hogy bőven van tanulnivalónk tőle nekünk ma is, a mi viszonyaink között, a megismert igazság mellett való rendíthetetlen kiállásban, kitartásban, a szorgalmas, odaadó, önzetlen (egyház)építő munkában.

Ladányi Sándor

VILÁGSZEMLE

Százéves a Nemzetközi Kékkereszt Szövetség

Ennek a nevezetes jubileumnak a méltó megünnepe-lésére került sor 1987. július 26–30 között a dániai Haslevben. Az ünnepségen és az azt követő rendes közgyűlésen meghívott vendégként részt vett a Református Iszákosmentő Misszió két küldötte.

A Kékkereszt Egyesületet 1877-ben Louis Lucien Rochal svájci református lelkész alapította. Angliai tanulmányútján ismerkedett meg volt alkoholistákkal, akik szenvedélyükből Isten segítségével szabadultak meg és alkoholmentes életre kötelezték el magukat. Hazatérve, a nehézségekkel nem törődve, Genfben az első összejövetelen 28 személy kötelezte el magát absztinenciára és az alkoholisták megsegítésére. Ez után már gyorsan terjedt a mozgalom, 12 ország csatlakozott hozzá és alakította meg 1887-ben a Nemzetközi Kékkereszt Szövetséget.

Nálunk 1896-ban jött létre a Kékkereszt Egyesület és működött a háború utáni évekig. Vezetői és tagjai

között neves egyházi személyek foglaltak helyet. Olyanok mint dr. Bieberauer Tivadar és fia Richárd, dr. Kecskeméti István, dr. Kovács J. István, dr. Deák János, Kristóf Domokos. Volt ifjúsági szövetségük és folyóiratuk.

A centennáriumi ünnepségen 28 országból 90 küldött vett részt. A küldöttek legalább egyharmada a fejlődő országokból érkezett. Ezen a közgyűlésen vették fel a rendes tagok sorába a Japán Kékkereszt Szövetséget és vették tudomásul a francia szövetség kilépését a tagok sorából.

A Református Iszákosmentő Misszió jelenlegi szervezettségében nem tagja ennek a közösségnek, de célkitűzései és munkamódszere sok mindenben azonos a kékkereszttesekével. Így testvéri szálak kötnek össze bennünket ezzel a mozgalommal, sokat köszönhetünk munkánk végzése során a svájci kékkereszt keleti segély szervezetének.

A haslevi közgyűlés az utolsó négy év munkáját vette számba és a következő időszak célkitűzéseit fogalmazta meg. A következő négy év programja szerint folytatni és terjeszteni kell az elkezdett munkát: 1. A Nemzetközi Szövetség lapja továbbra is segítse a nemzeti szövetségeket egymás megismerésében és az együttműködésben. 2. Nyújtson segítséget a munkatársak képzésében nemzetközi szinten. 3. Támogatni kell a fejlődő országok munkáját. 4. Működjön együtt az alkoholizmus ellen küzdő egyházi és világi szervezetekkel és az egyházakkal. 5. A nemzeti szövetségek a közéletben is tegyenek erőfeszítéseket az alkohol-

fogyasztás csökkentésére és segítsen alkoholmentes környezet és életstílus kialakításában.

Minden munkaterületen az erőfeszítéseknek nem csupán az alkoholista megmentésére, hanem az egész család gyógyítására kell irányulniuk a családterápia eredményeinek, szempontjainak segítségével. Az alkoholizmus ugyanis az egész család betegsége és minden tagjának, házastársnak és gyerekeknek egyaránt szüksége van a támogatásra, tanácsra, minde nélkülöt pedig az evangélium szabadító erejére.

Balog Zoltán
RIM szervező titkár

Isten hűséges

A XIX. század második fele sok tekintetben egyfajta aranykor volt. Olyan gondolatok és elképzelések törtek utat maguknak, amelyek különböző szinteken előkészítették a fokozottabb nemzetközi együttműködést. A Kékkereszt egyike azoknak az eszmei mozgalmaknak, amelyeket ebben az időben alapítottak.

Új gondolkodásmód alakult ki, és ennek következtében elkezdtek mind a kulturális, mind a politikai és társadalmi problémákat új módon megközelíteni. Jellemző példa erre a nemzetközi békemunka. A béke-mozgalmat inkább ez az új gondolkodásmód indította el, nem pedig a háborútól való általános rettegés. Természetesen gyűlöltek a háborút, de megelégedtek azzal, hogy természetes dolog és ezért elkerülhetetlen, mint az időjárás, amivel, sajnos, együtt kell élni.

De új gondolkodásmód született. Ha a háború emberek műve, akkor az emberi értelemnek képesnek kell lennie arra, hogy megakadályozza. Ez a gondolat vezetett a békemunkához — el egészen az Egyesült Nemzetek Szervezetéig.

Az alkohol okozta károkat is természetes emberi jelenségnek tartották, amelyek ellen keveset, vagy semmit sem lehetett tenni. De itt is új gondolkodás indult el: az emberi akaraterőnek és értelemnek el kell tudnia ezeket háritani. Ezzel összhangban kezdtek Amerikában már 1830 körül úgynevezett mértékletességi egyesületeket alapítani. Ezek az egyesületek eljutottak Európába is. Az ezek hátterében levő gondolat alapján véve helyes volt, azaz, hogy a csökkentett alkoholfogyasztás az alkohol okozta károkat csökkenti.

Ami nem volt világos — és sokak ma sem látnak elég világosan — hogy az alkoholfogyasztás függőséget hoz létre, és hogy csak a teljes absztinencia tudja meggyógyítani az alkoholistát. A mértékletességi irányzat összeomlott, és ez a kudarc volt az, amely eljuttatta Louis Lucien Rochat-t oda, hogy ennél jobbat keressen. Valóban talált is jobbat. Olyan embereket ismert meg, akiket az evangélium szabadító ereje oldott föl az alkohol rabságából.

Ez új gondolat volt. Ennek következtében alakult meg a Nemzetközi Kékkereszt Szövetség. Egy másik svájci, a filantróp Henri Dunant megalapította a Nemzetközi Vöröskeresztet 1863-ban, mely a háború sebesültjei között tevékenykedett. Ezután született a Kékkereszt, hogy szintén sebesülteken segítsen — ebben az esetben az alkoholistákon.

A Kékkeresztet evangéliumi mozgalomként alapították. Ez azt jelenti, hogy mindennek előtt az evangélium erőt veti harcba. A fejlődés azt mutatta, hogy ez helyes volt. Az evangélium a legjobb eszköz az alkoholizmus ellen is. Ezért lett az igehirdetés a Kékkereszt munkájának alapvető része. Ez azt jelenti, hogy az emberi méltóság evangéliumi felfogását vallja.

Mostanában az emberi méltóság és az emberi jogok központi fogalmak minden nemzetközi együttműködésben — mind humanitárius, mind politikai területen. Ezért érdemes arra emlékezni, hogy a Kékkereszt működését kezdettől fogva az a gondolat vezette, hogy az ember végtelenül értékes. Jézus Krisztus evangéliumában találjuk meg a legmarkánsabb kifejezését annak, milyen nagy érték az ember. Senki sem fizetett nagyobb árat az emberért, mint ő, amikor életét és vérért adta, hogy megváltson minket. Ennél többre nem lehet az embert értékelni.

Mivel Isten ugyanazt az árat adta mindenkéért, ezért mindenki ugyanolyan értékes. Ebben a felismerésben meggyökerezve nyújtotta ki a Kékkereszt segítő kezét a leginkább elzúllottak felé, azok felé, akik a legmélyebbre süllyedtek a szegényben és a kétségbeesésben. Ezért a Kékkereszt az egyik leghatározottabb képviselője az emberi egyenlőség keresztény felfogásának — függetlenül minden korlátozástól.

Így Isten a biztosítóka az emberi méltóságnak. Az ember sérthetetlen, mert Isten emberré lett, és szolidáris lett az emberrel. Isten testvérünké lett, így mindnyájan testvérek vagyunk. Ahogy Jézus mondta: „Ami eggyel ezek közül az én legkisebbjeim közül megtettetek, velem tettétek meg.”

Egy embert megsérteni azt jelenti: az Istent megsérteni.

...
Mi az evangéliumi emberképet követjük. Hisszük, mert láttuk, hogy ahol Isten parancsa többé nem érvényes, semmiféle parancs nem érvényesül. Ezért hirdetjük meggyőződéssel, hogy Isten teremtőnk és megváltónk, hogy Igéje lábunk szövőtnéke és ösvényünk világossága.

Óriási változások történtek az elmúlt száz évben, amióta a Kékkeresztet megalapították. A fejlődés egyre növekvő gyorsasággal folyik tovább. Valóban — ezt a folyamatot semmi sem állíthatja meg! De az irány aggasztó, sőt félelmetes. Hová is vezet ez az út? Tehetetlenül haladunk az önmegsemmisítés felé?

Az ilyen megválaszolatlan kérdések teremtik meg a jövőtől való félelmet — különösen a fiatalok között. Sok fiatal kérdezi, van-e értelme olyan jövőre tervezni, mely talán az atompor felhőjében tűnik el. Mi akkor létezésünk értelme? Mik a biztos támpontok? Mi végül is a rossz és a jó, a helyes és a helytelen közötti különbség? Biztonságban érezheti-e magát bárki is egy olyan világban, ahol bármi megtörténhet, ahol az emberi magatartás normái üressé váltak?

Egy vizsgálat, melyet a legfiatalabb iskolások között végeztek Norvégiában, azt mutatja, hogy a gyerekek többsége két dologtól fél: az atomháborútól és a szülők válásától. Könnyű megérteni, hogy az ilyen

légkör táplálja az elidegenedést, a felelőtlenséget és a menekülés mentalitását. Ez segíti elő a bűnözést és a kábítószerrel való visszaélést is.

Milyen ellenőrköt lehet harcba vetni? Hiszem, hogy a válasz alapján véve ugyanaz, mint 100 évvel ezelőtt. Az az ember, aki az evangélium erővel élt, bizonyos szempontból a ma embere lett. Természetesen, a Kékkereszt munka föltételei ma mások, mint abban a korban. Kezelési módszereink és pszichiátriai, orvosi fölszerelésünk bonyolultabb lett. De ha valakit legmélyebb, legbensőbb nyomorúságából kell kiségetni, ma is csak Jézus Krisztus, a bűnösök barátja tudja, hogyan lehetséges!

Valami újra és újra megdőbent a fejlődésben: egyrészt minden megváltozott, másrészt minden teljesen változatlan maradt. Nem engedhetjük, hogy a fejlődés túlhaladjon rajtunk úgy, hogy elveszítsük érző- és képzelőerőnköt. Ha ugyanis jobban körütekintünk, gyorsan észrevevesszük, hogy az alapvető dolgok nagyrészt ugyanolyanok, mint mindig voltak. Még a problémáink sem annyira újak, mint amilyeneknek hisszük őket. *Livius*, a római történész írta nagy történelmi munkájának előszavában azt, amit ma is meg lehetne írni: „Olyan korban élünk, amelyben az emberek rettegnek bűneiktől, de még inkább rettegnek a segítségtől.”

Igen, az emberek ugyanolyanok — amilyenek mindig voltak.

De az evangélium sem változott. Hirdetnünk és él-nünk kell azzal az őszinte bizonyossággal, hogy Isten hűsége megmarad nemzedékről nemzedékre.

Érdekes, hogy bár korunk képének vannak sötét vonásai, a világosak sem hiányoznak. Egyre többen kezdik fölismerni, hogy a fejlődés megerősíti, amit Isten Igéje mondott. ... Mi mást tesznek a széles körben elterjedt környezetvédő mozgalmak, mint hangsúlyozzák a keresztyén sáfárság és felelősség üzenetét? A modern társadalommal foglalkozó orvostudomány fölfedezte az életstílus és az egészség közötti összefüggést. Azt mondják, hogy a keresztyén életstílus az egészség szempontjából pozitív!

Mi, akik evangéliumi absztinens mozgalomban dolgozunk, nem vagyunk tehát támogatás nélkül, amikor az ivási szokások ellen küzdünk, és megpróbáljuk a felnövekvő nemzedéket a kábítószerektől megvédeni. A támogatás kiindulópontja nem mindig a mi kiindulópontunk, de a jelek elég világosak: a keresztyén-séget és az istenhitet már nemcsak negatív előjellel emlegetik. A mi szempontunkból nyereség, hogy megállapíthatjuk: legalább az egészségi előnyeit látják a keresztyén életnek!

Az életstílus sok szempontból központi fogalom-má vált. A természeti kincsek kizsákmányolása megkérdő-jelezi az életvitelünket, amit a túlzott fogyasztás jellemel. A közlekedésbiztonság kérdése is egyre inkább a felelősségtudat és a józanság körül forog.

Az AIDS elleni harcot csak akkor lehet megnyerni, ha az emberek szexuális szokásai a keresztyén normákhoz alkalmazkodnak. A legnyilvánvalóbb pedig az életstílus és a kábítószer problémájának az össze-

függése. Az ivási szokások — vagy iváskultúra, ahogy néha nevezik — magukkal hozzák az ivási kényszert és így egyik fő okozói az alkoholizmusnak. Az ivási szokás már hozzátartozik az életstílushoz, melyet meg kell változtatni, ha a károkat el akarjuk kerülni.

Az életstílus kérdésének döntő jelentősége van. Ezért fontos az evangélium hirdetése is. Ugyanis meg vagyok győződve arról, hogy az evangélium a legnagyobb szabadító és erkölcssteremtő erő, amelyet ismerünk. Hiszem, hogy a legegészségesebb életstílus ott van, ahol emberek megnyílnak ezelőtt a hatalom előtt. Ha Jézus Krisztus Úr lett, akkor az életnek megvan a megfelelő etikai dimenziója. Pál apostol szaváival: „A kegyesség mindenre hasznos, mert megvan benne a jelen és a jövő élet ígérete.” (1Tim 4,8)

Ez a fölismerés jellemezte a Kékkereszt munkáját száz éven át, és a jövőben is ennek kell meghatározni. Az evangélium egyszerre az inspiráció forrása és hatóereje is. Nem hiszem, hogy az evangélium bármilyen orvosi szert helyettesíthet. De meg vagyok győződve arról, hogy nélkülözhetetlenebb bármi másnál.

A 100 éves jubileum mottója: *Isten hűsége*. Éppen abban látjuk hűségét, hogy velünk ellentétben az. Mi rosszul terveztünk és rosszul cselekedtünk. Kudarcaink miatt annyi minden nem sikerült.

De mégsem volt mindig minden sikertelen! Sőt gyakran fantasztikus eredményeket láttunk. Ezek és ezek egyik országban a másik után találták meg ez alatt a száz év alatt az utat az új életre. Ezernyi család menekült meg, és reménységünk van a még jobb jövőre. Ahová az Úr Jézus beléphetett szabadításával és békességével abból mindig jó dolog származott: a régi elmúlt és minden újjá lett.

Van nálunk, Norvégiában egy Kékkereszt anekdota egy férfiről, aki az evangélium ereje által megszabadult az alkoholizmustól. Egyesek a munkahelyen kötekedni akartak vele. „Hogy is van ez” — kérdezték — „te igazán elhiszed, hogy Jézus azon a mennyegzőn a vízzel borra változtatta?” A férfi így felelt: „Ami a víz borrá változtatását illeti, arról nem sokat tudok mondani. De gyertek el hozzám és akkor meglátjátok, hogy Jézus a bort és a pálinkát új bútorokká, szép ruhákká és boldog emberekké tudja változtatni.”

Igen, ez igaz történet — a mindennapok ezerszer megerősítik. Isten valóban hűsége. Iránta való hálával nézünk vissza arra a száz évre, mely most már mögöttünk van és ígéreteiben bízva bátran tekintünk előre a jövő feladataira.

Egil Aarvik

Fordította: Balog Margit

Elhangzott a Nemzetközi Kékkereszt Szövetség 100 éves jubileumán 1987. július 26-án, a dániai Haslevban.

Egil Aarvik, szül. 1912, a Nobel Békédíj Bizottság elnöke, a norvég kormány volt tagja (szociális miniszter) a Keresztyén Néppárt volt képviselője és a norvég Kékkereszt volt elnöke.

A béke teológiája felé

Nemzetközi Szeminárium, Budapest, Ráday Kollégium, 1987. december 14–19.

Egy középkorú lelkész mondta egyszer: generációnk nagy problémája az, hogy tk. sosem volt teológiai élményben részünk. Nekünk, akik a II. teológiai békeszemináriumot átélhettük, elsősorban ez kell eszünkbe jusson róla: egy példa nélküli teológiai élményben volt részünk. Olyan személyekkel találkozhattunk, akiknek eddig csak cikkeit, könyveit olvashattuk. Párbeszédet folytathattunk azokkal, akiknek műveit elmenthettük, amelyek még nem érlelődtek cikké vagy könyvvé. Egy rövid időre ismét a teológiai vérkeringés áramlata ragadhatott minket magával, s ezen belül is egy olyan témával foglalkozhattunk, amely talán a legvitatottabb korunkban: a teológiai békekutatással. (Vö. Szél János beszámolóját az I. Szemináriumról: Th. Sz. 1985/1. 48–52. l.)

Azok számára, akik immár másodjára vettek részt e prominens találkozón, talán kissé más megvilágításban szerepelhet e decemberi hét. Bizonyos, hogy mind egyikük örömmel üdvözölt egy olyan alkalmat, ahol hangsúlyozottan saját véleményét mondhatta el, ill. kiváló teológusok magánvéleményét hallgathatta, s személyes párbeszéd során a szellemi és lelki hídépítés munkáját végezhetette. Már az I. Szeminárium sajtóvisszhangja is ezt emelte ki. Gondoljunk azonban bele abba, hogy az itt jelenlévők mind hatalmas erőfeszítéseket tesznek az igazságosság és béke megvalósításáért, ki-ki a maga saját összefüggéseiben. A teológiai Szeminárium kifejezetten független, kiváló tudósok személyes véleményén alapuló erkölcsi tekintélye kétségkívül sokak számára lesz támogatás, a lokális békemunka hatékonyságának előmozdítója.

S mit jelent vajon ez a Szeminárium a kívülállóknak számára, akik a most megjelenő beszámolókat olvasják, vagy akikhez eljutott a Szeminárium előkészítő dolgozatainak két kötete? Bizonytalán nem kis szellemi

erőfeszítést igényel ez részükről, hiszen a Szeminárium pusztá adatszerű feldolgozása is jó ideig eltarthat. Viszont aki ezt a munkát nem sajnálja elvégezni, az örömmel tapasztalhatja, hogy a béke teológiájának sokrétű, a különböző történeti helyzetek miatt szükségszerűen heterogén főlvázolása a letisztulás, a teljesség felé halad. Óriási munkát végzett a Szeminárium az eddig zavaros nyelvezet tisztázásában, a különböző intézmények egoisztikus konkurrenciájának együttműködéssé hangolásában, a politikai konfliktusok erkölcsi-teológiai kiértékelésének módszertanában, a konszenzus fokozásában!

Ha egy ilyen fontos eseményről van szó, akkor általában föl szokták tenni a „hogyan tovább?” kérdését. Természetesen itt nem vehetünk előre semmiféle döntést; ám ha a szervezők egy harmadik Szeminárium megrendezésére gondolnak, úgy annak immár az lehet a feladata, hogy egy teljességre törekvő, minden fontos területet felölelő művet dolgozzon ki, amely a jövő számára a béke teológiájának hivatkozási pontja lehet.

Volt-e negatívuma a Szemináriumnak? Úgy hiszem, igen. Kérdés persze, hogy ez mennyire a Szeminárium, ill. a résztvevők hibája. Jóllehet a magyarországi ökumené méltóképpen képviselve volt e fontos találkozó, mégis gyülekezeti szinten csekély érdeklődés mutatkozott iránta, s e rendkívüli esemény ilyen szintű kihasználása elég alacsony fokú. Ez nagy kár; annál is inkább, mert ha valaki az alább közölt cikkeket dr. Tóth Károly püspök vagy dr. Jürgen Moltmann professzor tollából elolvassa, úgy meggyőződhet afelől, hogy nemcsak a helyes teológiai mondanivaló kifejtése volt hangsúlyos e Szeminárium során, hanem annak közérthető, egyszerű és félreérthetetlen kifejtése is. Kívánom, hogy a Theológiai Szemle hasábjain keresztül sokakhoz jusson el e szellemi és lelki érték, s ösztönözzön lehetőségeink jobb kihasználására!

Tóth Károly megnyitó beszéde

Szerelt Testvéreim és Barátaim!

Nagy öröm és megtiszteltetés számomra, hogy a magyar egyházak és a Ráday Kollégium nevében melegen üdvözölhetem a II. Budapesti Nemzetközi Szeminárium, „A béke teológiája felé” valamennyi résztvevőjét. Köszönjük, hogy elfogadták meghívásunkat, s e téli időben átutazva Európát, eljöttek, készséget mutattak arra, hogy együtt kutathassuk Isten üzenetét világunk békessége és az igazságosság vonatkozásában. Örülünk, hogy most jobb körülményeket biztosíthatunk a Szeminárium számára, mint három évvel ezelőtt; kellemes tartózkodást kívánunk az újjáépített és kibővített Ráday Kollégiumban, hasznos munkát és a hitbeli összetartozás érzését, abban a meggyőződésben, hogy e Szeminárium az apostoli tanítás ökumenikus megnyilvánulása lesz: „Egy a test és egy a Lélek, miképpen elhivatástoknak egy reménységében hivatottak el is; egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség; egy az Isten és mindeneknek Atyja, a ki mindenek-

nek felette van és mindenek által és mindnyájatokban munkálkodik.” (Ef 4,4–6).

Mik az okai annak, hogy e II. Szeminárium összehívása szükséges lett? Az I. Szeminárium befejezésekor (1984. szeptember 22-én) megígértük a résztvevőknek, hogy bizonyos idő múltán a különböző keresztény szervezetek képviselői (amelyek támogatták az I. Szemináriumot) megvitadják, hogy tartsunk-e egy II. Szemináriumot — anélkül, hogy új szervezetet akarnánk létrehozni. Ez 1986 januárjában történt, s az I. Szeminárium fényében, ill. az arra érkező nagyszámú és kedvező válaszokra tekintettel úgy döntöttünk, hogy megkezdjük „A béke teológiája felé” elnevezésű II. Szeminárium szervezését.

A békéről és igazságosságról folytatott teológiai eszmélődések oka változatlanul megmaradt; hadd említsek néhányat ezek közül! A keresztyén egyházak és békeszervezetek ugyan egyre jobban a világ békessége és az igazságosság felé fordítják figyelmüket, mégis e kérdéseket inkább politikai és szociális, nem pedig po-

litikai és lelki szempontok szerint vizsgálják. Az egyházak gondolkodását a béke és igazságosság felől egyfajta dichotómia jellemzi, azaz: a béke, megbékélés, igazságosság és szabadság (a Biblia e központi témái) inkább lelki értelmet és kifejtést nyerne, minden kötődés nélkül a mindennapi élethez. Mintha nem lenne kapcsolat a béke, megbékélés, igazságosság és szabadság bibliai üzenete és a világot foglalkoztató kérdések között! Szükség van a bibliai békeüzenet demilitarizálására is, éppúgy, mint az igazságos háború elméletének revíziójára. Bár e vonatkozásban sok minden történt, e folyamat még távolról sincs lezárva; folytatnunk kell, ha azt akarjuk, hogy üzenetünket a békéről és igazságosságról a világ számára hihetően fejtsük ki.

Másik okunk is van e Szeminárium megtartására: ez a kiváló teológusok és keresztyén békeaktivisták között fennálló szakadék. A béke, igazságosság és megbékélés vonatkozásában rengeteg mű jelent meg, ám e hatalmas teológiai eszmélődésnek eddig még nem volt közvetlen kapcsolata a keresztyén békemozgalmakkal, amelyek viszont a maguk részéről nagy erőfeszítéseket fejtenek ki, hogy munkájukat szava-hihetően kapcsolják össze sajátos keresztyén indítékokkal.

Már az I. Szeminárium előkészítésénél megegyeztünk abban, hogy a különböző nemzeti és nemzetközi keresztyén békemozgalmak közötti együttműködést fogjuk kezdeményezni, amelyek eddig félreértették egymást (ha éppen nem álltak szemben egymással). Elhatároztuk, hogy a különböző keresztyén szervezetek közötti bizalomvállalás kockázatos útján indulunk el, s ez helyesnek és gyümölcsözőnek bizonyult, még ha nem is mindig volt könnyű. Örülünk, hogy e Szemináriumot tizennégy szervezet együttműködése készítette elő, Kelet- és Nyugat-Európából, Amerikából és a Harmadik Világból. (Pax Christi Internationalis, International Fellowship of Reconciliation, European Nuclear Disarmament, Campaign for Nuclear Disarmament, Anglican Pacifist Fellowship, Keresztyén Békekonferencia, Association of Third World Theologians, Inter-Kerkelijik Vredesberaad, Aktion Sühnezeichen (NSZK), British Council of Churches, Evangelische Kirche im Rheinland, Orosz Ortodox Egyház (Moszkvai Patriarchátus), Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, s a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa).

Úgy gondolom, ugyanazt az eljárást kell követnünk, mint az I. Szemináriumon: bár a Szemináriumot több szervezet támogatja, a résztvevők mégis szigorúan saját minőségükben vannak itt. A Szeminárium csak akkor éri el célját, ha őszinte, nyitott párbeszédnek folyamán mindenki szabadon, őszintén mondhatja el saját nézetét. Nem hinném, hogy bárki is közülünk a teljes igazság birtokában lenne; talán fölismerjük az igazság egy részét, ahogy az apostol mondja: „Most tükör által homályosan látunk, akkor pedig színrőlszínre; most rész szerint van bennem az ismeret, akkor pedig úgy ismerem majd, a mint én is megismerttem.” (1Kor 13,12) Talán egy részét ismerjük az igazságnak, s ragaszkodunk hozzá teljes őszinteséggel — ám ugyanakkor hadd fejtsék ki mások is saját látomásukat az igazságról. Itt szeretném hangsúlyozni, hogy a Szemináriumnak a béke és az igazságosság teológiai és lelki részére kell hangsúlyt fektetnünk, ami viszont azt jelenti, hogy Szemináriumunknak elsősorban nem politikai jellegűnek kell lennie. Megkockázatom azt az állítást, hogy minél inkább teológiai és lelki jellegű lesz e Szeminárium, annál inkább lesz egészséges politikai jelentősége is.

Hadd utaljak röviden azokra a változásokra, ame-

lyek a legutóbbi három év alatt mentek végbe az egyházi békemunka terén. Teológiailag szólva megállapíthatjuk, hogy nőtt annak elismerése, hogy a béke és az igazságosság a bibliai üzenet központi része, s hogy Isten békessége, bármennyire is különbözik a világ békéjétől, mégsem választható el tőle. Épp ezért a békéért és igazságosságért folytatott küzdelem előtérbe lépett a világ valamennyi egyházának egyéb ügye és érdeklődése között. Az utóbbi három évben sok vita folyt afelől, hogy szükséges lenne egy Ökumenikus Világ-Békezsínat tartása, amit először Dietrich Bonhoeffer javasolt 1934-ben. Sajnos úgy tűnik, hogy ez a látomás még nem válhat valóra, mert az egyházak még nem képesek egymással egy Ökumenikus Zsinat keretén belül találkozni. Az ökumenikus párbeszéd mai állását tekintve annyi bizonyos, hogy az egyháznak a zsinati közösség elérését az Ökumenikus Zsinat megtartása előfeltételeként tekintik, s hogy e zsinati közösség felé vezető út a koncilárius folyamat. E folyamaton belül az ökumenikus mozgalom feladatát az „Igazságosság, béke és a teremtettség megőrzése” programjának meghirdetésében határozta meg. Ezt nem csupán egynek kell tekintenünk az EVT többi programján belül, hanem széles körű esemény sorozat az EVT szándéka. Talán nem túl nagy merészség azt állítani, hogy az I. Szeminárium által mi magunk is hozzájárultunk a koncilárius folyamathoz, s a II. Szeminárium is fontos része kell legyen mind az „Igazságosság, béke és a teremtettség megőrzése” programjának, mind a szélesebb körű koncilárius folyamatnak. Nagy örömünkre az EVT és a KEK képviselői is jelen vannak közöttünk, akik e folyamat szervezésének felelős munkatársai.

Az Ökumenikus Világ-Békezsínat és a koncilárius folyamat összefüggésében folytatott párbeszéd során világhosszú vált számunkra az, amit Carl Friedrich von Weizsäcker így fogalmazott meg: „1700 évnyi egyháztörténelem után most először válik lehetővé egy közös keresztyén béke-teológia.” (EPD, Zentralausgabe, 1987 március). Véleményem szerint azonban fogalmi keveredés van sokakban az Ökumenikus Világ-Békezsínat és a koncilárius folyamat között: sokak számára nem világos, hogyan viszonyul a koncilárius folyamat az Ökumenikus Világ-Békezsínathoz egyrészt, ill. az 1990-ben tartandó béke-konvokációhoz másrészt. Az a kérdés is fölmerül, hogy az 1990-es konvokáció pótolni fogja-e az Ökumenikus Világ-Békezsínatot, vagy sem. Úgy hiszem, túlzás nélkül állíthatjuk, hogy az ilyen és az ehhez hasonló fogalmi keveredés a béke teológiáját még sürgősebb feladatunkká teszi, hiszen ennek hiánya az oka a bizonytalanságnak és a tisztázatlan helyzetnek a fenti terv vonatkozásában. E bizonytalanságot megvilágítandó idézek egy nemrég megjelent cikket az egyik tekintélyes teológiai folyóiratból: „A nyelvi keveredés a keresztyén békezsínat értelméről vagy értelmetlenségéről folyó ökumenikus vitában mindenkit bizonytalanná tesz, aki e kérdésben kevésbé járatos, sőt még e folyamat nagyobb tapasztalattal rendelkező megfigyelőjét is végül zavarba hozhatják a különböző kifejezések.” (H.-G. Stobbe, in: Una Sancta, 1987/2. 92. 1.)

Ami a koncilárius folyamatot illeti, annak célját és tartalmát 1987 márciusában világosan leírta az EVT Végrehajtó Bizottsága, melynek során Emilio Castro, az EVT főtitkára öt pontban foglalta össze a koncilárius folyamat feladatait:

1. Az egyházak mindenütt együtt kell szóljanak és cselekedjenek, s minden helyzetben együttesen kell állást foglaljanak az élet mellett, ill. a pusztulás erői ellen.

2. Ez az állásfoglalás a hit válasza kell legyen, melyben Jézus Krisztus hatalma szemben áll a halál erejével.
3. Az egyházak közös beszéde és cselekedete a Biblia üzenetén, a keresztyén tradíción és a konkrét helyzet alapos vizsgálatán kell nyugodjon.
4. E három: Igazságosság, béke és a teremtettség megőrzése kölcsönösen összefügg egymással és egységet alkot.
5. Mindezeket a célokat csak a legszélesebb ökumenikus együttműködés által érhetjük el. (EPD, Zentralausgabe, 1987. ápr. 8.)

Úgy gondolom, könnyen kimondhatjuk, hogy e célkitűzésekkel egyetértünk, s így a koncilárius folyamat részesei, az „Igazságosság, béke és a teremtettség megőrzése” programjának résztvevői vagyunk.

Ha az egyházak és keresztyének békemunkáját tekintjük, úgy a leegyszerűsítés vádjának kockázatával ezt mondhatjuk: az egyházak kimondják, hogy mit elleneznek és mit utasítanak vissza, ám elmulasztják pozitívan kimondani azt, amiért küzdenek. A keresztyén béke-teológia legfontosabb előrelépése tehát az lehet, hogy megpróbáljon alternatívákat nyújtani a meglevő rendszerekhez, s segítsen olyan szervezetek és békestruktúrák felállításában, amelyek képesek lesznek a konfliktusokat békésen rendezni, ill. igazságosabb rendszert alkotni a népeken belül és azok között, s olyan helyzetet képes teremteni, melyben minden ember méltósága biztosított.

Az ilyen új nemzetközi rendnek legalább három feltetele van, melyek támogatása az egyházaknak és keresztyéneknek az Úr Jézus Krisztusba vetett hitből származó etikai köteleessége.

A) Szükséges egy általánosan elismert értékrend kiépítése; a jelen értékrendet az ideológia határozza meg. Míg azonban az ideológia fontosabb, mint a béke, addig nincs remény a béke megvalósítására. Vannak azonban az új gondolkodásmódnak is jelei, új mentalitás jelentkezik, amely ebbe az irányba mutat. Ha nem jelentkezik az a meggyőződés, hogy a világ megmentése minden ideológiai különbség felett álló cél, addig nincs nagy kilátás az emberiség megmenekülésére.

B) Újra kell értékeljük a nemzetek közötti mai konfliktusokat is: e probléma újszerű megértése kell jelentkezzen, mely szerint a feszültségek és konfliktusok többé nem hasonlíthatók egy olyan játékhoz, amelyben az egyik fél veszít, a másik pedig nyer. Inkább folyamatról van szó, melyben a feszültség és a konfliktus (tehát az a pont, ahol az érdekek keresztezik egymást) közösen megoldandó problémává alakul át. Ez az újszerű gondolkodás „felsőbb” szempontok fölfedezését kívánja meg, melyek elérése mindenkinek érdekében áll. Nukleáris korunkban rendkívül fontos, hogy a problémák közös erőfeszítéssel megoldandó problémákká váljanak.

C) Meg kell teremtsük azt az alapot, amelyen nyugodva a különböző kultúrájú, politikai és szociális rendszerben élő népek együttműködhetnek. Ez persze nem uniformitást jelent, csak annak lehetőségét, hogy különböző megoldásokat találjunk közösen észlelt problémákra. E megoldások nem ellentmondóak: komplementárisak kell legyenek. Ezt pedig a közösen elismert etikai célkitűzések teszik lehetővé, nevezetesen:

1. Az emberiség és a teremtés megmenekülése,
2. A szegénység és éhség legyőzése,
3. Olyan feltételek megteremtése, melyek az emberek méltóságuk szerinti életéhez szükségesek.

Hogy e célkitűzések mennyire összefüggnek, azt csak illusztrálni kívánom az UNICEF beszámolójá-

ból vett idézettel, amelyet 1987. dec. 10-én, az Emberi Jogok Napján hoztak nyilvánosságra. A beszámoló címe: „The Predicament of the Children of the World” (= A gyermekek helyzete a világban). Ez áll benne:

1. Minden héten 250 000 gyermek hal meg hiányos táplálkozás miatt,
2. Évenként 14 millió öt év alatti gyermek hal meg szegénység, nélkülözés és nyomor miatt.

Való igaz, hogy az 1950-ben uralkodó helyzethez képest van javulás (akkor évente 25 millió gyermek halt meg). A beszámoló azzal zárul, hogy a csecsemőhalandóság visszaszorítható lenne, ha sikerülne bevezetni a fejlődő országokban egy vakcina oltást, melynek ára 500 millió dollár — pontosan tíz vadászgép ára.

Nem kezdetjük el teológiai Szemináriumunkat anélkül, hogy meg ne kísérelnénk fölmérni a Szovjetunió és az Egyesült Államok közötti csúcstalálkozón aláírt szerződés etikai értékét. E találkozó minden bizonnyal történeti esemény volt, hiszen mindenki felismerheti, hogy e szerződésen nemcsak ellenőrzik a fegyverkezési versenyt, hanem céljuk a hatékony leszerelés elindítása. E szerződések jelentősége attól függ, hogy hogyan folytatják őket, s hogy a fegyverkezési verseny spirálját vissza tudják-e fordítani vagy sem. Nem kétséges: e csúcstalálkozó új atmoszféra kezdetét jelzi Kelet és Nyugat között, melyben az együttműködés a konfrontáció helyét foglalhatja el — mindig is ez volt a keresztyén békemunka egyik célja. Ugyanakkor valljuk meg a teljes igazságot: a helyzet paradox, mert bár a szerződéseket aláírták (s ezeket remélhetőleg újabb szerződések követik), ám ezek csak 4%-kal csökkentik az atomfegyvereket. Ez nagy lépés előre, de ne feledjük, hogy a megmaradt nukleáris fegyverek száma több mint 48 000 — ezek ereje pedig akkor, hogy hatszor el tudná pusztítani Európát. Az elrettentés elve tehát változatlanul érvényes, csak a fegyverek alacsonyabb szintjén valósul meg. Megmarad tehát a kulcskérdés: hogyan szüntethető meg az elrettentés elve, ill. az elrettentő erő egyensúlya, s hogyan foglalhatja el ezek helyét egy alternatív koncepció?

Ez az első lépés a leszerelés felé vezető úton egy új mentalitásnak köszönhető, amely meghozta az első cselekvést is; ez azonban csak akkor lesz hatékony, ha folytatásra lel. Ezért kell a béke és igazságosság lelki és szellemi háttérét megerősítenünk, hiszen ezek nélkül nincs kilátás békességre világunkban. Éppen ez a koncilárius folyamat és az „Igazságosság, béke és a teremtettség megőrzése” programjának célja, melyhez Szemináriumunk is bizonnyal fontos hozzájárulás lesz.

Most Advent idején vagyunk, amikor várjuk a testté lett Igét, az emberré lett Istent. Olyan ünnep ez, mely sok millió (keresztyén és nem-keresztyén) ember gondolkodásában a karácsonyi békeüzenettel van összekapcsolva: „Dicsőség a magasságos mennyekben az Istennek, és e földön békesség, és az emberekhez jóakarát” (Lk 2,14).

Az a reménységünk, hogy e Szeminárium munkálni fogja a békességet e földön azáltal, hogy Isten dicsőséges békessége ad neki ihletettséget, erőt, vezetést, melyben mindannyian hiszünk, s amit valamennyien várunk.

E gondolatokkal kívánok őszinte, nyílt és hűséges eszmecserét, ami hitbeli összetartozásunkat erősíti meg abban, aki megbékéltetett „mindent Magával, békességet szerezvén az Ő keresztyének vére által; Ő általa mindent, a mi csak van, akár a földön, akár a mennyekben.” (Kol 1,20)

Az igazságosság békességet teremt

Krisztus egyháza: Isten igazságának műve és a föld békességének anticipációja

Ha a keresztyének e halálosan fenyegetett társadalom jövője felől elgondolkoznak, akkor ezt azzal a tapasztalattal kezdik, ami őket keresztyénekké teszi. Ha az egyház annak a társadalomnak az ügyébe avatkozik, amelyben él, akkor ezt annak az Istennek a nevéért teszi, akinek létét köszönheti. A keresztyének szociális elkötelezettsége Krisztusról szóló bizonyosságtétel, s az egyház politikai felelőssége Istentől jött feladatának legmélyéről származik; enélkül mindkettő alapján véve fölösleges lenne. Mi teszi azonban keresztyénné a keresztyént és egyházzá az egyházat?

1. Isten megigazító, megbékéltető tette Jézus Krisztus által rajtunk, bűnös és békétlen embereken. (Krisztus) „Ki a mi bűneinkért halálra adatott, és feltámasztatott a mi megigazulásunkért” — mondja Pál (Rm 4,25). A Kol 1,19–20-ban ugyanezt olvassuk a békéről: „... hogy Ő általa békéltessen meg mindent Magával, *békességet* szerezvén az Ő keresztyének vére által; Ő általa mindent, ami csak van, akár a földön, akár a mennyekben.” Mindaz, ami a keresztyén létet meghatározza, s mindaz, ami az egyház, s amit az egyház tehet, Istennek a Krisztusban történt megigazító, megbékéltető, békét teremtő tetteinek köszönhető. Az egyház tehát nem más mint *Isten* megbékéltető szenvedésének gyümölcse és *Isten* megigazító tetteinek teremtménye, s e kettő egységében *Isten* békét teremtő, életet adó *akarata*nak műve. Amit hitünkben „*egyházként*” megtapasztalunk, azt mindig a kegyelem, *Isten* által való elfogadás és az ember felegyenesedése megtapasztalásaként írható le. *Krisztus* egyháza nem lehet más mint a béke egyháza. Ezért kezdjük istentiszteletünket mindig a béke üdvözlétével. Ezért áldunk mindig *Isten* békességével.

Minden *ajándékból* azonban a megfelelő *feladat* is megszületik. Ha az egyház és a keresztyének *Isten* megigazító és békét teremtő *műve*, akkor ezek ugyanolyan komolysággal az *Isten* munkájának *eszközei* a világban. A bűnös megigazulásából következik küldetése, hogy a társadalom nagyobb igazságosságáért küzdjön. A békétlen ember megbékéltetéséből következik küldetése, hogy a társadalom konfliktusai között békességet munkáljon. A keresztyének nem adhatnak más választ arra, ahogy *Istent* megtapasztalták. *Isten* teremtő műve az ember válaszdó cselekedetével persze nem azonos szintű, hiszen *Isten* *Isten*, az ember pedig ember. Ám senki sem választhatja el e két szintet egymástól, hiszen *Isten* szerkesztette egybe őket. Amennyire az ember megigazulását csakis *Istennek* köszönheti, éppúgy *Istennek* is fontos az ember igazságos cselekedete. Akit *Isten* megigazít, annak szívében az igazságosság éhsége és szomszárja van. *Isten* azért adja nekünk békességét, hogy mi a békesség munkásai legyünk. Aki meglelgeszik annyival, hogy része van az *Isten* békességében, és maga nem lesz a békesség munkásává, az *Isten* Lelkének a dinamikáját aligha ismeri.

Az egyház a modern társadalomban *Isten* igazságosságának műveként és eszközeként él. E társadalom gazdasági, politikai és szociális konfliktusait saját konfliktusaként éli át: valamennyi keresztyén saját testén érzi ezeket. Minél erősebben hisz *Isten* igazságában, annál inkább szenved azok miatt az igazságtalanságok miatt, amelyeket lát. Ha nem lenne *Isten*, akkor talán megszokhatnánk az erőszakot és igazság-

talanságot, hiszen ez a dolgok természetes menete. Ha azonban van *Isten*, s ez az *Isten* igazságos, akkor ezek a dolgok nem szokhatók meg. Akkor nem szokhatunk hozzá az igazságtalansághoz, hanem minden erőnkkel ellent kell álljunk neki. Ha van *Isten*, akkor van igazságosság, sőt olyan ítélet is, amely elől senki nem térhet ki.

Minél alaposabban ismeri meg az egyház szociális kontextusát, annál hatékonyabban lehet *Isten* igazságának eszközévé. Az európai *politikai teológia* és a latin-amerikai *felszabadítási teológia* tudatosította bennünk szociális és politikai összefüggéseinket. Ezeknek semmi köze sincs az egyház gyanús, balos „*politizálódásához*”, ahogy sokan bizalmatlankodnak, hanem egyedül az egyház nyilvános bizonyosságtételét szolgálják, ill. azt a felelősséget, amelyet minden keresztyén *Isten* igazságának megpillantásakor megtapasztalt.

2. Ha az egyház *Krisztus* műve és *Isten* igazságának eszköze ebben a világban, akkor a világ igazságosságát által történt új teremtésének *kezdeté* és *biztosítéka*. Ha az egyházban *Isten* békességét tapasztaljuk meg, akkor az egyházban keletkezik „a földön békesség” *reménysége* is. A hit gondolatokkal, szavakkal és tettekkel válaszol *Isten* megtapasztalt igazságára, s a *reménység* az egész új, igazságos világot várja. A hit elfogadja *Istent* és békességét, a *reménység* azonban anticipálja az új világot, amelyben béke lakozik. A hit meglátja minden szenvedésben *Isten* vigasztalását, a *reménység* pedig az új teremtés jövőjébe tekint előre, melyben többé nem lesz fájdalom, szenvedés és jajkiáltás. Hogy egyszerűen fejezzük ki: aki hisz *Isten*ben, annak van reménysége a világra nézve és nem esik kétségbe. Az apokaliptikus rettenetek horizontján áttekintve *Isten* új világát pillantja meg, s ennek megfelelően cselekszik.

Az ökumenikus párbeszédben az 1968-as uppsalai nagygyűlés óta ezt a reménységben való ítéletet „*anticipált életnek*” nevezzük: Készítsétek az Úrnak útját. S ha ma nagyobbak is félelmeink, mégis aktuális és fontos ma is Uppsala üzenete:

„*Isten* megújító hatalmában bízva hívunk fel beneteket: vegyetek részt *Isten* országának anticipálásában, tegyetek valamit láthatóvá az új teremtésből, már ma, melyet majd *Krisztus* ama napon teljessé tesz... *Isten* megújít, *Krisztus* pedig azt akarja, hogy egyháza már most a megújult emberi társadalom jele és hirdetése legyen.”

Lényegében minden ember anticipációban él: reménység és félelem között alkotjuk ma holnapunk sorsát. Reménységük által a keresztyének nem azért anticipálják az új teremtés jövőjét, az igazság és szabadság országát, mert optimisták, hanem mert hisznek az igazságos és hű *Isten*ben. Persze nem mi fogjuk az igazság országát e világon megvalósítani, de mégsem menthetjük föl ez alól magunkat, *Istenre* való tekintettel. Az *anticipáció* a jövő előíze, jele, s az új élet kezdeté. A zsidók ezt így hívják: a *tikkunnak* (a megjobbulásnak) a világba betörése.

Világos, hogy a hit tapasztalata és a reménység anticipációja elsősorban magát az *egyházat* érinti. Az egyház nem változtathatja meg jól a társadalmat, ha először nem maga változik meg. Nem újíthatja meg jól a világot, ha nem újul meg előbb maga is. Amit személy szerint *Isten* Lelkeként és erejeként megtapasztalok a nyugatnémet társadalomban élő egyházon belül, az nem a „társadalom polgári vallásának” ne-

vezett egyház, hanem az az egyház, amely a megtérés, újjászületés és az új, bátor életre való feltámadás valósága.

A világ nagy, globális konfliktusai az élet sok kis konfliktusában tükröződnek. Ebben az ellentmondásban foglalhatók össze: az egy, mégis megosztott világban élünk. (Heino Falcke)

1. A tudományos-technikai civilizáció fejlődése az Újkorban a III. Világ kiáltó igazságtalanságát termelte ki. Ezen értem a III. Világ nemzetek szegény népességét éppúgy, mint a növekvő szegénységet az I. Világban.

2. Ugyanez a modern civilizáció állítólagos biztonsága érdekében kifejlesztette a „nukleáris elrettentés rendszerét”, ami által e világ szörnyű vége minden percben lehetséges. Az elrettentés rendszere az ellenséget a világ elpusztításával fenyegeti, így a halálos erőszak a természet elpusztítása pedig legátfogóbb formáját tárja elének.

3. Ez a modern civilizáció technikai sikereit a természet állandó, kíméletlen elpusztítása árán vásárolja meg. Évenként sok növény- és állatfajta pusztul ki, az atmoszféra jórészt teljesen károsodik. Az erdőket kivágják, a puszták nőnek. A modern ipari országok társadalmának ún. „ökológiai krízise” finom kifejezés a természet ökológiai gyilkolására ill. az emberiség ökológiai öngyilkosságára. Az atomháború az *apocalypse now*, a természet elpusztítása pedig lassú apokalipszis. A csernobili 1986-os katasztrófa vészjelzés, amely mindkét fejleményre felhívta figyelmünket. Azt a helyzetet, amelyben az egyház Isten békességének megtapasztalása után a béke munkálásának feladatát kapta, találon jellemezte Mihail Gorbacsov e mondata: „Az emberiség elveszítette halhatatlanságát.” Az emberiséget mint olyant halálos fenyegetésbe sodorja az ember: úgy, hogy ki is halhat.

A nagy egyházak ma egyetértenek abban, hogy 1) a háború nem lehet többé politikai opció, 2) ellent kell mondanunk a nukleáris elrettentés logikájának és gyakorlatának, 3) s a politika egyetlen legitím célja csak az *igazságos béke* lehet.

II.

A béke reménysége és a béke gyakorlata

Az Ószövetség nagy, üdvösséget jelentő szava a *sálóm*. Nehéz lenne meghatározni e szót, olyan átfogó a jelentése: áldást értünk rajta a jól sikerült élet örömeiben, az élet megszentelődését — annak valamennyi vonatkozásában. Igaz életet jelent, melyre mondhatjuk: Íme, jó és nem hagy semmi kívánnivalót maga után. Az élet teljessége ez az emberek egymás iránti szeretetében, a többi teremtménnyel való közösségben. A *sálóm* jellegzetessége, hogy nem osztható és nem szorítható meg. Az üdvösséget és jólétet nem különböztethetjük meg egymástól, Isten békességét sem a világ békéjétől, s a lelket sem a politikától. A *sálóm* tendenciózan egyetemes.

Ez az oka annak, hogy az Ószövetségben a *sálóm* Isten jövőbeli üdvözítésének prófétai ígéretévé lesz. Amíg erőszak és igazságtalanság jellemzi a földet, addig nincs *sálóm*. Amíg a halál uralkodik, addig távol áll tőlünk Isten békessége. Bármit is tapasztalt meg Izrael története során *sálómként*, bármit is élt meg az egyén a *sálómból*, mindez csak az eljövendő egyetemes *sálóm előzetes ajándéka*, útmutatás. Isten békeígéreteinek minden egyes megvalósulásában jelen van a mindenkinek adott és még be nem teljesedett ígéret a *sálómról*, melynek minden történeti élvezete a jövő-

ben beteljesedett *sálóm* iránti vágyat kelti életre. Izrael *sálómját* az Istennel való szövetségben találta meg; e szövetség által lett a „népek világosságává”. Isten számára Izraellel való története nem csupán Izraelért van, hanem a világ igazságáért és a népek békéjéért. Izrael nem egyéb, mint a *sálóm* testté lett ígérete a népek és az egész teremtés számára. Ézsaiás messiási ígéretei ezt világosan mutatják: „békéjének nem lesz vége” (Ézs 9,6); ez hozza el a Messiást és a messiás népét e világba, mert „tökéletességben bíraskodik a föld szegényei felett” (Ézs 11,4).

A keresztyének *Jézusban* ismerték fel ezt a megígért Messiást, mert általa és vele való közösségben megtapasztalják az üdvösséget, *Isten sálómját*. Jézus ígéhirdetésében Isten országáról, melyet a szegényekhez intézett, Isten igazságossága az igazságtalanságot szenvedőkhöz jut el. Jézus ígéhirdetésében Isten országáról a betegekhez gyógyulás, a haldoklókhöz élet érkezik. Ígéhirdetésében közösségre jut a kizsájtított és idegen. Kereszthalálra adása által és a holtak közül való feltámadásában lesz láthatóvá az örök élet: egy olyan élet, amely a *sálóm* teljességében van, mert már fölülmulta a halált. A keresztyének Krisztusban és Krisztus által Isten békeígéretének beteljesedésében élnek. Mivel azonban ez az ígéret csak Őbenne, s nem pedig az egész világ számára lett láthatóvá, ezért jelenleg a *sálóm* a hitben, jövőre nézve pedig a reménységben van jelen. Krisztus Isten egyetemes békességének sajátos elkezdője e világban és történelmünkben.

Jézussal, a Messiással közösségben tapasztalják meg az emberek *lélekben* Isten békességét: ez a halálból életre való megtérés, a reménységre való újjászületés, a szeretet új teremtésének és az erőszak és rezignáció elleni felbuzdulásnak a megtapasztalása. A teremtő Lélek megtapasztalása által lehetetlennek tartott dolog is lehetséges lesz, a szegények erősek lesznek, a jogfosztottak igazságot nyernek, a kizsájtítottakat szeretni fogják és a béke lehetségessé válik.

Isten egyetemes békéje prófétai és messiási anticipációjának Izraelben és az egyházban való megtapasztalásából születnek a békeszervezés következő perspektívái:

1. A béke nem állapot, hanem folyamat, nem tulajdon, hanem út.
2. A béke nem erőszak távolléte, hanem az igazságosság jelenléte.

A Messiás elküldése által Isten folyamattá változtatja az emberi történelmet, amelynek központja az emberiség békéje és a teremtés üdvössége. Ez az egész emberi történelem értelme, s ezért minden személyes szűk korlátok között élő ember életének értelme is e történelmen belül.

A béke kutatásban ma különbséget tesznek a béke *negatív és pozitív fogalma* között.

A béke *negatív fogalma* szerint a béke azonos a háború távollétével, a kollektív, offenzív erőszak gyakorlásának hiányával. Ha e negatív fogalmat tágabb értelemben vesszük, akkor azt kell mondjuk, hogy a béke az erőszak, szükséghelyzet, szolgátság és félelem távolléte. Ez a negatív fogalom használatos, amikor az államférfiak azt állítják, hogy a nukleáris elrettentés őrizte meg a legutóbbi 20 évben a békét. Attól eltekintve, hogy ez a kijelentés nem is bizonyítható, itt fölcserelek a békét a fegyverszünettel, s el is hallgatják ennek az elrettentésnek az árát. Minél drágább ui. a béke biztosítása, annál kevésbé nevezhető békének. Bár könnyű beleegyezésünket adnunk a béke negatív definíciójához, ez azonban nem lesz elegendő.

A *pozitív definíció* ezzel szemben a békét a szociális igazságosság, a konfliktusok demokratikus elrendezésének és a nemzetek együttműködésének állapotát tartja. Sokan ezt utópiának tekintik, ám pozitív elemek nélkül a béke negatív fogalma sem érvényes.

A *béke keresztyén fogalma* e két meghatározást ötvözi: A béke az erőszak, szenvedés, igazságtalanság távolléte, s az igazságosság, szabadság jelenléte, együttélés Istennel és emberekkel, a természettel; egyszerűen: *sálóm*. A béke szolgálata tehát ellenállást jelent az erőszaknak és háborúnak, ezen túlmenve azonban az élet és igazságosság szolgálata is.

A békekutatásban szokás különbséget tenni a béke *állapota* és *folyamata* között.

Aki a békét állapotként fogja föl, az vagy oly csekély várakozásokat táplál a béke vonatkozásában, hogy azok egy történelmi állapotra illenek, vagy pedig hiába vár történelmünkben békére. Amíg némelyek mások kárára gazdagodnak meg, amíg némelyek másokat elnyomnak és erőszakot alkalmaznak velük szemben, amíg az embereknek félniük kell a másiktól, addig nincs békének nevezhető állapot. A béke mint állapot utópia, s annak is a legrosszabb, mert ezen belül a status quo utópiája. Csak a jólétben élők gondolhatják, hogy ők békében élnek, s eközben átnéznék a nyomorban élők feje fölött.

Így tehát leghelyesebb a békét folyamatként fölfognunk, történetünknek olyan útjaként, amelyen előre lépések és visszalépések vannak. A *béke útja* az erőszak, a fegyverkezés, a strukturális erőszak *eltörlése*, és a közösség és kölcsönös bizalom *építése*. A béke útja a gazdasági kizsákmányolás *megszüntetése*, az igazságos világgazdasági rend *felépítése*. A béke útja a *szolgaság eltörlése* és annak építése, hogy a nép demokratikusan egyen részt a döntések hozatalában.

Keresztyén felfogás szerint a történelmi béke az egyetemes béke *anticipálásának* sokrétű *folyamata*, amely Isten eljövendő országát beteljesíti: A keresztyének már most, itt az eljövendő ország békességéből élnek, s e békét lehetőségük szerint elhosszítják erre az erőszakos világra. A keresztyének nem a „túlvilágra” ügyelnek, ahogy sokan állítják, hanem a túlvilágot hozzák el erre a világra. A keresztyén hit, ha hitelesen éljük meg, nem „a nép ópiuma”, hanem a nép felszabadításának creje.

III.

Az igazságosság békességet teremt

Az Ószövetség másik nagy üdvösséget jelentő szava a *cédáqá*. „Nincs még egy ilyen központi jelentőségű szava az Ószövetségnek az ember életének valamennyi kapcsolatára, mint a *cédáqá*.” Nemcsak az embernek Istennel való kapcsolatát szabályozza, hanem az emberek kapcsolatát is, a teremtmény-társak viszonyát. A *cédáqá* nem azt jelenti, mint a görög-római világ igazságossága (ahonnan a mi fogalmaink, *iustitia*, *justice* származnak): nem egy feltételezett, abszolút erkölcsi normával szembeni helyes magatartást, hanem élő *hűséget* egy *kapcsolaton* belül. Az exodus és a sínai szövetség Istene *hűséges Isten*. Igazsága abban áll, hogy ígéreteihez hű marad, s ezáltal teszi azokat megbízhatókká, hiteleseké. Ezért imádkozik így a Zsolt 143,1: „hűséged és igazságod szerint hallgass meg engemet.” Szövetsége által Isten kapcsolatra lép választott népével. Igazságossága abban van, hogy ő a maga részéről megtartja szövetségét és annak törvényét. Ha pedig a nép hűtlen lesz, s Istentől eltér, úgy Isten szövetségi hűsége kegyelemként nyilvánul

meg, mely megigazítja a hűtlent, s a szövetséget helyreállítja. Ezért imádkozik így a Zsolt 31,2: „igazsággal szabadíts meg.” Izrael legnagyobb ünnepe az elengedés éve; ekkor ünneplik Isten igazságosságát megbocsátó kegyelemként. „A büntető *cédáqá* fogalma nem létezik, hiszen *contradictio in adiecto* lenne.” (G.v.Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 375. l.) Isten igazságossága tehát mindig megmenti az embert, igazságot szolgáltat neki, igazságot teremt. Isten igazságossága nem csupán megállapítja, hogy mi helyes és mi nem, hanem igazságot szolgáltat a jogfosztottnak és az erőszaktevőt jogtalanak minősíti. Így Isten igazságossága által békét is teremt, olyan békét, amely tartós.

Ha figyelmünket erre irányítjuk, akkor minden „olcsó békének” búcsút intünk: elnyomás esetén nincs békesség. Ahol igazságtalanság és erőszak van, ott nincs béke, még ha csend is uralkodik, és senki sem mer többé tiltakozni. Hamis próféták azok, akik békességet kiáltanak, s valójában nincs béke, csak halál. Nem Krisztus egyháza, hanem az Antikrisztus vallása az, amely ilyen béke céljából hirdeti a békességet abban a társadalomban, amely lábbal tiporja a jogokat, amint azt a *Kairos*-dokumentum Dél-Afrika kritikusa és prófétái keresztyéneinek tollából joggal mondja. Tekintettel az Ó- és Újszövetségre, teológiaiag egyértelmű, hogy az *igazságosságnak* van elsőbbsége a békével szemben, hiszen az igazságosság teremt békét, s nem pedig a béke igazságosságot. Az egyház és a keresztyének békességszerzése az igazságosságon kell orientálódnia. Aki a nyomorban élőknek igazságot szerez, a békét szolgálja, még ha a gazdagok haragját magára is idézi. Aki a megvetettek befogadja, a békét szolgálja, még ha az önigazultság gyűlöletének is van kitéve. Az EVT vancouveri nagygyűlése joggal helyezte az első helyre az „igazságosság szövetségét” a „béke szövetsége” és a „teremtettség megőrzésének szövetsége” elé.

Kiséréljük meg Isten, az emberek és a teremtettség *cédáqájának* bibliai hagyományát a mi igazságosság-fogalmunkra vonatkoztatni, hogy aztán az igazságszerző cselekedetet a mi világunkban létrehozandó *sálómra* irányíthassuk!

Az európai jogi kultúra egyik korai fogalma az igazságosságot *iustitia distinctivának* nevezi: „*Suum cuique*” a szabály, mindenkinek a magáét. Ez az ügyes megfogalmazás összeköti a jogi egyenlőséget (mindenkinek) az emberek tényleges különbözőségével (a magáét). Nem mindenkinek ugyanazt, hanem mindenkinek igényeihez mértet. Az igazságosságnak ez a fogalma azonban elsősorban javakra és teljesítményekre vonatkozik: Minden embernek joga van az életre, táplálékra és szabadságra, sajátosságának megfelelően.

E tárgyi vonatkozású fogalmon túlmutat az igazságosság személyre és közösségre vonatkozó fogalma. Ez a *másik ember* más-voltának *elismerésében* rejlik, a másik elfogadásában, annak sajátosságaival, kiegészítésképpen. Igazságos közösséget a másik elismerése és elfogadása teremt. Ez kétségkívül megfelel a megigazító igazság keresztyén fogalmának: „Azért fogadjátok be egymást, miképpen Krisztus is befogadott minket az Isten dicsőségére” (Róm 15,7). Az igazság e személyi vonatkozású fogalma szolgál alapul a modern társadalom „szövetség” ill. „egyezség” (covenant, contract) fogalmainak.

Végül pedig az igazságosságot nem fogalmazhatjuk meg idealisztikusan; konkrét formája után kell kérdezzünk egy erőszakkal és igazságtalansággal teli világban. Ilyen helyzetben az igazságosság az erőtlenség

és erőszakot szenvedők melletti opció formáját ölti: az egész Ó- és Újszövetségen észre nem vehetően keresztülhúzódik ez a *részrehajló istenismeret*: „Igazságot szolgáltat az elnyomottaknak, eledelt ad az éhezőknek.” (Zsolt 146,7). Ebből pedig egyértelműen következik a feladat: „(Az Úr) igazságot szolgáltat az árváknak és az özvegynek; szereti a jövevényt, adván neki kenyeret és ruházatot.” (5Móz 10,18) Ez a *könyörület* Istentől jött joga, a szegények melletti opció, amelyet Jézus oly hatásosan mutatott meg nekünk. A „könyörület” nem azt jelenti, hogy „a kegyelem megelőzi a jogot”, hanem hogy a jogfosztott visszakapja jogát. A szegénynek joga van a könyörület védelmére, s az erősnek kötelessége a könyörület. A „könyörület” nem szelíd jóindulat, hanem szenvedélyes síkraszállás a másik joga mellett, s ezért nem kívül áll a jogrenden, hanem maga is jogot teremt. Miként a másik elismerése, úgy a szegényen való könyörület is minden olyan jogrend alapja, amely a békét szolgálja.

„Az igazságosság békességet teremt” — ezt az alapítelt két további opció segítségével mutassuk be: az *ellenség szeretetén*, s az *erőszak erőszakmentes fölülmúlásán*.

Aki vitába bocsátkozik, s konfliktusokat hord ki, az a megtorlás törvénye alatt áll: szemet szemért, fogat fogért. Aki az ellenségével szemben erre a törvényre hagyatkozik, ördögi körbe kerül, amelyből többé nem tud kijutni. Ellenségeinek ellensége lesz, gyűlöli azokat, akik őt gyűlölik. Az ellenség meg fogja őt határozni. Ha a rosszat rosszal toroljuk meg, akkor az egyik rossz a másikra irányul és általa kap létjogosultságot. Ez pedig halálos. Ebből csak úgy lehet megszabadulni, ha az ellenségre való irányultság megszűnik. Az a szeretet, amelyet Jézus a megtorlás helyére tesz, az ellenség szeretete (Mt 5,43 kk).

Az *ellenség szeretete* nem megtorló, hanem előzékeny, teremtő szeretet. Aki a rosszért jóval fizet, az nem reagál valamire, hanem újat teremt, cselekvésének törvényét nem engedi az ellenség által előírni. Az ellenség szeretete nagy szuverenitást föltételez. Minél szabadabb valaki a félelemtől, annál jobban fog neki sikerülni az ellenség szeretete. Az ellenség szeretete nem jelentheti az ellenség alá vettétést, hanem az ellenségeskedés intelligens és teremtő fölülmúlását célozza, egyfajta „ellenségtelenítő szeretet” (Entfeindungsliebe — P. Lapide). Az ellenség szeretete nem azt kérde: hogyan védekezhetem ellenségeimmel szemben?, hanem: hogyan szüntethetem meg ellenségeim ellenségeskedését? Az ellenség szeretete az ellenséget saját felelősségére hívja; így nem nevezhető kegyes „Gesinnungsethik”-nek: a legmagasabb mértékig „felelősség-etika”. Az ellenség szeretete nemcsak a magánéletben létezik (itt különösen is nehéz), hanem a politikai életben is, amikor a békét nem azáltal biztosítjuk, hogy ellenségeinket megsemmisítjük, hanem kizárólag azáltal, hogy az ellenségeskedést fölülmúljuk, s felelősséget vállalunk közös biztonságunkért. Az ellenségszeretet politikájára megkívánja, hogy a másikért gondolkozzunk. Nem az a kérdés, hogy hogyan védjük meg Nyugat-Európát az „orosz fenyegetéstől”, hanem az, hogy hogyan építsünk fel Európában egy közös, békés rendet Kelet és Nyugat között. Ez pedig gondolkodásunk demilitarizálását és demokratizálását föltételezi.

Az ellenség szeretetéből következik az *erőszak erőszakmentes fölülmúlásának* kísérlete. Ez paradox módon hangzik, ám nem az: az erőszakmentesség nem menekülés a politikától; különbség van az „erőszak” és a „hatalom” között. „Hatalmon az „erőszak jogos,

legitim és legális használatát értjük”. Ebben az értelemben a modern államnak „monopóliuma” az erőszak. „Erőszakon” a hatalom igazságtalan és nem igazolható alkalmazását értjük. Ezért beszélünk „meztelen hatalomról” vagy „brutalitásról”. A keresztyénység ugyan nem tudta eltávolítani társadalmainkból az erőszak barbárságát, ám az erőszak mindenféle alkalmazását igazolásra szoruló cselekedetté tette, különösen pedig az erőszak állam általi használatát. A jog határt szab az állami erőszakmonopóliumnak, és pedig nemcsak belpolitikailag, az állampolgárok felé, hanem külpolitikailag is, más államok és az emberiség felé. Az emberiség fenyegetése a nukleáris holocausttal olyan erőszak, amit semmi sem igazol. Az erőszak fölülmúlásának első formája az, ha a hatalom gyakorlását jogokhoz kötjük. Ebből pedig az ellenállás következik a hatalom minden igazságtalan gyakorlásával szemben, akár illegális, illegitim vagy az emberi jogok ellen irányuló az. Az erőszakmentesség nem zárja ki, hogy a hatalmi harc folyjék, ha ez a hatalom e harc során a joghöz kötődik. Ha pedig valaki egy nyilvánvalóan erőszakos uralom alatt aktív vagy passzív ellenállást fejt ki, az csak állampolgári kötelességeit teljesíti: a jog helyreállításáért küzd, ill. annak mindenkire való kiterjesztéséért. Joga van bármily hatalmi eszközt alkalmazni, csak az erőszakot (brutalitást) nem, mert ezáltal elárulná saját célját.

Az erőszak alatt élő népek ereje nem a terrorban van, hanem a szolidaritásban. A tömeges szolidaritás az erőszak elkövetőit megfosztja a jog látszatától, s fenyegetéseik rémét elveszi. Korunkban egész sor példája van annak, hogy több nép is a katonai diktatúrát vér nélkül küzdötte le: Görögország, Argentína, a Filippi-szigetek. Az erőszak uralmának alapjai gyengék, mert az ilyen hatalom elszigetelt, így irányában a bizalom és félelem megszűnik. Nagyönis lehetséges az erőszak erőszakmentes leküzdése. Ez persze a mártíriumot is megkövetelheti: gondoljunk Gandhira vagy Martin Luther Kingre, elsősorban pedig magára Jézusra. Ha rá gondolunk, akkor észrevesszük, hogy nemcsak az aktív *cselekvésnek* van felszabadító hatalma, sikere, hanem a *szenvedésnek* is, ami sokaknak áldásul lehet. „A mártírok vére az egyház által elhintett mag” — mondták a Római Birodalomban. Kisebb mértékben érvényes ez a béke ma, az igazságosságért elhintett magjaira nézve is.

IV.

Képesek vagyunk a békességre?

Hogyan tudják megszervezni a keresztyének, gyülekezetek és egyházak az igazságosság által, békéért végzett szolgálatukat?

Abból indulok ki, hogy a béke az igazságosság teste, s az igazságosság a béke lelke. Ha ez helyes, akkor az egyház Isten békessége testeként kell értelmezze magát, s a békéről saját léte által kell bizonyosságot tegyen, nem csupán pásztori levelekkel vagy politikai tettekkel.

Az egyház különböző társadalmi formákban él. Felülről lefelé haladva emlitem itt most 1. az egyetemes egyházat, 2. a területi egyházakat, 3. a helyi gyülekezetet, 4. önkéntes csoportokat és mozgalmakat. A béke szolgálatát e különböző szinteken, különböző formákban kell végezze. Véleményem szerint helyes dolog e megkülönböztetést végrehajtani, hogy ne állítsunk túl nagy feladatokat önmagunk elé.

Alulról kezdem a felsorolást, az alapoknál, az önkéntes csoportokkal.

1. A béke melletti elkötelezettség mindig az erőszakmentes cselekedetek személyes kötelességvállalását és áldozatkészségét kívánja meg. Ezért keletkeznek mindenütt *béke-csoportok* vagy *III. Világ-csoportok* a társadalmi igazságosság érdekében. Itt önként jönnek össze olyan emberek, akik érintve érzik magukat, s egy konkrét feladaton dolgoznak, amelyet tulajdon feladatukként ismernek és fogadnak el. A tünetekben és társadalmi munkákban kifejlesztik saját elkötelezettségüket. A nyilvános cselekedetekre való készség mellett saját spiritualitás is jelentkezik: „ellenállás és megadás” — így hívta D. Bonhoeffer ezt az új életstílust. „Kontempláció és küzdelem” — ez a taizéi neve. „Misztika és felszabadítás” — ez pedig a latin-amerikai bázisközösségek hangja. E békecsoportok regionálisan és internacionálisan egy hálózatot képeznek, s az „alulról jövő ökumenét” építik. A *hasonló gondolkodásúak* csoportjai, mozgalmi és hálózatai ezek. Ezért van a Pax Christi római-katolikus békemozgalomnak oly sok nehézsége Németországban a hierarchiával. Ezért nem értékeli minden püspök Latin-Amerikában a bázisközösségeket. Ezért tekintenek a keresztyén békemozgalomra a Nyugatnémet Evangélikus Egyházban bizalmatlanul. Ennek oka nemcsak az intézmények féltelme e csoportok és mozgalmak ellenőrizhetetlen spontaneitásától, hanem az is, hogy a helyi gyülekezetek nemcsak azonos, hanem eltérő gondolkodásúakból is állnak. Így hát a „Katolikus Katonák Szövetsége” Németországban polemizálnak a Pax Christivel és az evangélikus katonai lelkesek vitáznak az egyház békemozgalmának képviselőivel. Mit várjunk hát a helyi gyülekezettől? Mit követelhetünk meg tőle?

2. A *helyi gyülekezet* az evangélium hirdetése és a keresztség által születik meg, s főként vasárnaponként reggel istentiszteletre gyűlik egybe. Olyan emberek találkoznak ekkor, akik különbözőképpen gondolkoznak a béke és igazságosság felől. Nem az a céljuk, hogy a templomban a politikai kérdésekben azonos nézetű emberekkel találkozzanak. Ezért aligha lehet a helyi gyülekezet békecsoporttá. Bizonyoságtétele a békéről nézetem szerint más szinten mozog: a helyi gyülekezet elsősorban *vallási közösség* volt, istentiszteleti közösség. Ha azonban Krisztus teljes evangéliumát meghallja, úgy *életközösséggé* válik. Minél szorosabban élnek együtt a keresztyének a helyi gyülekezetben, annál jobban érzékelik a társadalmi, gazdasági és politikai konfliktusokat, amelyek között élnek, s annál jobban kutatják e konfliktusok között a békét és igaz-

ságosságot. Minél inkább felismerik, hogy Isten üdvössége a teljes teremtetés üdvözülését jelenti, annál jobban föl ismerik saját feladatukat a társadalom szociális és politikai bajainak orvoslásában, ott, ahol élnek. Az istentisztelet mellett a *gyülekezeti találkozó* is fontos, ahol a munkacsoportok beszámolója elhangzik, s a helyi feladatokat megbeszélik. E találkozó az a hely, ahol a békecsoportok tapasztalataikat közölhetik a helyi gyülekezettel, hogy a gyülekezetben megindulhasson az a tanulási folyamat, ami a békességszerzés.

3. A *területi egyház* nem helyi gyülekezet, s nem is békemozgalom. Összefüggése az a régió, amelyen fekszik. A területi egyháznak az itt előforduló konfliktusokat kell föl vállalni, s a területi békekonferenciákon kell megkísérelnie a *kölcsönös felelősséget* a kölcsönösen biztosított elpusztítás (Mutual Assured Destruction) helyére tenni. A megosztott Európában e szerep az Európai Egyházak Konferenciájáé. Politikai megfelelője az Európai Biztonsági és Együttműködési Konferencia (a Helsinki-utókonferenciák), amelyek „bizalmat erősítő intézkedések” és kölcsönös biztonsági kapcsolat létrehozásával látják el szolgálatukat Nyugat- és Kelet-Európa nemzetei között.

Végül az *egyetemes egyház* idáig csak konfeszionális szinten vált láthatóvá: Rómában, Genfben, a különböző felekezeti világszövetségekben. Látható viszont az össz-keresztyén „béke-konvokáció” előkészítésében is, ahol a halálos fenyegetettségben élő emberiség előtt a keresztyének bizonyoságot tesznek Isten igazságáról, a népek békéjéről és a teremtettség életéről.

4) Az egyház valamennyi szervezeti formájára érvényes ez a felszólítás: „gondolkodj globálisan — cselekedj lokálisan.” Hogy ez lehetővé váljék, az egyházak közötti *kommunikációt* föl kell javítani: az eddig ismert pásztori levelek, enciklikák, memorandumok a békéről többnyire egyirányú utcának bizonyultak, felülről lefelé haladó irányban. Lentre csak ritkán érkeznek meg, s ha igen, akkor se veszik őket komolyan. Fordítva pedig „fent” alig olvassák a lentről jövő beszámolókat, s figyelmen kívül hagyják őket. Szerintem az egyházi vezetők feladata az, hogy az ilyen tapasztalatokat érzékeljék és továbbítsák. Az egyházak csak akkor fognak tudni *egyhangúan* beszélni, s akkor fogják meg is hallgatni őket, ha minden szinten: békecsoportjaikban, helyi gyülekezetekben, területi egyházakban az igazságosság és béke *közös tanulási folyamatának* részesévé lesznek.

Jürgen Moltmann

Kommüniké

„Az egész emberiség ma egy közös, halálos ellenséggel áll szemben; az egész civilizáció ostromállapotban van: a történelem során először merül föl globálisan az örök kérdés: lenni vagy nem lenni?” E szavakkal fordult *Kyrrill*, Szmolenszk és Vyazma érseke „*A béke teológiája felé*” elnevezésű II. teológiai szemináriumhoz, amely 1987. december 14—17. között került megrendezésre a budapesti Ráday Kollégiumban. Az első szeminárium is Budapesten volt, 1984 szeptemberében.

Több mint 140 teológus és békeaktivista kutatta a béke teológiájának alapjait korunkban, akik 38 országból és 8 felekezettel képviselve érkeztek. Vajon lehetséges a béke teológiáját megfogalmazni? A Szeminárium eredményei megerősítették, hogy a békemunka távol áll attól, hogy ellentmondás lenne a Jé-

zus Krisztusba vetett hittel szemben, s az evangélium lényegi megnyilvánulása.

A három fő témát (Az igazságosság békességet teremt, A béke teológiája felé a szegények hatalmával és Az egyház egysége és az emberiség megújulása kutatásának közös megközelítése) J. Moltmann professzor, L. P. Aguirre és *Kyrrill* érsek (NSZK, Uruguay, Orosz Ortodox Egyház) vezette be.

Megnyitó előadásában J. Moltmann az igazságosság prioritását hangsúlyozta a békével szemben. A béke — mondotta — nem lehetséges elnyomás idején, még akkor sem, ha senki sem tiltakozik. „Az ilyen béke a halál.” „A nagy egyházak ma egyetértének abban — folytatta J. Moltmann —, hogy a háború nem lehet többé politikai opció, s az elrettentés szellemének, lo-

gikájának és gyakorlatának ellent kell mondani, valamint az „igazságos béke” lehet egyedül a politika legitim célja.”

A világ aratásának kétezred része elegendő lenne arra, hogy a világ összes gyermekét megmentjük az éhezéstől — mondta előadásában L. P. Aguirre. „Látam, ahogy városaink utcáin éheznek, míg mások közömbösek és önzők a teremtéssel szemben, mintha a világ csak az övék, s nem pedig mindenkié, az Isten gyermekeié lenne. Így ismertem meg a közömbösség veszélyét és bűnét. Mert tapasztalatom szerint a szeretet ellenpárja nem a gyűlölet, hanem a közömbösség.” Aguirre olyan szolidaritás szükségességét hangsúlyozta, amely az áldozatok életstílusához való alkalmazkodást jelent. „A legegyszerűbb köntöst az egész gyülekezet kell hordozza” — mondotta.

Átfogó beszédében Kyrill érsek egy új nemzetközi erkölcsi rendet sürgetett, „a politika és jog humanizálását, ugyanakkor pedig a szociálpolitikai meggyőződések, a gazdasági rendszerek, kulturális identitás és népszokások megtartását.” A hagyományos politikát (amely nemzeti, ideológiai és osztályérdekeken nyugszik) javaslata szerint „egy új gondolkodás kell fölváltsa, amelyben elsőbbsége vitathatatlanul az általános emberi értékeknek van, nem pedig a partikulárisoknak.”

A Szeminárium résztvevői több mint 50 munkadokumentumot készítettek, melyeknek témája a béke és igazságosság, eredete pedig különböző ország, régió és földrész volt.

A Szeminárium idejének jórészét hat csoportban folyó munkával töltötte; e csoportok részletesen megvizsgálták az aitémákat. „A Biblia egy veszélyes könyv”, állapította meg egy résztvevő „A Biblia és a tradíció használata ill. visszaélés a Bibliával és a tradícióval a béke és igazságosság kérdésében” c. csoportból. A Biblia szövegeit különféleképpen magyarázhatjuk, ellentétes végső következtetésekkel, amelyek háborúhoz, gyarmati elnyomáshoz, kizsákmányoláshoz és kulturális invázióhoz vezethetnek. Az antiszemitizmust, a palesztin nép jogainak megsértését, antikomunizmust mindig bibliai szövegek hibás használata is támogatta. A társadalmi, etnikai, fajüldözés és a nők elnyomásából fakadó problémák jórészt hibás teológiai magyarázatból származnak.

A Biblia nem okolható magyarázatáért. Megvan a hatalma ahhoz, hogy saját védelmében szóljon — állapította meg a csoport.

A keresztyének azoknak a vitáknak során, amelyeket az atomfegyverek és az elrettentés általi erőszak elutasításáról folytatnak, gyakran elfelejtik, hogy az erőszaknak vannak más formái is — az igazságtalan struktúrák erőszaktétele, az emberi jogok megsértése. Az a csoport, amelyik „Az igazságos háború elméletének dilemmája az atomkorban” témával foglalkozott, arra mutatott rá, hogy e tételt a szenvedőkkel vállalt szolidaritás aktív elkötelezettsége kell támogassa. A további diskusszió során megjegyezték, hogy a „nem-offenzív védekezés” katonai eleme a „közös biztonság” átfogó koncepciójának része, s a pozitív társadalmi és gazdasági politika fejlesztését is magában foglalja.

A J. Moltmann által fölvetett téma („A megoszthatatlan béke és igazságosság bibliai értelme”) egy másik csoportban élénk párbeszédre vezetett. A keresztyének ellene kell álljanak azon kísértésnek, hogy a békeharcot kijátsszák az igazságosságért folyó küzdelemmel szemben. E kettő együtt Isten ajándéka, s egy, Istentől jövő feladata az emberiségnek. A keresztyé-

nek hivatása az, hogy mindkettő mellett kiálljanak, s megtanulják ezen az úton saját érdekeiket is föladni. Egy új, igazságos társadalmi és gazdasági rend megteremtéséért kell küzdenek, amely a Harmadik Világ jogos igényeit elismeri.

Az a követelés, hogy partikuláris érdekeket magasabb cél érdekében föladjunk s ebben más vallások képviselőinek is helyet adjunk, a „Szövetség az egyház és az emberiség egységéért” c. csoportban is elhangzott. Isten velünk való szövetsége egyházként és keresztyénként való életünk alapja. Egymással kötött szövetségeink válaszadás az Ő tetteire. Ez egész lényünket igényli — személyes és társadalmi vonatkozásban egyaránt. Az a hosszútávú zsinati folyamat, amelyet a világ valamennyi egyháza támogat: „Igazságosság, béke és a teremtettség megőrzése” az emberiség ilyen kérdéseit az egyház problémájává kell tegye, amikor is a kezdet a gyengékkal és szenvedőkkel vállalt szolidaritás.

Az „Erőszak és pacifizmus forradalmi helyzetben” c. csoport munkáját konfliktusokról szóló helyzetjelentés vezette be (Brazília, Nicaragua, Kolumbia, Izrael, Dél-Afrika stb.). Ezek azt is megmutatták, hogy a világ több részén hogyan nyer tereget az erőszakmentes cselekvés. „A félelem ragályos; de a bátorság is” — mondta egy résztvevő. Másvalaki arról számolt be, ahogy dél-afrikai fekete anyák a „vigilantes” éjszakai támadásaitól úgy védik gyermekeiket, hogy minden éjjel egy utcában alszanak, melynek két végét saját testükkel zárják le. „Ha a „vigilantes” gyermekeinkhez akarnak jutni — úgymond — először minket érnek el.” E fekete anyákat nemokára fehér anyák is támogatták. Közösség, lelki előkészület, személyes integritás: ezek voltak lényegesek az erőszakmentes cselekedetekben. Ám e cselekedet és döntés mindig csak egy bizonyos összefüggésen belül észlelhető.

„Az embertelen ellenség-képek problémájával nem azt akarjuk mondani, hogy nincs is ellenség”. Van ellenség — állapítja meg az a csoport, amelyik az „Ellenség-képek”-kel foglalkozott. „Vannak gonosz és vannak emberek, akik rosszat tesznek, akik ellen ki kell állnunk, s vannak struktúrák, amelyeket meg kell változtatnunk. Ám még azokat sem szabad emberi méltóságuktól megfosztani, akik ellen küzdünk. Kötelességünk az ellenségünket is szeretni; de azokat a körülményeket, amelyek ellenségeskedést szülnek, pl. a világméretű fegyverkezést, az igazságtalan struktúrákat, meg kell szüntetnünk. Rambo erőszakos üzenetének helyére pozitív, életet megerősítő képek és a mai keresztyén gyülekezetek példája kell lépjen.”

A Szeminárium további érdeklődését fejezte ki az a három külön gyűlés, amellyel a Szeminárium a világméretű egyházi programot vizsgálta: „Igazságosság, béke és a teremtettség megőrzése”. A résztvevők információt cseréltek ennek előkészületeiről s meghallgatták az EVT és a KEK munkatársainak beszámolóját a tervezett konvokációról, amelyet e két szervezet a Római Katolikus Egyházzal együtt támogat.

A Szemináriumon szabad liturgiájú istentiszteleteket tartottak, melyek tudatosították a keresztyén nők jogos igényeit, a Kelet és Nyugat közötti feszültségek enyhülésének kívánságát, ill. az emberiség kétharmad részének a III. Világnak problémáit. Különböző felekezetek (anglikánok, ortodoxok, katolikusok és reformátusok) naponta tartottak istentiszteletet. A római-katolikus misét Északkelet-Magyarország érseke, *Seregély* érsek (Eger) celebrálta. A Szeminárium üzenetet küldött *Reagan* elnökhöz és *Gorbacsov* főtitkárhoz, s kifejezte reménységét, hogy a középhatótávolságú

nukleáris fegyverekről szóló szerződés aláírása az első jelentős lépés lesz az atomfegyverek teljes leszerelése felé vezető úton. A résztvevők ebben a lépésben kihívást láttak arra, hogy növeljék saját erőfeszítéseiket a leszerelés és igazságos béke érdekében.

A konferencia kifejezte sajnálatát afölött, hogy sokan nem tudtak jelen lenni, s részvételükben akadályozva voltak.

A Szemináriumot dr. Tóth Károly püspök (Magyarország) és Stephen Tunncliffe (Európai Nukleáris Leszerelési Mozgalom) közösen vezette. Támogatója

tizennégy egyház és békeszervezet volt Kelet- és Nyugat-Európából. Az anyagi lehetőségeket az NSZK-ból, Hollandiából, Nagy-Britanniából és az Egyesült Államokból jött résztvevők és szervezetek biztosították. A Keresztyén Békekonferencia az ötnyelvű szimultán tolmácsolással szolgált. A Magyarországi Református Egyház és a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa nagylelkű házigazda volt.

Fordította és a bevezetőt írta:
Karasszon István

DISZKUSSZIÓ

„Ábel – Zsuzsanna” pellengéren

Megjegyzések egy furcsa kritikához

A vádak

Lexikonokkal kapcsolatban alapkövetelmény, hogy adataik fedjék az ismert tényeket és hogy az egyes címszavakhoz fűzött információjuk valóságú legyen.

Pais István kritikája szerint („Szegény Biblia!”; Élet és Irodalom, 1987/37.) a *Képes Bibliai Lexikon* (Minerva, Budapest, 1987.) — zsidó, keresztyén és nem hívő tudósok közös munkája — ennek az alapkövetelménynek nem felel meg. Azt állítja, hogy a szerzők-szerkesztők „eltorzítják a Bibliát”. Egyrészt a zsidó és keresztyén munkatársakat áthatja „a bibliai belső ellentmondások elkendőzésének igyekezete”, még hozzá „nyilván abból a megfontolásból, hogy a szóban forgó részletek (Teremtéstörténet, Tízparancsolat, Hegyi-beszéd, vagy a csak jelzesszerűen említett Márk féle Jézus-kép stb.) kérdéssé teszik vallásuk transzcendens alapjait”, másrészt „a tényeket feladó ateisták a maguk sajátos közreműködésével a tudományosság látszatát kölcsönzik egy ilyen műnek.”

A vádak súlyosak. Kérdés: megalapozottak, igazak-e?

A két teremtéstörténet

„A kötet áttanulmányozása során egyébként a legnagyobb mértékben az keserített el — pontosabban fogalmazva: az háborított fel —, amit a Lexikon a Bibliából nem tartalmaz,” — írja bevezetesként. Első példája a teremtéstörténet, ahol kifogásolja, hogy az elbeszélés másik variációja teljesen kimaradt a szövegből, ami pedig „radikálisan különbözik” az előzótól. És sorolja is a közismert ellentéteket: más időrend, más teremtési-alkotási mód, más ember-létrehívó eljárás; (hogy a 2. teremtéstörténet Ádámját milyen alapon tartja „hermafroditának”, nem derül ki); közben azonban homályban hagyja, hogy a felsorakoztatott ellentétek-különbségek miért „radikálisok”. Már itt is, s majd a továbbiakban is megfigyelhető, hogy a kritikus a több variánsban előforduló bibliai eseményleírásokat a részeltérések abszolutizálásával állítja szembe egymással. Történeti tény, hogy a teremtéselbeszélések monotheista hitvallások. Mindkettőben azonos hangsúly esik arra, hogy Isten egy jó világot hozott létre az ember életteréül, s hogy az

ember az Isten alkotása. Az eltérések különböző részleteket világítanak meg élesebben, de az alapvető egyezést nem érintik. Radikális különbség nem a két teremtéselbeszélés között, hanem a zsidóságot körülvevő pogány népek politeista világkeletkezési mítoszai és a Biblia monotheizmust tükröző teremtéstörténetei között fedezhető fel. Aki az ókor történelmében némileg járatos, az mindezt a vonatkozó bibliai szövegek ismerete nélkül is jól tudja.

Az az állítás sem felel meg a valóságnak, hogy a Lexikon elhallgatja a második teremtéselbeszélést. Két címszó („Ádám és Éva”; „Édenkerti történet”) alatt is szól róla. Jó példát szolgáltat eközben arra, hogy egy-egy szöveg tartalmának, mondanivalójának megállapítása nem a hit, vagy világnézet függvénye. Ezt az egyszerű igazságot Pais István feledni látszik, amikor az ellentétek felsorolásának végén, mintegy „csattanóként”, az alábbiakat írja: „A két elbeszélésben két különböző természetfeletti hatalom — Isten (Elohim), illetve Úr Isten (Jahve Elohim) — szerepel. Az első történet optimista világszemléletű (mert nomád pásztornéptől ered), s az embert a földi növényzet és az állatvilág urának tekinti, a második viszont keservesnek tartja az emberi életet, amit az édenkerti történetek s az őket követő büntetések jeleznek számunkra.”

Érdekes és jellemző, hogy a cikkíró a 2. teremtéstörténetet (1Móz 2,4b–25) összemossa a bűneset-elbeszéléssel (1Móz 3,1–24). Így aztán nem derülhet ki, hogy a Biblia két alapvető kérdésre válaszol a maga módján: „honnan van a világ és az ember?” és „honnan van a világban és az ember életében tapasztalható rossz?” Az egybemosás segíti a kritikust abban, hogy kimutathasson világszemléleti különbséget a két teremtéselbeszélés között: az egyik optimista, a másik pesszimista; azt a kritikust, aki a Lexikontól torzításokat kér számon mindegyre. Valójában azonban ez a torzító manőver sem segít igazán. Mert ha — önkényesen — össze is vonjuk a 2. teremtéselbeszélést a bűneset-történettel, akkor se mondhatjuk: „a második viszont keservesnek tartja az emberi életet”, mint ahogyan a tömör summázat állítja. A bűneset-elbeszélés ugyanis három azonos súlyú elvi megállapítást tesz: 1. a bűnnek következményei vannak; 2. a kísértő Gonoszt, akivel szemben az emberpár gyengének

bizonyult, „az asszony utóda” legyőzi majd (1Móz 3,15), vagyis a büntetés mellett a szabadulás ígérete is szerepel; 3. Isten a bűnbe esett és megbüntetett embertől sem vonja meg gondoskodását (1Móz 3,21.). Különös az egyik tényező hangsúlyos kiemelése, ugyanakkor a másik két tényező teljes elhallgatása annak a kritikusknak részéről, aki a Lexikontól elhallgatásokat kér számon mindegyre.

De nemcsak a „pesszimizmussal” van baj, hanem az „optimizmussal” is. Már magában véve az is kérdéses, hogy az 1. teremtés-elbeszélés azért optimista világszemléletű, mert nomád pásztornéptől ered. Nem is szólva arról, hogy amit a cikkíró a nomád pásztornéptől eredeztet, az az ún. Papi Iratból való, és sokkal később keletkezett, mint a 2. teremtéstörténet ősi hagyományanyagát őrző ún. Jahvista szöveg. (Vö. Rad: Das erste Buch Mose, 36–53. 56–69.; Rózsa: Az Ószövetség keletkezése, 56–97.; vagy legújabban Zink igetanulmánya Gen 1,1–2,4-ről: ThSz 1987. 203–208.)

A radikális ellentétek hajszolása odáig vezet, hogy végül már „két különböző természetfeletti hatalom” — az egyik az Isten (Elohim), a másik az Úr Isten (Jahve Elohim) — tűnik fel a kritikái szövegben. A pontos olvasat alapján azt kellene gondolni, hogy a zsidóság „kétistenhívő egyistenhitet” fogadott el a kinyilatkoztatás alapján. Bizonyára pongyola fogalmazásról van csak szó, amit viszont feltétlenül el kellett volna kerülni. Hasznos segítség lehetett volna a Lexikon is, amely „Isten nevei” címszó alatt korrekt eligazítást nyújt.

Pais István szerint a Lexikon szerzői-szerkesztői „különös bonyoldalmakba keverednek”, mivel elkenődzik a radikális ellentéteket. Az igazság ezzel ellentétben az, hogy különös bonyoldalmak éppen akkor várnak ránk, ha az általa helyesnek tartott utat járjuk be.

A Tízparancsolat

A Lexikon e címszó alatt mindenekelőtt azt közli, hogy a „tiz ige” felsorolása két helyen található a Bibliában: 2Móz 20-ban és 5Móz 5-ben. Elmondja, hogy a második előfordulás Mózes egyik beszédének része. Közli azt is, hogy a két szöveg között van „némi eltérés”. Az információ minden igényt kielégíthet.

Pais Istvánnak azonban más a véleménye. A „némi eltérésre” való utalást „ködösnek” itéli. Szerinte a Lexikon elhallgatja azt a különbséget, ami az „Emlékezzél meg a szombatról és szenteld meg azt!” parancsolat indokaként szerepel 2Móz 20,8–11 és 5Móz 5, 12–15. bibliai szövegében. Az egyik helyen ugyanis „a teremtés utáni megpihenés” az indok, a másik helyen „viszont (vagyis az előzővel ellentétben!) az Egyiptomból való megszabadulás”.

Ha a Bibliában nem jártas olvasó a kapott „ponztosító eligazítás” alapján egybe veti a két szöveget, az alábbiakat kell megállapítania. Először: az egyik szöveg valamennyi eleme szó szerint megtalálható a másik szövegben. Másodsor: 5Móz 5-nek van olyan részlete, ami 2Móz 20-ból hiányzik. Harmadsor: 5Móz 5 sehol sem utal arra, hogy külön mondanivalójával korrigálja, vagy éppen megszünteti, kiiktatja az elsőt; ezek szerint csak többletről lehet beszélni, ellentétes különbözőségről nem. Negyedsor: észreveszi azt a betoldást, („ahogyan megparancsolta neked Istened, az Úr”, 5Móz 5,12 második fele!), amely külön — és immár másodsor! — felhívja a figyelmet arra, hogy itt Mózes beszél, emlékezik és emlékeztet és teszi hozzá a parancsolat indoklásához saját, nagyon

is helyénvaló intelmét. Észreveszi, hogy Mózesnek esze ágában sincs „mást” mondani, mint amit az első szöveg állít, azt csak nyomatékossabbá teszi: emlékeztél meg a nyugalom napjáról, azért is, mert ez az Úr nyugalomnapja, de azért is, mert ez az Úr szabadított meg a szolgaságból! S mindebből levonja a tanulságot: az ellentét-képzet Pais István egyéni konstrukciója, mely nem azonos a tényeket kedvelő tudomány álláspontjával.

A kritikus a két parancsolatszöveggel kapcsolatos megjegyzései papírra vetésekor még további tévedéseket is elkövet. Elegedőnek vélem, ha csak egy-egy mondatban említtem őket. Téves az az állítás, hogy a szombatot a zsidóknak „a szabadulás emlékünnepeként kell megülni”, erre ugyanis külön ünnep: a „kóvászatlan kenyerek ünnepe” — a hozzá szorosan kapcsolódó „páska-vacsorával” — szolgál (2Móz 12,1–14; 4Móz 9,1–14). Téves a keresztyének ünnepértelmezésére vonatkozó és kissé fontoskodva közölt magyarázat is; ünnepértelmezésünkbe mindkét „indok” szervesen beépült, — és a zsidóságnál sincs másképp.

Nyilvánvaló tény, hogy a tízparancsolat Bibliában szereplő két szövege a Sinai-hegyi történetekhez kapcsolódik. Első említése magába az eseményleírásba ágyazódik, második említése pedig Mózes beszédének (bevezető) része. Szinte röstellem leírni ezt az evidenciát: egy történet nem sokszorozódik meg attól, ha újra elmondják, leírják, vagy emlékeztetnek rá. A cikkészlet tanúsítja, hogy ez mégis szükséges. „És ami különösen fontos: a Lexikon nem tesz említést arról, hogy a Sinai-hegyi parancsolásnak három története szerepel a bibliai iratokban”, — írja Pais megrovóan és utal 2Móz 34–35. fejezeteire. Ezután önkényesen kiragadja összefüggéséből ezt a szakaszt, amely pedig egy hosszabb egységnek része csupán. A tudományos lelkiismeret megköveteli, hogy ha már szóba hozzuk, olvasóinkkal megláttassuk az egész szakasz (2Móz 19,1–34,32!) mondanivalóját. A különböző forrásokat „jól-rosszul összeötvező” szöveg eseménysora azzal indul, hogy Mózes felmegy a Sinai-hegyre, ott számos törvényt (tízparancsolattal) kap az Úrtól, és azzal záródik, hogy visszatér a hegyről. Ebbe a keretbe ágyazódik az a hagyományanyag, mely a nép bálványozását és annak következményeit mondja el. A kritikus cikkíró azonban éppen erre az összefüggésre nincs tekintettel. Olyan „tízparancsolatot” fedez fel, ahol csak „három” szerepel a tizből, „a többi hét előírás helyett egészen más parancsolatokat” találunk. Homályban hagyja, hogy itt kizárólag az ún. „első kötet” Isten tiszteletét parancsoló rendelkezései kerülnek (újra) elő, és hogy az „egészen más parancsolatok” csak részleteznek, konkretizálnak, így nem helyettesítik a hiányzó többi hetet, számuk pedig meghaladja az egy tucatot. Az itt is előálló bonyodalma nem lennének olyan súlyosak, ha a valóban meglévő „harmadik tízparancsolat-variációt” (3Móz 19) vennénk elő, ahol más a parancsolatok sorrendje, vannak fogalmazásbeli eltérések, hiányzik is egy a tizből és szép számmal akadnak benne „más parancsolatok” is. Radikális eltérések azonban ezen a helyen se mutathatók ki.

A Hegyi Beszéd

Igaza van Pais Istvánnak abban, hogy a Lexikon szerzői-szerkesztői szerencsétlen példákat választottak a boldogmondások sajátos értékrendjének illusztrálására, mivel Máté evangéliumáról szólván Lukácstól (6,20.24) idéztek. Nincs azonban igaza akkor, amikor a „szegények” (Lukács) és a „szegények lelki értelem-

ben" (Máté) kifejezéseket kisarkítva egymással szemben játssza ki. A szónak több értelme volt már az Ótestamentumban és Jézus korában is (vö. *Pröble*: Lukács evangéliuma, 113–115.), és a magyar sem csak a „nincstelen” értelemben használja. Sőt, maga Pais István is „szegény” Bibliáról ír.

Viszont a Lexikon tévedése egyenesen felhívja a figyelmet a Lukácsnál található „változat” hiányára. Kétségtelen, hogy mindkét evangélista azonos alapanyagból építkeznek; ugyanakkor az is, hogy az anyagrendezés, a koncepció és a helyszín különböző. Lukács maga sem akarja, hogy másolatot lássanak itt az olvasók. Ezért a „Hegy Beszéd” mellett szükség-szerűen szerepelnie kellene a „Mezei Beszédnek” is.

Elhanyagolhatónak látszik ugyan, de mivel a kritika utal rá, megjegyzem: a „szinoptikus” magyar jelentése nem „együtthangzó”, hanem „együtnéző”.

Márk Jézus-képe

A cikkíró bírálatában megállapítja a következőket: „Márk azt mondja, hogy Jézus, az ember csupán akkor válik magasabb rendű lényé, midőn Keresztelő János megmeríti őt a Jordán vizében.”

Ez a vélemény a kérdéssel kapcsolatos abszolút tájékozatlanságot árulja el: a keresztyénségen belül jelentkező egyik legkorábbi eretnekséget, az ún. „adoptionizmus” tévtanítását tulajdonítja ugyanis Márknak. A tan lényege egészen röviden: Jézus nem az „Úr Krisztus”, nem az „Isten Fia”, csak isteniúi méltóságba emelt „adoptált” ember. Hermas Pásztor, — sok szép keresztyén gondolatot hordozó (140 táján keletkezett) irat — ennek a tanításnak csíraszzerű jelentkezése miatt maradt ki az Újszövetségi Kánontól. A kánontörténet tud olyan iratokról, — például a Jelenések könyve, vagy Péter 2. levele, — melyek kanonizálása csak hosszú és kemény viták után történt meg, Márk evangéliumával kapcsolatos vitának a leghalványabb nyoma sincs. (Vö. *Köldy*: Bevezetés az Újszövetségbe, 225–227.; *Heussi*: Kirchengeschichte, 40. 53–54.; *Artnér*: Ókeresztény egyház-és dogmatörténet, 304–307.).

De az egyértelmű történeti tényeken túl Márk szöveg (1,1–11.) sem ad támpontot a cikkírónak. Három helyen is a leghatározottabban kifejti Jézus isteniúságát. Először: „Jézus Krisztus evangéliumának kezdete” indításban az egyik legkorábbi keresztyén hitvallás („Jézus a Krisztus!”) szólal meg. Ezt egyébként „Jézus Krisztus” címszó alatt a Lexikon is említi. Másodsor: a Márk által idézett ézsaiási próféciában a „készítsétek az ÚR útját” résztlet az Eljövendő istenöltőt (ÚR) hangsúlyozza. Harmadsor: Jézus megkeresztelésekor „az égből pedig hang hallatszott: „Te vagy az én szeretett Fiam, benned gyönyörködöm” mondat hangzik el, aminek nyelvtani értelme teljesen világos.

Érdekes az az összefüggés is, melybe beleágyazódik Pais István tudományos igényű megállapítása. Nem vitatja, hogy Márk a legrégebbi evangélium. De aztán egy sajátosan merész fordulattal újra elmarasztalja a Lexikont: „Am arról (a szerzők) hallgatnak, hogy ebben az evangéliumban nincs szó Jézus szeplőtelen fogantatásáról és csodás születéséről (e dolgokról csak Máté és Lukács később keltezett írása tud).” A „szeplőtelen fogantatás” kitétellem nem tudok mit kezdeni, mivel ez Máriával kapcsolatos — és jóval későbbi keltezésű — teológiai fogalom. A gyermekségi történet elmaradásáról később még lesz szó. Itt a kronológiai hangsúlyozást látom fontosnak. Mert belehelyezkedve a szerző gondolatmenetébe, a következő végeredmény-

hez jutunk: Márk — a legkorábbi evangélium — még semmit sem tud Jézus csodás születéséről, viszont beszél az ember-Jézus magasabb rendű lényé válásáról; az Istenfia-Megváltó képzet csak a később keletkezett evangéliumokban tűnik fel, mint a keresztyén dogmafejlődésre mutató jel. Ez az eredmény azonban csak úgy jöhet létre, ha manipuláljuk a történelem igazolt tényeit és meghamisítjuk a bibliai szöveget.

János és a szinoptikusok

Az „evangélium, evangélisták” címszóval kapcsolatban az a cikkíró kifogása, hogy „csak ködösen utal” a Lexikon azokra az eltérésekre, melyek János és a szinoptikusok között fennállnak. Az ember azt várná, hogy karakterisztikus példák következzenek a tétel igazolásául. Meglepő, hogy ezek helyett két olyan példa következik, melyekben az eltérések nem, vagy csak nehezen mutathatók ki.

Az egyik megállapítás szerint a szinoptikusok beszélnek Jézus „szeplőtelen fogantatásáról” (?) és „csodás születéséről”, János viszont nem. Ez azonban tévedés. Egyedül Márk hagyja el teljesen „karácsony” eseményszerű leírását. Evangéliumszerkesztési alapkoncepciójából következik ez, melyre itt csak egészen vázlatosan térhetek ki. A választott nép számára nagy eslestségében azzal kezdődik az evangélium, hogy eljött Jézus és meghirdette Isten országának közelségét (1,1.9.14–15) És — Márk eredeti szövege szerint — az evangélium azzal végződik, hogy a Húsvét ellenére is néma és béna tanítvány számára nagy eslestségében (16,1–8) kizárólag az a Jézus a segítség, aki „előttük megy” (16,7). Ez egyben az evangélium megszólaltatásának, továbbadásának egyetlen erőforrása. Jánosnál némiképp más a helyzet. Az igaz, hogy a gyermek csodás születéséről nem beszél, karácsony eseményéről mégis bizonyosságot tesz csodálatos prológusában (1,1–14).

A másik eltérés példája Jézus szenvedésének és halálának kronológiája. Pais István hangsúlyosan kiemeli, hogy János szerint „Jézust egy nappal előbb fogják el és feszítik keresztre, mint a szinoptikusok szerint; és mivel kivégzése a zsidó peszahbárány elköltésének időpontjára esik, itt nem szerepel az utolsó vacsora.” Ehhez a megállapításhoz néhány megjegyzést előre kell bocsátanom. Először: az evangéliumi szövegek egyike sem közöl dátumokat, így a szinoptikusok és János közötti eltérések csak gondos vizsgálódások nyomán válnak világossá. Másodsor: mind a négy evangélium megegyezik abban, hogy Jézus keresztalála pénteken történt, melyet megelőzött az elfogatás, kihallgatás és elítélés procedúrája. Harmadsor: valamennyi evangélium — János is! (13,1–30) — szól Jézusnak a tanítványaival eltöltött utolsó estéről és az ünnepélyes közös étkezéséről. Tévedés tehát, hogy Jánosnál „nem szerepel az utolsó vacsora”.

Ezúttal nem elég a tisztázódáshoz az evangéliumi szövegben való járatosság. Fel kell idéznünk a páskát és a hozzá kapcsolódó kovásztalan kenyerek ünnepének megtartására vonatkozó törvényeket is. 2Móz 12,1–20; 13,3–10; 5Móz 16,1–8; valamint a zsidó frásztudomány további pontosító rendelkezései a forrásaink. A legfontosabbak: a kovásztalan kenyerek ünnepe mindig niszán hó 15-re esik. Előtte (niszán 14-én), az előkészületi napon délig minden kovászt kell takarítani a háztól, délután a templomban bárányt kell áldozni, melynek húsa az esti közös ünnepi étkezés egyik fontos elemét alkotja. A páskavacsora rendjét is aprólékosan szabályozzák. Lényeges előírás, hogy a páskabárányt kizárólag az előkészületi nap délután-

ján és kizárólag a templomban szabad leölni és csak Jeruzsálem területén szabad elkölteni, az ünnep napján pedig nem szabad elhagyni a várost. (Vö. *Herzog—Hauck: Realenzyklopädie*, XIV. 750—757.).

János eseményleírásának valamennyi mozzanata simán és egyszerűen beleilleszthető a páskaünnep szer-tartásainak idői koordinátáiba. Ezt — úgy tűnik, célszerűen — az evangélista minden lehetséges alkalommal hangsúlyozza (18,28; 19,14.31.42). Nem hagy kétséget afelől, hogy Jézus ünnepélyes „utolsó vacsorája” tanítványaival niszán 13-án történt és nem volt páskavacsora; az éjszakai elfogatását viharos gyorsasággal követő valamennyi esemény az előkészületi napon (niszán 14.) zajlott le; a páskavacsora elköltésének időpontjában Jézus már biztosan nem élt, sőt ekkortájt Arimáthiai József sírboltjában pihent. És értelemszerűen: niszán 15., a kovásztalan kenyerek ünnepe valóban a „nyugalom napja”, (a tanítványok számára a gyász napja is), mivel a dráma lezárult. Ehhez hozzá kell tennünk még valamit, ami ugyan „teológiai szempontú”, — így nem mérhető a történettudomány eszközeivel, — ám a tárgyalt kérdés összefüggésében elhagyhatatlan. János hitének, teológiájának, de evangéliumának is alapvető tartalma fogalmazódik meg az „íme, az Isten báránya, aki eltörli a világ bűnét” mondatban (1,29; és rövidében ismételve 1,36). Ami a Jordán partján még Keresztelő próféciája csupán, az „ott” (a kereszten) és „akkor” (niszán 14-én), az ünnep előkészületi napjának délutánján — amikor a templomban az áldozati bárányok vére az oltárra hull — teljesedik be a Bárány-Jézus áldozatában.

A szinoptikusoknál mindenekelőtt az tűnik fel, hogy nem vehetjük egy kalap alá őket, mivel néhány ponton egymástól is eltérnek. Márk így kezdi elbeszélését: „A kovásztalan kenyerek első napján, amikor a húsvéti bárányt szokták áldozni, így szóltak hozzá (Jézushoz) tanítványai: hol akarod megenni a húsvéti vacsorát, hol készítsük el?” (14,12). Máté lényegében ugyanígy fogalmaz, csak elhagyja az „amikor a húsvéti bárányt szokták áldozni” részletet (26,17), ezzel kissé tompítja Márk szövegét. Végeredményben egyre megy: az ünnep kronológiája szempontjából képtelenséget állítanak. Hogyan lehet azt mondani, hogy niszán 15-én, a kovásztalan kenyerek ünnepén „szokták áldozni a bárányt” a zsidók, amikor a kivételt nem ismerő ősi rend szerint ez csak niszán 14. kora délutánján volt lehetséges? És hogyan képzelhették a tanítványok, hogy a majd megáldozandó bárányt az ünnep estéjén „páskavacsoraként” fogják elfogyasztani? És egyáltalán: hogyan beszélgethettek Jézussal akkor, amikor — saját későbbi közlésük szerint is — bírái előtt állt fogolyként? És hogyan lehetséges, hogy az egyébként számos variációt tartalmazó evangéliumkéziratok éppen ezen a ponton teljesen egységesek, nyomát sem találjuk korrekciós szándéknak? Vagy talán Lukács szövege mutat ebbe az irányba? Az „elérkezett a kovásztalan kenyerek napja, amikor fel kellett áldozni a húsvéti bárányt” (22,7) mondata mintha lebegtetné az időpontot és csak azt akarná közölni, hogy a kovásztalan kenyerek ünnepe összefügg a páskavacsorával. Analóg példának vehetjük: „Közeledett a Feltámadás ünnepe, amikor a katolikusok feltámadási körmenetet szoktak tartani”, s ezen nem akadunk fenn, noha tudjuk, hogy az egyiknek Húsvét, a másiknak Nagyszombat a napja, mivel a kettő szoros tartalmi összefüggése világos számunkra. E nézet tarthatatlanságára azonban maga Lukács hívja fel a figyelmet, amikor így ír: „Közeledett már a kovásztalan kenyerek ünnepe, amelyet pásának neveztek”

(22,1). Ez pedig ugyanúgy lehetetlen, mint azt mondani: „Közeleg Húsvét, melyet Nagyszombatnak nevezünk.” Vizsgálódásunkat így összegezzük: a szinoptikusok lényegtelen részletkérdésekben ugyan eltérnek egymástól, de megegyeznek abban, hogy kronológiai képtelenséget állítanak. Sőt, többet tesznek: a két napot egyetlen nappá olvasztják össze.

A szinoptikusok eseményleírásának másik feltűnő mozzanata, hogy noha „páskavacsorát” emlegetnek, a vacsora leírásakor csak az áruló megjelölésére és az úrvacsora szerzésére ügyelnek; két olyan tényezőre tehát, ami nem tartozott bele az ősi rendbe. Máté (26,20—29) és Márk (14,17—25) a vacsora páskajellegéről semmit se közöl, Lukács is (22,14—23) csak igen halványan utal rá azzal, hogy a szokásos és előírt négy kupaüritésből kettőt (22,17.20) említ. Talán. Ezzel szemben biztos és hangsúlyos a mondanivaló: olyan „páskavacsora” ez, melyben az eladdig megszokott és természetes „főelem” helyébe egy radikálisan más „főelem” lép, megszüntetve a „régii” érvényét a tanítvány számára.

A szinoptikusok eseményleírásának harmadik és legfeltűnőbb mozzanata Jézus halálának datálása. Már korábban láttuk, hogy az eseményleírás kezdetén összevonják az előkészületi napot a kovásztalan kenyerek ünnepével, vagyis pontatlanok. Azután — újra szétválasztva a kettőt — tudósítanak az este, éjszaka és a követnyeiről. Magában véve pontosan. Viszont mivel páskavacsorát emlegetnek, ami csak az előkészületi nap (niszán 14.) lehetett, ezért náluk a Krisztus-dráma kifejlődése és lezáródása szükségképpen áttolódik niszán 15-re, ami pedig már a kovásztalan kenyerek ünnepe. Így egy újabb kronológiai képtelenséghez jutnak el. Kizárt dolog ugyanis, hogy Jézus kivégzése — a Golgothán, a városon kívül — nagy tömeg és a szinodrium tagjai jelenlétében történt azon az ünnepen, melyen tilos volt elhagyni a várost!

Naivitás volna ennyi „kronológiai baklövést” a tudatlanság számlájára írni. Szükségtelen is. Mert egészen világos, hogy a négy evangélista ugyanazt az üzenetet kívánja tudtul adni: Jézus halála az igazi páskaaldozat. Azonos teológiai mondanivalójukat azonban kétféle módon közlik. János úgy, hogy Jézus áldozati halálát a templomi páskabárány-ölés idejéhez kapcsolja, s ezzel az egyedül lehetséges kronológiát épen hagyja. A szinoptikusok úgy, hogy ezt az áldozatot a páskavacsora átfórtálmált értelmével kapcsolják össze, s ezzel az egyedül lehetséges kronológiát többszörösen is megváltoztatják. Az ellentmondások kiküszöbölése lehetetlen, — de lényegtelen is. Az evangéliumok nem krónikák, hanem tanúságtételek.

Záró megjegyzések

A kritikus — egy mondaton belül — előbb kétségbe vonja, azután állítja azt, amit a Lexikon a „vízözön” címszó alatt ír. Utal a bibliai szöveg két forrására: a Jahvista mellett tévesen az Elohistát emlegetve a Papi Irat helyett. Az egyébe ötvözött elbeszélés két forrásából adódó eltéréseket radikalizálja.

„A bibliai helyzet némi elmasításával”, illetve a bibliai szöveg tudatos elhallgatásával vádolja meg a Lexikont, mivel Sáráról csak annyit mond, hogy „bizonyára rokona, talán unokahúga is volt Ábrahám-nak” (vö. „Abimelek” és „Sára” címszavak), holott a Bibliában „féltestvér-feleség” megjelölés szerepel. Figyelmen kívül hagyja, hogy a Biblia egyfelől semmit se szól Sára származásáról, Ábrahámmal való esetleges rokonságáról (1Móz 11,29); másfelől, hogy az a mondat, melyet a cikkíró idéz (1Móz 20,12), nem tuda-

mányos ismeretanyagot tartalmazó „felvilágosító”, hanem egy hazugságon rajtakapott ember önigazoló magyarázkodása; ennél fogva bajos ezt autentikus megnyilatkozásként kezelni. „Féltestvérnek” mondja Rebekát és Izsákot is, noha Rebeka Náhórnak, Ábrahám testvérének unokája (1Móz 11,26; 24,15), vagyis Izsáknak unokahúga csupán, ahogy a Lexikon igen helyesen megállapítja. Belekeveri ebbe az összefüggésbe „I.ót leányainak „bűnét” is, (apjukkal háltak, vö. 1Móz 19,30–38.), mint az ősi és természetes „matrilineáris kapcsolat” bizonyosságát, nem törődve azzal, hogy az ilyen kapcsolat — legalábbis a Biblia szerint — megengedhetetlen.

Furcsának tartja a „pogánykeresztények” címszót is és látszólag értetlenkedve kérdezi: „Vajon a kötet keresztény közreműködői hogyan járulhattak hozzá a kifejezés használatához, mikor ez a fogalom az ő hitük szerint önellentmondó valami?” Nyilván úgy érti: valaki vagy pogány, vagy keresztény; a kettő együtt nem lehet. Ez persze igaz, csak hogy a megjelölés egészen másra utal: mint bevett és közismert terminus technicus azokra vonatkozik, akik pogányokból lettek keresztényekké; megkülönböztetve őket a zsidóság felől érkezett hívektől („zsidókeresztények”). A kötet „keresztény közreműködőinek” azért nincsenek problémáik, mert ismerik a szakirodalmat és világos számukra, hogy tudományos szakkifejezéseknek semmi közük a hithez.

Az olvasó, miután áttekintette a kritikát, fellapozva közben Bibliát is, Lexikont is, arra az eredményre jut, hogy Pais István egy oldalnyi írásában sokkal több a hiba, tévedés és torzítás, mint az általa megsemmisítő híralatban részésített Lexikon 163 oldalán együttesen. Talán döbbenet kérdézi: hogyan lehet ennyi képtelenséget összehordani?

A kérdésre maga Pais István válaszol önleplező vallomásaiban. A kíváncsiság mellett — írja — „tartottam tőle, hogy a különféle vallások követői és az ateisták együttműködésének eredményeképpen a tudomány szempontjából valamiféle „furcsa” könyv született meg. Aggódásom, sajnos, indokoltnak bizonyult, mert a kötet zsidó és keresztény vallás, valamint ateista szerzői és szerkesztői a közös munka során olyasmire vállalkoztak, mintha a vizet és a tüzet akar-

ták volna összeházasítani. A Bibliát illetően ugyanis a zsidó vallás és a kereszténység közt is rendkívül lényeges nézeteltérések vannak; az ateista talajon álló tudománynak és a két szóban forgó vallásnak a Bibliára vonatkozó álláspontját pedig ég és föld ellentéte állítja egymással szembe.”

Elgondolkodtatóak az idézett vallomás pongyolaságai. Például az, hogy egyenlőségjelet tesz ateisták és nem-hívők közé: következetesen az előbbi megjelölést használja, míg a Lexikon előszavában az utóbbi található. Vagy az, hogy keresztény vallást emleget. Vagy az, hogy a tudományt és az ateizmust cserefogalomként kezeli.

Különösen elgondolkodtatóak a túlzó kisarkítások. A Lexikon különböző világnézetű szerkesztőinek közös vállalkozása „tűz és víz összeházasításának” kísérlete, mintha egy-egy szöveg elolvasásához, mondanivalója megállapításához alapvetően világnézeti azonosság szükségeltetnének, nem pedig szakismeret. Vagy: „a Bibliát illetően a zsidó vallás és a kereszténység közt is rendkívül lényeges nézeteltérések vannak”, mintha a kereszténység és a zsidóság nem azonos mértékben tartaná a szent könyvnek, Isten kinyilatkoztatása hordozójának például az Ótestamentumot. Vagy kisajátítva a tudományt az ateizmus számára: a tudomány és vallás Bibliára vonatkozó álláspontját „ég és föld ellentéte állítja egymással szembe”, mintha eleve kizárt volna a lényegét illető egyetértés például a Biblia „emberi oldalának” megítélésében. Letűnt idők hitvitáinak fojtogató levegője csapja meg az olvasót. És a kör szélesre tágul. Már nemcsak a vallomást, hanem az egész cikket magába öleli. Már nemcsak a Lexikon, hanem maga a Biblia áll előttünk. Az a Biblia, mely azonban csak látszólag egységes dokumentuma hitnek és kultúrának, lényegében töredékek kusza halmaza: egymásnak radikálisan ellentmondó hagyományrétegekkel, egymástól radikálisan különböző istenekkel és egymással radikálisan szembeforduló szöveggondozókkal (redaktorokkal). A kritikus cikkben élénk adott útnak ez a végállomása.

Elérhető-e más — jobb és igazabb — cél, ha iránytűnk az előítélet, és mozgató erőnk a felháborodott indulat?

id. Magassy Sándor

Fundamentalizmus

Az alábbiak a fundamentalizmust annak sajátos, angolszász eredetű értelmében vizsgálják. Nem ajánlatos kiszélesíteni a fogalmat, s a „fundamentalizmust” az „evangelikállal” vagy éppen a „pietistával” azonosítani. Ez utóbbiaknak ui. nem vehető szemére a tulajdonképpeni fundamentalista elmélet: a verbális inspiráció.

A fogalom

A „fundamentalizmus” szó a német egyházi és teológiai szóhasználatban csak a II. Világháború után jelent meg; általában a szigorúan konzervatív, Bibliára irányuló, s pietista tradíció által meghatározott kegyesség gyakran elég pontatlan megjelölése e kifejezés. Angolszász területen (ahonnan a fogalom származik) már a XIX. sz. első felében használatos volt és nem egyszerűen azt jelentette, amit az „evangelikál” vagy általában a vallásos konzervativizmus jelöl. Olyan csoportokra utal e szó, legalábbis súlypontjait tekintve,

amelyek jellegzetessége, hogy a verbális inspiráció és a Biblia abszolút tévedhetetlensége mellett állnak ki. Angolszász területen e nézetnek számos követője volt és van ma is a különböző felekezetek körében. A „fundamentalizmus” megjelölés egy kiadványsorozat nevére megy vissza, *The Fundamentals*, amelyet ennek az irányzatnak a képviselői adtak ki 1910 és 1915 között az Egyesült Államokban (l. 2. pontot).

Történeti áttekintés

Mivel nem egységes, szervezett csoportról van szó, ezért nehéz a fundamentalizmus történetét elhatárolni az újabbkori protestantizmuson belül megnyilvánuló konzervatív mozgalmaktól és reakcióktól. A verbális inspiráció és a benne megalapozott tan a Biblia tévedhetetlenségéről régi örökség; még a katolikus tan egykor magától értetődő része volt, s úgy került át az óprotestantizmusba, majd az evangélikus és református teológiába. Amerikába a bevándorlók vit-

ték el (amennyiben vallásos csoportokhoz tartoztak): itt meglehetősen hosszú ideig volt e tan magától értetődő, amíg a vidéki élet volt túlsúlyban. Amikor azonban a XIX. sz. közepén az iparosodás és urbanizáció miatt az Egyesült Államokban is erősödött a társadalmi élet szekularizációja, s nőtt az iskolák és főiskolák jelentősége, a Bibliába vetett hit is megrázkódtató soknak lett kitéve — ami Amerikát felkészületlenebbül és keményebben ért, mint Európát. A történeti-kritikai kutatás alkalmazása a Biblia irataira, amelyet már az Egyesült Államok főiskoláin is érezni lehetett, az atyák hite elhagyásának tűnt, s a társadalom hitelhagyása okának tartották. A Biblia szószérinű inspirációjának és abszolút tévedhetetlenségének dogmáját tiltakozásképpen vallották, s ez éles, apologetikus jelleget öltött; s mivel úgy gondolták, hogy meg kell óvni az egyházat, teológiát és társadalmat a hitetlenségbe zuhanástól, e tan alapvető dogmává lett, melytől függték az egyéb hitigazságok.

Bár e „fundamentalista” hit a Bibliában teológiai főiskolákon is követőkre lett — így különösen a presbiteriánus Princeton Teológiai Szemináriumban — mégis e hit nem csupán akadémiai-teológiai eredetű. Ahogy *Sandeen* kimutatta, gyökerei részben legalábbis az angol és amerikai ébredési mozgalmak bizonyos köreiben találhatóak, amelyek Krisztus korai visszajövetelének intenzív, részben chiliasztikus színezetű váradalmában éltek. E körök a bibliai próféta-sággal foglalkoztak, különösen annak apokaliptikus formájában (Dániel könyve, Jelenések könyve), s a koruk eseményeire, fejleményeire való utalásokat a közeli vég jeleként értelmezték. *Ebben* az összefüggésben helyezték a hangsúlyt a Biblia tévedhetetlenségére, a minden szempontból szószérinűt veendő Igére. E mozgalom indítéka evangéliumi volt: Ebből a mindinkább elvilágiasodó keresztyénségből és egyházból az utolsó órában az embereket arra kell ébresztgetnünk, hogy az Úrnak adják át magukat, akinek jövetelével és országának elközeledtével minden órában számolnunk kell. A „hitetlennek” tartott történeti-kritikai bibliatudomány elleni polémiahoz társult a társadalom általános fejlődés-optimizmusának ellenzése és a liberális teológia visszautasítása — ez ui. az Isten országát evilági módon, a keresztyénség kulturális hatásának folyamataként képzelte el. E mozgalom organumai voltak az 1878 óta évenként megtartott „Niagarai Bibliai Konferenciák”, s az 1880-ban a nagy evangélikus, Dw. L. *Moody* által létrehívott „Northfieldi Konferenciák”, ill. a szintén általa alapított „Bibliai Intézetek”, amelyek a fiatalokat egy szigorúan a Biblia isteni ihletettségén és tévedhetetlenségén alapuló bibliai tanulmányokban részesítették — ellenpárjaként az egyetemek bibliatudományának. Ezeknek az erőfeszítéseknek irodalmi támogatására hozták létre két laikus hívő, *Lyman* és *Molton Stewart* indítványozására ill. anyagi támogatásával a *The Fundamentals* c. teológiai sorozatkiadványt, ahol az evangéliumi irányzat vezetői mellett princetoni konzervatív teológusok és európaiak is publikáltak. 1915-ig tizenkét kötet jelent meg. Philadelphiában 1919-ben (elsősorban *William B. Riley* sugallatára) megalapították a „World’s Christian Fundamentals Association” szervezetét, amely mindenestre szervezatként rövid életű volt. A — mostmár általánosan „fundamentalizmusnak” nevezett — mozgalom azonban még erősebbé tette küzdelmét a XIX. sz. egyházi és világi modernizmusa ellen, és pedig olyan nyomatékka, amely a nyilvánosság felháborodásához, elkeseredett vitákhoz vezetett a különböző protestáns denominációkon belül, sőt néhány esetben némely radikális

fundamentalista csoportok elszakadásához is. A kiváló szónok, *William J. Bryan* vezetésével a fundamentalisták ekkor támadásaikat a nyilvános iskolákban megjelenő evolúcióra és származáselméletre összpontosították. Ebben mintegy példaként a Biblia igazságának tagadását látták, ill. annak következményét: az Isten képerre teremtett ember lefokozását egy materialista életvitel foglyává lett természeti produktummá. Néhány déli államban, ahol különösen erős volt e mozgalom, átmenetileg még állami törvény is született a származáselmélet tiltására az iskolai tanításban. Ebben az összefüggésben került sor 1925-ben a híres „majomperre” Daytonban (Tennessee állam), amelynek során *J. T. Scopes* biológia tanárt elítélték, amiért az embernek az állatvilágból való származását tanította. Ilyen esemény azonban több nem fordult elő, s ez is inkább a fundamentalizmus hitelvesztéséhez vezetett a nyilvánosság előtt. 1930 körül megszűntek a nyilvánosság befolyásolásának kísérletei. Néhány ponton arra is kísérletet tettek fundamentalista teológusok, hogy a vitathatatlan tételeket elismerjék és kifejtsék (l. 3. pontot); a verbális inspiráció és a Biblia tévedhetetlenségének tanát azonban alapjában véve sohasem adják fel.

Azok a csoportok, akik a fundamentalizmusnak eme alapvető dogmáját képviselik, ma is főként az Egyesült Államokban találhatóak, de Nagy-Britanniában és egyéb európai országokban is előfordulnak. Felekezeti hovatartozásuk nem jellemző. Az Egyesült Államokban e mozgalom vezető köreiben, a *The Fundamentals* alapítói között főként presbiteriánusok, baptisták és metodisták voltak, evangélikusok alig. Lényegileg azonban a lutheránus Missouri Zsinaton is nagy erővel volt képviselve a Szentírás tekintélyének fundamentalista tana. S hogy itt nem került sor a fundamentalizmus mozgalomához való szorosabb csatlakozásra, az a Missouri Zsinat szigorú vallásos önrítelkedésével függött össze.

Teológiai jellemzés

Amennyiben beszélhetünk fundamentalista teológiáról, úgy ez a reformatori tan alapjait tárja elő annak óprotestáns-ortodox formájában. Eközben főként az angolszász fundamentalizmus széles köreiben a protestantizmuson belüli, felekezeti különbségek erősen háttérbe szorulnak. Amilyen mértékben meghatározott a fundamentalizmus az ébredési mozgalmak által, olyan mértékben nélkülözi a hangsúlyozott konfesszionális jelleget; az ökümenikus mozgalommal szemben mégis elutasító. Valamennyi hangsúly csupán néhány égető kérdésre kerül, s e kérdések a hit alapvető igazságai, amelyek elfogadása az igaz hit próbája. A fundamentalista mozgalom egy sor olyan nyilatkozatot hozott, ahol a „lényegi” dolgokat összefoglalták. Ezek közül legfontosabb az 1878-ban keletkezett *Niagarai Hitvallás*, amely részletes hitvallásformula: a Niagarai Konferencia így értelmezte a hit alapját (kiadva: *Sandeen*, Függetlenség). Ezek a nyilatkozatok nem mindig felelnek meg részletekben is egymásnak (a *Niagarai Hitvallás* pl. egy olyan chiliasztikus színezetű eschatológiai részt tartalmaz, ami nem közös anyaga a fundamentalizmusnak). Közösnek nevezhetőek az alábbi elengedhetetlen hitigazságok: Szentháromság-tan; Jézus igaz Isten-volta; a szűztől születés; vére által szerzett megbékélés; testi feltámadás; hasonlóképpen testileg értendő visszajövele is, hogy e földön megvalósítsa az Isten országát. Jellemző az egész emberiségnek Ádám történetileg értendő bűnesete folytán való bűnösségének erős hangsúlyo-

zása, ill. a világ folytonos megjavulásának vagy éppen keresztyénné lételének tagadása. A világ, s benne az elvilágiasodott keresztyének tömege feltartóztatlanul az ítélet felé halad — s csak az menekül meg, aki Krisztusnak átadja magát, az Ő halálának erejébe vetett személyes hit által. Ezek olyan nézetek, amelyeket a bibliai orientáltságú teológia is vall, ha nem is mindig a bibliai képet és előadó formát szószerint átvéve. A fundamentalizmus sajátossága azonban éppen a szószerinti átvétel követelésében rejlik, valamint a nevezett tanokat minden kijelentéskor megelőző hitvallásban a szószerinti inspiráció ill. a Szentírás abszolút tévedhetetlensége mellett. Idezzük itt a *Niagarai Hitvallás* 1. artikulusát (amely itt az egész fundamentalizmust képviseli):

„Hisszük, hogy az egész Írás Istentől ihletett, amin azt értjük, hogy az egész Bibliának nevezett könyv. Nem abban az értelemben valljuk ezt, ahogy pedig sokan tévesen mondják, hogy az emberi elmének a műve lenne, hanem abban az értelemben, hogy a Szent Szellem a szent iratok szavait a régi szent embereknek adta. Az isteni inspiráció nem különböző szinteken történt meg, hanem kiterjed az iratok minden részére egyformán és teljesen, a történeti, költői, tanbeli, prófétai sőt a legkisebb részre is, a szónak még a ragozására is, amely az eredeti kéziratban található.”

A kánont így a maga teljességében, ahogy azt az egyházi definíciók köztölték (apokrif iratok kivételével) a fundamentalizmus elhatárolja a történeti körülményektől, a szerzők individuális sajátosságaitól és korlátaitól: annak tartalmát szószerint, minden részletében Isten határozta meg. Igaz, a fundamentalisták sem akarnak megmaradni a régi kifejezési mód mellett, miszerint a Biblia írói csupán a Szentlélek eszközei (*calami*) voltak. A szerzők tudatos munkáját nem vitatják, amit azonban a szerzők így leírtak, az mentes maradt minden lehetséges emberi tévedéstől Isten különös működése folytán. Ez a tévedhetetlenség nem csak a Biblia kijelentéseinek teológiai tartalmára vonatkozik, hanem kifejezetten az események ténybeli adataira: számokra, kronológiai meghatározásra, földrajzi helyekre stb. is, el egészen a könyvek szerzőségi adataiig. Az érvényes argumentáció: ha a Biblia csak egyetlen részletkérdésben helytelen dolgot állít, akkor hogyan hagyatkozhatunk rá, Isten saját, igaz Igéjére?! Ha a Biblia tévedhet, akkor abban is félrevezethet minket, amit Jézusnak üdvösségünkre való elküldéséről, a megbékélésre való haláláról mond! A fundamentalista nem vitatja, hogy a Jézus Krisztusban bekövetkezett üdvesemény a Biblia központi mondanivalója; ám e központi mondanivaló hitelessége szerinte nyilvánvalóan attól függ, hogy a Biblia minden kijelentése minden szempontból megbízható. Az ebbe vetett hitet alapvető keresztyén döntésnek véli, amelyet minden keresztyén hittételben vallani kell, hacsak nem akarjuk, hogy az egész hit meginogjék. Aki ezt az alapvető döntést megkérdőjelezi, az már eleve nem áll azon a talajon, amelyen a keresztyének a Biblia és a hit helyes megértéséről értelmes párbeszédet folytathatnak. A Biblia isteni tévedhetetlenségének hitvallása tehát választóvonal, amely különbséget tesz igazi és névleges keresztyének között.

A beállítottág szükségszerűen ellentétbe kerül a történeti-kritikai módszerekkel dolgozó bibliai tudományok kérdésközléveiseivel és eredményeivel. Ami ezek eredményeit illeti, a Biblia iratainak bonyolult előállását a fundamentalisták megkérdőjelezzik és támadják, hiszen ez veszélyezteti az inspiráció folyama-

tának egységes, világosan elhatárolható személyeknek tulajdonított mivoltát, s a bibliai szerzőségi adatok igazságát is elvitatja. Különösen nagy ellenkezést vált ki pl. a Pentateuchos egységes mózesi szerzőségének tagadása, a forrásanalízis (J, E, P); Ézs 40–66 részek nem Ézsaiásnak, hanem más szerzőnek való tulajdonítása (ami fundamentalista nézet szerint azon a hitetlen kételkedésen nyugszik, hogy Ézsaiás isteni inspiráció hatására sem volt képes 200 évvel későbbi eseményeket pontosan megjövendölni). Ellenkezést váltott ki az az állítás is, hogy a Dániel könyvét nem egy Nabukodonozor korabeli, hanem egy IV. Antiochus (Epiphanes) korabeli szerző írta; hasonlóképpen az evangéliumok tradícióinak forráskritikai analízise, s különösen annak megkérdőjelezése, hogy a negyedik evangélium Zebedeus flától, Jánostól származik (akinek szerzőségét az evangélium egyébként nem is állítja; itt azonban az a mértékadó, hogy a szerző szemtanú mivolta ill. a jánosi Krisztus-Igék történetisége mellett álljanak ki.) Eközben a fundamentalista kritika nemcsak a kritikai kutatás egyes eredményeire irányul, hanem az ellen fordul általánosságban, hogy olyan kérdésközléveiseket alkalmazzanak, amelyek hasonló eredményekre vezethetnek, legyenek ezek akár „konzervatívok”, akár „kritikaiak”. E kutatás egésze a bibliai Ige igénye elleni, hitbeli lázadás eredménye, s ezt lehet a „liberális” és egyházi pluralizmus elterjedéséért felelőssé tenni. Az olyan meglátásokat, amelyekből a fundamentalista teológusok sem tarthatják magukat sokáig távol, olyan érvelésekkel támasztják alá, amelyek ezek vállalását lehetővé teszik és a bibliai Ige tévedhetetlensége mellett is kitartanak — csak helyesen kell értenünk, hogy mit akar mondani az. Így részben föladható a tudományos ismeretek elleni harc a Föld fejlődésének hosszabb szakaszaira való tekintettel — s a teremtéstörténetnek mégis igaza van, hiszen a „napokat” (melyekről beszél) nem a nálunk szokásos 24 órás napokként kell értenünk, hanem képesen: végtelen sok, nagyobb időtartamként. A bibliai kronológia problémáival kapcsolatban is így érvelhetünk. Vajon nem lenne egyenesebb bevallani: A teremtéstörténet azt gondolja, amit mond, igazi napokat; szerzője azt az igazságot mondja, amit vetünk közölni akar, korának elképzelési módján, amely még nem ismerhette az ilyen méretű időtartamot? Ez azonban a fundamentalista számára többé nem lenne igazság, mert egy így értelmezett teremtéstörténetből hiányzik az adatokkal való megegyezés helyessége, amely nélkül számára nincs igaz bibliai Ige. A fundamentalista így inkább arra kész, hogy merész magyarázatokat valljon arról, amit az Istentől ihletett szerző szava által „tulajdonképpen” gondolt, semhogy szaván fogja a szerzőt, s ekkor el kelljen ismernie, hogy a Bibliában van néhány dolog, amely az adatszűrség szintjén „nem stimmel”.

Azt a tényt, hogy a bibliai szöveg nem egyértelmű, persze a fundamentalista sem kerülheti meg, legalább is akkor nem, ha mint teológus a Biblia eredeti szövegével foglalkozik. A szövegkritika feladatát ezért — szemben a „magasabb szintű” kritikával — elismeri. Már korán jelentkezett az az állítás (l. a fentebb idézett *Niagarai Hitvallás* 1. artikulusát), hogy az eredeti, szerzők által írott szöveg az ihletett, tévedhetetlen változat, s nem pedig annak késői másolata. Belső bibliai különbségeket (ahol az illető hely szövegkritikája éppenséggel semmilyen okot erre nem adna) néha még azzal is magyaráznak, hogy az ellentmondás hibás másolásra vezethető vissza — az eredeti kéziratokban egyetértés uralkodott. Persze éppen ez az érv mutatja a gondolkodás posztulálni akaró jelle-

gét. Jelentkezhet az a kérdés is, hogy a tévedhetetlenségnek az első kéziratra való redukálása (amelyekből egyetlen lap sem maradt fenn) a *kezünkben levő* szöveg tévedhetetlenségéért való érdeklődés számára nem lesz-e háttéradás?

Kritikai értékelés

A fundamentalista teológia értékelése nem hagyhatja figyelmen kívül, hogy ez a modern teológiai fejlődés elleni tiltakozó mozgalom, bármily tarthatatlan álláspontot képvisel is, meg nem érzett problémák szimptomájaként értendő. A fundamentalizmus a maga módján kitart amellett, hogy Isten Jézus Krisztusban megnyilvánuló Igéje az Istenről alkotott gondolatok és Isten megtagadása ellenében is Igeként lép elénk, amelyet ember nem mondhat. Vajon ezt elmosta és elkendőzte a modern teológia, s nem vallotta ezt az Istenről szóló emberi beszéd eredetének és fölhatalmazásának? Az e kijelentésben megalapozott jövőnek, Isten országának várásában, ahol e világ igazságtalansága és nyomorúsága többé nem lesz, más valamit kell látnunk, mint az embernek a jó irányába történő folyamatos (vagy forradalmi) fejlődését — vajon ezt nem ismerte félre az „immanens” eschatológia éppúgy, mint a liberális teológia „social gospel” programja, amelyek ellen annakidején fellépett a fundamentalizmus? A Biblia, Isten történeti kijelentésének elsőrendű bizonyossága s így a keresztyén prédikáció „textusa” a kétségkívül meglevő történeti érdekességen kívül (amely az emberi vallástörténet egy igen differenciált részének dokumentumait gyűjti össze) még teológiai mondanivalóval is bír. Ezt a történeti-kritikai módon dolgozó bibliatudomány sem felejtette el — a fundamentalizmus általánosító ítélete ellenében kell ezt hangsúlyoznunk. De vajon e bibliatudomány mindig eléggé érthetővé tudta tenni, hogy (és mennyiben) nem öncél történeti kérdésfeltevése és módszer, hanem a Bibliában hallható, prédikáció alapjául szolgáló Isten Igéjének a szolgálatában áll? A differenciált, atomizáló analízissel szemben nem engedte sokszor háttérbe szorulni a bibliai üzenet egységének, a részletek belső összefüggéseinek kérdését?

Azonban a Bibliáról alkotott fundamentalista elmélet sem lehet itt helyes segítség. Már csak azért sem, mert a Biblia minden részének, a történeti, kozmológiai és egyéb adatainak a tévedhetetlensége nem tartható fenn, ha csak nyilvánvaló tények előtt görcsösen szemet nem hunyunk, vagy a bibliai szöveget hasonlóan görcsös értelmezési manipulációknak nem tesszük ki, hogy a kívánt értelemmel összcengjen. E véleményt fenntartani csaknem heroikus elhatározásnak nevezhető, amelynek azonban a hit szabadságához és öröméhez — melyre maga a Biblia bizonyágtétele hív minket — semmi köze sincs. Ez pedig végsősoron nem azért van így, mert a hit fundamentumát fatális módon rossz helyre raktuk (ez a fundamentalizmus ellen felhozható tulajdonképpeni teológiai kifogás). Ez

a legjobban annál a fundamentalista érvelésnél látható, hogy ha a Biblia csak egyetlen helyen is hibásat állít, akkor bizonytalanná válik minden, a Krisztusban megjelent üdvösségről szóló bizonyágtétel is. Mászóval ez azt jelenti, hogy a hit azon bizonyossága, mely magában foglalja a Krisztusban megjelent üdvösség bizonyosságát is, a Biblia betűje tévedhetetlenségének bizonyossága. Másként fogalmazva (bár így fundamentalista nem akarná látni): Az Ige alapvető eseménye, amelyben Isten kijelentette magát, az inspiráció csodája, amely által ez a minden szempontból tévedhetetlen Biblia előállt. Ezzel szemben a Biblia bizonyossága alapján mondhatjuk: Az Ige alapformája, melyben Isten megnyilatkozott számunkra, maga Jézus Krisztus, személyében és történetében; ránézve történt, ami Istennek Izraellel való történetében Izraelben megnyilvánuló Igeként megesett, s mindaz, ami minket Isten Igéjeként a Biblia bizonyosságából megérint, tőle jön. Igaz, ez az Ige a Biblia bizonyosságán keresztül jut el hozzánk; így a Biblia, mint az ember hite történetének dokumentuma, olyan sajátos eszközzé lesz, amely által Isten Krisztusban kimondott Igéjét ma is hallhatóvá teszi, az egyház pedig az Ige hallásakor átveszi. E folyamathoz azonban Istennek nincs szüksége a történeti feltételektől mentes, orákulumszerű helyességre a Biblia információi vonatkozásában. A hit bizonyossága pedig valódi alapját nem a Biblia betűjének szupranaturális sajátosságában, keletkezésének sajátosságában nyeri el, hanem a Krisztusban megjelent Ige hatalmában, mellyel önmagát kijelenti, s mely hozzánk a Biblia bizonyosságának közvetítése által jut el. Ezt az óprotestáns teológusok még jól tudták; a Biblia abszolút tévedhetlenségének elméletét (amely koruk előfeltételei alapján képviselhető volt) formai logikával alkalmazták, a teológiai érvelés legfelsőbb mondataként. Ám a hit bizonyosságát, az Isten Igéje igazságát nem ebben az elméletben alapozták meg, hanem a *Szentlélek belső bizonyosságában*. A fundamentalizmus felé elhangzó kérdés tehát az, hogy (kétségkívül sok képviselőjének tulajdonképpeni szándéka ellenére) vajon a hitnek ezt a — persze elméletileg bizonytalan — alapját nem cseréli-e föl a maga módján történeti, ám rendkívül törekeny konstrukcióra?

Irodalom: James Barr: *Fundamentalism*, Philadelphia, 1977/78. — Stewart G. Cole: *The History of Fundamentalism*, New York, 1931. — Norman F. Furniss: *The Fundamentalist Controversy 1918–1931*, New Haven, 1954. — Otto W. Heick: *Amerikanische Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Breklum, 1954 (kül. 95 kk.) — Ernest R. Sandeen: *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism 1800–1930*, Chicago/London, 1970.

Wilfried Joest

(Megjelent: *Theologische Realenzyklopädie*, XI., 1983. 732–737. l. Ford.: Karasszon István)

Arcélek – filmekben

A film, amelyet elsőként fildéztek, nem új. Másfélszeresen is nem az, hiszen *Kósa Ferenc* monumentális műve *Béres Józsefről* nagyrészt 1976-ban készült; de bemutatója, tíz tizenegy év után (és kissé kibővítve) is, régebben volt már. Hivatkozhatnánk arra, hogy (e sorok írásához képest) a minap megkapta a Filmkritikusok Díját és azután a budapesti nézők szavazatai szerint 1987 legjobb magyar filmje lett. Gondolataim azonban ettől függetlenül is újra meg újra odafordulnak ehhez a filmhez; most pedig megosztom gondolataimat mindazokkal, akik készek erre.

A film címe: *Az utolsó szó jogán*.

Az utolsó szó az azonban nemcsak joga van, hanem kötelessége is. A jogi használatból közkeletűvé szelődött szólásban, úgy vélem, van valami a kétségbeesésből, a kilátástalanságból és a kiszolgáltatottságból. Ami az utolsó szó jogán hangzik el, amikor már nincs tovább, azt már csak az ítélet követi, s a tét nem ritkán élet van halál, lét vagy nemlét. A történelem pedig – a közelebbi és a régebbi egyaránt – elegendő justizmorddal szolgál ahhoz, hogy az utolsó szó jogának említésébe beleborzongjon az ember.

Hiszem, hogy az utolsó szó *kötelessége* még keményebb önvizsgálatra készítet, talán azért is, mert ez *mindenkire egyaránt* érvényes. Történetesen filmrendező és költő volt, akitől egyszer régebben ezt olvastam „Ha írunk, mindig azt kell képzelnünk, hogy holnapra meghalhatunk, és ez az irásunk a végrendeletünk legkedvesebb gyermekeinknek”. Mégsem csak az írástudók kötelességéről van szó, hanem valamennyiünk gondolatairól, mondatairól, életéről. Őszinte aligha lehet az, aki nem ébred rá e felelősségének súlyára, s nem ötlük eszébe megannyi szófia szava, kiváltképpen azok, amelyek végül is valóban utolsók lettek, mert már nem mondhatók el annak, akinek el kellett volna mondani. Egyetemes érvényűnek érzem tehát – s elharapott, felibenémult, vagy ki nem mondott szavainkat sem tartom kivételnek – az utolsó szó kötelességét.

Érvelhetnék tovább e film főszereplőjének említésével; ez a főszereplő lehetne Béres József kutató,

valójában mégsem ő, nem is személy, hanem betegség, amely tömérdek emberéletet rabol el és mindannyian félünk tőle. Ezzel a betegséggel próbál megküzdeni Béres József, de másokkal megvívni is kényszerül. Főszereplői a filmnek betegek és hozzátartozóik, akiket erre a főszerepre *az utolsó remény joga* szándékozott. Nem örülök szólanék most, nem is a háttérben állókról. Két mellékszereplő arcáról beszélnék, akik mintegy előtér és háttér között vannak, s amit mondanék róluk, voltaképpen túlmutat a film közvetlenül ábrázolt kérdéseken.

Az egyik arc kerek, lágy vonású, szelid tekintetű. Szinte megnyugtató, amint ránknéz a filmvászonról. Meglehetősen szabatosan beszél, bár mondatfűzése nem mentes tartalmatlan töltelékiszavaktól, zszargon kifejezésektől. Magabiztos: „Mi pontosan tudjuk, hogy mi a teendőnk” – mondja, s talán mindenki más irigylhetné őt és mindazokat, akiket a „mi” csoportjába sorol. Hiszen az emberélet azért oly nehéz és felelősségteli, mert bizony csak igen ritkán tudjuk *pontosan*, mi a teendőnk. Ő azonban biztos a dolgában, kiváltképpen biztos önmagában. Szavait adatokkal – s másodrendű itt, hogy valódi vagy becsült adatokkal – bizonygatja. Ismeri a környéket jól, a vidéket, ahol dolgozik, vagyis az a meggyőződése, hogy ismeri és jól ismeri. Épp ezért följosítva érzi magát arra, hogy megkérdezze, megkérdőjelezze: támadhat-e ...-ból, támadhat-e ...-ben valami jó? Nem. Ökörülötte, tudja, oly mélységes a lapály, hogy a válasz mindenképpen és kétségtelenül: nem.

Ebből a rendíthetetlen magabiztosságból e biztatóan kerekarcú, kételytelen tekintetű női arc csak egyetlen egyszer zökken ki. Amikor megszakítva saját szavát, ő kérdezi a kérdezőt. Szóáradata ekkor elapad, kérdése rövid és most az egyszer kétkedő. Így kezdi a tétova mondatot: „De nem tudom...” Bizonyos tekintetben mindegy, mit nem tud; betegségről és betegekről lévén szó, azt nem tudja, hogy a filmesek találtak-e gyógyult beteget. Ha *ma vivőközege* lenne (mert lehetne) e filmnek – amely rendezője szerint *az előítéletek ellen*, egyik főszereplője szerint *az igazság érdekében* készült

–, akkor e más közeggel kapcsolódhatnánk e kétely. Az érdekes általános érvényűen az, hogy a magabiztosságból kiközösített arc egyre rövidülő kérdésekkel, ismétlésekbe bocsátkozva csodálkozik rá arra, hogy *másképp is lehet gondolkodni, mini ő*, mást is lehet tapasztalni, mint ő.

Most kételkedik. Nem hisz a fülének, újra megkérdezi: „Tehát megnézték?” „Ebből egyértelműen kiderül...” „Tehát minden esetben kiderül... Csak akkor tér magához, amikor rövid kérdésére kissé hosszabb választ kap, s ekkor lélegzethez jut, van tehát egy kis ideje, hogy visszatérjen magabiztosságához. „Én továbbra is kétkedéssel fogadom ezt a dolgot”. Kerek arcának lágy vonásai ekkor már újra nyugodtak: újra biztos magában, biztos a dolgában. Magabiztos.

Arcképét ki kell egészítenem két párhuzamos vonalkával. Az egyik: egy mondat a sokból (a főszereplő nevét, amelyet már leírtam, most sem titkolom, mégis kipontozom, nehogy *csak őrá* gondoljunk, hanem a hozzá hasonló gondú-sorsú sokakra): „És meg kell mondanom, hogy én soha nem találkoztam a ... doktortal, soha nem láttam őt”. S a másik vonalka: „...ha egyszer egy ilyen esetet én személyesen láthatnék, átnézhetném, hogy van, mint van az egész dolog...” Miért fontos a két félmondat? Mert az, amit nem látott ugyan személyesen, de eleve nem hisz el, az az *egész dolog*, amit átnézhetne, bár épp az imént mondta, hogy *továbbra is kétkedéssel fogadja*, ott van, s már akkor is ott volt a keze ügyében, a szeme ügyében, karnyújtásnyira szinte, talán csak egy emelettel följebb vagy lejjebb, egy folyosónyra, ha nem, hát egy saroknyira, fertályóra sétányira, rövid autózásra, oly csekély távol, hogy közel inkább. Megtehetné volna, már megszólalása előtt is megtehetné volna, hogy megkeresi, megkérdézi, megnézi, megvizsgálja, meggondolja, megfontolja – de nem tette, mert... az ítélkezéshez ő neki *elegendő az előítélet*. Ez az a magatartás, amely életveszélyes, bármiről legyen is szó. Nyugtalanító, ha valaki *így* nyugodt. Az önelégültség bizony egyike a legnagyobb veszedelmeknek. Sosem visz előbbre, hátráltat inkább.

A másik arc: keskeny, csontos. Villanó, rebbenő tekintet. Kívül merő nyugalanság, belül minden bizonnyal nyugalom. Ő, megszólalásához képest egy fél évtizeddel korábban találkozott először a kutatóval, kit az imént föl idézett arc sosem látott. Ez a másik arc, a sápadt, beesett, ez akkor kételkedett. S korántsem mindegy, hogy valaki mikor kételkedik. „Én meglehetősen aggályoskodó voltam abban az időben” — mondja. Micsoda különbség! Amaz rendíthetetlenül biztos a dolgában, emez viszont aggályos. Egyáltalán nem biztos a dolgában, mert — ez kitetszik szavaiból — átérzi a felelősségét. És ekkor szembejön vele egy élmény. Történetesen egy gyógyíthatatlannak látszott, de meggyógyult, legalábbis a gyógyulás gyanújába keveredett ismerős beteg. Nem huny szemet előtte. Nem tér ki előle. Megállítja, kérdészködik. „Nem tudtam, egyszerűen, ezt a kérdést, hogy hova tegyem?” Nyelvtanilag alaposan kifogásolható ez a megfogalmazás, emberileg azonban teljesen érthető. Igen, ez érthető. Hiszen — szinte az emlék izgalmával — így folytatja: „Rögtön eszembe jutott! Mint a villám csapott az agyamba!” S most kimondja azt a nevet, amelyet korábban, mondottam miért, kipontoztam. Kimondja a kutató nevét. Ezt a nevet világította meg agyában a villámfény. Fél évtized után, az emlékezés mélyén.

Mi történt ekkor? „Még aznap délután, késő este, autóba vágtam magam. Ki...” — s itt következik a helységnév. Az eredeti helyszín is, ahol — ekkor — mindketten, e két arc oly ellentétes alkatú, jellemű emberek dolgozik, *ugyanaz*, és ugyanaz az *úticél* is. Csakhogy ezt az egyikük „még aznap” fölkeresi, a másik meg kérkedik, hogy sosem látta, sosem ismerte. A távolság, amelyet egyikük „késő este” máris végigautózott *negyvennégy és fél kilométer*. Elsőrendű főútvonalon. És azután? „És órákon keresztül beszélgettünk. Ezt a beszélgetést, nem is tudom megmondani, hogy hány több órás beszélgetés, kérdés, tárgyalás követte. És ezek után meggyőződtem arról...”

Lám: ő előbb aggályoskodott, aztán meggyőződött arról... A másik meg sem is kérdezte: micsoda az igazság? Becsmagolta önhietségét, s elvitte magával. De ez, a gyötrött-arcú ember, ez az aggályoskodás és a villámcsapás után megmozdult, ment, gondolkodott, beszélgetett, vívódott, meggyőződött és cselekedett. Másokért tette, mert ömagának csak kára lett belőle. Akkori munkahelyét ő is odahagyta, de nem önként — ám, hanem mert küldték. Azóta valahol a térkép szétlángol. Mégis ezt mondja: „...én nagyon jól érzem magam”.

(Meg kellene nézni ezt a két arcot a moziban. Nekem most szószátyárság lenne tovább szőnöm szavakból, ami ott látható. *Sapientia* sat, a bölcsnek elegendő ennyi is. Az utolsó szó kötelességként erről nem kívánok többet mondani.)

Szólnék azonban *Kósa Ferenc* újabb filmjéről. Remélem, hogy az előző *még*, az új *már* látható lesz a moziban, mire ezek az arcképvázlatok megjelennek. A kettőt nemcsak a rendező személye kapcsolja össze, a szemlélete is, és az, amit kifejez ez a cím: *A másik ember*. Két, sok tekintetben összekapcsolható, mégis eltérő korban, esztendőben fogalmazódik meg a föl ismerés, amelyet a címet kissé föloldva így lehetne röviden kimondani: a másik is ember.

Ez a film kétrészes, mindkettő kerek egész, ikerpár. Az első történet 1944-ben játszódik (s mindkettőbe beleépültek *Kósa Ferenc* élményei). A háború elveszett. Egy magyar katonai alakulat maradványai vándorognak hazafelé, amikor rajtuk üt egy partizáncsapat. Csak ketten kerülnek el a fogságot (vagy halált), történetesen mindkettő tanító. Ami még ezután történik velük, arra *Illyés Gyula* szava illő: „... *olyanokat éltünk meg, amire / ma sincs ige*”, „*amit nem érthel, aki nem érte meg*”. Kettőjük egyike hazaszökik a tanyára, hol asszony, s nyolcéves-forma gyerek várja (ennyi idős lehetett akkoriban *Kósa Ferenc*). Elbújik. De jön a másik, életveszély hírért hozza, s egy pisztolyt, töltények nélkül. Hová meneküljön, akinek nincs hová menekülnie? Elindul mégis, egyenest a csapdába. S előbb — talán épp utolsó szavaként — mit hagyott örökül a fiúnak? „Elég volt!” — kiáltja, vagy sutogja? — „Nem akarok se ölni, se megdöglenni... És aki fegyvert vesz a kezébe, az nem lehet a maga ura... akkor már vagy ölsz vagy téged ölnek... Pedig az a másik ember, az a többi nyomorult, akit el kellett pusztítanom, hogy élve maradjak, ugyanolyan ember volt, mint én...”

Ezt az örökséget szívében-elméjében őrzi a fiú, amikor már egyetemista Budapesten, s az évszám: 1956. Különös esztendő, ideje elgondolkozunk rajta. Február: XX. kongresszus. Október? Október. És november. Történelem.

(Kérdezhetnénk ugyan, hol volt, ki volt a *másik ember* a közbülső években. Esik szó erről is filmekben,

némelyek sokallják is már, pedig elég csak akkor lesz e szóból, ha minden tiszta már. Bizony, a közbülső években volt idő, sok idő, amikor a másik *nem volt* ember; innét nézve a dolgot, nem vették emberszámba, onnét nézve: embertelen volt. „... *mindenki szem a láncban...*” — ez is *Illyés* mondata. Hallani a filmen is: „... *minden hiába...*” Könnyecseppek vércsöppekké váltak.

De a fiú nem fogott fegyvert.

Körülötte kavarogtak az események, dörögtek a fegyverek, hullottak az emberek — sok-sok *másik ember* —, ő meg arra gondolt, szót kellene érteni egymással minden *másik embernek, emberséggel* kellene legyőzni, vagy talán inkább meggyőzni az embertelenségre vetemedőt, nem pedig ellene fordítani a saját fegyverét, hiszen „aki fegyvert vesz a kezébe, az nem lehet a maga ura”. Ő pedig nem akar se ölni, se megdöglenni. Még akkor sem, amikor szerelmesét megöli egy kósa golyó. A lány, orvostanhallgató, segíteni ment, amikor rátalált az orv lövés. A fiú — olyan a kucsujára, mint *Kósaé* télidőn — csak megkeresni akarja azt, aki lőtt, megölni nem. Nincs is nála fegyver. Mit akarhat? Szólni hozzá? Hátha fölbred a másikban az ember? Hátha hallgat a jó szóra? Hátha leteszi a fegyvert s nem öl többé?

Naivitás ez? Igen, naivitás, s talán ezt ő is tudja. Vagy inkább reálpolitika? Meglehet, de ezt ő nem tudja. Ő csak azt tudja, hogy a fegyver megfosztja az embert attól, hogy önmaga legyen, hogy önmaga ura legyen. Kényszeríti, hogy öljön vagy megdögljön. Fegyverrel a kézben aligha van harmadik út, harmadik lehetőség. Van esélye az életben maradásra a fegyvertelen embernek? Van esélye a másik embernek?

A filmbeli fiú rátalál a föltételezhető lövészre. Az ráfogja fegyverét és kényszeríti, hogy ruhát cseréljenek. Egyenruhát civil göncre. Talán a fiú halálmegvető nyugalma teszi, hogy a fegyvert most nem sűti el az a... mondható-e: *másik ember*? Vagy ne többet, csak: a *másik*? Kérdés, válasz nélkül. Csak ráfogja a fegyvert a fiúra, s mert ruha teszi az embert, a *másik ember* ruhájában, azt hiszi, biztonságban hazaszökhet. Honnét tudhatta volna, hogy jön egy autó belőle kiugrik — *ex machina* — egy fegyveres, ugyanabban az egyenruhában, amilyent ez a fiúra kényszerített? S az lő, kérdés nélkül? A fiú meg, a rákényszerített ruhában is ember, segít? Hiába ugyan, a lövés halálos volt.

Most még konokabban megy a halál elébe, hátha jó szóval kiütheti

kezeből a fegyvert. Hittel hiszi, hogy a másik ember megbecsülése emberré teheti a másikat is. Téved. Életét adja hitéért. De Kósa Ferenc élénk, az egész világ elé állítja őt, mintha azt mondaná: *Íme, a másik ember.* Más esélyünk a megmaradásra nincsen, mint letenni a fegyvert, sem ölni,

sem megdöglölni, hanem fölsímerni másban, mindenki másban az embert. Hátha épp ettől lesz emberré?
Zay László

Tallóztatás teológus szemmel

A megújult kincstár

Hazánk egyik legtöbbet látogatott műemléke az esztergomi bazilika, ami nemcsak reneszánsz építészetünk egyedülálló remekét, a Bakócz kápolnát foglalja magában, hanem otthont ad az Esztergomi Kincstár remekeinek is. A remekművek környezete — valljuk be — eddig méltatlan volt a mesés gazdagsághoz. Egy kis szűk sekrestye részben tipródtak a látogatók a régimódi üveges szekrények, tárlók előtt. Így valóban nehéz volt felfedezni a tárgyakba rejtőzködő szépség titkát.

Néhány hónapja ezelőtt jó hír jött Esztergomból. Új helyre került a Bazilikában a kincstár, és ma négyeszer nagyobb helységben várja látogatóit. A kiállítás területét kibővítették és az új installáció — *Fekete György* belsőépítész munkája — jól szolgálja a gyűjteményt. Egy meglehetősen magas és elég keskeny egyházi folyosói részben, — amely megfelel annak a kettős feladatnak, hogy jó őrző kamra és kiállítási tárló legyen — készült el az új kiállítás. „Megoldása ötletes és rafináltan egyszerű, nagy, kettősfalú, kereszt alakú tárlószekrényeket építettek. A bemutatandó tárgyak a külső üvegfal mögött látszanak, s a nekik háttérül és alátétül szolgáló szekrények belül üvegesek, a többi kincs itt foglal helyet. A berendezésnek eme elve a világon nem új, ám a tárlók megformálása olyan fegyelmezett, oly acélszerűen puritán, csaknem észrevehetetlen, hogy legálább a megnyitő alkalmával fel kell rá hívni 'a figyelmet'” (*Hajdú Éva*: Esztergomi kincstármegnyitó. Magyar Nemzet, 1987. dec. 5. 9. old.). Kár, hogy a salgótarjáni síküveggyár üvegeinek „minősége” lerontja a szép installáció határát.

A jelen kulturális esemény súlyát az is kiemelte, hogy az újjárendezett kiállítást *Pozsgay Imre*, a Hazafias Népfront főtitkára nyitotta meg. Méltató szavaiban arra a szerepre utalt, amit a katolikus egyház „az államalapítástól kezdve a mai napig betöltött hazánk politikai és kulturális életében. A kincsek történelmünkre emlékeztetnek, ezáltal erősítették nemzeti öntudatunkat, egységünket, de sugallják azt is, hogy — mint történelmünk során többször is tettük — kitekintsünk szom-

szédaink felé, és az előítéletek, idegenkedés helyett azt tesszük, ami összeköt bennünket. Az esztergomi bazilikában látható kincsek azt is üzenik a mai sok gonddal küzdő, de erejében lévő társadalomnak és népnek, hogy előrehaladásunk érdekében továbbra is szükség van a hívők és nem hívők közös célokért való összefogására.”

Az esztergomi Főszékesegyházi Kincstár hazánk leggazdagabb kincstára. Nem múzeum, hiszen az itt látható tárgyak elidegeníthetetlenül kapcsolódnak a helyhez, itt funkciójuk van, régiségük, mesés szépségük is itt tölti be szerepét. Ezek a tárgyak a katolikus liturgiában használt kegyeszek: kelyhek, keresztek, szentségtartók, ereklyetartók, miseruhák, palástok, pspöksüvegek, pásztorbotok, amelyek a régi korok istentiszteletének pompájával, egykor élt eleink hitéről is hirt hoznak.

A gyűjtemény leghíresebb darabja, világszerte egyedülálló remeke, *Mátyás kálváriája*, a plasztikus ötvös-zománcnak legfontosabb emléke. Aranyból készült, drágakövekkel, gyöngyökkel, 72,5 cm magas. A felső rész, a tulajdonképpeni Kálvária 1402-ben készült a gótika sajátos vallásos légkörében. Torony alakú épület fülkéiben proféták állnak — *Ésaiás*, *Illés* és *Jeremiás* próféta — s *Krisztus* megvesszőzése látható. Fölötte a *Koponyák* hegyén áll a feszület *Mária* és *János* apostol között. A színaranyból készült szobrokat teljes egészében zománc borítja. A keretet gyémántok, rubinok, gyöngyök és zafírok ékesítik. Ezt a részt — *Kovács Éva* megállapítása szerint, aki 1964-ben a legújabb tudományos leltárt készítette a kincsekről — *Merész Fülöp* burgundiai herceg felesége készítette férje számára újévi ajándékkul 1402-ben. Ez a párizsi ötvösség legfontosabb emléke.

Az ívelt, háromszög alakú talp reneszánsz stílusú. Egy lombardiai iskolázottságú mester készítette. Szfinxek, delfinek, mitológikus zománcképek és *Mátyás* címerei díszítik. A remekművű kereszt felső részét feltehetően 1424-ben *Isabeau* francia királyné ajándékozhatta *Zsigmond*-nak, akinek hagyatékából kerülhetett *Mátyás* kincstárába a remekművű felső rész. Az eredeti talp megrongálódhatott, amit *Mátyás* talán *Caradossóval* (1452 k—1526),

Budán pótolhatott. (Azt tudjuk hogy *Caradossot* *Lodovico Moro*, *Milano* kényura 1490-ben egy *Bacchus*-szoborral *Mátyás* királyhoz akarja küldeni, de a nagy magyar király halála miatt a látogatás elmaradt.) A kálváriát *Corvin János* örökölte, aki először zálogba adta, majd 1494-ben végképp átengedte *Bakócz Tamás*nak.

A páratlan műkincs szerencsésen átvészelt a kincstár zivataros századait, hiszen ezekben az esztergomi kincstárnak sokszor volt része. Eredetileg a *Szt. Adalbert* székesegyház sekrestyéjében őrizték a vagyont érő egyházi felszereléseket. Tudjuk, hogy Esztergom elfoglalásakor 1304-ben *Vencel cseh* király, 1312-ben *meg Csák Máté* rabolta ki a kincstárt, de ugyanezt tette *Stibor* vajda, esztergomi várkapitány is. Amikor 1476. február 13-án *Beckensloer János* érsek (1474—79) *Frigyes* császárhoz szökött, nem ment üres kézzel. *II. Lajos* király a török elleni háborús kiadásokra 1520-as években fölhasználta a kincstár egyes darabjait, az arany és az ezüst tárgyakból pénz veretett. 1530-ban ugyanezt tette *Szapolyai János* is. A kincstár „menekítése” közben is sok érték ment veszendőbe. Először *Nagyszombatba*, 1566-ban *Pozsonyba* vitték, majd a forgandó hadiszerezéshez képest vándorolt a kincstár. 1683-ban *Bécs* ostromakor *Kollonich Lipót* lefoglaltatta a *Szelepcsényi* érsek házában őrzött kincstár egy részét és mintegy félmilliónyi forintnyi értéket belőle *Bécs* védelmi kiadásaira fordítottak. A napóleoni háborúk idején a hadikincstár beszolgáltatásra kötelezte a kincstárt, így sok értékünk ment a gondos őrzés ellenére is veszendőbe. A kincstár első leltára 1528-ból való (vö. *Leopold Antal*: Adatok az esztergomi főszékesegyházi kincstár történetéhez. Esztergom, 1929). A gyűjtemény első tudományos feldolgozását *Franz Bock* prelátus *Bécsben*, 1859-ben adta ki „*Der Schatz der Metropolitankirche zum Gran in Ungarn*” címen. Az első — ma is figyelemreméltó magyar nyelvű ismertetést *Dankó József* *Károly* (1820—1895) írta a kincstárról (Történelmi, műirodalmi és okmánytári részletek az esztergomi főszékesegyház kincstárából”, Esztergom, 1880).

A kincstár anyagának bemutatá-

sát 1886-ban Simor János hercegprímás (†1891) tette lehetővé. *Csefalvay Pál* szerint — aki ma a kincstár tudós vezetője — „ebben első-sorban művészetpedagógiai megfontolások vezették, de szerepet játszott az is, hogy szekvárosának, Esztergomnak a régi fényét és nagyságát akarta visszaállítani. Ezért a meglévő állományt céltudatos vásárlásokkal gazdagította oly módon, hogy mind a régi, mind a kortárs művészet képviselve legyen” (Az esztergomi főszékesegyházikincstár — Corvina, 1984). Az 1930-as években Lepold Antal (†1971) kanonok egészítette, építette tovább a kincstár „változatos stílustörténeti bemutatóvá” (Lepold Antal: Az esztergomi főszékesegyházi kincstár katalógusa, Bp., 1942) A felszabadulás után a *Gerevich Tibor* által szerkesztett „Magyarország műemlék topográfiaja” (I. kötet Bp., 1948. 217–286) veszi számba a kincstár értékeit. 1964-ben az ötvöstyárgyakat *Kovács Éva*, a textilek tudományos leltárát pedig *Csernyánszky Mária* készítette el még *Somogyi Árpád* ismertetőtírt róla (Az esztergomi kincstár, Bp., 1967).

A gyűjtemény legkorábbi darabja egy Karoling-kori hegyikristály kereszt, mely 870 táján készült. Az Árpád-kort nyolc, az Anjou-kort négy ötvösmű, illetve egyetlen kárpit képviseli. 27 ötvösmű és 22 textil a későgótika és a reneszánsz korából maradt fenn. A XI. századból nyolc ötvösmunka és tíz textil ismeretes. A barokk és a múlt századi műtárgyak száma olyan nagy, hogy csak a válogatott darabokat lehet kiállítani.

A megmaradt tárgyak viszont történelmileg is kiemelkedő jelentőségű relikviák. A bizánci ereklyetartó ikon, a koronázási eskükereszt, a limogesi ágyazott zománcú tárgyak, gyönyörű bölényszarv serlegek, urnatartók és a többi liturgiai tárgyak egyháztörténelmet és egyben hazánk művelődéstörténetét is hordozzák.

Az újjárendezett kiállításon 400 remekművel ismerkedhetünk, és gyönyörködhetünk. A csillogó arany, ezüst tárgyak és drágakövek szépségén túl a ráadás: a múlt üzenete, az egyháztörténelem figyelmeztető tanítása a hazáhozható zsákmány. És ez sem kevés.

A halotthamvasztás és a görög ortodox egyház

Zsúfoltak az athéni temetők. A város konzervatív polgármestere *Miltiadész Epeft* arról panaszkodott a *Frankfurter Rundschau* tudósítása szerint, hogy a rohamosan növekvő,

nagy város temetkezési gondjaira egyre nehezebben lehet megoldást találni. A századfordulón még csak 120 000 lakosa volt a városnak, a húszas években 150 000 görög menekült áramlott a városba Kis-Ázsiából, s a háború után rohamosan növekedett a főváros. 1951-ben már 1,2 millió lakosa volt, 1971-ben — húsz évvel később — már 2,5 millió, ma pedig Nagy Athénben közel 4 millió a lakos. Mivel Görögországban közel 10 millió lakosa van, az ország lakosságának közel fele a fővárosban él.

Evert — akit „Athén — újjászületés” jelszóval választották polgármesterré — egyetlen megoldást lát: be akarja vezetni a halotthamvasztást. Ezért *Szeraphim* athéni érsekhez levelet intézett, hogy tervének megnyerje a görögkeleti egyházat. Kísérlete mindeddig eredménytelen maradt. „1960-ban került szembe először a klérus ezzel a kérdéssel, a mikor a jeles görög zenész, *Dimitrisz Mitropulosz* elhunyt. Végrendeletében kikötötte, hogy hamvaszák el. *Theoklitosz* akkori athéni érsek azonban megtagadta az urna egyházi szertartás keretében való elhelyezésére az engedélyt. A halotthamvasztás, írja a görög egyházvezetésének a döntése, ellentmond a Szentírás szellemének és az egyház hagyományainak. 1972-ben a klérus újfent a hamvasztás ellen nyilatkozott, 1985-ben a *Kallithea* nevű athéni városrész lakóinak kísérlete, hogy krematóriumot létesítsenek az igazságügy óvásán bukott meg. A Szent Szinódus a görög egyház vezetősége az athéni polgármester levelét most egyenlőre a klérus illetékes jogi bizottsága elé utalta. Arra azonban kevés a remény, hogy a papok bele fogják egyezni a tervezett hamvasztásba.” (Magyarország, 1987. 49. szám, 16. old.)

A halotthamvasztás a XIX. század második felében Nyugat-Európába jött újra szokásba és bevezetése körül hazánkban is sok vihar volt. A halotthamvasztás gondolata a francia forradalom idején került újra felszínre az újkori európai kultúrtörténetben, a *Katolikus Lexikon* cikkírója szerint „kifejezetten vallásellenes okokból, mert a földbe temetés a közfelfogásban a feltámadás gondolatát tartja elevenen” (I. 253. old.).

A halotthamvasztás gondolata az 1870-es évek közepén hozta izgalomba először a magyar közvéleményt. Egymás után jelentek meg röpiratok erről a kérdéstről. *Rózsay József* (1815–1885), a Magyar Tudományos Akadémia tagja, a szabadságharc egyik tábori orvosa

1874-ben írt tanulmányt: „A hullák égetéséről”. *Elsicher Gyula* is írt egy fametszettel illusztrált könyvecskét, amit *Aigner Lajos* bizománya adott ki. Ezt a Protestáns Egyházi és Iskolai Lap is ismertette (1874. 835–836). A röplapok után a különböző egyházi és világi lapok egymás után közölték a híreket. Így hírt adnak az angol lapokban folyó vitáról, egy lipcei tanár különös elméletéről (PEIL 1874/251), a németországi, a Zürichi ezzel kapcsolatos hírekről. (Prot. Egyházi s Iskolai Figyelmező, 1874. 551–552, 1875: 284–286., 1877. 398–399). *Stern Albert* (1826–1888) is adott ki erről a kérdéstről egy értekezést („A hullahamvasztásról, jogi és történeti szempontból”, 1874). Az Evangéliumi Protestáns Lap szerint ez a kérdés hitelvi szempontból indifferens kérdés, így a liberális protestáns közvélemény nem látja akadályát ennek a temetkezési szokásnak. Nem így a római katolikus közvélemény.

Először 1876-ban, Milánóban égettek halottat. Erre az egyház azzal az indokkal, hogy „a kegyeletlen földbetemetéssel természetesen jobban összenőtt feltámadási hitet az emberekben aláássák” azok, akik a halotthamvasztást támogatják az egyház súlyos büntetéseket helyezett kilátásba azoknak, akik a halotthamvasztást gyakorolják. (Sacrum Officium, 1886. ápr. 16. és dec. 15. Egyh. Törv. 1203.) Aki saját testének elhamvasztását megengedi, semmiféle egyházi szertartásban nem részesíthető, sem mise, nem mondható érte. A katolikus álláspont mellett különösen *Csernock János*: (1852–1927) a későbbi hercegprímás történelmi és esztergomi teológiai tanár korában. (Halotthamvasztásról, Új Magyar Sion 1886. 260. 344, 418, 579 — A halotthamvasztás és az egyház, Religio 1886. II. 30., A halotthamvasztás — Esztergom, 1867. 31. lap.)

Légrádi Károly (1834–1903), a Pesti Hírlap alapító főszerkesztője szorgalmazta különösen a halotthamvasztás bevezetését. Az ő kezdeményezésére alakult 1886-ban egyesület ennek a gondolatnak pártfogolására, 1894-ben Budapesten kongresszust is tartottak a halotthamvasztás hívei. Viszont a halotthamvasztás gyakorlati kivitelezése eleinte mindig sikerült akadályokat gördíteni. „Egy külföldi vállalkozókból álló társaság” 1898-ban Sopronban akar halotthamvasztást kemencéit felállítani, mivel Bécsben nem sikerült engedélyt szerezniük. *Perczel Móric* belügyminiszter ezt elvben engedélyezi is. Az volt a terv, hogy a krematórium a városon kívül épült

volna fel és a tetemeket Bécsből szállították volna ide. (Ellenzék, 1898. dec. 3. 3. Halottégetés Sopronban). A terv nem valósult meg. A rákövetkező évben Budapesten egy külföldi társaság kért engedélyt halottégető építésére, melyben a tetem két és fél óra alatt hamvadt volna el (Kis Tükör, 1899. febr. 4. 39.). 1911-ben Újaradon a római katolikus pap nem temette el Lindner János gazdát, akit elhamvasztottak. Így evangélikus papnak kellett eltemetni.

1907 és 1913 között *Hamvasztás* címen Budapesten egy folyóirat is megjelent, mely alcíme szerint „a fakultatív halotthamvasztás eszméjét” terjesztette. Budapest törvényhatósági közgyűlése 1912-ben *Bárczy* István polgármester előterjesztésére foglalkozott a krematórium felállításának tervével, de a hozott határozat ellen *Polányi Géza* bizottsági tag — aki korábban a Wekerle kormány igazságügy minisztere volt — fellebbezést jelentett be és az új temetkezési forma megvalósításához szükséges országos érvényű jogszabály hiányára hivatkozva fordult a belügyi kormányzathoz. Így *Bárczy* István terve — zátonyra futott (vö. *Mihályfi Ákos*: A halottégetés, Budapest, 1916).

A halotthamvasztás gyakorlati megvalósulásához Debrecen állt a legközelebb. 1909-ben a város *Pogány* Móric budapesti műépítésszel készíttetett egy krematórium tervet, melynek távlati képét aqvarell terv őriz ma is a városi levéltárban. Ez nem valósult meg. 1932-ben *Borsos József* építész tervei alapján épült fel a ravatolozó és a halotthamvasztó. „Bár a halotthamvasztó kemence is elkészült 1932-ben, annak üzembe helyezését a katolikus államhatalom a kálvinista Rómának — ahogy Debrecent emlegették — nem engedélyezte, s így csak 19 év múlva 1951. április 1-jén kezdhette meg működését az első magyarországi krematórium” (*Sápi Lajos*: A régi debreceni temetők és síremlékek, Debrecen, 1966. 9–10.).

Közben a kánonjogi akadályok is elhárultak. Az 1964-ben a korábbi tiltó rendelkezések hatályukat veszítették (*Rácz Zoltán*: A szent Officium meghátrál. A halotthamvasztás és a katolikus egyház. Világosság, 1964. 12. 762–764.). Ez a régi küzdelem ma már csak egy érdekes kultúrtörténeti adalék.

Sütő András fenyőforgácsai

Sütő András új karcolat-gyűjteményét, a „*Sikaszi fenyőforgácsok*” címűt, melyet az író hatvanadik

születésnapja alkalmából az Ifjúsági Lap és Könyvkiadó Vállalat, meg a Berzsenyi Dániel Irodalmi és Művészeti Társaság adott ki, napok alatt elkapkodták Pest-Budán. Pedig nem fordulatossá kímélte, sodró lendületű mesét, konfliktusokkal terhes drámát tartalmaz a könyv, csak cikkeket és naplójegyzeteket. Az írónak csak az a szándéka, hogy sikaszói tanyájának magányában „a Hargita térdénél” „májusi hóhullásban” egy kicsit együtt elüldögéljünk és közösen elbeszélgessünk és morált, emberséget tanuljunk egymástól.

„Irodalmi lepkefogásnak”, „fenyőforgácsoknak” mondja Sütő ezeket az írásokat, de soha nem feleli, hogy „a forgácsnak a szálfáról is kell beszélnie, amiről lepattant”. Írásainak „morális tartalma”, józansága az, ami szívenüt. Ezekben az írásokban szó van a nemzeti, hitbeli identitás-tudarról, a megalkuvás határáról és kockázatáról, a fűszál bölcsességéről (a fű lehajlik a szélben, és megmarad). „Bocsánatos bűn a kanyar, ha menet közben az ember célját nem felejtí. S ha van esze hozzá, hogy eredeti mivoltát ne sodorja végveszedelembé” — vallja az író, de ez nem jelenti azt, hogy úgy megjedjen az ember, hogy a „nevét is elfeledje”, meg azt sem, hogy Scherer Márkból lett Hidaiet agaként felcsapjunk a szultán titkos íródeákjának, mert „kötéláncosnak lenni: siralmas mesterség” — meg veszélyes is. Scherer Márk 1566-ban azért halt meg, mert „eszközemberként elhitte, hogy hisznek is benne”.

Sütő András a Hargita térdénél üldögélve tudja, hogy Isten ítélőszéke előtt megkérdézik tőlünk:

„Reformált hited ellenére miért énekeltél hűséget Ahmednek, Oszmának, Musztafának, Murádnak, te fiam?

Hogy megmaradjak, Uram!

Akkor jól tetted, fiam! Vétket ne keress magadban, mert én a szívedbe látok, s annak búsulása jelzi, hogy éjjel és nappal egyetlen gond fölött virrasztasz, járható utat keresve, a haza megtört, szép szabadságának ügyében.”

Sütő Andrásnak megadatott, hogy ne elvont brossúraszagú frázisokkal, hanem életsorsokkal, példázattal erejű, megtörtént eseményekkel tanítson. *Balog* Edgár — Romániai Magyar Irodalmi Lexikona a példája, *Szécsi* András, a keserűszemű festő vagy a két nagy haragos tejttestvér *Tamási* Áron és *Nagy* István magatartási példaként jelenik meg. Ugyanígy az önéletrajzi indíttatású epizódok is messze túlnőnek, túlmutatnak önmagukon. Egy sóhajtásnyi kis írás a

„Hegy is volt?” — ami Sütő András kollégiumba érkezését, „szolgálatba állásának” kezdetét mondja el, azt, hogy ott hogyan lett és azóta is hogyan maradt tűzfelelős.

De mit is jelent tűzfelelősnek lenni? Egy emberi magatartást, felvállalni a tisztán mondott igaz szót, amiért így lehet imádkozni: „A mi mindennapi egyenes tartásunkat, emberi méltóságunkat add meg nekünk ma — édes Anyanyelvünk. Mert nem mi választottunk téged. Te választottál bennünket.”

Sütő András — mint ahogyan ez a jó naplójegyzet is illik — műhelyéről, műveinek születéséről is szól szeretettel és szívmenetű gyönyörűséggel. Megismerjük a Hargita oldalán a házát, szülőfalujának mesemondó román asszonyát. De műveinek, egymás után sorjázódó drámáinak titkáról is vall: „a személyességében is elszemélytelenedett hatalom kisugárzása — rádióaktivitása” — foglalkoztatja. „Ez a kérdés foglalkoztatott már a Félrejáró Salamon című kisregényemben is. Most ne kérdezd: miféle konokság ez? Mert kényszer inkább, az idő kényszere, mindnyájunk nyakán. Jean Paul Sartre egy időben úgy gondolta: a hatalom természetének problematikája sajátságosan kelet-európai jelenség, amelynek művészi megragadásától remélte az európai irodalom megújulását. Most évtizedek tapasztalatával gazdagabban azt mondhatjuk: egyetemes kérdés.”

(Ma a világeresztelettség egyre nagyobb hittel vallja: szolgálatra küldtünk. De ez nem béníthatja meg önkritikusan vizsgálódó értelmünket. A hatalom apokaliptikus méretű megsokszorozódásában egyre fojtogatóbb szükségletünk az, hogy tudjuk mit tanít az ige a hatalom teológiájáról. És nem véletlen, hogy a Biblia nagy apokaliptikus próféciái nemcsak a „világtörténelem” fogalmát fedezték fel, hanem itt bontakozódik ki legmélyebben a Szentírás tanítása a hatalomról is, amit felülről kaptunk, hogy jó sáfárként szolgáljunk vele és számot tudjunk róla adni „ama napon”.)

Mint ahogyan az eddigiek is meggyőzhették az olvasót, Sütő András fenyőforgácsai nem kerülnek a kisebbségi lét kényes kérdéseit, de az író ajkán soha nem jelszóként, hangzatos frázisként, hanem végigszenvetted felelős, óvó szóként fogalmazódnak a szavak. „Nincs olyan elnyomó hatalom — írja —, amely önmagát, nemzetét ne tartaná felsőbbrendűnek az elnyomott népnél. A felsőbbrendűség gőgöt nem a fasizmus találta ki. Az csak a végletekig — a gázkamrákig szította

föl... Ám e keserves tanulság ellenére a változatos nacionalizmusok rémitik megint a világot. ...A nacionalista ott kezdődik, ahol valakit a MÁSIK anyanyelve idegesít. Innen már csak egy-két pohár alkohol — az „idegen” nyelvre rántott késig, a dorongig. Vagy éppen a pogromig... A kisebbségnek nevezett nyelv — egy etnikum légzőszerve — csak a nacionalista gyakorlat következtében kerülhet hátrányos helyzetbe. A levegőhasználat nem jog kérdése. Természeti törvény, hogy a kisebb létszámú tüdőszerveknek ugyanannyi levegő jár, mint a nagyobb létszámúnak. Amiként nincs tüdő- és lábhasználati törvény, azonképpen nem kellene nyelvhasználati törvénynek sem lennie, olyannyira természeti jogról van szó.”

Torokszorogató vallomás ez a könyv, barátokról, mesterekről, szülőföldről, emberekről — és önmagunkról. Miközben olvasom veretesen szép, Hargita illatú mondatait elszorult torokkal, átélek valamit abból a katarziszból, ami nemcsak a görög tragédiák, hanem minden igaz alkotás titka. És ez a könyv ilyen könyv.

Apróságok a esúesról

A nemzetközi diplomáciai élet szabályai szerint szigorú titoktartás jellemezte az 1987-es esztendő legjelentősebb diplomáciai eseményét, *Gorbacsov* főtitkár és *Ronald Reagan*

elnök találkozáját. Így hát nem csoda, hogy a hírre, eseményre, szenzációra éhes újságírók — lapjuk profiljának és személyes kíváncsiságuknak megfelelően — minden apróságra odafigyeltek. Így hát több olyan apróságra bukkanhat a nemzetközi lapok hasábjain a figyelmes olvasó, melyek bennünket lekipásztorokat is közelről érdekelnek. A magyar sajtó is megírta, hogy *Ronald Reagan* meglepetten vette tudomásul, hogy a párt főtitkára megemlékezett az orosz keresztyénség közelgő ezredéves fordulójáról, melyre már folynak Moszkvában az előkészületek. A hír kapcsán azt is leírták, hogy az orosz keresztyénség hírei is helyt kapnak a szovjet sajtó hasábjain amelyek nem kerülnek el a „rázós” kérdések felvetését sem: „A *Lityeratur*naja *Gazéta* és más lapok immár gyakran beszámolnak róla — sok helyen aktivizálják tevékenységüket azok az orthodox, protestáns egyházközösségek is (például új templomokat építenek), amelyek „formálisak”, tehát törvényes keretek között, törvényesen bejegyzett csoportként működnek, de amelyeknek alkotmányos jogait a helyi hatóságok a közelmúltig nem mindig biztosították maradéktalanul” (*Kulcsár István: Tájékoztató párbeszéd. Magyarország, 1987. 51. 10. old.*).

A csúestalálkozón *Gorbacsov* főtitkár az amerikai közélet jeles képviselőinek társaságában egyházi vezetőkkel, köztük *Billy Graham*mal is találkozott, aki a híradások szerint

újra a Szovjetunióba készül és minden bizonnyal szíves fogadtatásban lesz része. Még az ilyenkor megszokott kölcsönös ajándékozásoknak is volt „leológiai” vonatkozása. Az első tanácskozáson *Ronald Reagan* arany kézelőgombokkal ajándékozta meg *Gorbacsov*ot. Ezek azt az ószövetségi bibliai jelenetet ábrázolják, amikor a messiási béke korszak eljöttével ekevassá kovácsolják a kardokat (Ézs 2,4; Mik 4,3). (A New York-i ENSZ palota főbejárata melletti lépcsőfeljárón olvashatjuk ezt a feliratot: „Kovácsoljunk ekevasat a kardból”. A világszervezet székháza melletti parkban az East River partján áll *Jevgenyij Vucsetics* szovjet szobrászművész alkotása, mely ennek a bibliai jelenetnek talán a legismertebb ábrázolása, mely a szovjet nép ajándékeként került Amerikába.) A december 8-i találkozáson mindkét államfő ezt a kézelőgombot viselte.

A csúestalálkozót követő diplomáciai tájékoztatások sorából a Vatikán sem maradt ki. *Oleg Grinyevszkij* nagykövet a szovjet kormány megbízásából Rómában, december 18-án találkozott *Agostino Casaroli* bíborossal, a vatikáni államtitkárság vezetőjével. „Az egyórás megbeszélésen *Grinyevszkij* tájékoztatta a Szentszék magas rangú képviselőjét a nemrég lezajlott szovjet — amerikai csúestalálkozó eredményéről” (*Magyar Nemzet, 1987. dec. 19. 2. old.*).

Szigeti Jenő

KÖNYVSZEMLE

Világgazdaság

Ulrich Duchrow: Global Economy — A Confessional Issue for the Churches (WCC Publications), 1987. — Németül: Weltwirtschaft heute: Eine Welt für bekennende Kirche? Chr. Kaiser (München), 1986.

Nem számoltam, hogy hány kérdés van *Ulrich Duchrow* „Világgazdaság — az egyházak hitvallási kérdése?” című könyvében — de bőven van. Arra, hogy melyik az alapvető kérdés, azt válaszolnám: „Síkra száll-e az egyház minden ember és az egész világ életéért, vagy a világ gazdasági rendje pártján áll, amely legenyhébben szólva fenyegeti vagy már ön-maga okozza is sok ember halálát és a föld elpusztítását?” (179. l.) De ez a kérdés túl általános a szerző számára; lelégtet feltehetnénk ezt a kérdést, az is fontos, hogy a keresztyén ember ismeri-e azt a helyzetet, amelyben él, úgy, ahogyan Isten egy bizonyos népet vezetett az Ószövetségben, és egy bizonyos emberben megtalálható: Jézusban, az Újszövetség bi-

zonysága szerint. „Annak, hogy vajon a megigazulás üzenetét olcsó kegyelemként kihasználjuk-e nyugtatószerként, vagy igazán elfogadjuk Isten igazságát mint olyan hatalmat, amely az élet új voltát megteremti, az a próbája: hol várunk arra, hol vagyunk hajlandók arra, hogy találkozzunk Jézus Krisztussal?” (191. l.) Így ez a könyv nem általánosságokat mond el, hanem egy bizonyos kontextusból származik, és egy bizonyos kontextushoz kapcsolódik — ez a kontextus az NSZK. A szerző személyesen beszél e kontextusról így: „Nekünk, gazdag embereknek, akik gazdag egyházak tagjai vagyunk, szükségünk van arra, hogy bűnbánatra és megtérésre hívjanak fel minket, s hogy megszabadítsanak azoktól a bilinesektől, amelyek fogva tartanak hamis istenek és következképpen az igazságtalanság mellett.” (3. l.)

A szerző elismeri, hogy az NSZK gazdag ország, s hogy az NSZK-ban levő egyházak is gazdagok — azt is elismeri, hogy minden évben több mint negyven millió ember hal meg szegénység miatt. Ilyen helyzetben, ahol a világ kisebb része gazdag, többsége pedig

szenved, mit mond Isten, mit tesz Jézus: mi a kisebbség felelőssége? Ezért ez a könyv a nyugatnémet helyzetben gyökerezik és legfőképpen a nyugatnémet egyházakhoz, keresztyénekhez szól; de nemcsak ezekhez. A könyv erőssége az, hogy Sitz im Lebenje lévén, prófétai jellegű, ahogyan az ószövetségi próféták, ahogyan Jézus maga is, és a mai világ minden összefüggésére vonatkozik, éppen azért, mert bizonyos időkben, bizonyos kulturális és történelmi kontextusokban áll. Nem szabad feltételezni, hogy e könyv csak a nyugatnémeteknek szól, s csak róluk van szó, hanem nekem is szól, walesinek, nektek is, magyaroknak, hiszen prófétai könyv ez.

Duchrow könyve azzal kezdődik, hogy megvizsgálja Luther két-birodalom-elméletét. „A rosszul fel fogott két-birodalom-elméletének legegyszerűbb formája az az alapigazság, hogy az egyháznak semmi kapcsolata sincs a politikával”. (3. l.) Először kimutatja, hogy nincsen egyszerű két-birodalom-elmélet Luther írásában, hanem csak a 19. században különbséget tettek lutheránus teológusok a hatalom, politika és a szekuláris élet többi oldala ill. Jézus Krisztus között, akinek az volt a fontos, hogy lelkeket mentsen meg. Duchrow szerint Luthernek ez a félremagyarázása csak a 20-as és 30-as években derült ki, sőt azt a kifejezést, Luther két-birodalom-elmélete, csak 1938-ban használta először Harald Diem. Ennek a kifejezésnek a használata azt jelentette, hogy könnyebben fejlődött ki a megkülönböztetés egy vasárnapi és hétköznapi erkölcs között. De pozitív használata is van; így volt például Norvégiában a második világháború alatt, vagy mostanában ahogyan a keletnémet egyházak „kritikus szolidaritást” keresnek (14. l.). A továbbiakban Duchrow összehasonlítja Luther tanítását Bonhoefferével. Bonhoeffer ekklesiológiája nem úgy született meg, mint egy logikai feladat, de felelet volt arra a konkrét közösségi helyzetre, amelyben élt (20. l.). Így Bonhoeffer szerint „nincsen teológiai gondolkodás közösség nélkül. A protestáns teológia alapvető hibája az egyén elszigetelődése” (20. l.) Így Duchrow idézi Jan Smolik-ot, aki ezt írja: „Bonhoeffer egész életének munkája abban írható le, hogy priviligium nélküli egyházat keresett” (21. l.) Mivel a könyv alapja Luther és Bonhoeffer gondolkozása így szól a magyar protestáns egyházakhoz is, amelyeknek fontos az ő gondolkodásuk.

Mondhatnánk továbbá azt, hogy még négy általános ok van, melyek miatt a könyv vonatkozik a magyar helyzetre. Az első ok az, hogy még akkor is, ha sok helyütt a könyv kifejezetten a nyugatnémet helyzetről beszél az általános elvei alkalmazhatók Magyarországra is. Másodszor az a tény, hogy a könyv egy bizonyos országra összpontosít, segít nekünk abba, hogy kívülállókként visszatekintsünk saját helyzetünkre. Harmadszor, az, hogy a könyv főtémája az egyházak szerepe a világ gazdasági életében, azt jelenti, hogy nincsen olyan ország és ezért nincsen olyan egyház, amely elmondhatná, hogy ez nem hozánk szól. Jól bizonyítja ezt, hogy mind a három világnak szerepe van a világ igazságtalan életében; különösen az európai országoknak (nyugaton is, keleten is) — itt van a hatalom, s ezért itt van a felelősség is. Negyedszer, azért vonatkozik ez a könyv a nem német egyházakra is, mert csak egy világ van, és úgyszintén egy egyház van Isten szerint. Nem lehet ünnepelni az úrvacsorát, ugyanakkor pedig úgy tenni, mintha nem lenne igazságtalanság, mintha négy millió testvérünk nem lenne szegény el egészen az éhhalálig. „Mind Bonhoeffer mind Luther szerint Krisztus teste kapcsolatban áll a világ valóságával és a

világért való felelősséggel, legalább három módon; először a Tízparancsolat által ... Másodszor Isten különböző kormányzási módjai által ill. a kormányzó hivatala által, amelyekben az Istennek választ adó ember a konkrét parancsolatokat kapja ... Harmadszor pedig Krisztus teremtésben közvetítő, megváltó és világkormányzó funkcióinak kapcsolata által. ...” (49–50. l.)

Az egész könyvben, Jézus áll a középpontban. „Soha sem szabad elvlasztani az igazságosságot a keresztyén szeretettől.” (77. l.), de „Krisztus mai testét felosztották rablók, nyereszkezők és a meg-raboltak között.” (46. l.) Hangsúlyozom, hogy ez nem általános beszéd, sok sok konkrét példa van ebben a könyvben erre. Különben, hogyan is válaszolhatnának az egyházak ilyen megállapításra? A szerző egy hitvalló egyházat keres, azaz olyan egyházat, amely nem fél annak tudatától, hogy nem tökéletes, hogy bűnös, de attól sem fél, hogy keresse a helyes utat, melynek során megváltozhat. Egyébként azt megvallani, hogy bűnös az egyház, hogy sok gondja, problémája van, könnyű — az azonban a nehéz, hogy szívünkben mélyen érezzük ezeket a bűnöket, problémákat, és foglalkozzunk velük nyilvánosan, közösen, közösségként. „Hitvalló egyházzá akkor válunk, ha e társadalmi formációk hitvalló egyházzá válnak egy konciliáris folyamatban” (130. l.) „Egy konciliáris közösségben a kölcsönös elkötelezettség van a Krisztus testén belül, azaz olyan egyház, ahol úrvacsorai közösségben élnek.” (138. l.) Az egyháznak őszintén kell foglalkoznia önmagával, és az embereknek, akik az egyházban vannak, nyíltan és becsületesen kell foglalkozniuk egymással. Mielőtt igazi egyházzá válhatunk, az kell, hogy ez legyen az első lépés; Duchrow szerint azonban már ez is hiányzik. Három lépés van, mielőtt egy egyház hitvalló egyházzá válhat: „felismerés” (igazán fel kell ismernünk önmagunkat, a mi életünket és a körülöttünk levő életet); „kijelentés” (ki kell mondjuk, mi a rossz és mi a jó) és „a status confessionis-ra való felelet” (mit fogunk csinálni!) (131. l.)

E hitvalló folyamat figyelembevételével Duchrow megvizsgálja az egyházak faji megkülönböztetéssel és nukleáris fegyverekkel kapcsolatos állásfoglalását. A faji megkülönböztetéssel kapcsolatban azt mondja, hogy az egyházak általában a második lépésre jutottak el, hogy egyhangúlag felismerik, mi a rossz; a nukleáris fegyverekkel kapcsolatban pedig a második lépés felé tartanak.” A Lutheránus Világszövetség a faji megkülönböztetés problémáját az úrasztalánál levő megosztásban, ezért azok a falak, amelyeket a két-birodalom-elmélete épített, az egyházak ill. társadalmi és politikai felelősségük között, kezdenek leépülni” (46. l.) A hatodik részben a szerző leírja, hogyan lett a faji megkülönböztetés és a nukleáris fegyverek hitvallás kérdésévé. De a világgazdasággal még nem foglalkoztak az egyházak. Érdekes az, hogy „a legmakacsabb ellenállás, amely a faji megkülönböztetés leküzdésével szemben áll, ott található, ahol a gazdasági érdekelttség is kockán forog” (109. l.). Ugyanazt mondja Duchrow a nukleáris fegyverek eltávolításáról. De amikor megvizsgáljuk azt, amit az egyházak mondanak a világgazdaságról, akkor szerzőnk így ír: „A világgazdaság rendszere, ami a hatalom óriási agglomerációjának az erődítménye, a legkevésbé ismert, a legkevésbé feltárt és megválaszolt kihívás arra, hogy az egyházak megvallják hitüket.” (108. l.) Annak a ténynek ellenére, hogy „az úrvacsora az éhezők számára és a nyomorultak számára van” (39. l.). Részletesen megmagyarázza ezt a „füg-

gőselmélet". A világ fel van osztva hatalmi központokra és hatalmi perifériákra; azért fejlődhetnek a központok, mert döntésük az, hogy a perifériák rá legyenek utalva a központokra." A szegényebb országokban a perifériák elitje együttműködik ebben" (56. l.), és persze ez az elit Duchrow szerint egyházi és világi is. Ismét erre ad példákat — de nemcsak arra, hogy hol történik meg, hanem arra is, hogy hol nem történik.

Már említettem, hogy a könyv sok konkrét példát hoz; eközben Duchrow négy egyházzal beszél. Melyek ezek az egyházak? Azért fontos ez a kérdés, mert az a felismerés, hogy e négy egyháznak fontos szerepe van a hitvalló folyamatban. „A modern egyház lényegében bálványimádó, s az egyházat felhígulással fenyegeti” (58. l.). Felismeri a szerző, hogy a négy egyháztípus: a helyi gyülekezet, az egyetemes anyaszentegyház, bázisközösségek és a területi egyházak. Ebben a bázisközösségek azért lényegesek Duchrow szerint, „mert az egyházakat Krisztus tanítása mellett megtartják abban, hogy példát adnak a bűnbánatra és megújulásra ... a döntő dolog a radikális Krisztuskövetés, amelyet először maguk végeznek, mielőtt másokat is felhívna arra, hogy ugyanezt tegyék ... Ezeknek a bázisközösségeknek második jellemvonása az, hogy a küzdelem és kontempláció, orare et laborare, politika és úrvacsora egységes ... Nagyjából a mi nemzeti egyházunk gyülekezetei nem ajánlják ezt a keresztyén közösséget ... Harmadik jellemvonása ezeknek a bázisközösségeknek az, hogy hajlandók együttműködni szekuláris csoportokkal is.” (62–64. l.). „Az alapvető elhatárolása a területi egyház szervezetének a gazdasági előfeltételükben rejlik. Visszajára kell fordítani azt a kifogást, amelyet az egyházi vezetők gyakran tesznek, hogy a „gyülekezetek még nem készek erre”; tulajdonképpen a gyülekezetek jelentik a kiindulópontot.” (65. l.). „Az egyháznak mind a négy formája szükséges a konciliáris folyamatban.” (66. l.).

Végül hadd mondjam, hogy ebből a könyvből legalább hét gyakorlati feladat következik:

1. Az alapvető kérdése minden keresztyén embernek és minden keresztyén szervezetnek az: „hogyan térhet meg, hogyan térhet meg az egyházam Jézus Krisztushoz azért, hogy éljen ez a világ?” (90. l.). „Hogyan járhat az egyház, minden formájában, a felszabadulás, hitvallás és engedelmisség útján az egész keresztyén családdal közösségben?” (186. l.).

2. Az egyházaknak fel kell ismerniük, hogy mi tabu — Duchrow szerint tabu megvizsgálni a világgazdaságot (111. l.).

3. A határok veszélyesek. „A hit megvallása jogi színezetűvé válik, amikor az egyházak határaikat meghatározzák, hogy ti, kik vannak belül, és kik vannak kívül?” (127. l.).

4. Meg kell vizsgálni az egyház struktúráit, mert ezek „megakadályozzák az egyházakat abban, hogy hallgassák Isten szavát.” (30. l.).

5. Duchrow szerint „A reménység fő jelei a nemrég felbukkanó közösségek” (204. l.). Tudomásul vesszük ezeket?

6. „A profit démona a kisebbség javára és a többség kárára (elszegényítésére) hatalmába keríti az egész világgazdaság rendszert” (92. l.). Duchrow azt kérdezi, hogy vajon a nyugatiaságot Krisztus neve mellé helyeztük?

7. A JPIC programban, a konciliáris folyamatban nagy reményt lát Duchrow, „ez a reménynek az egyik legerősebb jele” (225. l.). Miként vesszünk mi részt benne?

Szerintem ez a könyv kihívó és érdekesítő; nemcsak szóbeszéd, hanem nagyon gyakorlati kísérlet arra, hogy az egyházak (mind a négy) megvizsgálják magukat azzal a céllal, hogy megjobbjítsák magukat — mert erre vár a világ. Ez a feladat nem a másé, hanem a mienk, a közösségben élő keresztyéneké, akik nem félnek attól a feszültségtől, amely mind az egyházakon belül, mind az egyházakon kívül lehet, ha az emberek alapvető kérdéseket tesznek fel Krisztus szeretete és felebarátaink kedvéért. Ezért prófétai ez a könyv, ezért kell olvasnunk!

John L. Humphreys

Nincs vége

Az Alef-könyvekről

A hazai zsidó könyvírás és -kiadás nagy múltra tekint vissza. A tizenkilencedik század végéig terjedő időszak legteljesebb bibliográfiája *Venetianer Lajos* művében lehetőséggel meg (A magyar zsidóság története, Könyvértékesítő Vállalat, Bpest, 1986.) A soah utáni korszak azonban ellene mond a Prédikátor szkeptikus-ironikus megjegyzésének: „A sok könyv írásának nincs vége...” (12,12). A konfesszionális zsidóság lehetőségeiből, erejéből a hetilapon, naptáron és alkalmi kiadványokon kívül alig futotta másra. Kultúrateremtő, tudatformáló jelentőségűvé pedig csak *Scheiber Sándor* könyvei váltak. A magyarországi zsidóság szellemi elitje az eltelt negyven évben adós maradt a saját további léte és identitása miatt is nélkülözhetetlen művek megírásával. A Könyv népe hallgatásba burkolódzott. Sem évezredes magyarországi történelméről, sem közelmúltja rettenetes eseményeiről nem adott közre a forrásokat teljességükben feldolgozó, elemző műveket. Héber nyelvkönyv éppúgy nem jelent meg, mint a hagyományos és jelenkori zsidó írásmagyarázatot megismertető kötet vagy judaisztikai munka, vagy akár csak egy válogatás a Talmud vagy a Zohar hatalmas szellemi örökségéből. Előbb-utóbb e hiány miérettje is a kutatás tárgya lehet...

Az Alef-könyvek első három kötetének megjelenése a legsúlyosabb hiányt igyekszik pótolni. A *Raj Tamás* által szerkesztett sorozat célja fél évszázad után újra hittankönyvet adni gyermekek, felnőttek kezébe egyaránt. Hittankönyv nélkül hosszú távon lehetetlen eredményes katechézist művelni. Katechézis nélkül pedig reflektálatlan marad a hit, a személyes vallásos meggyőződés, s parttalanná válik az ebből következő magatartás. E kötetek megjelenésének azonban nemcsak az célja, hogy a létszámában súlyosan megcsappant hazai zsidóság hívő közösségeiben a tanítást előmozdítsa, s jellegében és minőségében a többi felekezetekben folyó katechézis szintjére emancipálja, hanem az is, hogy a zsidóság mibenlétéről vajmi keveset tudók végre hiteles tájékoztatást kapjanak a zsidó vallás alapjairól, szokásairól, Biblia- és életszemléletéről — legalább in nuce.

Az Ótestamentum-kutatás egyik régi alapigazsága, hogy a Tóra: hittankönyv. E megállapítás különösen igaz a Genezisre. Az őstörténet és az ősatyák története egyaránt az egyetlen ŪR-ról tanúskodik — némi tartalmi és nyelvi tömörítéssel — gyermekek szemétségét is gyönyörködtető módon. E tömörítésre, „a legifjabb olvasó” számára is élvezhető parafrázis elkészítésére vállalkozott *Patoky Mária*. A *Bibliai képeskönyv gyerekeknek száz történetet mesél el, melyekhez Madarassy Orsolya egy-egy rajza társul*. Korunk vizualitásra oly fogékony gyermeke, felnőttje élvezettel

olvashatja e történeteket; közülük néhány nem bibliai eredetű, forrásuk a Midrás, ill. a Talmud. Pataky Mária a természetes nyelvi befogadás érdekében a hétköznapi beszéd fordulatait használja, s ezzel sikeresen elkerüli, hogy a tartalom kárára hiteltelenné egyszerűsítsen, ugyanakkor lemond e történetek eredeti nyelvi bravúrajairól is. Jóllehet a kötet száz története tán a szükségesnél is tömörebb, mégis kedvcsináló és modellt adó a továbbmesélésre nem rest felnőttek, mi több, arra készíti — s bizvást ez a szerzők valódi szándéka —, hogy az eredetit, Mózes első könyvét kezébe vegye és olvassa.

Hat mai magyar rabbi közös munkája a *Halljad Izrael*. A kitűnően szerkesztett könyv mindkét feladatát jól oldja meg: tartalmazza mindazt, amit egy hitét ismerni s megélni akaró zsidó embernek tudnia kell bölcsőtől a koporsóig, hétköznapi és ünnepnap, gyermekként, anyaként és apaként; s ugyanakkor tartalmazza azt, amit egy nem zsidónak a zsidóságról tudnia érdemes, ha személyes állásfoglalásában legalább a szellemi tisztesség minimumára igényt tart.

Raj Tamás a könyv bevezető tanulmányában felteszi a kérdést: „Mi a zsidóság?” Valójában a teljes mű ad majd erre választ. Amit ő hangsúlyoz, az az, hogy a zsidóság az egyetlen Isten hitvallásos népe. Hitből élő nép, mely nem szűnik vallani hitből-valóságát, avagy ha fölhangy a Sömával, nem nép többé. A kiválasztottság ezzel kapcsolatos, az ókortól máig nálunk is oly sok félreértésre s megbotránkozásra okot adó kérdését sem kerüli ki. (Legutóbb *Mezei András* verse, a *Hagyd a népedet... kavart vihart, Mozgó Világ* 1982. szept. 112–113.) Vitatható azonban Raj írásának az az állítása, mely szerint: „A zsidóságnak nincsenek vallási tételei, nincsenek dogmái (kiemelés Rajtól). Ellenkezőleg, a gondolat és az emberi választás szabadságát hirdetjük” (12. o.). A zsidóság történelme vagy akár a zsidó imakönyvek nem feltétlenül erről győznek meg. Valószínűbbnek látszik *Franz Rosenzweig* zsidó vallásfilozófus véleménye. Szerinte „ugyan a zsidóságnak vannak dogmái, de nincs dogmatikája. (...) Istenről, a kinyilatkoztatott törvényről, a messiási megváltásról van szó, és arról, ami ezzel összefügg: az a gondolat hiányzik, amely egészen áthatja a zsidóságot, amely a törvényt egyedül érthetővé teszi, és amely a zsidó nép fennmaradását egyedül megmagyarázhatja, nevezetesen Izrael kiválasztottságának a gondolata. A zsidóságnak ez a valóban központi gondolata, amellyel kapcsolatban mondjuk egy keresztyény kutató a krisztológiából eredően joggal elvárna, hogy egy zsidó dogmatikában az első vagy — az Istenről szóló tanítás után —, legalábbis a második helyen megtalálja, nem fordul elő például Maimonidesz Tizenhárom Hittételében, de filozófiai művében sem, amely pedig a zsidóság alapigazságaiban összezavarodottaknak mégiscsak útmutatóul szolgálhatna.” (*Apologetisches Denken*, In: *Kleinere Schriften*, Schocken Verl. Berlin, 1937. 31–32.)

Singer Ödön írásait — A zsidó otthon, Mindennapi imádságok — a derű és fesztelenség jellemzi, mely oly sajátja a hagyományait akár csak többé-kevésbé ápoló zsidó családoknak is. A közegnek való megfelelés és meg nem felelés, a nyitottság és az intaktság kettőssége és ellentmondása érthetőbbé válik e fejezetek olvastán. Különösen figyelemreméltó, amit a hetedik nap jelentőségéről ír. Keresztyén olvasóját szándéktalanul is arra figyelmezteti, hogy a szombat teológiai recepciója nélkül érthetetlen az evangélium.

Löwy Tamás a család szempontjából mutatja be a zsidó élet hétköznapijait „A bölcsőtől a koporsóig”. A család nemzetfenntartó szerepe közismert. A zsidó-

ság történelme azt mutatja, hogy a család e feladatát a hit és a hívő közösség őrzése és szüntelen újratemetése megelőzheti. Ezért a zsidó család életében a rítusok nem másodlagos jelenségek; más szóval: a kazuálék nem válhatnak merő szakrális szolgáltatássá. Miközben a szülői hivatás értelme és értéke társadalmi méreben diffúzzá lett, hasznos a szerző gondolkodását meghatározó, s tárgyilagos leírásainak távlatot adó törvényt — a negyedik parancsolat mellett kevésbé ismert 3Móz 19,3-t megfontolnunk.

A könyv leterjedelmesebb tanulmányát *Schöner* Alfréd, az Országos Rabbitanács elnöke írta: „Bánatból öröm — Az ünnepek világa” címmel. Sorra veszi az egyes ünnepeket a legfontosabbal, a szombattal kezdve. Először közli az ünnep eredetét, kialakulásának történeti, teológiai jelentőségét, majd az ünnep lefolyását és a hozzá kapcsolódó szokásokat. Tömör, jól áttekinthető, liturgikai szempontból is hasznos munka. Talán nem fölösleges hangsúlyozni, keresztyén olvasó számára a peszah a legfontosabb az ünnepek közül. Tudni, hogy ekkor mit és hogyan ünnepel a zsidóság, ez a hitét komolyanvevő keresztyének számára nem vallástörténeti érdeklődés kérdése. (A peszah és a széder-est alapos megismeréséhez kitűnő forrásmunka a szintén Raj Tamás közreműködésével újra megjelentetett *OMZSA Haggáda*, (Bpest, 1987).)

A zsidó élet jelképeivel foglalkozik *Deutsch* Róbert és *Landesmann* György *Áldjon meg az Örökkévaló* című dolgozata, melyben az ünnepi és hétköznapi élet tárgyi jelképeinek eredetét, jelentését, funkcióját ismertetik. A szöveg megértését segítik — lévén tárgyról szó — *Antalffy* Mária grafikái és *Müller* László fotói.

A kötet befejező írása — Csillag és lámpás — ismét a szerkesztő *Raj* Tamásé. A legismertebb öt zsidó szimbólum ősi értelmét kutatja. Ezek a Dávid-csillag, a menóra, az ókori Izrael törzsi szimbólumai, a hónapok jelei és a héber betűk.

A *Halljad Izrael* jó hittankönyv. Összehasonlítva a hazai katechetikai irodalom egyéb műveivel mind tárgyszerűsége, mind formai szempontból jobb megoldású. A kirekesztettség érzése nélkül veheti kézbe teljesen szekularizált vagy ateista ember is. Szerzőinek fölkészültsége, tárgyszerűsége, valódi megismertetésre törekvése, s nem utolsó sorban nyitottsága továbbkérdésekre serkent. A kérdésekre remélhetőleg az *Alef*-könyvek további kötetekben válaszra — de legalább további tájékozódásért megkönnyítő ajánló bibliográfiára — lel az olvasó.

Az *Alef*-könyvek harmadik kötete a bécsi judaisztikai intézet professzorának, *Jacob Allerhand*nak *A zsidóság története* című művét adja közre. A könyv első fele a zsidóság biblikus történetével foglalkozik, a második rész a makkabeusoktól a Bar-Kochba felkelésig eltelt háromszáz év eseményeit, szellemi, politikai, vallási történéseit ismerteti. A két utolsó fejezet a tannaiták tevékenységét, a Misna ill. a Jeruzsálemi és a Babilóniai Talmud kialakulását és felépítését tárgyalja. A kötet függeléke — a szerkesztő *Raj* Tamás munkája — többek között kislekxikont és időrendi táblázatot is tartalmaz.

Allerhand ugyan a tudományos dolgozatok formális beosztását követi, de nem szándékozik *M. Noth* vagy *J. Bright* művével konkurrálni, s nem érzi szükségesnek, hogy az általános műveltség szintjét meghaladó tudományos ismeretterjesztést végezzen. Vélhetőleg olyan olvasóknak szánta írását, akik még alapfokon sem ismerik a Bibliát, és az ókori Izrael történetét. *Schöner* Alfréd előszavában helyesen jegyzi meg: „Súlypontjainak elhelyezése, olvasmányos stílusa,

Abschied von Dr. József Szakács—Dr. Károly Tóth: „Drei symbolische Kränze“ — János Vicsián: „Auch wenn der Herr uns Leiden schickt, erbarmt er sich doch wieder über uns...“

STUDIEN: Ernő Otlyk: Tausend Jahre der Russisch-Orthodoxen Kirche I. — Feriz Berki: Theologischer Hintergrund der orthodoxen Kanone — Lukas Vischer: Das Erbe des Kyrill Loukaris: Beitrag zum orthodox-reformierten Dialog — Ferenc Szűcs: Möglichkeiten und Grenzen der christlichen Freiheit bei Calvin — Douglas Templeton: Keltische und pannonische Aspekte der Interpretation: Paulus und Korinthus — Tibor Missura: Flucht aus der Wirklichkeit (Narkomanie) — Sándor Ladányi: Abraham Kuyper (Kurzer Rückblick auf die zwei vergangenen Jahrhunderte der Reformierten Kirche in Holland, mit besonderer Hinsicht auf die Bedeutung und Einfluss von Kuyper)

WELTRUNDSCHAU: Zoltán Balogh: Hundert Jahre des Blaukreuz-Verbandes — Egil Aarvik: Gott is treu

HEIMATRUNDSCHAU: Auf dem Wege zur Friedentheologie, Internationales Seminar, Budapest, Ráday Kollegium, 14–19 Dezember, 1987 — Eröffnungsrede von Károly Tóth—Jürgen Moltmann: Gerechtigkeit schafft Frieden — Kommuniké

DISKUSSION: Sándor Magassy Sr.: „Ábel — Zsuzsanna“ am Pranger — Wilfried Joest: Fundamentalismus

KULTURCHRONIK: László Zay: Profile auf der Leinwand — Jenő Szigeti: Nachlese mit den Augen eines Theologen

BÜCHERSCHAU: Weltwirtschaft heute: Eine Welt für die bekennende Kirche? (John L. Humphreys) — Noch nicht beendet (Über die Alef-Bücher) (László Donáth)

Taking Leave from Dr. József Szakács—Dr. Károly Tóth: “Three Symbolical Wreaths” — János Vicsián: “The Lord may bring us sorrow but his love for us is sure and strong...”

STUDIES: Ernő Otlyk: Millenium of the Russian-Orthodox Church I. — Feriz Berki: Theological Background of the Orthodox Canons — Lukas Vischer: Kyrill Loukaris' Heritage; Contribution to the Orthodox-Reformed Dialogue — Ferenc Szűcs: Chances and Limits of Christian Freedom in Calvin — Douglas Templeton: Celtic and Pannonian Aspects of Interpretation: Paul and Corinth—Tibor Missura: Escape from Reality (drug addiction) — Sándor Ladányi: Abraham Kuyper (Brief Retrospection to the Past Two Centuries of the Reformed Church in the Netherlands, with special consideration to the significance and influence of Kuyper)

WORLD REVIEW: Zoltán Balogh: Centenary of the Blue Cross Federation — Egil Aarvik: God is Faithful

HOME REVIEW: Towards a Theology of Peace, International Seminar, Budapest, Ráday College, December 14–19, 1987 — Opening Address by Károly Tóth—Jürgen Moltmann: Justice Creates Peace — Kommuniké

DISCUSSION: Sándor Magassy Sr.: “Ábel — Zsuzsanna” on the Pillory — Wilfried Joest: Fundamentalism

CULTURAL CHRONICLE: László Zay: Profiles on the Screen — Jenő Szigeti: Gleaning with the eyes of a theologian

BOOK REVIEW: Global Economy — A confessional Issue for the Churches (John L. Humphreys) — It is not yet over (On the Alef-Books) (László Donáth)

közérthetősége a legfőbb erényei.” Ma, amikor a Bibliát olvasó, ismerő emberek száma — a megnövekedett érdeklődés ellenére — elenyészően kicsiny, nem lebecsülendő szempontok ezek egy katechetikai segédkönyv esetében.

Jelentősnek kell tartanunk azt a szerzői és szerkesztői szándékot, mely az egész könyvön keresztül következetesen érzékelteti, hogy az, amiről itt szó van, megbízható, tárgyi forrásokra megy vissza. Ezért olvasható számtalan idézet az Ótestamentumból és a Talmudból, melyeket héber, ill. arám nyelvből Raj Tamás fordított. E célt szolgálja a gazdag illusztrációs anyag (köztük Hegyi Gábor számos közelmúltban készült fotója), a rajzok és a táblázatok is. Így a mű — s nem egyszerűen Allerhand írása, amelyet Lichtmann Tamás fordított kitűnően magyarra —, hasznos lehet mindazok számára, akik történeti érdeklődéssel veszik kézbe a Bibliát. A tovább olvasni vágyó e kötetben sem talál bibliográfiát, Schöner Alfréd azonban az előszóban megemlíti néhány figyelemreméltó munkát, melyek — ha hozzáférhetőek —, magyarul is olvashatók.

Allerhand írásának egyetlen rövid részlete foglalozkodik a keresztyénység kialakulásával. Sajnos a méltatlanul rövid alfejezetben több hiány és pontatlanság található. Keresztelő Jánosnak még a neve sem említetik. A szerző homályosan utal arra, hogy „a prédikátorok megbánásra és megtérésre szólították föl a népet” (129. o.). Majd általánosságban ír a „híveket találó önjelölt messiásokról. Jézust is ezek közé számítja azzal a megkülönböztetéssel, hogy neki „sikertől tartós hatásra, maradandó jelentőségre szert tennie.” (Uo.) Arról, hogy Jézus mit tanított, miben állt vitája a farizeusokkal vagy a sadduceusokkal, semmit nem tudunk meg. Ehelyett olyat feltételez — „lehetséges, hogy az esszénusok szektájához is csatlakozott” (uo.) —, aminek a történeti valószínűsége minimális, s Jézus működése szempontjából nem meghatározó. Súlyosabb torzítás, s az újtestamentumi hagyománnyal ellentétes az az állítása, mely szerint Jézus is, akár tanítványai, hitt abban „hogy a zsidókat felszabadítja, többek között a római elnyomás alól.” (130. o.) Végül történetietlen és ideologisztikus Allerhand következő mondata is: „A zsidók között

eleinte alig akadt követőjük — ti. Jézus híveinek —, ám hamarosan egyre több pogány csatlakozott hozzájuk.” (Uo.) E kijelentés azt sugallja, mintha Jézus apostollá lett tanítványai nem egytől egyig zsidók lettek volna, mintha nem létezett volna a jeruzsálemi ügylezet, mintha Pál apostol missziói útjai során először nem a diaszporák zsinagógáit kereste volna fel. Az egykori taruzsi farizeus zsidó, Saulus ugyanarra a sorsra jut, mint Keresztelő János: Allerhand nem akar tudni róla. Ezek a hiányok és torzítások nem Jézus személyének eltérő történeti és teológiai megítélésére vezethetők vissza. (Simon Dubnov klasszikus műve például mentes ezektől.) Hiba a történetész Allerhand részéről, hogy Közép-Kelet-Európában élve, a nyolcvanas években ahisztorikus módon próbál implicit apológiát művelni.

Az Alef-könyvek első három kötete egyszerre látott napvilágot 1987 őszén a MIOK kiadásában a Memorial Foundation for Jewish Culture támogatásával. Tudva, hogy a hazai egyházi könyvkiadás mennyi fajta nehézséggel küzd, elismerésre méltó teljesítmény e három reprezentatív könyv megjelentetése. Az Alef-könyvek szerkesztőjét, s egyben a vállalkozás spiritus rectorát, Raj Tamás rabbit köszönet és dicséret illeti. E könyvek a reményt keltő kezdet tárgyi bizonyítékai a negyven éves csönd után. Életjelei annak a magyarországi zsidóságnak, melynek számára a záhar nem merül ki a személyes gyász Jahrzeitekhez kötött kaddisaiban. Annak a zsidóságnak, amely úgy akar emlékezni és emlékeztetni, hogy mindenekelőtt arra keresi a választ: mit jelent az után itt és most zsidónak lenni. S tudja, a zsinagóga választát a megélhető másság mibenlétére nem pótolhatja néhány zsidó eredetű, de már régen asszimilálódott magyar író vagy tudós csakazértis problémafelvetése és szükségszerűen szubjektív válasza. A buberi dialógikus existencia nemcsak a Teremtő és az ember, hanem ember és a másik ember kapcsolatára is igaz. A párbeszéd az nélkülözhetetlen jó, amely előfeltételezi a létet. Létét zsidónak és nem zsidónak. Ezért érdemes megtörni a csendet. Miképp a magyar zsidóságnak nincs vége, nincs vége a sok könyv írásának” sem.

Donáth László

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KIADVÁNYAI:

Bibliai történetek gyerekeknek	180,— Ft
Újfordítású Biblia	220,— Ft
Kis családi Biblia	150,— Ft
Középméretű Biblia	120,— Ft
Angol—magyar Újszövetség	170,— Ft
Könyveink közül ajánljuk:	
Dr. Tóth Károly: Gyökerek és távlatok	95,— Ft
Szabó Magda: Záróvizsga	150,— Ft
Geschichte und Gegenwart der Reformierten Kirche in Ungarn	319,— Ft
Komjáthy Aladár: A kitántorgott egyház	112,— Ft
Szénási Sándor: Kálvin emberi arca	47,— Ft
Takács Béla: Református templomaink úrasztali terítői	200,— Ft
Sobor Antal: Perelj, Uram!	50,— Ft
Takács Béla: Bibliai jelképek a magyar református egyházművészetben	300,— Ft
Kincsesláda I.	135,— Ft
Kincsesláda II.	100,— Ft
Sarkadi Nagy Pál: A szeretet himnusza	24,— Ft
Bereczky Albert: Van-e út Istenhez?	61,— Ft
Komjáthy Aladárné: A Szentföldön jártunk	198,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Lorántffy Zsuzsanna	125,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Örök társak	120,— Ft
Kálvin János: Tanítás a keresztyén vallásra	150,— Ft
Budai Balogh Sándor: Vad vizek futása	84,— Ft
Tótfalusi Kis Miklós: Apologia Bibliorum (A Biblia védelmében)	199,— Ft
Nagy Zsuzsa: A huszonnegyedik óra	170,— Ft
Kálvin János: Kik a boldogok?	37,— Ft
Bottyán János: Hítünk hősei	98,— Ft
Tóth-Máthé Miklós: Nábót szőlője	91,— Ft
Tóth-Máthé Miklós: A szabadság nótáriusa. Regény Ráday Pál életéről	120,— Ft
Budai—Herczeg: Az Újszövetség története	130,— Ft
Dr. Tóth Kálmán: A régészet és a Biblia	115,— Ft
H. V. Morton: Pál apostol nyomában	160,— Ft
Szénási Sándor: Mandulaág (versek, műfordítások)	135,— Ft
Farkas József: Több az élet	90,— Ft

Kaphatók: A Protestáns Könyvesboltban (hétfőn szünnap) Budapest IX., Ráday u. 1. (a 15-ös autóbusz megállójánál), valamint a debreceni Református Könyvesboltban, Debrecen, Vörös Hadsereg útja 4–6.

Megrendelhetők: minden lelkészi hivatalban és a Református Sajtóosztályon, Budapest XIV., Abonyi u. 21. Pf. 5. 1440

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓÍRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Pimen patriarcha nyilatkozata
a magyar egyházi sajtó számára

„Vigyázz a szolgálatra,
melyre vállalkoztál az Úrban,
hogy azt betöltsed”

Ezer éves
az Orosz Ortodox Egyház II.

A magyar katolikus egyház és az
állam viszonyának fejlődéstörténete
a szocializmusban

I. István király éve

Protestantizmus és zsidóság

A cseh reformáció és kapcsolatai
a magyar reformációval

Ekkleziogén
és ekkleziológén neurózis

Milyen bölcs volt Salamon?

Egészségmegőrző program
– egyházi aktivitás

ÚJ FOLYAM (XXXI)

1 9 8 8

3

THEOLOGIAI SZEMLE

1988 május—június

Felelős szerkesztő:

D. Dr. Ottlyk Ernő
1054 Budapest
Szabadság tér 2. I.
T.: 114-862

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség és kiadóhivatal:

1146 Budapest
Abonyi u. 21.
T.: 227-870

Index: 26 842

HU ISSN 0133—7599



A Theologiai Szemle szerkesztő bizottsága:

D. Dr. Tóth Károly, elnök
Lehel László, előadó
D. Dr. Berki Feriz
Hecker Frigyes
Dr. Harmati Béla
Dr. Kocsis Elemér
Kovács Attila
Kürtli László
Viczián János
Dr. Nagy Gyula

Társszerkesztő:

D. Dr. Pákozdy László Márton

Olvásószerkesztő:

Tarr Kálmán



 Egyetemi Nyomda — 88.6733
Budapest, 1988.

Felelős vezető:

Sümeghi Zoltán igazgató

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a hírlapkézbesítőknél, a Posta hírlapüzletelben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) Budapest XIII., Lehel u. 10/A. — 1900 —, közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215—96 162 pénzforgalmi jelzőszámára.

Előfizetési díj egy évre: 390,— Ft.
egyedül: 68,— Ft.
Megjelenik kéthavonként.

TARTALOM

DOKUMENTUMOK

- Öszentsége Pimen, Moszkva és egész Oroszország patriarchájának üdvözlő beszéde (1988. február 16.) 129
- Pimen, Moszkva és egész Oroszország patriarchájának nyilatkozata a magyar egyházi sajtó számára 129
- A Keresztyén Békekonferencia munkabizottsági ülése (Ráday Kollégium, 1988. március 21—25.) 133
- TÓTH KÁROLY püspök elnöki beszéde: „Vigyázz a szolgálatra, melyre vállalkoztál az Úrban, hogy azt betöltsed?” ... 134
- Kommüniké 141

TANULMÁNYOK

- OTTLYK ERNŐ: Ezeréves az Orosz Ortodox Egyház II. ... 142
- OTTLYK ERNŐ: A magyar katolikus egyház és az állam viszonyának fejlődéstörténete a szocializmusban 146
- OTTLYK ERNŐ: I. István király éve 152
- PAPP VILMOS: Protestantizmus és zsidóság (Adalékok a magyarországi protestantizmus és a zsidóság kapcsolatának kérdéséhez, különös tekintettel az 1840 és 1900 közötti időszakra) 157
- ILJA BURIAN: A cseh reformáció és kapcsolatai a magyar reformációval 168
- HERCZEG PÁL: Szabadság, szabadosság és önmegtartóztatás az evangéliumi és apostoli tanításban 172
- GYÖKÖSSY ENDRE: Ekkleziogén és ekkleziológén neurozis 177
- SOMLÓ KATALIN—RÁSZLAI TIBOR: Intencionális Istenismeret Augustinus filozófiájában 181
- KARASSZON ISTVÁN: Milyen bölcs volt Salamon? 185

HAZAI SZEMLE

- FRENKL RÓBERT: Egészségmegőrző program — egyházi aktivitás 189

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1988. május 5.

A SZERKESZTŐSÉG KÖZLEMÉNYE

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy lapunknak szánt kéziratokat két példányban (egy másolattal) és a szabványnak megfelelő gépeléssel (oldalanként 30 sor, soronként 60 leütés) küldjék be. Kéziratokat, amelyeket nem mi kértünk, vagy előzetesen meg nem beszéltünk, nem őrünk meg és nem küldünk vissza.

Őszentsége Pimen, Moszkva és egész Oroszország patriarchájának üdvözlő beszéde

1988. február 16.

Ez év február 15–16. napjain Moszkvába látogatott dr. Tóth Károly püspök, Tarr Kálmán zsinati tanácsos és dr. Huszti Kálmán kutató professzor, a Budapest, Pozsonyi úti gyülekezet lelkipásztora, hogy ott tárgyalásokat folytassanak az Orosz Ortodox Egyház fennállása ezeréves jubileumán való magyar részvételről. A megbeszélés során foglalkoztak az Orosz Ortodox Egyház és a Magyarországi Református Egyház közötti további ökumenikus együttműködés kérdéseivel.

Az alábbiakban közöljük Pimen, Moszkva és egész Oroszország patriarchájának üdvözlő beszédét, valamint azt a nyilatkozatot, amelyet Pimen patriarcha a magyar egyházi sajtó számára adott.

*

Szeretett Testvérem az Űrban!

Szívélyesen üdvözlöm Önt és Kollégáit szeretett városunkban, Moszkvában. Minden egyes találkozás Önnel, dr. Tóth Károly püspök, mély megelégedéssel tölt el, hiszen minket több évtizedes intenzív ökumenikus és békemunka köt össze. A mi egyházunkban Önnek sok munkatársa és barátja van, akikkel sok-sok örömteli — és tegyük hozzá, hogy némelykor nehéz órákat is átélt a világkeresztyénség körében, amelyek napjainkban már az egyháztörténelem részei. Most különösen a Keresztyén Békekonferenciára gondolok, amelynek most Ön az elnöke, és amelynek immár három évtizedes eredményes fejlődésében és kibontakozásában Önnek nagy érdemei vannak, hiszen tehetsége és ereje legjavát adja e tevékenység folytatásához. Gondolok itt most annak a dialógusnak hosszú évek óta folyó és megismétlődő tanácskozásaira is, amelyben részt vesznek az európai szocialista országok és az Egyesült Államok egyházi vezetői, amely a „Karlovj Vary” elnevezést kapta. Ez célul tűzte ki, hogy az egyházak kölcsönös megértésének és együttműködésének elősegítésén keresztül legyőzze a bizalmatlanságot és a félelmet a szembenálló politikai

oldalon levő országok népei között, és ezek között a barátságot és a kölcsönös megértést előmozdítsa. Ön sikeresen továbbviszi azt a nagyon hasznos ügyet, amelyet évtizedekkel ezelőtt az áldott emlékeztű Hromádka professor kezdett el. Ökumenikus tevékenységének lényeges része annak a folytatása is, amit dr. Bartha Tibor püspök kezdeményezett, a református egyházak és az ortodox egyházak közötti dialógus, amely egyben az össz-ortodox és református dialógus része is.

Végül fontosnak tartom azt is megemlíteni, amit Ön tesz országaink, egyházaink közötti testvéri kapcsolatok fejlesztésére. Ennek mi nagy jelentőséget tulajdonítunk. Mi mélyszéles elismeréssel fogadjuk mindazt, amit a Magyarországi Református Egyház tesz az Önök országának többi egyházaival együtt az Orosz Ortodox Egyház jubileumán való részvételével, az oroszországi keresztyénség 1000 éves évfordulóján. Tudom, hogy az Önök mostani látogatása ezzel az üggyel is kapcsolatos, és mi szeretettel üdvözlünk minden ilyen kezdeményezést.

Kedves Testvérem! Mi tudjuk, hogy Ön milyen szorosan kapcsolódik a békemunkához és milyen hatékonyak az Ön erőfeszítései. Szeretnénk aláhúzni a legfontosabb feladatot, amelynek elvégzése mindnyájunkat mély elkötelezettségre szólít. Ez a feladat abban áll, hogy a mi egyházaink és a világ más egyházai is mindent megtegyenek egy olyan nemzetközi légkör kialakításáért, amelyben a kölcsönös megértés és bizalom erősödik és amely sikeresen előmozdíthatja az atomfegyverek leszerelésének további lépéseit az Isten által teremtett világ pusztulásának elhárítása érdekében. Meg vagyok arról győződve, hogy egyetértünk és együtt munkálkodhatunk ebben az emberiség számára legszentebb szolgálatban.

Még egyszer és újra szívélyesen köszöntöm Önt kedves Testvérem és kívánom Önnek és Hozzáátartóinak a legjobbakat. Adjon az Űristen Önnek lelki és testi erőt és kísérje mindig útjain.

Pimen, Moszkva és egész Oroszország patriarchájának nyilatkozata a magyar egyházi sajtó számára

1. kérdés: Őszentsége megittélése szerint milyen szeltemben, milyen légkörben és milyen várakozásokkal folyik az orosz keresztyénség nagy, ezeréves jubileumának előkészítése, amely rendkívül nagy érdeklődést vált ki az egész keresztyénségben, sőt az egész mai emberiség körében?

Ebben az esztendőben készül az Orosz Ortodox Egyház méltóképpen megünnepelni Oroszország megkeresztelkedésének ezeréves évfordulóját, s ezzel együtt a saját fennállásának ezer esztendejét.

A jubileumi előkészületeket 1980-ban kezdtük el és

folytatjuk is a mi egyházunk üdvös szolgálata történelmének elmélyült tanulmányozása szellemében, hazafias és békeszerető lelkülettel, azoknak a szellemi és felgyülemlett lelki értékeknek mélyebb megértésével, amelyek töretlenül érvényesítik gyógyító hatásukat az Isten egész népe életében, valamint az egyház szellemi, erkölcsi kisugárzásának feltárásával, amelyet kifejtett egész történelme során hazánk állami és társadalmi életének sokféle területén.

Különleges figyelmet érdemel az Egyház kultúra-teremtő munkássága az ország történelmében. A kijevi

Oroszország megkeresztelkedése után gyors fejlődésnek indult az írásbeliség, és tulajdonképpen kezdetét vette a nemzeti irodalom. Az ősi orosz kultúra, mint sajátosan keresztény kultúra nyert igazi fellendülést. A régi orosz nép krisztusi hittel történt megszentelése együttjárt az írás és olvasás ismeretének elterjedésével. A főpásztori székesegyházak és a kolostorok a szláv-orosz könyvművészet állandó központjaivá lettek: itt gyűjtötték és itt másolták a könyveket, amelyek magukban rejtették az orosz nép lelki életét.

A megkeresztelkedés juttatta el a kijevi Oroszországot Európa keresztény nemzeteinek családjába és Oroszország elfoglalta a maga méltó helyét kontinentális történelmi fejlődésében. Ennek az ezer esztendőnek a folyamatában ment végbe az európai nemzeti kultúrák kölcsönös egymásra hatása és egymást gazdagítása, minthogy a közös keresztény alapon fejlődtek ki.

A jubileum az Orosz Ortodox Egyház áldozatos szolgálatának ezer esztendejét is ünnepelni fogja, mely megtestesült a mi népünk, és Isten Igéjének egyetemes közössége életében. Ezek a szolgálatok emelték föl a népeket a szellemi tökéletesedés útjára, hogy megerősödjék a mi egész földi lakóhelyünkön azoknak az Isten áldotta és egyetemes emberi eszményeknek az építménye, melyeket így nevezünk: szabadság, egyenlőség, béke, valódi testvéri egyetértés és bizalom kivétel nélkül minden ember és minden nép között.

Mivel nagy érdeklődés övezi azt a rendkívüli jelentőséget, amellyel az Orosz Ortodox Egyház szolgálata bír az évszázadok során a mi hazánk és a benne lakó népek életében, az előttünk álló ünnepségek máris úgy mutatkoznak, mint olyan jelentős egyházi és társadalmi események, amelyeknek értékes társadalmi-hazafias és országos kisugárzások van.

Az Orosz Ortodox Egyház fennállásának, tíz évszázados tapasztalatainak mélyreható és sokoldalú értékelése már eddig is megtörtént három nemzetközi egyházi tudományos konferencián, amelyeket egyházunk rendezett 1986-ban Kijevben történelmi témakörben; 1987-ben Moszkvában a teológia és a spiritualitás témaköréről és a most folyó év, 1988 februárjában Leningrádban, ahol az Orosz Ortodox Egyház liturgikájáról és egyházművészetéről tárgyaltak. Ezek a konferenciák már lényeges mozzanatai és elemei magának az ünnepségnek, amit következőképpen máris elkezdettnek tekinthetünk.

Oroszország megkeresztelésének ezeréves jubileuma nagy visszhangra talált az egész világon, nemcsak vallási körökben, hanem tudományos, kulturális és társadalmi szinten is. Ennek bizonyosságul szolgálhat az UNESCO közgyűlése által elfogadott felhívás az UNESCO 159 tagállamához annak érdekében, hogy emlékezzenek meg Oroszország keresztényiségének ezeréves évfordulójáról úgy, mint amely az egyik legjelentősebb esemény az európai és világtörténelemben, valamint a kultúrában.

Oroszország megkeresztelkedésének ezeréves jubileuma meghaladta az Orosz Ortodox Egyház belső megemlékezésének kereteit és egyetemes keresztény ünnepessé változott a béke és a szeretet evangéliumi eszméjének szellemében. Olyan eseménnyé lett, amely kihatással van a népek szellemi közeledésére és kölcsönös megértésére, s közöttük megerősíti a nyíltságot és a békeszeretetet. Örülök annak a lehetőségnek, hogy külön megköszönhetem a mi Krisztusban kedves magyar testvéreinknek, hogy együttesen, mindnyájan részt vesznek és osztoznak a mi örömünkben.

2. kérdés: Őszentsége! Az utóbbi időkben az egész világ megtanult két orosz szót, két kifejezést az Önök nagy országától: az egyik a peresztrojka, a másik a glasznosztj. Milyen új lehetőségek tárulkoznak fel az egyházi élet és a vallási megújulás előtt a peresztrojka, avagy a glasznosztj hatására a Szovjetunióban?

Az utóbbi években, amelyeket mi egy sokoldalú átalakulás időszakának nevezünk, valóban sok területen megy végbe a mi társadalmunk életének megújulása: a gazdaságban, a társadalmi szférában, a politikában, a tudományban és a kultúrában. Sokoldalúbbá és elmélyültebbé lett a társadalom szellemi élete, s tagjai körében növekedtek az erkölcsi értékek követelményei. Egyszóval, most a mi hazánk döntő történelmi átalakulások korszakát éli át.

Ebben az összefüggésben mindennekelőtt szeretném megjegyezni, hogy az Orosz Ortodox Egyház a maga ezeréves fennállásának egész ideje alatt szorosan hozzákapcsolódott a mi nemzetünk sorsához. Az egyház népe most is teljes szívvel támogatja ezt az eleven folyamatot, együtt a nem vallásos polgártársakkal, a hívők is mélyszélesen érdekeltek a haza jelenlegi és jövődöbeli arculatának alakulásában. Minthogy a jelenlegi folyamat összhangban áll az evangéliumi gondolatokkal, a hívő emberek üdvözlik a mi országunk vezetőinek a hazánk további társadalmi és gazdasági megújulására, a szocialista demokrácia tökéletesítésére irányuló törekvését. Keresztényen hivatásunk, hogy cselekvően szolgáljuk honfitársaink valódi javát és mindenkinek segítségünk abban, hogy betölthesse a saját magasabb rendeltetését az apostol szerint: „Azért tehát törekedjünk azokra, amik a békeségre és egymás épülésére valók” (Róm 14,19).

Az egyház megáldja a szovjet emberek békés alkotómunkáját és a maga pásztorális szolgálatait sok vonatkozásban szenteli a polgári életre nevelésnek: az Orosz Ortodox Egyház felelősségre neveli az ő népét, hogy jó lelkiismerettel viszonyuljon a munkához, állhatatosan kövesse a magasrendű erkölcsi normákat a személyes és a közösségi életben. Ilyen módon az Egyház hozzájárul a szovjet társadalom vallásos rétegei között egy egészséges erkölcsi és lélektani légkör kialakításához. Éppen ezért mint hívő emberek, különösen értékeljük azt a magas célkitűzést, amely az új orientáció-rendszerünkben az erkölcsösséget tartja szem előtt, s értékeljük azt, hogy a megújult érték-rendszer központjában az ember már úgy áll, mint társadalmilag is aktív személyiség, aki nyitott lehet a nagy szellemi értékek érzékelésére és elismerésére.

Továbbá szükséges megjegyezni, hogy az egyház eme missziójának szellemi lényege változatlan. Akkor is, ha megvalósításának formái alkalmazkodnak a korszak körülményeihez, s ennek megfelelően a vallásos nép időszerű kérdéseinek sajátosságaihoz is. Így tehát az országban ma végbemenő változások kiszélesítették a hívő és nem vallásos polgárok közötti együttműködés határait és az átalakulás folyamata jó hatással van az egyházi életre is: kedvezőbb légkört biztosít az egyház sajátos missziójának betöltésére. Megelégedéssel teszünk bizonyosságot arról, hogy sok olyan kérdést, amely általában az egyház életét, az egyházmegyék és az egyes egyházközségek életét érinti, és amelyeket régebben csak lassan lehetett megoldani, az új körülmények között gyorsabban meg lehet valósítani. Ebben közrejátszik a nyilvánosság folyamata is, amely egyre nagyobb erővel tör utat magának a szovjet társadalomban.

Ezzel együtt sem volna helyes azt feltételezni, hogy a mi országunk vezetőinek kedvező viszonyulása az egyház szükségének megelégtetéséhez csupán az utóbbi

években kezdődött volna. Egyházunk főpásztorának kérésére válaszként már 1983-ban visszaadta a kormányzat Moszkvában az ősi Danilov-kolostor épület-tömbjét.

Ebben a kolostorban helyezkedik el a mi egyházunk szellemi és közigazgatási központja és ebben zajlanak majd le azok a legfontosabb események is, amelyek Oroszország keresztyénné létele ezeréves jubileumának megünneplésével kapcsolatosak.

Visszatérek az átalakulás mostani korszakához. A múlt évben egyházunknak átadták az ősrégi Vegyenzkij Optin remetekolostort, a Kaluzsi területen, ahol férfi szerzetesek laknak és a Tolgszki kolostort a jaroslavi területen, ahol női szerzetrend kapott otthonát és ahol hamarosan felállítják az idős egyházi szolgák otthonát.

Az általunk tapasztalt jelenkori folyamatra jellemző, éppen az említett Vegyenzkij Optin remetekolostor visszaadása az Orosz Ortodox Egyháznak az ősrégi orosz város, Kozelszk közelében. Ez az esemény ugyanis egyrészt az egyház kérésére, de másrészt a mi országunk sok-sok közeleti személyiségének a kezdeményezésére történt meg. Most helyreáll az orosz nemzeti kultúra amaz éltető forrásának hagyományos szerzetesi életformája, amely forrással nagy írónk nevei kapcsolódtak egybe: H. V. Gogol, F. M. Dosztojevskij, L. N. Tolsztoj nevével, továbbá nagy vallásfilozófusok és írók, K. N. Leontev és az itt eltemetett Kirevszki testvérek, és Oroszország sok más kiváló közeleti személyisége nevével kapcsolatos ez a kultúrforrás.

A mi országunkban végbemenő változások kibővítették az Orosz Ortodox Egyház társadalmi tevékenységének a határait is. Mi most áldásos kapcsolatokat ápolunk a kultúra, a tudomány művelőinek széles köreivel, és sokkal kiterjedtebben használjuk fel a tömegkommunikáció eszközeit is. Kibővült az Orosz Ortodox Egyház képviselőinek és országunk többi keresztyén egyházi vallásos egyesületei vezetőinek a részvétele sok társadalmi szervezetben. Így pl. a Szovjet Kultúra Alapítványánál, a Szovjet Gyermeksegélyező Alapnál és más szervezeteknél. Megsokasodtak a találkozók a sajtó képviselőivel, a kiadványok a sajtóban és a bemutatkozások a televízióban. Mindez lehetőséget ad a közvetlen információra azoknak, akik egyházunk élete iránt érdeklődnek.

3. kérdés: Mindnyájan nagyra értékeljük az Orosz Ortodox Egyház és személyesen Őszentsége munkásságát, törekvését a világbéke megerősítésére nézve. Milyen elismerésnek és milyen tekintélynek örvend, illetőleg milyen befolyással bír az Orosz Egyház magában a Szovjetunióban, ennek a nagy országnak a népei között az állami és társadalmi vezetők megitélésében?

Mindenekelőtt hadd szóljak néhány szót magáról a békemunkáról úgy, ahogyan mi értjük az egyházi felismerés szerint és a békemunka helyéről az egyházi életben. Az Orosz Ortodox Egyház a maga ezeréves fennállásának egész történelme során szüntelenül kénytelen volt foglalkozni a béke megőrzésének kérdésével. Ez fejeződött ki a béke megőrzésére irányuló törekvésekben magán az országon belül is, különösképpen a nagy fejedelemségek áldatlan pártharcai idején. Ez világott ki a mongol-tatár megszállás (1243–1480) idején, amikor az Egyház jelentette a lelki erőt és lelkesítette Oroszországot a szabadságért és a függetlenségért vívott harca. Ez történt valahányszor idegen hadak támadtak országunkra. Különös erővel lépett föl egyházunk legutóbb a germán-fasiszta megszállás ellen 1941–45-ben.

A háború utáni időben előállt bonyolult nemzetközi helyzet döntő módon megkövetelte az egyháztól, a vallási közösségektől és az összes békére törekedő vallásos embertől, hogy különleges következetességgel álljanak helyt a nemzetközi béke megőrzéséért és megerősítéséért folyó erőfeszítésekben.

A szinte megállíthatatlan fegyverkezési hajszája, különösen nukleáris területen, elárasztotta a tudományos értelmet is az egyre veszterhesebb és antihumánusabb tömegpusztító fegyverek előállításában, kegyetlenül kizsákmányolja ilyen célokra a természetet, fölgyorsítja az egyetemes emberi problémák felhalmozódását és továbbra is a totális pusztítás jellegét ölti magára. Napjainkban az egyház hívei különös világossággal ismerik föl, hogy a béke és a felebaráti szeretet gondolatai nem maradhatnak pusztán nemes eszmék, hanem ezeket a megvalósulás azon fokára kell átültetni, amely magának az életnek a lényegéhez tartozik hozzá.

Az Egyház nyelvén a „béke” szó kifejezi minden boldogság összességét, az élet teljességét a bennünket körülvevő emberek és a természet közösségének harmóniájában. Ezzel a bibliai fogalommal jelölődnek meg általában is a békés korszakok, az igazságos viszonyok az emberek és népek között, és ezek békés együttműködésének. Tehát az ellenségeskedést, a kizsákmányolást és a gyilkosságot egyértelműen elítéljük mint Isten törvényének megrontását, a békeség munkálását pedig emez isteni törvény teljesítése-képpen értelmezzük. Más szavakkal: a mi egyházunk a békeszolgálatot úgy tekinti, mint saját létének egyik lényeges megnyilvánulását, mint a Krisztus igéjének egyik lényeges teljesítési feltételét: „Boldogok a békeségre igyekezők, mert ők az Isten fiainak mondatnak” (Mt 5,9). Az eddig mondottakhoz hozzátesszem, hogy a mi felfogásunk szerint a béke elválaszthatatlan az „élet” fogalmától a Földön. Vizont a nukleáris fegyverek sokkal inkább, mint bármely egyéb emberi találmány, napjainkban bármely pillanatban képesek megrontani a béke és az élet elválaszthatatlan kapcsolatát. Ezért, miközben a vallásos békemunkáról beszélünk, mindig az élet szent ajándékának megmentéséért folyó törekvések lebegnek szemünk előtt. Ezért imádkozunk és kérjük az Urat, hogy Ő segítsen nekünk megtisztítani a Földet a nukleáris fegyverek szennytől. Ugyanakkor ez a feladat egyetemes emberi ügy is, minden népnek és minden békeszerető erőnek az ügye, legyenek bár vallásosak vagy nem vallásosak. Azt látjuk, hogy a gonosz most az emberi kapcsolatok dehumanizálásában demonstrálja a maga hatalmát, valamint a mi civilizációnk erkölcsi, etikai értékeinek megvetésében. Ilyen körülmények között minden hívő embert arra szólítunk fel, hogy vallásos meggyőződését követve sokszorozzák meg erőfeszítéseiket az általános nukleáris pusztulás veszélyének elhárítása érdekében. Hisszük, hogy a gonoszság gőgje a mi részünkről ellenállásra talál és egyre nagyobb ellenállásra fog találni, mert számunkra, keresztyének számára a béke mint az élet védelme az egyik legmagasabb célkitűzés.

Az Orosz Ortodox Egyház a maga békeszolgálatában az utóbbi több mint negyven esztendő alatt már sok sikeres együttműködésről tehet tanúságot a mi országunkban több egyházzal és vallási közösséggel. Így 1952-ben, a nemzetközi helyzet drámai feszültségének korszakában a Szent Szergij lavra-kolostorban ment végbe a szovjetunióbeli egyházak és vallási közösségek vezetőinek első konferenciája, melynek az volt a célja, hogy egyesítse az erőket a világbéke meg-

szilárdítása érdekében. Ez a találkozó megmutatta a különböző vallások etikai álláspontjának közeli hasonlóságát és tanbeli eltökéltségüket is a nemzetközi béke megvédésére nézve, valamint a hívő emberek egyesítésére irányuló óhajukat a békéért való áldásos együttműködés érdekében. A mi országunk vallási életének eme jelentős eseménye megvetette az alapját a vallásos polgárok jelenkorú közös törekvésének a béke megszilárdításának munkálásában. Meggyőzően mutatta föl, hogy az olyan emberek, akik saját vallásuk lelkiületével egyetértésben élnek, egységesek az ő egyetemes honpolgári és egyetemes emberi kötelességük teljesítésében is, nevezetesen a közösségre, a kölcsönös megértésre és együttműködésre, az emberiség javának szolgálatára és a fennálló problémák megoldására irányuló törekvésekben.

A mi vallási együttműködésünk a béke védelmében egyre szélesedik és erősödik. Így 1982-ben újabb csúcsok jelezték egészen világosan ezt a fejlődést. Ezekben az években kezdeményezésünkre Moszkvában nemzetközi világkonferenciákat tartottak igen nagy sikerrel, mikor is egyeztetették a béke megteremtésére irányuló törekvéseiket a többi kontinenseken létező vallások követői a mi atyánkfiaiainak számtalan seregével.

Egyházunk békemunkájának történetében az egyik legjelentősebb esemény volt 1982-ben Moszkvában az a világ-békekonferencia, amelynek témája így hangzott: „Vallási vezetők az élet szent ajándékának védelmében a nukleáris katasztrófával szemben.” Említésre méltó, hogy ennek a gondolatnak a folytatásaként jött létre teológusok és szaktudósok „keresztal-konferenciáinak” minden évben visszatérő gyakorlata Moszkvában, s ezek munkájában kiváló világi tudósok és közéleti emberek is részt vesznek mind országunkból, mind pedig külföldről, s ezen alkalmon tárgyalják meg az időszerű kérdéseket, melyek az emberiség túlélésének problémájával kapcsolatosak. Eddig öt ilyen konferenciát tartottak.

Jelentőségében különösen kiemelkedő és korszakos békeeseménnyé változott az a nemzetközi fórum, amely 1987 februárjában Moszkvában zajlott le és amelynek keretében megmutatkozott a vallási vezetők szekciójának nagy aktivitása és tekintélye: „Az atommentes világért — az emberiség túléléséért.” Itt az egyházi vezetők az egész világ összes hívőjéhez és az összes jóakarató emberekhez felhívást intéztek a jelenkori világfolyamatokkal kapcsolatban. A szekció munkáját a fórum minden résztvevője igen nagyra méltatta.

Az Orosz Ortodox Egyház béke szolgálatának megvalósulási formái rendkívül sokrétűek. Ez érvényes a szovjet békemozgalomban való hozzájárulásaira nézve is. Már hagyományos a mi egyházi képviselőink aktív részvétele a Szovjetunió különböző társadalmi szervezeteiben, amelyek a béke kérdéseivel és az összes népek közötti együttműködés kérdéseivel foglalkoznak.

A Szovjet Békebizottság, az Európai Biztonság és Együttműködés szovjet bizottsága, a Szovjet Béke-Alapítvány, a barátság és a külföldi kulturális kapcsolatok szovjet társaságainak szövetsége, és hasonló szervezetek azok, amelyeknek soraiban egyházunk sok főpapja, papi személyisége és világi vezetője foglal helyet, akik nyilvánvalóvá teszik saját keresztyén hozzájárulásukat az ilyen szervezetek munkájához.

Sokakat kitüntettek kormánykitüntetésekkel, a Szovjet Béketanács érdemrendjével, illetve a Szovjet Béke-Alapítvány kitüntető oklevelével.

1983 decemberében a Szovjet Békebizottság mellett létrehozták a „Békéért küzdő vallásos körökkel való

kapcsolatok ápolásának társadalmi bizottságát”, amelynek elnöke Minszk és Bjeloruszszia metropolitája, az egyházi külkapcsolatok osztályának vezetője, Filaret metropolita. Ebben csoportosultak a keresztyenség, a zsidóság, az iszlám, a buddhizmus képviselői és igen jelentős szovjet közéleti emberek: tudósok, kulturális vezetők és újságírók. A bizottság fontos eszközzé lett, mert segít egyesíteni a vallásos békeharcosok erőfeszítéseit az élet szent ajándékának védelmében. E bizottságban munkálkodva a Szovjetunió vallási vezetői kiszélesítették a békemozgalomban való részvételük működési területét. A különböző vallási szervezetek külföldi képviselői és a békemozgalom világi résztvevői is készséggel folytatnak velünk párbeszédet, amely gyakran együttműködésbe torkollik a béke javára.

A fentebb mondottakból — úgy vélem — következtetni lehet arra az értékelésre és elismerésre, amit az Orosz Ortodox Egyház iránt a mi országunk állami és társadalmi köréi tanúsítanak, valamint arra a tekintélyre, amelynek egyházunk békemunkája örvend a mi társadalmunk körében.

4. kérdés: Hogyan ítéli meg és értékeli Őszentsége és az Orosz Ortodox Egyház általában korunk békemunkájának és az ökumenikus mozgalomban folytatott munkának a jelentőségét? Milyen legyen az igazán keresztyén reménység az orosz keresztyenség második évezredének küszöbén?

Az Orosz Ortodox Egyház, amint már mondtam, a béke szolgálatot rendkívül fontosnak és legsajátosabb szolgálatától elválaszthatatlannak ismeri el; mindenkor kész egyesíteni a saját erőit az összes keresztyén békeerőkkel, akikre ráépül az Isten házában építése és akikre ráhárul a felelősség, hogy a béke hírnökei legyenek a Jézus Krisztus által (ApCsel 10,36).

Az ökumenikus mozgalom területén, amelyben a mi részvételünknek rendkívüli fontosságot tulajdonítunk, az egész keresztyén világ hitvalló egységének létrehozása irányában arra törekszünk, hogy minden tőlünk telhetőt megtegyünk, hogy elközelítsen az üdvözítő Krisztus szavainak beteljesülése: „Hogy mindnyájan egyek legyenek” (Jn 17,21).

Ezzel együtt a szociális igazságosság, a béke megvédése, a nemzetközi együttműködés megszilárdulása problémái szintén az érdeklődés homlokterébe kerültek az ökumenikus mozgalomban, minthogy ezek elengedhetetlenül szerves részei az egyház isteni elhívottságának, hogy szolgáljunk az emberek üdvösségére, a szenvedő ember megsegítése és a szenvedő emberiség gyámoltása ügyének. Egyházunk mindig a keresztyének aktív részvétele mellett szállt síkra; mind a keresztyén egység elérésére irányuló törekvésekben, mind pedig az igazságosabb emberi társadalom felépítéséért folyó törekvésekben. E feladatoknak megfelel az Egyházak Világtanácsának ama programja, amelyben a mi országunk tagegyházai cselekvően érdekeltek és igen nagy elismerésnek örvendenek az EVT jelentős köreiben.

Úgy gondoljuk, hogy az élet szent ajándékának védelmében, a béke és a nemzetközi együttműködés megszilárdításának munkájában minden keresztyén embernek és minden egyháznak a legtevékenyebb módon kell együttműködni az összes jóakarató emberekkel; más vallások és ideológiák követőivel, a vallásos és nem vallásos atyafiakkal egyaránt.

Minden jó kezdeményezés, ami hozzájárul a békéhez és a népek barátságához, ami nyílti a nemzetközi feszültséget és erősíti a nemzetközi együttműködést, kölcsönös megértést, hathatós támogatásra, jó-

tetszésre és egyetértésre talál a mi egyházunk részéről, sőt készségre talál a részvételünket illetően is.

Üdvözljük azt a tényt, hogy az egyházak és vallási közösségek igen nagy számban egyesítik a békéért való erőfeszítéseiket és számos keresztyén vezető személyiség egyesül a Keresztyén Békekonferenciában és ezek hangja kifejezi Kelet és Nyugat, Észak és Dél országokban a széles keresztyén tömegek állásfoglalásait.

Az élet szent ajándéka e földön még továbbra is a teljes pusztulás réme alatt áll. Egy nukleáris háború esetén a városok és a falvak, a gyönyörű erdők és mezők helyén örökre kiégett pusztaság maradna. Azonban a mi időnkben mégis főlragyogott a remény, hogy meg lehet menteni Isten teremtett világát a katasztrófától.

A Szovjetunió Kommunista Pártjának főtitkára, Mihail Szergejev Gorbacsov és az Egyesült Államok elnöke, Ronald Reagan 1987 decemberében történelmi egyezményt írt alá a közép- és rövid hatósugarú nukleáris rakéták megsemmisítéséről Washingtonban, és ezzel reményt adtak a nukleáris fegyverektől mentes világ látomásáról, s reális lépést tettek a Föld megszabadítása felé a nukleáris fegyverkezés szegyenfoltjától. Jelenleg mi, mint vallásos békekövetek abban látjuk feladatunkat, hogy imádkozva és dolgozva támogassuk a nukleáris lefegyverzés áldásosan megkezdett folyamatát, s oda hassunk, hogy az előttünk álló moszkvai csúcstalálkozón egyezmény jöhessen létre a stratégiai hatósugarú fegyverek 50%-os csökkentéséről is.

Alig több mint tíz év választ el bennünket a mi Urunk és üdvözítő Jézus Krisztusunk e világra jövetelének kétezredik évfordulójától. Tehát mindent meg kell tennünk, ami csak tőlünk függ, annak érdekében, hogy az emberiség üdvözítésének történetében eme szentséges esemény egy olyan világra találjon, amely-

ben nem lesznek nukleáris és egyéb tömegpusztító fegyverek; olyan világra, amelyben az egész lakott Földön a népek testvériségben és jó együttműködésben fognak élni egymással.

5. kérdés: *Öszentsége meglátása szerint miben foglaltó össze az Orosz Ortodox Egyház üzenetének lényege a mi országunk, a Magyar Népköztársaság keresztyén egyházai és vallásfelekezetei számára?*

Nagyon hálásak vagyunk a mi Krisztusban kedves testvérünknek és a béke létrehozása terén velünk együtt munkálkodó dr. Tóth Károly püspök atyánkfianak a felkínált lehetőségért, hogy ezzel az üdvözlő szóval fordulhatunk minden magyar testvérünkhöz. A Szovjetunió és Magyarország egyházai között a barátság és együttműködés jó kapcsolatai kétségkívül áldásosan hatnak a mi népeink és országaink kapcsolataira is, melyek együttthaladnak az egész társadalom számára új és igazságosabb rend kiépítése útján.

A keresztyén emberek evangéliumi szeretete erősebb az idők változásainál. Ez a szeretet Istentől jövő szeretet az emberek számára, mert az Isten szeretet (1Jn 4,8). Ez mindig élő és üdvösséget adó; és ez a záloga annak, hogy az Úr velünk van. Hiesszük, hogy együttműködésünk a mindenható Isten segítségével megerősítve továbbra is fejlődni és erősödni fog — sok és jó gyümölcsöket teremve.

Adjon az Úr mindnyájunk számára sok erőt az Ő mennyei ajándékaival és Ő ajándékozzon a magyar nemzetnek onnan felülről való áldást, békességet és felvirágzást.

Pimen
Moszkva és egész Oroszország
patriarchája

Moszkva, 1988. március 29-én

A Keresztyén Békekonferencia munkabizottsági ülése

Ráday Kollégium, 1988. március 21—25.

Keresztyén Békekonferencia: hogyan tovább? E mozgalom megalakulása idején nem hiányoztak a prófétai személyiségek, mint azt oly sokszor halljuk, s tapasztaljuk is, egy *Iwand*, *Schmauch*, *Hromádka* vagy *Niemöller* életművének vizsgálatakor. Hogy ez mennyire így van, arra mi sem jobb példa, hogy munkásságuk ma már az egész világot áthatja, s ami régen sibbolet volt sokak számára, az ma közhelyszámba megy: az ti., hogy az evangéliumi békeüzenet Jézus Krisztus igehirdetésének középpontja, így az egyházak legdrágább kincse, közös feladatuk megfogalmazása.

A Keresztyén Békekonferencia sajátos dilemmája éppen ennek a sikernek tudható be; ha ma valaki megismétli a 30 évvel ezelőtt elhangzott szót, úgy — ez a benyomás keletkezhet — vizet hord a Dunába, s minden egyéb, csak nem eredeti gondolkodó. A KBK előtt álló feladat ma éppen az, hogy a béke üzenetének hangsúlyozásakor elkerülje a szokványos rutint, újra visszanyerje prófétai jellegét. Nem vitás: ez a feladat méltó az elődökéhez, s ha sikerül ezt betölteni, akkor a KBK jelen tagjai is nyugodtan tekinthetnek az utókor kritikája elé.

Ennek a sikerből származó nyomasztó helyzetnek tudatában zajlott le a KBK legutóbbi munkabizott-

sági ülése a Ráday Kollégiumban, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának meghívására. A Munkabizottság a békemozgalmak, a békéért tett erőfeszítések sokaságának az útvesztőiben kellett keresse a keskeny utat. A parázs viták helyét átvették a szigorú analizisek, ellentétes koncepciók vitatása helyett a terminológiai tisztázódás jelentkezik nehéz feladatként, s a kérdés sem annyira a keresztyén hit politikai relevanciája (hiszen ez ma már aligha vitatott), hanem inkább a keresztyén bizonyágtétel társadalomformáló ereje.

Hogy mennyire sikerült a Munkabizottságnak átörönni a rutin és a szokványos nyilatkozatok immunitáló falát, azt persze csak az tudja eldönteni, aki a teljes anyagot áttanulmányozza. Mégis próbáljunk meg kiemelni két szempontot, ami fontos lehet a jövőben:

1. A Munkabizottság ülése során feltűnhetett, hogy nem is annyira a döntések és állásfoglalások jelentettek problémát a résztvevők számára; ezekben nagy egyetértés uralkodott. Sokkal több munkát igényelt viszont annak a módnak a megtalálása, ahogy az egyes döntéseket *teológiai* megindokolni kívánták. Ez pedig aligha lehet véletlen: a számtalan keresztyén békemozgalom közös nevezőre hozása csak akkor

lehetséges, ha a különböző helyzetben, különböző feltételek mellett működő csoportok a teológiai interpretáció vonatkozásában egyetértenek. Ha a KBK ilyen vonatkozásban előrelépést tud kieszközölni, úgy méltó nagy elődcihez, s olyan szolgálatot végez e világban, ami megkülönbözteti és kiemeli a többi béke-mozgalom közül.

2. A másik szempont a keresztyén ökumenét illeti. A békéért való felelősségvállalás ma már nem idegen egyetlen keresztyén szervezettől sem. Ám a békéért

tett erőfeszítések összehangolása még gyerekcipőben jár; nem ritka az institutionális önzés sem. Ha valahol, akkor ezen a helyen szükség van a KBK integráló munkájára — hiszen ez az a mozgalom, amely talán legrégebben foglalkozik kifejezetten a béke kérdésével. Jó lehetőséget nyújt erre, hogy a KBK-tagok egyebütt is fontos funkciókat töltenek be. Az alábbi dokumentumok mutatják, hogy mindkét említett vonatkozásban komoly erőfeszítések folynak — s reméljük, ezek gyümölcse sem fog elmaradni!

„Vigyázz a szolgálatra, melyre vállalkoztál az Úrban, hogy azt betöltsd”

Tóth Károly püspök elnöki beszéde

Nem túlzás azt állítanunk, hogy a Munkabizottság legutóbbi ülése óta (Arnoldshain, 1987. április 6–10.), tehát alig egy év alatt, több fontos esemény történt, mint máskor egy évtized alatt. Így igaz ez a nemzetközi élet terén, az ökumenikus mozgalomban s a békemunkában egyaránt. A két nagyhatalom vezetőinek csúcstalálkozója a múlt év decemberében, Washingtonban, a történelmi jelentőségű fegyverzetkorlátozási szerződések aláírása, a nukleáris leszerelés tényleges folyamatát indította meg. A nagy és radikális változásokat két orosz szó jelzi: glasznosztj és peresztrojka, melyek jelei az új orientációnak, s bizonytalannal befolyásolni fogják az egész világot. A világ különböző részén kirobbant regionális konfliktusok új megközelítési módja nagymértékben meghatározta a nemzetközi helyzetet s új reményt adott az embereknek. Az ökumenikus mozgalom vonatkozásában a zsinati folyamat új mozzanata, amely éles körvonalakat öltött, az egyházak közötti elkötelezettsége az igazságosság, a béke és a teremtettség megőrzése mellett. A római katolikus egyházban is újfajta orientáció jelentkezik, különösen a pápa legutóbbi enciklikájában, a „Sollicitudo Rei Socialis”-ban. S mindez csupán néhány mozzanat a fontos események sokaságából, melyeknek tanúi voltunk, s melyek közepette munkálkodott s tett bizonyosságot mozgalmunk, elhívásához híven. Nyilvánvaló, hogy nem tudunk itt mindent értékelni, ami történt. Mégis próbáljuk meghatározni mozgalmunk további feladatát és perspektíváit a fentiek tükrében, élénk, nyitott és őszinte párbeszédben, ami immár hagyomány nálunk. Előadásom (mint eddig, úgy most is) csupán bevezető kíván lenni a párbeszéd megindításához. Ez évben külön okunk van arra, hogy megpróbáljuk értékelni mozgalmunkat, s meghatározzuk legfontosabb feladatunkat a jövőre nézve, közösségben, egyesült erővel. Az ok az, hogy ez évben fontos évfordulókat ünnepelünk. A KBK vonatkozásában meg kell kísérelnünk összefoglalni a három évtized tapasztalatait és következményeit; eredményeket és hibákat egyaránt. Feladatunk továbbá, hogy az ökumenikus mozgalomra is tekintsünk, melynek a KBK fontos része, ill. e mozgalom gyakorlati megnyilvánulására, az EVT-re, mely fennállásának 40. évfordulóját ünnepeli. Nem hallgathatunk ez év legnagyobb ökumenikus eseményéről sem, szeretett és tisztelt tagegyházunk, az Orosz Ortodox Egyház milleniumáról.

I.

Az elmúlt év kétségkívül legfontosabb eseménye a washingtoni csúcstalálkozó volt, ill. a közép-hatótá-

volságú nukleáris fegyverekről szóló szerződés aláírása. E szerződés, melyet már csak ratifikálni kell, 2611 közép-hatótávolságú nukleáris rakéta eltávolítását tartalmazza, a 65 000 különböző típusú robbanófej közül. Ez azt jelenti, hogy a világon levő nukleáris fegyvereknek csupán 4%-át semmisítik meg. Mégis jogos e szerződést áttörésnek tekinteni, sőt néhányan premiernek is tartják a világpolitikában: hiszen az emberiség történetében soha nem pusztítottak még el fegyvereket (csak a veszteséit vagy az elavult fegyvereket). Ha ratifikálják a szerződést, akkor először fog megtörténni a történelem során, hogy modern és hatékony fegyvereket semmisítenek meg. A szerződés másik jelentősége a két nagyhatalom közötti kölcsönös bizalom fölfedezésében rejlik — e kölcsönös bizalom ad reménységet a békemozgalmaknak.

Föltehetjük a kérdést: mi tette lehetővé ezt az áttörést? Általánosan elfogadott nézet, hogy ez a rugalmas szovjet külpolitikának tulajdonítható, ami Gorbacsov főtárgyaló számtalan leszerelési javaslatban nyilvánult meg. Ennek módszere egyszerű volt: csupán elfogadta azokat a nyugati javaslatokat, amelyekről meg voltak győződve, hogy a Szovjetunió vissza fogja utasítani. A világ közvéleménye jól tudja, hogy a leszerelési folyamatot ez az új szovjet külpolitika indította el, jóllehet ez áttörést jelent az emberi racionalitás terén is. Ez azonban nem minden. Ha e fontos szerződés mélyreható okait vizsgáljuk, ne feledkezzünk meg a békemozgalmak erőfeszítéseiről sem. Emlékezzünk meg azokról az embermilliókról, akik személytelenül bár, de építették a bizalom légkörét. Mindazok, akik az utóbbi 30 évben és előbb is a leszerelésért és a békéért küzdöttek, igazi hősei a közép-hatótávolságú nukleáris fegyverek leszereléséről szóló szerződésnek.

E szerződés másik jelentősége abban áll, hogy olyan folyamatot kezdett el, amely végül is a teljes nukleáris leszereléshez vezet: hiszen újabb leszerelési intézkedéseknek kell következnük. Reméljük, hogy a következő, moszkvai csúcstalálkozó ez év júniusában a stratégiai nukleáris fegyverek 50%-kal való csökkentésének szerződését fogja elhozni. Ezt követően újabb leszerelési intézkedést kell tenni a kémiai és hagyományos fegyverek eltávolítására.

Ám ezen a ponton új nehézségek és kihívások jelentkeznek. A NATO-tagországokban láthatunk olyan erőfeszítéseket, amelyek kompenzálni akarják a még le sem szerelt közép-hatótávolságú rakétákat. Új nézeteket tapasztalhatunk, amelyek szerint a hagyományos fegyverek határfokát kell fokozni, azokat modernizálni, s a rövidhatótávolságú nukleáris fegyve-

reket (az ún. taktikai nukleáris fegyvereket) is hatékonyabbá kell tenni. Új katonai doktrína jelent meg legutóbb, a „megkülönböztetett elrettentés”, mely szerint Európában a meglévő rövidhatótávolságú atomfegyvereket kell elrettentésre főhasználni, s egy hagyományos fegyverekkel vívott háború esetén külön kijelölt célpontokat kell megsemmisíteni. Nyilvánvaló, hogy ez a tan csupán az elrettentés elméletének legutóbbi változata — s éppen ezt az elméletet vitatja a most megindult leszerelési folyamat. A „megkülönböztetett elrettentés” nem egyéb, mint a korlátozott nukleáris háború új változata, amely szükségszerűleg történne meg Európában.

A közép-hatótávolságú nukleáris fegyverekről szóló szerződés logikusan következő lépése ezért a „Harmadik Nulla Opció” kell legyen, a hagyományos fegyverek leszerelése, ill. a katonai biztonság elméletének a közös biztonság elvére való fölcserélése. Az idő sürget, mert a nukleáris leszerelés az 1970-ben megkötött Atomstop-Egyezményvel van összefüggésben, amely 25 évig kötelezte az atomhatalmakat a nukleáris fegyverek visszatartására. Ha nem sikerül a szerződés lejártáig hatékony lépéseket tenni, akkor a nukleáris káosz elkerülhetetlen lesz. Az adott helyzetben a béke-mozgalmaknak három célt kell szem előtt tartaniuk:

1. Az elrettentés elve ellen folytatniuk kell a harcot, bármilyen formát is öltön az. Amíg az elrettentés elve a nemzeti biztonság hivatalos dogmája, addig nincs kilátás nukleáris leszerelésre.

2. Le kell lepleznünk a közép-hatótávolságú rakéták pótlásának különböző kísérleteit. Különböző elképzelések vannak erre, hagyományos fegyverekkel, a rakéták tengeri vagy légi járművekre telepítésével; ezeket nem érintette a szerződés.

3. Nem tudjuk folytatni a leszerelésért a küzdelmet, ha nem változik az ideológiai háttér is: egyrészt a szocialista forradalom exportálása, másrészt pedig a szovjet fenyegetés elve és az antikommunizmus. A biztonság katonai eszközeit politikai tárgyalások és szerződések kell helyettesítsék, s e folyamatnak tovább kell tartania.

II.

Úgy tűnik, a két nagyhatalom közötti enyhülés kezdete az egész nemzetközi életet mozgásba hozta. Tényleges reményünk lehet arra, hogy ebben az új helyzetben a nehéz és bonyolult regionális konfliktusok is könnyebben oldhatók meg. Ha áttekintjük a különböző regionális problémákat, amelyek megoldhatatlannak tűnnek, nem tagadhatjuk e tételt: új kezdet tanúi vagyunk Afganisztánban, Közel-Keleten különböző változások történnek, s Közép-Amerikában, Nicaraguában, a szandinista kormány kész közvetlen tárgyalásokra a kontrákkal. Kambodzsában lehetségesnek tűnik egy koalíciós kormány alakítása, a Szovjetunió és Kína párbeszéde folytatódik, különösen 10 000 szovjet katona kivonása után Mongóliából. Vannak kezdeményezések az angolai háború tárgyalások útján történő rendezésére is.

Nézzünk meg néhányat e regionális konfliktusok közül, s fűzzünk hozzájuk magyarázatot is!

1. Közismert, hogy Gorbacsov főtitkár bejelentette a szovjet katonai alakulatok kivonását *Afganisztánból*. Ez év február 8-i nyilatkozatában az afganisztáni háborút „a világ legsúlyosabb és legfájdalmasabb regionális konfliktusának” nevezte, s kijelentette, hogy a szovjet haderőt előre megállapított rend szerint kivonják. Ez az elhatározás tükrözi a Szovjet-

unió szándékát, hogy a világpolitikában radikális változást érjen el. Nyilvánvaló, hogy e lépésre a Szovjetunió és az Egyesült Államok új kapcsolatának összefüggésében került sor, abban a reménységben, hogy e lépés a világ egyéb regionális konfliktusát is befolyásolni fogja. Fontos megjegyeznünk, hogy az afganisztáni kivonulás nem függ semmilyen nemzetközi egyezménytől — jöllehet ilyen jellegű tárgyalások folynak —, hanem akkor is megtörténik, ha a tárgyalások az afgán koalíciós kormányról nem vezetnek sikerre. Mint említettem, kívánatos lenne, hogy az afganisztáni megoldást újabb javaslatok kövessék pl. Közel-Keleten, az Irán és Irak közötti háborúban, Dél-Afrikában stb. A szovjet kormány nyilatkozata megállapítja: „Afganisztán végső politikai megoldása döntő áttörés kell legyen a regionális konfliktusok láncolatában; mely konfliktus kerül legközelebb megoldásra?” — E kérdést állandóan fel kell tegyük és meg kell válaszoljuk.

2. Múlt év decemberétől a világ figyelme ismét fokozott mértékben irányult a *Közel-Keletre*, különösen is Palesztinának az Izrael által elfoglalt területeire. Az utóbbi események ismét világossá tették, hogy a palesztinok soha nem fogják elfogadni az izraeli okkupációt, s soha nem hagyják abba a küzdelmet nemzeti jogaikért. E legutóbbi lázongások, melyeket néhányan „igazi forradalomnak” neveztek, főként annak a fiatal nemzedéknek a megnyilvánulásai, amely az elmúlt 20 év során, izraeli megszállás alatt született és nevelkedett. A lázongások éppen Palesztina ENSZ-határozattal történő megosztásának (1947) a 40. évfordulóján kezdődtek, s bizonyítják, hogy a palesztinok nem vesztették el nemzeti identitásukat; ellenkezőleg: még jobban támogatják a PFSZ-t, mint valaha, s a palesztin nép egyedüli képviselőjének tartják azt. Fontos látnunk, hogy a kezdeményezés ezúttal nem külföldről jött, hanem a nép spontán megnyilvánulása volt. A mostani közel-keleti események kapcsán a PFSZ világosan kijelentette, hogy elfogad minden ENSZ-határozatot (242., 338., 605., 607., 608.), s kész elfogadni a „földet békéért” politikát, ami azt jelenti, hogy ha Izrael visszavonja csapatait az elfoglalt területekről, akkor helyreállhat a béke. Ez Izraelnek a PFSZ által elismert jogait is magában foglalja. A palesztinok harca új stádiumhoz érkezett el, s a nehézségeket Izrael tragédiája okozta: nevezetesen, hogy nem keresett más megoldást, csak a katonait. Ám az is igaz, hogy Izrael az 1967-es háború óta nem szembesült ilyen drámai helyzettel, mint most Palesztinában. Új fejlemények azonban szintén észlelhetők. Az izraeli társadalom polarizálódása fokozódik; egyrészt új békemozgalmak jelentkeznek, melyeknek prominens értelmiségi tagjai is vannak, s amelyek a palesztinok, ill. a katonai megszállás elismerését követelik, s párbeszédre szölitanak fel a béke megteremtése érdekében. Másrészt pedig vannak vallásos fundamentalisták is, az izraeli jobbszárny, amely merevebb lett. Tekintettel e helyzetre és az izraeli hadsereg brutális magatartására, lázongó palesztin ifjak ütlegelésére és megölésére, valamennyi keresztény felekezet ez év január 22-én közös nyilatkozatot adott ki. Ez már önmagában is nagy esemény, hiszen először teszik ezt a történelem során. E nyilatkozatban ez áll: „Országunk legutóbbi politikai eseményei, amelyek oly sok áldozatot, halottat és sebesültet követeltek, nyilvánvaló bizonyítékai a Jordán nyugati partján és a Gázai övezetben élő emberek súlyos szenvedéseinek. Látható kifejezései ezek népünk szándékának, hogy jogaihoz jusson és reményeit valóra váltsa. Mi, a keresztényen közösségek vezetői Jeruzsálemben, kifeje-

zésre juttatjuk, őszintén és világosan, hogy az igazság és jog mellett állunk ki az igazságtalanság és elnyomás bármilyen formája ellen.” E nyilatkozatot minden ökumenikus testület örömmel üdvözölte, beleértve a Közel-Keleti Egyházak Tanácsát, az Egyházak Világtanácsát és mozgalmunkat is. A kérdés persze továbbra is megmarad: mit tudunk tenni a közel-keleti fenyegető és veszélyes helyzet vonatkozásában? Bizonytalán kifejezhetjük szolidaritásunkat az ottani egyházakkal, s éreztetjük velük, hogy mögöttük áll a keresztyének közössége. Sajnos azonban, még mindig vannak olyan csoportok, sőt egyházak is, akik a kritikus szót, amellyel elítéljük az emberi jogok megsértését Izraelben, elhamarkodottan antiszemitanak nevezik. Ezért meg kell kísérelnünk a párbeszéd és az együttműködés elmélyítését az Izraelben élő különböző vallások és csoportok között. A KBK kezdettől fogva támogatta egy ENSZ-szervezésű nemzetközi konferencia megrendezésének gondolatát, amelyen minden érdekelt fél — beleértve a PFSZ-t is — részt vehetne. A legutóbbi amerikai békekezdeményezés nagy hibája, hogy nem fogadja el a PFSZ-t a palesztinok képviselőjeként, s Izrael pedig nem hajlandó tárgyalni és megegyezni a PFSZ-szel. Az amerikai kormány PFSZ-ellenessége abban is megnyilvánult, hogy jogtalanul betiltotta a PFSZ ENSZ-hivatalát New Yorkban, amely lépés ellen az egész ENSZ tiltakozik és vár a Nemzetközi Bíróság döntésére ez ügyben.

3. Hadd mondjak néhány szót az *Irak és Irán közötti háborúról*, ami bonyolultabb, mint valaha. Sajnos, e területen a béke még nem tűnt fel a látóhatáron. Naponta emelkedik az áldozatok száma, különösen a városok ellen indított támadások esetében, amikor is ártatlan polgári személyek százai és ezrei pusztulnak el; minden képzeletet felülmúl a háborúra fordított pénz és alapanyag mennyisége, s a hadviselő felek 52 országból kapnak fegyvert és lőszert. A béke helyreállításának másik oka az, hogy a környező arab országok egyike sem kívánja, hogy akár Irak, akár Irán győzzön is e háborúban. Ha Irán győzne, úgy az iszlám fundamentalizmus terjedne el a térségben, amitől mindenki fél. Irak győzelme pedig egy erős arab államot eredményezne, amellyel a többiek nem tudnának versenyezni, s nem túrnék el. Ezért ezek az országok mindig a vesztes felet támogatják, s így a véres háború tovább tart. Ráadásul az Irak és Irán közötti háború az egyik legjobb piaca a fegyvergyártásnak, s a fegyverek gyártói és szállítói hatalmas nyereségre tesznek szert, s új fegyvereket is kipróbálhatnak. Új, veszélyes elem is merült fel azáltal, hogy az iraki—iráni háború nemzetközi konfliktussá fajulhat, amennyiben a megtámadott tankhajók különböző országok tulajdonait képezik, s így a háború túlnőhet az iráni—iraki határokon. Bár az ENSZ Biztonsági Tanácsa egyhangúlag hozta meg határozatát a háború beszüntetéséről (1987. július 20.), a fegyverek embargóját nem lehetett megvalósítani.

4. A világ közvéleménye nagy megdöbbenéssel vette tudomásul, hogy *Dél-Afrikában* 18 demokratikus szervezetet tiltottak be, s a dél-afrikai fajüldöző rezsim 18 vezetőjét letartóztattott. Más szavakkal mondva, Dél-Afrikában a helyzet súlyosbodott. „Dél-Afrikában végképp kihunynak a fények, ha annak a szabadságnak, hogy az apartheid elnyomásának ellenálljanak, az utolsó nyomai is eltűnnek.” (A Szülői Bizottság nyilatkozata, amely a letartóztatott gyermekeket kívánja támogatni. Idézte: International Herald Tribune, 1988. március 4., Jennifer Davies: Pretoria Tries to Gag the Non-Violent Resistance.) Hogy képet nyerjünk arról, mi a célja e rendeleteknek, emlékez-

zünk meg arról a négy erőszakmentesen küzdő ellenzéki erőről, amely a fajüldöző rezsimmel szembe helyezkedett és az országon belüli békés változásokért küzdött. Ezek:

a) Az Egyesült Demokratikus Front, egy olyan átfogó szervezet, amely több mint 600 kisebb csoportot és népi mozgalmat fog egybe.

b) Az egyházak, ideértve a Római Katolikus Püspöki Konferenciát és a Dél-Afrikai Keresztyén Intézetet is, melyek legismertebb vezetői Desmond Tutu, Alan Boesak és Alan Beyers-Naudé, ill. az Intézet jelenlegi főtákará, Chikane.

c) A szakszervezetek, amelyeknek nagy befolyásuk van a fekete dolgozók között.

d) Az ifjúsági mozgalom, 1976 óta, amikor Sharpville-ben iskolás gyerekeket gyilkoltak meg, akik az afrikaans nyelv betiltása ellen tiltakoztak. „Egyetlen fekete nemzedék sem gyűlölte annyira a fehér államot, mint a gyermek aktivisták mostani generációja” — olvassuk egy Dél-Afrikát vizsgáló tanulmányban (Fatima Meer: South Africa — Tomorrow. Idézte: Third World Quarterly, 1987 április).

A 18 szervezet betiltása, melyek programja az erőszakmentes küzdelem volt, minőségileg változtatja meg Dél-Afrika helyzetét: erőszakos küzdelem provokálásaként értelmezhetjük. Ezért teszi fel Tutu érsek a nyugati hatalmakhoz intézett keserű hangú felhívásában a kérdést: lehet, hogy eljött az az idő, „amikor jogos dolog fegyvert ragadni és az igazságtalan rendszert megdönteni?” (Desmond Tutu: An Urgent Appeal to Washington, London and Bonn. Idézte: International Herald Tribune, 1988 március).

Hasonlóképpen az EVT lusakai (Zambia) ülése múlt év márciusában illegitimnek nyilvánította a dél-afrikai fajüldöző rendszert, s az ellene folytatott fegyveres küzdelmet legitimnek. Ezt a radikális nézetet akkor tudjuk megérteni, ha figyelembe vesszük, hogy csupán az elmúlt esztendőben Dél-Afrikában 164 embert végeztek ki, csaknem kivétel nélkül feketét. (Reformierte Kirchenzeitung, 1988. január 11.) A „Sharpville-i Hatok” kivégzését (amelyet március 18-án terveztek) szerencsére elhalasztották a világ közvéleményének nyomása alatt. Ezeket az embereket annak ellenére ítélték halálra, hogy a bíróság megállapította azt a tényt, hogy semmilyen bűnben nem volt részük, „csupán jelen voltak a tömegben”. Az ENSZ Emberi Jogok Bizottsága legutóbbi februári ülésén Genfben újra foglalkozott a dél-afrikai helyzettel, s kijelentette: „A pretoriai kormány úgy akarja eltávolítani a politikai ellenzéket, hogy a fekete gyermekek lelkiületét és bátorságát törli meg. Kétségtelen tény, hogy Dél-Afrikában gyermekek ezreit tartóztatják le, lövik le hátulról, vagy vetik börtönbe.” (EPD Zentralausgabe, 1988. február 12.) Bár a közvélemény állandóan elítéli a dél-afrikai apartheid kormányt, mégis kevésbé ismert, hogy az apartheid politika milyen mértékben veszélyezteti a gyermekek életét, egészségét és jólétét. Csatlakoznunk kell azokhoz a hangokhoz, amelyek tiltakoznak a gyermekek ilyen brutális kínzása és megölése ellen.

5. Régóta várt és remélt változások jelei lettek láthatóvá *Délkelet-Európában*, a *balkán* államokban. Két fontos esemény történt, amely biztosabb békéhez vezetett e területen.

a) Január végén Davosban (Svájc) és március elején Brüsszelben (Belgium) a görög miniszterelnök találkozott a török miniszterelnökkel, s a két ország között megindult a párbeszéd. Tudjuk, hogy Görögország és Törökország között régi, történeti ellenségeskedés áll fenn. Voltak olyan feszültségek és krízisek, amelyek

a háború szélére sodorták e két országot. Közös komünikéjükben a miniszterelnökök kijelentették, hogy „egyetértettek abban, hogy mostantól fogva soha nem történhetnek ilyen krízisek, s mindkét félnek arra kell összpontosítani erejét, hogy tartós, békés kapcsolatot építsenek ki egymással”. A békemozgalmak csak örömmel tudják üdvözölni ezt az új, pozitív fejleményt Délkelet-Európában, s nagyra értékelhetik a két államférfi realizmusát, akik tisztában vannak azzal, hogy milyen nehéz a bizalmatlanság és gyűlölet érzését népeik körében leépíteni. Lehet, hogy a ciprusi döntés is könnyebbé teszi az enyhülést Görögország és Törökország között.

b) Hasonlóképpen fontos és a béke felé mutat a hat balkáni állam (Bulgária, Románia, Jugoszlávia, Albánia, Görögország és Törökország) magasfokú képviselőinek (külügyminisztereinek) a találkozója. Tudjuk, hogy a Balkán-félsziget mindig is az etnikai, nemzeti és vallásos feszültségek színtere volt, s bizonyos mértékben még ma is az, nyíltan vagy burkolt formában. Néhány esetben ez állandó feszültség okozója is lett e területen. Szükséges és helyes lenne, ha ez az országból jövő KBK-tagok ki tudnák értékelni a helyzetet és kísérletet tennének annak megfogalmazására, hogy mit tehetnek a KBK csoportjai a többi békemozgalmal együttműködve e pozitív kezdet továbbsegítésére.

III.

1. Milyen tanulságok vonhatók le a fenti változásokból? Ha ezek okát keressük, érdemes egy pillantást vetni M. Gorbacsov könyvére (Perestroika. New Thinking for our Country and the World. Collins, London, 1987.). Minden bizonnyal meg fogjuk érteni a szovjet kül- és belpolitika hatalmas érzelmi, intellektuális és pszichológiai hatását. Ragadjunk most ki néhányat e könyv főbb gondolatai közül!

a) A *glasznoszty* értelmét e könyv abban határozza meg, hogy intellektuális módon úgy lássuk a társadalmi valóságot, ahogyan van. Ez magában foglalja „annak szükségességét, hogy felülmúljuk a realitást és a hivatalos politika közötti hatalmas különbséget”. Ez pedig azonos az igazság őszinte keresésével. Csak ezzel a módszerrel nyerhetjük meg a polgárokat a döntéshozatalban és az újításokban való részvételre. Ez a kritika elfogadását és a vita megindítását jelenti. (76.1.)

b) Az új *gondolkodás* azt jelenti, hogy a világról — mely ellentmondásos, de kölcsönösen összefüggő — globális képet alkotunk. A különbségek ugyan megmaradnak, „de vajon párbajt kell miattuk vívniuk egymással?” — kérdezi Gorbacsov; „nem lenne helyesebb, ha túllépnénk azon, ami elválaszt, minden ember érdekében és a földi élet érdekében?” Ez az új gondolkodás a tanulás és párbeszéd folyamata (139. l.) A párbeszéd akkor eléggé érzékeny, ha nemcsak azonos nézetűekkel folytatjuk, „hanem azokkal is, akik másként gondolkoznak, s nem a mi filozófiai és politikai rendszerünket képviselik” (152. l.).

c) Változás van a *biztonság* nézetében is, amelyet nem lehet katonai módon biztosítani. „Az egyetlen biztonságra vezető út a politikai döntések és a leszerelés útja. A biztonság vagy egyaránt biztonság mindenki számára, vagy egyáltalán nem biztonság.” (142. l.)

d) Változást észlelhetünk az *ideológia* szerepének meghatározásában. „Az ideológiai különbségek nem vihetők át az államok közötti kapcsolatokra, mert a

túlélés, a háború megelőzésének érdeke mindenek fölött áll” — mondja Gorbacsov (143. l.).

Mindez csupán néhány illusztrációja annak, hogy milyen mélyreható változások történnek a Szovjetunió kül- és belpolitikájában. Természetesen jelentkezik a kérdés: milyen hatása lehet e változásoknak az egyházak szerepére nézve a szocialista társadalomban? Bár az ilyen jellegű fejlemények távolról sem azonosak mindegyik szocialista országban, mégis van néhány olyan filozófiai jel, amely arra utal, hogy a marxista vallásszociológia új hangsúlyt nyer. Először is elismerhetjük, hogy az elmúlt években komolyabb és mélyebb tudományos megközelítés jelentkezett, melynek — szerintem — legfontosabb mozzanata a vallás társadalmi gyökereinek szétválasztása a vallás társadalmi tudatától. Ez azt jelenti, hogy a társadalmi feltételek megváltozhatnak, de a társadalmi tudat megmarad. Más szóval: a marxisták elismerik, hogy a vallás nem fog eltűnni a társadalom feltételeit követve, hanem az emberi természetben gyökerezik. Ennek tükrében az ideológiai feladata nem a vallás ellenzése, hanem annak megértése és a vallásos emberek meghívása a társadalmi folyamatban való részvételre.

A Szovjetunióban a vallás ilyen új meglátásának vannak konkrét jelei is. Hogy ezt bemutassuk, utaljunk két nemrég megjelent cikkre röviden; mindkettőt a szovjet kormány vallási ügyekért felelős képviselője írta. Peresztrojka és glasznoszty, azaz demokratizálódás hatja át most az egész szovjet társadalmat. Ez természetesen látható a *vallások és egyházak vonatkozásában*, sőt az állam és egyház kapcsolatában is. „... a szabad vallásgyakorlás akadályozása a voluntarizmus és adminisztratív diktatúra megnyilvánulása volt.” (V. D. Raradja a „Soviet Russia” újságban, 1988. január 27.)

Egy másik cikkben K. Harcsev, a moszkvai Állami Egyházügyi Hivatal elnöke elismeri a múltban illegálisan foganatosított intézkedéseket az egyházak és hívők ellen, különösen a 30-as években, s a következőképpen ígéri meg a hibák kijavítását: „minden ember erőfeszítését kell egyesítsük az erkölcsi és lelki értékek ápolására, amelyek az egész társadalom szolgálatában állnak a béke s minden ember javára”. (Izvesztyija, 1988. január 26.)

Minderre azért utalok, hogy bemutassam a glasznoszty és peresztrojka filozófiai háttérét és gyakorlati megvalósítását az egyházak és vallások vonatkozásában, s jelezzem, hogy milyen kihívást jelentenek ezek számunkra, hogy átgondoljuk saját feladatunkat a KBK-ban és lássuk saját gondolkodásunk átférfálásának szükségességét.

2. Erre az új globális gondolkodásra tekintettel — melyre főntebb utaltam — erősíteniünk kell és jobban támogatnunk kell azt, amit „egyetemes békestruktúráknak” szoktunk nevezni, mindenekelőtt az Egyesült Nemzetek Szervezetét. Közvetlen felhívást kaptunk az ENSZ leszerelésről és fejlődésről folytatott nemzetközi konferenciájától, amelyet New Yorkban tartottak (1987. augusztus 27.), hogy ébresztgessük a világ tudatát: gyors előrehaladásra van szükség a *leszerelés és fejlődés* tekintetében. E konferencia eredményeire azért kell emlékeztetnem, mert ezek megvilágosították, hogy a leszerelés és fejlődés két alappillére épülhet a nemzeti biztonság. A túlfegyverzés és a fejletlenség egyaránt fenyegeti a nemzetközi békét és igazságosságot.

E konferencia újra megállapította, hogy a fejlődő országokban 1 milliárd ember él létminimum alatt, 780 millió ember alultáplált, 850 millió írástudatlan, másfél milliárd pedig nem jut orvosi ellátáshoz. Ahogy

Inga Thorson mondta: „világunk túlfegyverzett és alultáplált”. A 80-as években évente 8 milliával nőtt az éhezők száma — s nem azért, mert nem volt elég étel. Jelenleg többletermelés van élelemből a világon. Például szolgálhat India esete, ahol évente 5%-kal nőtt az élelmiszer-termelés az utóbbi évtizedben (ez sokkal nagyobb arányú, mint a népességnövekedés), s mégis ugrásszerűen nőtt az éhezők száma Indiában. Kína, Indonézia és Pakisztán mind exportál élelmiszert, mégis saját népükből sokaknak nem tudnak elegendő ételmezt biztosítani. (J. Power: A Miserable Decade for the Hungry. Idézve: International Herald Tribune, 1987. június 9.)

Az éhségen túl a *külföldi adósságok* súlyos terhe a fejlődő országok legnagyobb gondja — természetesen a politikai elnyomás és kizsákmányolás mellett. Finnországban, a legutóbbi elnökségi ülésen a múlt év novemberében utaltam arra, hogy a fejlődő országok már többszörösen kifizették adósságaikat. Azóta eljutottak hozzánk a legújabb statisztikai adatok, melyek szerint 1987 végéig a fejlődő országok adósságai 1,9 billió dollárra rúgtak, s ugyanebben az évben 29 milliárd dollár folyt a déli országokból Északra e kölcsönök kamataként. A kölcsönök visszafizetésével együtt ez 536 milliárdot tesz ki. (Wilting Under Strain in South, 1988 március.) Ezért fontos a nem-kormány-szintű szervezetek szerepe „a leszerelés, fejlődés és biztonság kölcsönhatásának tudatát erősítendő” a következő leszerelési külön értekezleten, amelyre ez év májusában és júniusában kerül sor.

Vannak egyéb kérdések is, amelyeket az ENSZ keretében támogatnunk kell. A különböző konfliktusok területi áttekintésénél láttuk, hogy gyermekek és ifjak esnek áldozatul az elnyomásnak és katonai kegyetlenkedésnek Dél-Afrikában, Palesztinában stb. Így elérkezett az idő, hogy az ENSZ az emberi jogok kinyilvánítását kiegészítse a gyermekek jogaival. Ennek tervezete már elkészült, amelyet meg fognak vitatni és remélhetőleg el fognak fogadni a legközelebbi közgyűlésen. Van azonban egyéb hiányossága is az emberi jogok nyilatkozatának: nincs benne említés az etnikai kisebbség jogairól, amely kisebbség sokat szenved, s ez sok feszültséget és bizalmatlanságot okoz a népeken belül, ill. azok között. Talán a KBK fővállalhatja e kérdést, s elindíthat ilyen irányú mozgást mint az ENSZ bejegyzett nem-kormány-szintű szervezete. Véleményem szerint ez fontos lépés az igazságosság, a béke és a teremtettség megőrzése felé.

IV.

Forduljunk most egy olyan kérdés felé, amely a világon mindenütt az egyházak érdeklődésének középpontjában áll. Egyre több egyház, mozgalom vagy csoport kapcsolódik be a *zsinati folyamatba*.

Köztudott, hogy az EVT vancouveri nagygyűlésén két kezdeményezés történt a béke kérdésében. Az egyik az Ökumenikus Békezsínat összehívását célozta, a másik az egyházak közötti zsinati folyamatot, szövetségkötést az igazságosságért, békéért és a teremtettség megőrzéséért. Hosszú viták után — melyek részleteit nem kívánom itt tárgyalni — a zsinat gondolata ha nem is esett el, mégis háttérbe szorult, főként római katolikus és ortodox főntartások és ellenfelek miatt. Így az EVT a zsinati folyamatot kezdeményezi és támogatja. Elhatározta, hogy 1990-re összehívja az „Igazságosság, Béke és a Teremtettség megőrzése” c. konferenciát, amely nem vége, hanem kezdete lesz e folyamatnak. Sok bizonytalankodás és

idővesztés volt a római katolikus egyház késői válasza miatt arra a kérdésre, hogy akar-e az EVT-vel együtt közös szervező lenni? Ezt a római katolikus egyház visszautasította (a szokásos érvek megismétlésével), de ugyanakkor ki is jelentette, hogy kész részt venni a folyamatban és a konvokációban is, amelyre valószínűleg 1990 márciusában kerül sor. A színhely még nincs eldöntve.

Az EVT hangsúlyozza, hogy a zsinati folyamat és a konvokáció nem csupán egy az EVT programjai között, hanem túl is megy az EVT jelenlegi szervezeti keretén. A konvokáció célja, hogy „összegyűjtse az egyházakat, hogy közös szóval tegyenek biznyságot az élet jelen kérdéseiről”. Az igazságosság, béke és a teremtés kölcsönös kapcsolata is hangsúlyos. A folyamat és a konvokáció célja nem az egyházak dogmatikai egysége, hanem a közös cselekedet. A világ különböző területén több találkozót szerveznek e folyamat részeként. Ezek közül egy az európai konvokáció, amely Baselben (Svájc) lesz 1989-ben.

Amennyire mi látjuk, e konvokáció legfőbb célja az lesz, hogy megállapítsa az emberiséget ma fenyegető veszélyeket és kifejezze az egyházak készségét arra, hogy együtt szembesüljenek e veszélyekkel. Hangsúlyos, hogy elmélyült és alapos teológiai munkát kell végezni mindhárom címben említett téma vonatkozásában. Február végén, ill. március elején Norvégiában külön ülést szerveztek a természet témájáról. E kérdés egyébként már szerepelt néhány EVT-nagygyűlés napirendjén (Új-Delhiben). A természet ökümenikus teológiájának elemei már megjelentek, s ezeket össze kell most állítani és rendszerezni kell. Az igazságosság vonatkozásában a különböző felszabadítási teológiák sok munkát végeztek, melyek eredményei figyelemre méltók a „Szegények Egyháza” ökümenikus teológiai kutatással együtt. Ami még hiányzik, az a „béke teológiája”, amit ki kell dolgoznunk. Néhány utalás már történt erre, különösen a KBK-n belül. A KBK hozzájárulását a zsinati folyamatához nemcsak elfogadják, hanem kifejezetten igénylik is a szervezők. Az EVT legutóbbi végrehajtó bizottsági ülésén Isztambulban (március 5–11.), ahol a zsinati folyamat első kiértékelése megtörtént, mindkét eseményünket nagyra értékelték: az arnoldshaini határozatunkat és a budapesti nemzetközi szemínáriumot is „A béke teológiája felé”. Nyilvánvaló, hogy mozgalmunk értékes hozzájárulást tud ehhez nyújtani, hiszen talán az egyetlen olyan ökümenikus békeszervezet, amely három évtized óta következetesen és állandóan dolgozott a béke különböző (teológiai, ökümenikus, társadalmi, politikai stb.) szempontjain. A Munkabizottság jelen ülésén az Arnoldshainban kifejezésre juttatott gondolatokat, különösen is Kenyon Wright testvérünk számos javaslatát, tovább kell fejlesztelnünk.

V.

Ez évben ünnepeljük a KBK megalakulásának 30. évfordulóját. Kettős érzéssel tesszük ezt: egyrészt büszkék lehetünk arra, hogy a KBK-t létrehívó atyák és elődök látomása igaznak bizonyult. Mindazok a fontos gondolatok, amelyek ma meghatározzák az egyházak békemunkáját, megvoltak már a KBK kezdetekor is. A KBK megalapításakor helyes megállapítás volt, hogy az emberiség a nukleáris korbá lépéssel döntő történelmi fordulóponthoz érkezett el. Ennek megfelelően Jézus Krisztus egyházai nem hallgathatnak s fel kell ismerjék az idők jeleit, kérdezve és kutatva Isten üzenetét ebben az egyedülálló törté-

nelmi helyzetben. Mozgalmunk megalapítói számára világos volt, hogy a nukleáris pusztítás halált hozhat az egész teremtettségre, s hogy ez kihívást jelent a Szentháromság Istenbe vetett hitünk számára; Isten a világ Teremtője; Jézus Krisztus, a mi Urunk az élet Megmentője, és a Szentháromság az Élet és Igazság Lelke. Egy ponton világosan kell látnunk, s ez az, hogy mozgalmunk megalapítóit nem a félelem vezette a nukleáris fenyegetés elleni tiltakozásban és erőfeszítésekben, hanem a felelősségért és a keresztyén hit elkötelezettsége. Módszerük, mely a konfrontációnak dialógussá változtatásában rejlett, szintén helyesnek bizonyult. Alapvető meggyőződésükről is bebizonyosodott, hogy igaz, hogy ti. a keresztyén egyház csak egységesen szembesülhet a nukleáris kihívással. Ezért ihlette őket az egyetemes keresztyén zsinat látomása, s már korán, néhány éven belül vagy talán már kezdetben is, észrevették, hogy a nukleáris veszély elleni erőfeszítést össze kell kapcsolni az igazságosságért és emberi méltóságért vívott küzdelemmel. Tudták, hogy csak akkor szembesülhetnek ezzel a sajátos kihívással, ha állandóan figyelnek Isten Igéjére és mindig engedelmeskednek neki, ha alázatosak és készek a megújulásra és képesek megszabadulni azoktól a történeti teherfóktól, amelyek az évszázadok során halmozódtak fel az egyházakban.

Ha áttekintjük azokat a témákat, amelyekkel a KBK foglalkozott az elmúlt 30 esztendő során, úgy minden szerénység mellett megállapíthatjuk, hogy csaknem mindegyik téma és diszkusszió időszere volt. Gondolhatunk itt a hidegháború elleni küzdelemre, a Kelet és Nyugat közötti enyhülés szükségszerűségének hangsúlyozására, a két német állam közeledésének szükségszerűségére, amely az európai biztonság és együttműködés első lépése, vagy Kína fölvételére az ENSZ-be, ill. a palesztin nép jogainak az elismerésére stb. Mindez olyan időben történt, amikor sok egyház félreértette és egyoldalúsággal, ill. részrehajlással vádolta a KBK-t; sokan ekkor még nem tudták megérteni és elfogadni mozgalmunkat.

A KBK nagy segítséget jelentett az egyháznak azáltal, hogy magára vállalta a keresztyén bizonyosságátel átgondolásának és átformálásának a kockázatát oly társadalmakban, ahol az egyház már csaknem teljesen elvesztette hitelét. A KBK jelentős szerepet vállalt abban, hogy azok a társadalmi erők, amelyek nem ismerték el az egyházat pozitív és konstruktív társadalmi jelenségként, véleményüket megváltoztatták.

Bár munkásságának kezdetén sokan azzal gyanúsították a KBK-t, hogy ellen-ökumenét vagy keleti ökumenét akar megvalósítani, az EVT-hez való pozitív viszonyulás és iránta való lojalitása segített megoldani több nehéz kérdést Kelet és Nyugat között.

Van azonban egy másik oldala is e kettős érzelmenek, amellyel ünnepeljük a KBK 30 éves fennállását. Nevezetesen az, hogy nem akarunk öngazultak lenni s el akarjuk kerülni az önelégültség minden kísértését — ez ui. az ünneplés helytelen módja lenne. Valóban: ha visszatekintünk az elmúlt 30 esztendőre, úgy be kell valljuk, hogy sok hibát is követtünk el, tapasztalatlanságból, naivitásból vagy túlzott lelkesedésből, de néhány történeti és politikai esemény hibás kiértékeléséből fakadóan is. Hogy a béke kérdése nem előbb lett a világ valamennyi országának központi problémája, az a mi gyengeségünk, nem mindig megfelelő érvelésünk és a helyes teológiai/lelki megközelítés hiánya miatt is. Mégis, az alapvető látomás helyesnek bizonyult, nevezetesen az, hogy Jézus Krisztus evangéliumának központi üzenetét a béke és meg-

békélés vonatkozásában az egész világ számára érvényessé kell tennünk. Most pedig láthatjuk, hogy ez az üzenet korunkban emberek millióit éri el és egyre több ember ismeri fel, hogy az emberi élet és az egész teremtés legnagyobb értéke „az igazság műve, a békesség” (Ezs 32,7). — Mindez csak néhány gondolat volt arról a módról, ahogyan szeretném, hogy mozgalmunk megünnepelje alakulásának 30. évfordulóját.

Az *Egyházak Világtanácsa 40. évfordulójáról* szólva emlékeztessünk újra arra, hogy a modern ökumenikus mozgalom nagy részben a keresztyén egyházak növekvő, békéért való felelősségtudatának az eredménye, s az első világháborút megelőző időkre nyúlik vissza; első kifejezési formája ennek a World Alliance of Churches for Promoting International Friendship megalapítása volt 1914-ben. Az Élet és Munka 1925-ös stockholmi és a Hit és Egyházalkotmány 1927-es lausanne-i konferenciájával párhuzamosan (az EVT eme elődeivel együtt) került megrendezésre már 1928-ban a prágai ökumenikus békekonferencia. Sajnálatos módon az ökumenikus mozgalom e fontos mozzanata feledésbe merült és nem emlékeztek meg róla a hidegháború idején, amikor az EVT is alakult, első nagygyűlése alkalmával. Ám a KBK már ott is jelen volt J. Hromádka professzor személyében, ill. más egyházi vezetők és teológusok képviselőiben, akiknek már 30 évvel ezelőtt szükségesnek tűnt az egyházak békéért való elkötelezettségét kifejtteni. Ez a vonal folytatódott a KBK vezető személyiségeinek munkájában, akik az EVT tagjai is voltak és ott is jelentős szerepet játszottak.

Míg az EVT túlnyomórészt európai, fehér és protestáns volt létének első évtizedében, a 60-as évek három vonatkozásban is alapvető változásokat hoztak:

1. Az Új-Delhi nagygyűlésén az Orosz Ortodox Egyház és más kelet-európai ortodox egyházak is csatlakoztak az EVT-hez.

2. A II. Vatikáni Zsinat után nagymértékben megváltozott az EVT és a római katolikus egyház kapcsolata.

3. Az 1961-es Új-Delhi nagygyűléstől kezdve, amelyben a III. Világ egyházai is részt vettek, az EVT ökumenikus és egyetemes lett.

Az EVT két alappillére most a Hit és Egyházalkotmány bizottsága, melyben a római katolikus egyház hivatalosan is részt vesz, s amely az egyházak teológiai konszenzusát kutatja. A másik alappillér a zsinati folyamat, az „Igazságosság, Béke és a Teremtettség megőrzése”, amelyről már szoltam.

Az EVT létének és tevékenységének jelentősége nem merül ki pusztán a különböző konzultációk, találkozók, konferenciák és gyűlések által létrehozott dokumentumokban, hanem mindennekfelett abban a légkörben található meg, amely most jellemzi az egyházak egymáshoz való viszonyát. E szempontból a változás hatalmas, s jelen helyzetünk nem hasonlítható össze az ötven évvel ezelőttivel. Valóban: az EVT munkássága világméretű kommunikációs és szolidaritási hálózatot fejlesztett ki az egyházak között. Az EVT programjainak jellegzetességei közül egyik az, hogy a béke kérdéseről hozott állásfoglalásai és nyilatkozatai mind egyértelműek a különböző határozatokban, az amszterdami nagygyűléstől kezdve egészen a legutóbbi, 1983-as vancouveriig. Az egymást követő és konzekvens nyilatkozatok a nukleáris háború ellenében az egyházak quasi-konszenzusát fejezik ki a nukleáris fenyegetésről, s legfontosabb elemük az elrettentés politikájának határozott elvetése és a nukleáris fegyverkezési verseny ellenzése.

Az a tény, hogy a római katolikus egyház nem csatlakozott az EVT-hez, külön problémát jelent. Elmaradását az egyházak közösségéből olyan dolgok indokolják, melyeket ismerünk, s itt nem is kell megismételniük.

A KBK kezdettől fogva hangsúlyozta, hogy mozgalmunk az ökumenikus mozgalom lényeges részének tartja magát, még ha független és önálló is akar maradni. A KBK és az EVT kapcsolatát jól írta le H.-J. Iwand professzor, egyike a KBK-t megalapító atyáknak, aki ezt szokta mondani: „A keresztyén béke-mozgalom vagy ökumenikus, vagy nem is béke-mozgalom.” Ebben a szellemben és a személyes kapcsolatokon túlmenően is 1964 óta rendszeres konzultációk voltak az EVT és a KBK között. Az első ilyen konzultáción W. Visser't Hooft kijelentette: „Az EVT-nek nincs monopóliuma az egyházak élete és működése vonatkozásában; örömmel üdvözlöl minden jó mozgalmat az egyházak közös ügyének különböző szakterületein.” Az utolsó ilyen konzultáció múlt évben volt, Genfben. Az együttműködés különösen szoros az EVT Nemzetközi Ügyekkel Foglalkozó Bizottságával.

Az ökumenikus mozgalom és az EVT (tudjuk, e kettő nem azonos) saját külön problémákkal küzd. Vannak emberek, akiknek az a véleménye, hogy az ökumenikus mozgalom ma csupán a nem összehangolt akcióprogramok halmaza. Ez a javaslat is elhangzott: „Vajon nem lenne hasznos egy olyan ökumenikus testületet létrehozni, amely koordinálja az ökumenikus tevékenységek sokaságát?” (L. Mudge: *Toward a Truly Universal Church*, in: *Mid-Stream*, 1987. október). Az EVT másik hasonló problémája, hogy az a teológiai konszenzus, amelyeket a teológusok számos konzultációjukon elértek, ritkán vezet gyakorlati eredményekre. Az EVT csak úgy léphet tovább, ha ezt a problémát meg tudja oldani, mert ha az egyházak nem cselekszenek az általuk hozott megállapodás szerint, akkor elvész az elvégzett munka értéke is.

Az EVT 40. évfordulóján mi is magasztaljuk az Urat mozgalmunkon belül mindazért az eredményért, amit neki köszönhetünk, s ígéretet teszünk amellett, hogy a jövőben is lojálisan együtt fogunk működni vele, mint a múltban, s imádkozunk Istenhez, hogy Ő vezessen bennünket „az egység felé, a békességnek kötelékében” (Ef 4,3).

Biztos vagyok abban, hogy a világ minden egyháza meg fogja ünnepelni – vagy már meg is ünnepelte – *Oroszország megkeresztelkedésének 1000. évfordulóját*. Szemináriumokat, szimpozionokat, konferenciákat és kiállításokat rendeznek ez alkalomból, s könyveket adnak ki mindenütt a világon. Mindez válaszként történik Őszentsége Pimen patriarcha jubileum előtti üzenetére, aki a világ összes egyházával tudatta a jubileum tervét, s ezt mondta: „nagyra értékelünk minden olyan aktív részvételt az előkészületekben, amellyel az egyházak és vallások közösségei készülnek egyházunknak erre a nagy eseményére. Testvéreink a Krisztusban ezáltal hathatósan bizonyítják az Orosz Ortodox Egyház iránti szeretetüket és megbecsülésüket.” (Information of the Orthodox Churches, 1988. január.)

Ez a millennium minden bizonnyal jó alkalomt fog adni az Orosz Ortodox Egyháznak arra, hogy újra meghatározza szerepét Oroszország történetében. Ilyen szempontból hasznosak voltak az előkészítő konferenciák az Orosz Ortodox Egyház történetéről, teológiájáról és lelkiségéről, a kulturális örökség felfedezéséről, és segítenek megtalálni az új identitást 30 év

után az új társadalomban. Ezen túlmenően pedig e jubileum biztosan meg fogja világítani azt is, hogy a jelenlegi szovjet társadalom mit vár el az Orosz Ortodox Egyháztól, s az egyház mely szolgálatait kész elfogadni, erősítve és megőrizve a lelki és erkölcsi értékeket. Ily módon az ünnepség jelentősége túlmegy az egyház határain, s történeti méreteket ölt.

A KBK-ban nem értékeltük még kellőképpen ezt az eseményt, s nem említettük még meg azt a hatalmas anyagi és lelki segítséget, amelyet mozgalmunk kapott tagegyházától, az Orosz Ortodox Egyháztól. Ám a tények önmagukért beszélnek, s ezek a következők: az Orosz Ortodox Egyház a KBK alapító tagja 30 éve. Mozgalmunk nem tudott volna az Orosz Ortodox Egyház segítsége nélkül egyetemes lenni, melynek kulturális és lelki támogatása, imái látszólag megoldhatatlan problémákat segítettek megoldani. Másrészt pedig talán a KBK is megfelelő hely volt az Orosz Ortodox Egyház számára, hogy fontos ökumenikus előkészületet végezzen, mielőtt belépett volna az EVT közösségébe. Ez ismét jól példázza, hogy hogyan volt a KBK fontos része az ökumenikus mozgalomnak. Most pedig, e millenniumi ünnepség alkalmával mozgalmunk egyike lesz azoknak, akik áldást és minden jót kívánnak az Orosz Ortodox Egyháznak, ugyanakkor pedig a KBK is érezni fogja ezt az áldást az apostol tanításának értelmében: „Mert hiszen egy Lélek által mi mindnyájan egy testté kereszteltettünk meg; és akár szenved egy tag, vele együtt szenvednek a tagok mind; akár tisztességgel illetetik egy tag, vele együtt örülnek a tagok mind.” (1Kor 12,13a, 26.)

*

Összefoglalásként szeretnék néhány javaslatot tenni, s az előttünk álló vitától függően a következőket ajánlom a jelenlevők figyelmébe:

1. Fel kell emelnünk hangunkat a Kelet és Nyugat közötti kapcsolatok pozitív fejlődése és a nukleáris leszerelés mellett.

2. Legalább négy olyan terület van, amelyre tekintettel világos állásfoglalásunk szükséges:

- a) a palesztin nép erőfeszítéseinek támogatása;
- b) a Dél-Afrikában szenvedőkkel való szolidaritásunk kifejezése;
- c) a Közép-Amerikában történtek érdeklődéssel való figyelése;
- d) a Sri Lanka-i események megértése, amiben barátaink bizonnyal segíteni fognak.

3. Köszöntéseket kell megfogalmaznunk:

- az Orosz Ortodox Egyház 1000 éves fennállása alkalmából;
- az EVT 40 éves fennállása alkalmából.

4. Természetesen tovább kell gondolkoznunk azon, hogy hogyan járuljunk hozzá a zsinati folyamat-hoz.

5. Föl kell készülnünk a Folytatólagos Bizottság ülésére, s kutatnunk kell, hogy a világpolitika új orientációja mit kíván meg tőlünk, s ezt hogyan fogalmazhatjuk meg.

Mindez persze csupán néhány javaslat, amelyet megváltoztathatunk és kiegészíthetünk a nyílt, őszinte és becsületes párbeszéd fényében.

Befejezésül még egyszer köszöntöm a megjelenteket a magyar tagegyházak és a magam nevében, és kérem, használjuk fel ezt az alkalmat arra, amit az apostol mond: „Vigyázz a szolgálatra, melyre vállalkoztál az Úrban, hogy azt betöltsed!” (Kol 4,17.)

Kommüniké

A Keresztyén Békekonferencia Munkabizottsága 1988. március 21–25. között a budapesti Ráday Kollégiumban tartotta ülését, melyen 50 munkabizottsági tag és 10 vendég vett részt 28 országból, Afrikából, Latin-Amerikából, Észak-Amerikából, Ázsiából, Ausztráliából, valamint Kelet- és Nyugat-Európából. Jelen voltak a vendéglátó Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának a képviselői is.

A legutóbbi munkabizottsági ülés (Arnoldshain, NSZK, 1987. április 6–10.) óta tapasztalt fejleményeket az igazságosság és a béke vonatkozásában dr. Tóth Károly püspök, a KBK elnöke tárgyalta széles körű, átfogó előadásában. Utalt a növekvő kölcsönös bizalom radikálisan új atmoszférájára, amely a Washingtonban 1987. december 8-án aláírt középhatótávolságú nukleáris fegyverekről szóló egyezmény óta tapasztalható. A stratégiai nukleáris fegyverek 50%-os csökkentéséért dolgozva (amelyet erre az évre reméltünk) dr. Tóth Károly elnök felhívta a figyelmet egy új katonai doktrínára, amelyet „megkülönböztetett elrettentésnek” hívnak. Ennek lényege a hagyományos fegyverekkel vívott háború elrettentése Európában, melyet rövidhatótávolságú és taktikai nukleáris fegyverek egészítenek ki. Tóth Károly püspök a nukleáris elrettentés és a korlátozott nukleáris háború embertelen tanai ellen folytatott küzdelem megújulását sürgette.

A feszültségek enyhülésének néhány szempontja már látható Kambodzsa problémájának újszerű rendezésében és egy kormánykoalíció létrehozásában; a Szovjetunió és Kína közötti párbeszéd elkezdésében; a szovjet csapatok ez évre tervezett kivonulásában Afganisztánból; a nicaraguai sandinista kormány és a kontrák közvetlen párbeszédében; Törökország és Görögország viszonyának enyhülésében; és a két német állam kapcsolatának javulásában.

Tóth püspök a közel-keleti s dél-afrikai fejleményekre is utalt: a megszállt izraeli területeken a palesztinok üldözése és erőszakos megalázása az elnyomottak spontán, szívszagató fölkeléséhez vezetett, ami Izraelben magában is megosztotta a közvéleményt. Dél-Afrikában 18 demokratikus szervezetet tiltottak be, s vezetőiket letartóztatták. Az erőszakmentes tiltakozás elhallgattatása által a pretoriai kormány erőszakosan provokálja az embereket forradalmi tettekre.

A Munkabizottság döntött arról, hogy táviratot küld a pretoriai kormánynak, s kegyelmet kér a „Sharpville-i Hatok” számára, akikre semmilyen büncselekményt nem sikerült rábizonyítani. A Munkabizottság levelet küld Dél-Afrika egyházainak, s ebben megerősíti velük vállalt szolidaritását küzdelemükben és önfeláldozásukban. A KBK tagegyházait pedig imádságra és cselekvésre hívja fel, s kéri, hogy osszák a dél-afrikai egyházi vezetők 1988. február 29-i megható állásfoglalását; a Munkabizottság ennek teljes szövegét idézte. A palesztin kérdéstről a Munkabizottság határozatot fogadott el, hogy támogatja az elnyomás és az emberi jogok megsértésének áldozatait az izraeli elfoglalt területeken, s felhívja Izraelt, hogy hagyjon fel az elnyomással, vonja vissza csapatait az elfoglalt területekről és közvetlenül a PFSZ-szel folytatson megbeszéléseket egy Közel-Keleti Nemzetközi Konferencia keretén belül.

Tóth püspök diskusziót indított a szovjetunióbeli új gondolkodásról, a *peresztrojkról* és *glasznosztjéről*, amely új kihívást jelent a szocialista társadalmakban

vagy egyebütt élő egyházak felé, hogy újra átgondolják szolgáltatukat, annak felfogását és strukturáit.

Előadásában tárgyalta a világméretű éhezés és szegénység, az eladósodás növekvő problémáit, a leszerelés és fejlődés közötti összefüggést, a nemzetiségi kisebbségek jogait, a zsinati folyamatot az „Igazságosság, Béke és a Teremtettség megőrzése” program keretében, az EVT amszterdami alakuló közgyűlésének 40 éves jubileumát, a KBK alakulásának 30. évfordulóját, Oroszország megkeresztelkedésének millenniumát, s egyebeket; ezt a résztvevők intenzív, komoly vitája követte.

A KBK főtitkára, dr. Lubomir Mirejovsky a mozgalom múlt évi programjáról számolt be, s javaslatot tett a jövő évi tervek súlypontozására. A Munkabizottság elismerését fejezte ki a kis prágai stábnak az elvégzett hatalmas munkáért. A Munkabizottság határozatot fogadott el a Folytatólagos Bizottság Görlitzben (NDK) tartandó ülésének témájáról: „Fordulj a jövő, az új gondolkodás, új erkölcs és új felelősségvállalás felé”, Hős 10,12 alapján: „Számítatok magatoknak új szántást.” 1988. október 17–22. között kerül sor erre az ülésre, s közvetlenül ez után, október 24–26. között ünneplik meg Prágában a KBK alakulásának 30. évfordulóját.

Emeljük ki az előadást követő párbeszéd néhány pontját!

Oroszország megkeresztelkedésének millenniuma alkalmából a Munkabizottság üdvözlő levelet ír az Orosz Ortodox Egyháznak, mely kifejezi azt is, hogy a KBK milyen nagyra becsüli az Orosz Ortodox Egyház hathatós támogatását, különösen is abban, hogy az afrikai résztvevők látogathassák a KBK rendezvényeit. Az Orosz Ortodox Egyház ma nagy lelkiérték képvisel a béke és igazságosság ügyében, a Szovjetunióban és nemzetközi téren egyaránt.

A Munkabizottság figyelmét nem kerülte el, hogy Közép-Amerikában a béke ügye előrehaladást tett: ennek jele az USA-segítség beszüntetése a nicaraguai ellenforradalmároknak, a sandinista kormány és a kontrák párbeszédének megindulása, s a most bejelentett tűzszünet. A Munkabizottság imádkozik azért, hogy végre az igazságos béke győzedelmeskedjék e területen, ahol oly sokat szenvedtek az emberek. A katonai erők azonnali visszavonása segítene békésen elrendezni a hondurasi helyzetet; a Munkabizottság aggodalmát fejezte ki az USA provokatív katonai erőfitogtatása miatt. Közép-Amerika demilitarizálásában ennek visszavonása elengedhetetlen.

A Munkabizottság mély aggodalommal tekint a Srí Lankában folyó erőszakos eseményekre, emberek elűzésére. A Srí Lanka-i tagokkal együtt reméli, hogy az indiai intervenció békét fog eredményezni e gondokkal küzdő szigetországban, de lehetetlennek tartja, hogy az indiai békét fenntartó erők beavatkozzanak a harcokba. Az erőszakos cselekmények etnikai összecsúszással kezdődtek, melyek elmergesedtek és a sziget déli részén erőszakoskodásokhoz vezettek: a szingaléz fiatalok fölkeltek az állam elnyomó politikája ellen. A Munkabizottság reméli a konfliktusok békés megoldását, a résztvevők megegyezését, beleértve a tamil és szingaléz milicistákat is, s reméli, hogy a vita demokratikus rendezésére politikai eszközt találnak.

A Munkabizottság kifejezte, hogy támogatja az ENSZ közgyűlésének 3. külön ülését a leszerelésről,

amely 1988. május 31. és június 25. között kerül megrendezésre New Yorkban.

Mivel 40 évvel ezelőtt deklarálta az ENSZ az emberi jogokat, ezért a Munkabizottság megerősítette, hogy szükséges az emberi jogok kiterjesztése az általános emberi igényekre, mint pl. az élelemre, ruházódásra, egészségre és művelődésre való jog.

A Munkabizottság egyhangúlag üdvözlétét fejezte ki két szervezet felé, a KBK-ba való belépésük alkalmából: az észak-amerikai KBK a nemzetközi KBK kontinentális csoportjává alakult, ill. az Iona Közösség, skóciai illetőségű csoportja belépett a KBK-ba.

A Munkabizottság elfogadta az Ökumenikus Évtizedben való részvétel tervét, amellyel az egyházak a nőkkel való szolidaritásukat fejezik ki (1988–1998), s amely ez év húsvétjával kezdődik.

A Munkabizottság megemlékezett a béke és igazságosság erőszakmentes harcáról, dr. Martin Luther King lelkészéről, akinek életét 20 évvel ezelőtt, április 4-én oltotta ki egy gyilkos golyó. Magával ragadó bizonyágtétele változatlanul nagy erőforrás mindenki számára, aki a békéért és igazságosságért harcol.

A Munkabizottság beszámolókat fogadott el a tanulmányi bizottságokban és a világon egyebütt folytatott munkákról.

A Munkabizottság üdvözlő levelet küldött az SZKP főtákarának, Mihail Gorbacsovnak és az Egyesült Államok elnökének, Ronald Reagannek, melyben kifejezte nagyrabecsülését bátor tettükért, hogy aláírták 1987. december 8-án Washingtonban azt a megállapodást, melynek célja a nukleáris fegyverek csökkentése és eltávolítása.

Széles körű párbeszéd folyt a KBK részvételéről az „Igazságosság, Béke és a Teremtettség megőrzése” programjában. Javaslatok hangzóttak el arról, hogy hogyan járuljon hozzá a KBK e programhoz, felhasználva 30 éves világméretű tapasztalatait a béke és igazságosság ügyében.

A KBK új alkotmányának tervezetét a Munkabizottság elfogadta és a Folytatólagos Bizottság elé terjesztette.

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa fogadást adott a résztvevők számára, melyen jelen volt valamennyi keresztyén egyház vezetője.

A Munkabizottság meglátogatta a KBK régi harcosát, a betegsége miatt akadályoztatott dr. Bartha Tibor püspököt.

A Munkabizottság küldöttségét a Parlamentben fogadta a Magyar Népköztársaság Elnöki Tanácsának elnöke, Németh Károly.

A Munkabizottság ülései minden nap istentisztelettel kezdődtek és végződtek: bibliaválasással, imádsággal és énekléssel. A záró istentiszteletet a Ráday Kollégium diákjai végezték, akik a Munkabizottság ülésein is segédkeztek. A Munkabizottság köszönetét fejezte ki a fiatalok felé odaadó, baráti segítségükért. A résztvevők köszönetet mondtak a kiváló rendezésért, vendéglátásért és segítségnyújtásért, melyet a vendéglátó Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa szervezett meg.

(A dokumentációt összeállította, fordította és a bevezetőt írta Karasszon István.)

TANULMÁNYOK

Ezer éves az Orosz Ortodox Egyház II.

Az Orosz Ortodox Egyház önállósága

Az Orosz Ortodox Egyház eredetileg a konstantinápolyi patriarchátus fíhatósága alá tartozott. Bizánc bukása és ezzel együtt a konstantinápolyi patriarcha tekintélyének hanyatlása után azonban ez a helyzet visszássá változott, mivel az orosz ortodoxia lélekszámban messze meghaladta a török megszállás alatt élő híveket.

A kijevi metropolitát a konstantinápolyi patriarcha nevezte ki a régebbi rend szerint. Az Orosz Ortodox Egyház önállóságáért (autokefalitásáért) folytatott küzdelem vált reálissá, amikor Konstantinápoly török uralom alá került (1453). Ehhez még az is hozzájárult, hogy Izidor, kijevi metropolita részt vett a firenzei katolikus zsinaton s a római egyház felé kezdett hajlani, mire a moszkvaiak nem ismerték el őt lelki vezetőjüknek és Moszkvában új metropolitát szerveztek (1458).

Többszöri próbálkozás után Theodor Ivanovics cárnak 1589-ben sikerült a Moszkvába látogató II. Jeremiás konstantinápolyi patriarchával olyan megállapodást kötnie, amely lehetővé tette a moszkvai patriarchatus felállítását. A konstantinápolyi patriarchának a XVII. század közepéig megmaradt az a joga, hogy megerősítse hivatalában a moszkvai patriarchát, de ez a dátum mégis az Orosz Ortodox Egyház szer-

vezeti önállóságát jelzi. A moszkvai patriarchátus felállításával egyidejűleg négy metropolitát, hat érsekséget és több püspökséget szerveztek.

Ugyanakkor a római befolyásnak is voltak esélyei. II. Iván cár (1533–1584) Báthory István lengyel király ellen háborút vezetett (1581), s hogy a német-római császár és a pápa pártfogását a békekötésnél megnyerje, hajlandónak mutatkozott tárgyalásra a Rómával való egyesülésről. XIII. Gergely pápa Possewino Antal jezsuitát küldte el a cárral való tárgyalásra, de az unió megvalósítása céljából tartott megbeszélés és hitvita nem vezetett eredményre.

A lengyelek birtokába került orosz tartományokban több sikere volt Possewino munkájának. Ezeken a területeken Nyikoláj, kijevi metropolita, a papság egy részével együtt, elismerte a pápa primátusát (1596). Az így létrejött részleges uniót azonban Mogilas Péter, kijevi metropolita 1643-ban felbontotta és egy új hitvallási irattal (Orthodox Homologia) erősítette meg az Orosz Ortodox Egyház tanítását.

A moszkvai patriarchák hatalma egyre nagyobb lett. A cárok fölött is igyekeztek hatalmukat érvényesíteni, ami több esetben sikerült is. Ez különösen Filaret Romanov patriarcha idejében (1619–1633) vált valósággá, aki Fjodor Ivanovics cár testvére volt, majd a patriarcha fia Mihály néven került a cári trónra.

A moszkvai patriarchátus csak 111 évig állt fenn, mert Nagy Péter cár 1700-ban megszüntette. Ez alatt az idő alatt kormányzó tíz patriarcha között a legkiemelkedőbb Nyikon patriarcha volt (1605–1681), aki egy nyiznij-novgorodji muzsik fiaként került a patriarchai trónra. Ez a tettersős és céltudatos egyházfő kettős feladatot tűzött ki maga elé: az ortodox egyház megreformálását és függetlenítését a cári önkénytől és a bojároktól. Tervének keresztülvitelére 1654-ben görög főpapok részvételével zsinatot hívott egybe és itt szándékozott reformjait keresztülvinni. Mivel az ószláv nyelvű Bibliába és liturgiába az idők folyamán hibák csúsztak be, ezeket ki akarta küszöbölni, valamint a helytelen egyházi szokásokat megszüntetni, másokat pedig a bizánci egyházi szertartásoknak megfelelően átalakítani. A patriarcha azonban nem számított arra, hogy a papság és a hívők nagy része erősen ragaszkodott a liturgikus könyvek régi szövegéhez és hallani sem akart a „görögök” újításairól. Amikor a patriarcha a zsinaton nagy eréllyel keresztülvitte az újítást, a régihez ragaszkodók szakadásba (raszkol) mentek át, s azóta nevezik az Orosz Ortodox Egyház szakadárjait raszkolnyikoknak. A két egyházi tömörülés között nincsen dogmatikai, csak liturgikus, rituális különbség. A raszkolnyikok később sokféle szektává hullottak szét, s különböző irányzataik társadalmi bírálatot is gyakoroltak, ezért a cári időben nem vallási, hanem politikai ellenzéknek tekintették őket és kegyetlenül üldözték.

Nyikon patriarcha másik céljának megvalósítása: küzdelme az egyház függetlenségéért a cár és a bojárok ellen, végül is bukását okozta. 1666-ban ugyanaz a zsinat, amely reformjait szentesítette, letette őt a patriarcha trónjáról és kolostorba száműzte.

Nyikon után a patriarchátus már nem volt hosszú életű. Az egyeduralomra törő Nagy Péter cár a patriarchátust 1700-ban megszüntette, helyébe a cár védnöksége és irányítása alatt álló Szent Szinódust tette legfőbb egyházi szervvé. Ennek 8–11 főpapi és cári megbízotti tagja volt. A tagok között volt rendszerint a szentpétervári, a kijevi, a moszkvai metropolita és a szibériai exarcha. Elnöke a világi „főbiztos” volt, aki mint kultuszminiszter a cárt képviselte.

A cárizmus az egyház fölött

Az Orosz Ortodox Egyház már kezdettől szoros kapcsolatban állt az orosz fejedelmekkel, később a cárral. Amikor Nagy Péter cár megszüntette a patriarchátust, az egyház még formailag is elvesztette önállóságát. Régi bizánci mintára maga a cár lett az egyház feje. A cár „atyuskában” nemcsak az uralkodót, hanem az egyház fejét is tisztelni kellett. Egyházi ügyekben a cár és a bojárok érdeke volt a döntő. Ezt a formát egyházpolitikailag ceszaropapizmusnak nevezik, amelyben a cár egyben az egyház legfőbb feje is.

I. Sándor cár (1801–1825) idejében tovább épült az Orosz Ortodox Egyház államegyházi jellege. A papságot uralkodása szellemi oszlopává tette. Az abszolutizmus érdekét szolgálták az egyházi befolyás alatt álló falusi iskolák éppen úgy, mint a papság kiképzésére alapított új szemináriumok. A papság helyzetét azzal is javította, hogy felmentette őket a kancsuka alól. Lehetővé tette, hogy 1821-ben megjelenjen orosz nyelvre fordított Újszövetség, ezt aztán a birodalom minden népének nyelvén kiadták. Az orosz birodalom ázsiai terjeszkedése idején a mohamedán és pogány alattvalók megtérítését is szorgalmazta az államegyház.

I. Miklós cár alatt (1825–1855) az államegyház

egységének erősítése állt a törekvések középpontjában. Ez a cár volt az, aki „Európa csendőreként” I. Ferenc József segítségére sietett, és a magyar szabadságharc és forradalom leverésére támogatást nyújtott 1849-ben. Hasonló hadjáratokat vezetett a lenygel függetlenségi törekvések leverésére is. Eközben nagy szerepet szánt az ortodox egyháznak is, amely egyre inkább a kormány intézkedéseinek kiszolgálójává vált.

II. Sándor cár (1855–1881) liberálisan kezelte a baltikumi evangélikus egyházakat, amiért a finn egyház különösen is hálás volt neki. Az orosz szakadároknak, a raszkolnyikoknak, 1874-től polgári házaságot és külön anyakönyvezést engedélyezett, és a korábbinál több szabadságot engedett a vallásgyakorlatra. Az ő idejében került sor a jobbágyfelszabadításra 1861-ben, azzal a megszorítással, hogy a parasztnak a kapott földet munkával kellett megváltani, és a földbérletet is munkával kellett törleszteniük.

A cári abszolutizmussal szemben az orosz birodalom kiválóságai jelentettek új utat. Itt elég csak utalunk Puskin (†1837) költészetére vagy Tolsztoj (†1910) mélyen vallásos érzésű, monumentális írói munkásságára, vagy Dosztojevszkij (†1881) Jézus-képére, amely annyira különbözött az államegyház felfogalmától.

Döntő fontosságú mozgalom indult meg a XIX. század utolsó negyedében, amikor forradalmi munkásszervezetek jöttek létre, 1875-ben Dél-Oroszországban, 1878-ban Észak-Oroszországban. A 90-es évektől sok helyen alakultak munkáskörök, a marxizmus jegyében. Egyidejűleg érlelődött két forradalmi irány, a polgári demokratikus és a szocialista forradalom iránya. A világtörténelem legnagyobb forradalmára, Lenin (1870–1924) 1893-tól a pétervári marxisták vezetője lett és innentől kezdve világtörténelmi jelentőségű tevékenységet fejtett ki.

Mindebből az Orosz Ortodox Egyház semmit sem, vagy igen keveset vett észre. 1905. január 9-én a cári Téli palota elé templomi zászlók alatt felvonult tömegre a cári katonaság sortüzet nyitott. Az 1905-ös oroszországi forradalom már a szocialista forradalom főpróbája volt. Ennek a megértéséből csak annyi látszott, hogy az Orosz Ortodox Egyház világosabban látó erői megkísérelték az egyház önállóságát előmozdítani.

Ennek érdekében 1905-ben Antonyij pétervári metropolita vezetésével kérték a cárt, hogy zsinat összehívását engedélyezze. 1905. október 17-én megjelent a „szólás-, sajtó- és gyülekezési szabadságról” szóló cári dekrétum, de az egyházi vezetők nem mertek élni a zsinat összehívásának lehetőségével. A cár látva a bátortalanságot, csak a zsinatot előkészítő ülés összehívására adott engedélyt. Ennek munkáját azután mesterségesen akadályozta. A zsinat összehívására csak 1917-ben került sor, amikor Oroszország népe megdöntötte a cári hatalmat. Ekkor nemcsak Oroszország népeinek, hanem az Orosz Ortodox Egyház életének is új korszaka kezdődött. Noha már 1905 óta hangzott a patriarchátus visszaállításának igénye, de ezt megvalósítani szintén csak 1917-ben lehetett. A zsinat előkészítő munkálatai jelentették az egyetlen lehetőséget arra, hogy megkíséreljék az államegyházi jelleg enyhítését és a cári abszolutizmustól való különbség kihangsúlyozását.

Az első világháború

A világ újrafelosztására törekvő német kormány és a vele szövetséges osztrák uralkodó réteg 1914-ben úgy látta, hogy az erőviszonyok számukra kedvezően

alakultak. A központi hatalmak és az antant közötti ellentét világháborúra vezetett. A földkerekség újrafelosztását legagresszívebben a német imperialisták követelték, de később mégis az antant hatalmak valószínűsítették meg. Nemcsak az európai hatalmak, hanem Japán és Törökország, s a brit birodalom is bekapcsolódott a háborúba. Az Európában kirobbant háború világméretűvé szélesedett. Ez a német gyarmatok felosztásánál is kifejezetre jutott. A győzelem utáni osztzkodásnál azonban az imperialista hatalmak között is újabb ellentétek keletkeztek, amelyek később további háborús összeütközés forrásaivá váltak. Az imperialista háborúért voltaképpen az egész rendszert terheli a felelősség, a kormányokat, a nagytőkét és az egész burzsoáziát. De felelős a nacionalista gyűlöltre nevelő iskola, sajtó, tudomány, művészet és annyiban az egyházak is, amennyiben mindkét oldalon áldásukat adták a fegyverekre és a hadseregekre. Az imperializmus világrendszerének a leggyengébb láncszeménél szakadt át a front, ott, ahol legélesebbek az ellentétek, legerősebbek a forradalmi erők és leggyengébb a burzsoázia. Lenin következetesen hirdette, hogy az imperialista háborút minden eszközzel meg kell akadályozni, de ha mégis kitört, át kell változtatni polgárháborúvá és meg kell dönteni a polgárság uralmát.

A Nagy Októberi Szocialista Forradalom

Oroszországban 1917-ben győzött a szocialista forradalom. Ez azért világtörténelmi jelentőségű, mert létrejött a világ első szocialista állama, s ez a föld egyhatodán mindenféle kizsákmányolást megszüntetett. A Nagy Októberi Szocialista Forradalom nyomán világszerte megkezdődött a proletárforradalmak korszaka, és 1918 és 1923 között több országban jelentkező forradalmi fellendülés nyilvánvalóvá tette, hogy a proletárforradalom nem sajátos orosz jelenség. A világ két ellentétes gazdasági és társadalmi rendszerre vált szét: a kapitalizmus és a szocializmus rendszerére. E két rendszer azonnal megkezdődő harca a kapitalizmus általános válságának kezdetét jelentette. Ezt jelzi a gyarmati rendszer fokozatos felbomlása, a gazdasági válságok elmélyülése, a tömeges munkanélküliség és a kulturális élet dekadenciája. A két rendszer békés egymás mellett élésének a politikáját csak egyetlen hatalom képviselte: az 1917 óta fennálló Szovjetunió. Ebben is kifejezésre jutott a szocializmusnak és a békéért való küzdelemnek szerves összetartozása.

Az Orosz Ortodox Egyház a Szovjetunióban

1918. február 5-én jelent meg a szovjet kormány dekrétuma „Az államnak és az iskoláknak az egyháztól való elválasztásáról”. Ez a dekrétum világosan meghatározta az állam és az egyház viszonyát olyan értelemben, hogy az állam nem avatkozik bele az egyház belső ügyeibe, és világosan kifejezte azt is, hogy a dogmatikai és egyházkormányzati kérdések az egyház belső ügyei.

A cári rendszertől megszabadult Orosz Ortodox Egyház 1917. december 4-én újra patriarchát választott, akit Tyihon személyében az Uszpenszkij katedrálisban ünnepélyesen beiktattak.

A fiatal szovjet államnak meg kellett küzdenie az imperialista hatalmak és a belső ellenforradalmi erők

támadásával, amely 1918 és 1921 között mérhetetlen sok szenvedést okozott a szovjet népeknek.

A szovjet hatalom felé tett első nagy jelentőségű lépés akkor következett be, amikor Tyihon patriarcha 1923-ban körlevéllel fordult a püspökökhöz, papokhoz és ortodox hívőkhöz, amelyben kifejtette az állami felsőség iránti engedelmisség tanítását. A körlevél a szovjet hatalmat Isten akaratából a nép hatalmának ismerte el.

Az 1925-ben elhunyt Tyihon patriarcha után patriarchai helynök minőségben Szerгий metropolita közel húsz esztendőn át törelességgel és bölcsességgel vezette az Orosz Ortodox Egyházat azon az úton, amelyet Isten a szocializmus építése idején számára kirendelt. Az ő nevéhez fűződik az állam és egyház közötti korrekt viszony megteremtése.

1928-tól kezdve az ötéves tervek megvalósításával az agrárjellegű országból fejlett ipari államot teremtettek. Az első ötéves terv alatt 1500 új ipari létesítményt hoztak létre. A népgazdaság megerősítésének másik vonala a mezőgazdaság kollektivizálása volt.

A Szovjetunió népgazdasága területén végbement hatalmas változásokat az 1936. december 5-én elfogadott új szocialista alkotmány rögzítette. Az alkotmány törvénybe foglalta a Szovjetunió polgárainak lelkiismereti szabadságát, amely biztosította és szabályozta a szabad vallásgyakorlatot és a vallásellenes propaganda szabadságát. A Szovjetunióban az Orosz Ortodox Egyház és a többi vallásfelekezet egyházi élete mind a mai napig az alkotmánynak ezen a cikkelyén alapszik.

A nemzetközi helyzet ebben az időszakban, különösen 1933 óta, amikor Németországban a fasiszta rendszer jutott hatalomra, fokozatosan élesedett. A Szovjetunió minden igyekezete ellenére Németország 1939. szeptember 1-én Lengyelország megtámadásával megindította a második világháborút. Hiába volt minden óvintézkedés, 1941. június 22-én Németország megtámadta a Szovjetuniót, amely majdnem négy évig tartó szenvedést zúdított a Szovjetunió népeire.

Az Orosz Ortodox Egyház hazafias tevékenysége a Nagy Honvédő Háború idején

A hitszegő módon történt fasiszta támadás a Szovjetuniót meglepetésszerűen érte. A fasiszta Németország igen nagy erők összpontosításával, 190 hadosztállal támadott. A háború első időszakában a szovjet hadsereg alakulatai emberben és hadianyagban egyaránt súlyos veszteséget szenvedve kénytelenek voltak visszavonulni. Ebben az időben a legfőbb feladat a veszélyeztetett terület iparának az Urálon túlra való áttelepítése, valamint a megszállt területeken a partizánmozgalom megszervezése volt.

1942-ben a németek óriási erőket összpontosítottak a kaukázusi olajmezők megszerzésére, de a sztálingrádi csatában (1942. július–1943. február) a szovjet hadsereg megsemmisítette a várost ostromló 6. német hadsereget és közel 2000 kilométeres frontszakaszon megindította a nagy ellentámadást. A fasiszta haderőnek a Szovjetunió területéről való végleges kiűzése 1944-ben történt meg, majd Románia, Bulgária, Jugoszlávia, Lengyelország, Magyarország, Csehszlovákia felszabadítása után 1945. május 2-án a szovjet hadsereg elfoglalta Berlint, s május 9-én Németország feltétel nélkül kapitulált. Ezzel véget ért a Nagy Honvédő Háború, amely a szovjet népek végtelen sok szenvedésébe, rengeteg ember- és anyagi áldozatába került.

A háború folyamán Szergij metropolita körleveleiben folyamatosan felhívta az ortodox hívőket, hogy ők is vegyék ki részüket a helytállásból a harcmezőn, a hátszágban, a munkahelyen és a kórházban egyaránt. Mindez igen nagyfokú hazafias tevékenységet indított meg az Orosz Ortodox Egyház berkeiben. A gorkiji hívők több mint 1 millió rubelt, a moszkvaiak másfél millió rubelt adakoztak. Az Orosz Ortodox Egyház gyűjtéséből tudták felfegyverezni a Dimitrij Donszkojról elnevezett páncélos hadosztályt.

Elismerve az Orosz Ortodox Egyháznak a Nagy Honvédő Háború folyamán végzett jó szolgálatát, a Szovjetunió Minisztertanácsának elnöke, J. V. Sztálin 1943. szeptember 4-én fogadta az Orosz Ortodox Egyház küldöttségét, amely engedélyt kapott, hogy Moszkvában zsinatot hívjon össze. Ezen Szergij metropolitát az Orosz Ortodox Egyház patriarchájává választották. Ezután megjelent a Moszkvai Patriarchatus Folyóirata című egyházi kiadvány. Ugyancsak fellendült a lelkesképzés is.

Szergij patriarcha 1944-ben bekövetkezett halála után Alexij, leningrádi metropolita lett 1945-től az Orosz Ortodox Egyház patriarchája. Az 1945. évi moszkvai zsinat a patriarchaválasztáson túlmenően azért is jelentős volt, mert rögzítette és megerősítette az állam és egyház közötti normális viszony kialakulását. Ennek alapja az állam részéről az 1918. évi februári dekrétum, az 1936. évi alkotmány, az egyház részéről pedig Tyihon patriarchának, majd Szergij patriarchának a szovjet államot elismerő és támogató nyilatkozatai voltak. Mindez elétté vált az Orosz Ortodox Egyháznak a Nagy Honvédő Háború idején tanúsított hazafias tevékenységében. A zsinaton jelen volt a Szovjetunió kormányának képviselője is, aki kifejezésre juttatta elismerését az Orosz Ortodox Egyháznak. A zsinaton képviseltette magát teljes számban a többi (autokefal) ortodox egyház is, így külföldiek is bepillantást nyerhettek az egyház valóságos életébe és az antikommunista propagandától függetlenül megismerhették a Szovjetunióban az állam és egyház valódi viszonyát. Egyben pedig megindult az a folyamat, amely az Orosz Ortodox Egyház külföldi kapcsolatainak erősödéséhez vezetett.

A Nagy Honvédő Háború idején az egyházmegyék és egyházközségek száma megkétszereződött. Jelenleg 73 egyházmegyéje és 20 ezer egyházközsége van az Orosz Ortodox Egyháznak. A főpapok száma kerekén 100, ebből 8 metropolita, 38 érsek, a többi püspök, illetve címzetes püspök. A lelkészek száma 32 ezerre növekedett. Ehhez azt is számításba kell venni, hogy új területek is csatlakoztak a Szovjetunióhoz, ortodox hívőkkel, akiknek számát az is növelte, hogy az ott élő görög katolikusok visszatértek az ortodox egyházhoz.

A lelkészképzés két teológiai akadémián, a moszkvain (Zágorszk) és a leningrádi történet, valamint három szemináriumban, amelyek székhelye: Moszkva, Leningrád, Ogyessza.

A moszkvai patriarchatus közép-európai, nyugat-európai, amerikai és távol-keleti exarchatust (külképviseletet) tart fenn.

A moszkvai patriarchatus külügyi és békemunkája

A második világháború után megváltoztak a kapitalista és szocialista országok közötti erőviszonyok. A változás egyik oka az volt, hogy a német fasizmus elleni győzelem során a Szovjetunió megerősödött és kilépett az elszigeteltségből. Az erőviszonyok megvál-

tozásának másik oka pedig az volt, hogy új szocialista országok keletkeztek (Bulgária, Jugoszlávia, Románia, Albánia, Magyarország, Lengyelország, Csehszlovákia, Kína, Német Demokratikus Köztársaság). Így megalakulhatott a szocialista gazdasági világrendszer. Ugyanakkor a gyarmati népek sorra indították el felszabadító mozgalmukat és sok esetben gazdaságilag is kiszakadtak a kapitalista rendszerből.

Az imperialista országok azonban minden áron megakarták gátolni, hogy a megszállásuk vagy gazdasági és politikai befolyásuk alatt álló országok szabad és önálló útra térjenek. Ezért vagy kegyetlen elnyomó háborút folytattak a felszabadulásukért síkraszálló népek ellen (Vietnam, Algéria, Kongó stb.), vagy pedig uralmuk és gazdasági befolyásuk fenntartására katonai tömböket hoztak létre (NATO, CENTO, SEATO). S mivel a NATO ellensúlyozására a szocialista országok is kénytelenek voltak katonai szerződésbe tömörülni (Varsói Szerződés), a háborús feszültség egyre növekedett. A második világháború befejezése után az imperialista hatalmak szinte mesterségesen robbantották ki hol itt, hol ott a provokációkat, hogy ezáltal állandó háborús feszültségben tartsák a világot.

Ezt a második világháború után kialakult nemzetközi helyzetet, amely az erő politikájára alapult, hidegháborús politikának nevezik. Mikor az imperialista hatalmak rájöttek, hogy az erőpolitikájuk csődöt mondott, 1956 után új politikát kezdtek folytatni a szocialista országok ellen: a fellazítás politikáját. Ezzel a hidegháborús vagy fellazítási politikával ellentétben a Szovjetunió a békés egymás mellett élés politikájának alapjára helyezkedett. Ezt a politikát a szocialista országok is magukévá tették. E politika célja, hogy a különböző társadalmi rendszerű országok békés versenyben éljenek egymás mellett. Ne a fegyverek, hanem a békés verseny döntse el, hogy melyik rendszer jobb és kívánatosabb.

Az Orosz Ortodox Egyház a maga területén és hatáskörzetében már a nemzetközi békemozgalom megindulása előtt is minden tőle telhetőt megtett a béke ügyében. Amikor 1945-ben elnémultak a fegyverek és a második világháború sok nyomorúságát a béke reménysége váltotta fel, az Orosz Ortodox Egyház szent színódua kitörő lelkesedéssel üdvözölte a várva várt békét, s nyilatkozatában fogadalmat tett, hogy minden erejével küzdeni fog azért, hogy a jövőben az emberiség elkerülhesse a háború borzalmait. S amikor a nyugat keresztyén egyházai közvetlenül a második világháború után meghírdették a „keresztes háborút” a kommunizmus ellen, Alexij patriarcha, az Orosz Ortodox Egyház feje, 1948-ban szöveget intézett a világ keresztyén egyházaihoz, amelyben kérte, hogy „a békesség, szeretet és igazság lelkével tegyenek meg mindent a háború kísértésének legyőzésére”. Ezek után érthető, hogy amikor 1949 februárjában a Békevédelmi Nemzetközi Bizottság felhívást intézett a világ békeszerető embereihez, hogy a béke megóvása érdekében egy béke-világkonferenciára gyülekezzenek össze, a világ keresztyén egyházai közül elsőnek az Orosz Ortodox Egyház fejezte ki meleg támogatását és áldását erre a felhívásra. Ugyanakkor Alexij patriarcha szöveget küldött valamennyi autokefal ortodox egyházhoz, hogy ők is csatlakozzanak a mozgalomhoz és hallassák szavukat a béke ügyében.

Nyikoláj metropolita a párizsi békekongresszuson 1949. április 22-én felszólalt. Nagy hatású beszédében szemléletesen rajzolta meg a háború borzalmait és az emberiség békevágyát. Kifejtette, hogy az Orosz Ortodox Egyház kötelességének érzi hangját hallatni az

emberiség békéjének ügyében. Ezért segíti és áldásával látja el mindazoknak a törekvéseit, akik vágyakoznak és küzdenek az igazságért. Az Orosz Ortodox Egyház hisz a béke és az igazság győzelmében — mondotta. Ez a bemutatkozó beszéd megteremtette nemcsak Nyikoláj metropolita, hanem az egész Orosz Ortodox Egyház tekintélyét a nemzetközi békemozgalmamban.

Az Orosz Ortodox Egyház képviselői a szovjet köztársaságokban, a városokban, községekben is bekapcsolódtak a békemozgalomba, s mindjárt kezdetben nagy tekintélyt és megbecsülést szereztek az egyház számára.

Alig van olyan európai ország, amelyben az elmúlt 20 év alatt ne jártak volna orosz ortodox egyházi személyek. Sőt Európán kívül az ázsiai és amerikai országok nagy részét is felkeresték.

Az Orosz Ortodox Egyház nemzetközi kapcsolataival nagyban hozzájárult a nemzetközi feszültség enyhítéséhez. A patriarchátus vendégeiként a Szovjetunióban járt egyházi és egyéb küldöttségek igen sok esetben előkészítői voltak a Szovjetunióval való kulturális, kereskedelmi és politikai kapcsolatok megteremtésének.

Az Orosz Ortodox Egyháznak a Keresztyén Békekonferenciában folytatott tevékenységét nagyra becsüli a világ keresztyénsége. Ez kifejezésre jutott abban, hogy az 1968 tavaszán megtartott harmadik Keresztyén Békevilággyűlésen Nyikodim metropolitát a mozgalom központi bizottságának elnökévé választották.

A lelkészek már a lelkésszemináriumokban és a lelkészakadémiákon jól felkészültek a békeszolgálatra. De nem feledkeznek meg a továbbképzésről sem. A

szokásos egyházi konferenciákon a lelkészek a többi egyházi szolgálat mellett megbeszélik a békeszolgálat kérdéseit is.

Az Orosz Ortodox Egyháznak a szovjet nép közötti szolgálatát szemlélve számunkra az a nagy tanulság, hogy az Orosz Ortodox Egyház nem lát ellentétet Isten iránti szolgálata és a nép iránti szolgálata között. A kettőt teljesen egy síkban látja el és soha nem játssza ki egyiket a másik ellen.

Az egyházi sajtó békeszolgálatának ugyanaz a jellemzője, mint az egész békeszolgálatnak: határozott, bátor kiállás a béke ügye mellett és szilárd bizonyosság a szolgálat eredményében.

Abból a sok rendezvényből, amit az Orosz Ortodox Egyház a béke ügyében szervezett, kiemelkedik az 1977. évi Vallások Világkonferenciája. Moszkvában tartották meg 107 ország 663 küldötte jelenlétében a világ vallásainak a tartós békéért, a leszerelésért és a népek közötti igazságos kapcsolatokért összehívott nagy találkozóját. A keresztyén, izraelita, iszlám, buddhista, hinduista, sintoista és sikh vallások képviselői az elhangzott előadások és tárgyalásaik eredményeképpen zárónyilatkozatot fogadtak el, és a világ valamennyi államának kormányához és a világ egyházi személyiségeihez és a hívőkhöz felhívást intéztek.

Hosszan lehetne sorolni az Orosz Ortodox Egyház szolgálatait az ökumenizmus és a béke érdekében, de ez külön feldolgozást igényelne. Befejezésül annyit, mivel az Orosz Ortodox Egyház a világ és az emberiség sorsát Isten kezében tudja, azért hisz az igazság és a béke győzelmében. Ez a hit és reményesség az Orosz Ortodox Egyház békeszolgálatának a legfőbb alapja.

Ottlyk Ernő

A magyar katolikus egyház és az állam viszonyának fejlődéstörténete a szocializmusban

Ennek a tanulmánynak az a jellegzetessége, hogy nem katolikus ember és nem állami ember írja. Ez azzal a következménnyel jár, hogy a feldolgozás szempontjai között nincs sem katolikus, sem állami megkötés, előfeltétel, előfeltétel. Persze, az igazság, mégpedig a történelmi igazság: kötelez. Sajnos, keveset használjuk ezt a szót és kategóriát: igazság. Mintha nem is lenne történelmi igazság. Pedig van. Ősi magyar protestáns módszer az, amely a történelmi igazsághoz köti magát s nem akar megkötött, szemellenzős „védőügyvéd” lenni, ilyen-olyan dogmatikát, előre elrendelt tantételt követni és igazolni.

Miért fontos nekünk ez a téma? Mert összefüggések között élünk. Az ökumenizmus korszakában szükségképpen figyelünk egymásra, együtt akarunk szolgálni népünk javára a gyakorlati együttműködés útján. 1988 az állam és a protestáns egyházak közötti egyezmény évfordulója. De miért jött létre csak két évvel később a katolikus egyházzal való megállapodás? Volt-e kölcsönhatás a két hazai egyháztömb között? Hogyan vezetett az út a jelenben való gyakorlati együttműködésig?

A pápák szerepe

Az egyes országokban működő katolikus egyház nem olyan értelemben független, mint a protestáns egyházak. Erre a különbségre nekünk protestánsok-

nak fel kell figyelnünk, mert nem kereshetjük a magunk egyházi rendszerét más egyháznál. Nem feledkezhetünk meg arról, hogy milyen határozott dogmák alapján áll a pápaság és milyen „világpüspöki” rangot biztosít neki a katolikus egyházjog. A hittétel elfogadása elengedhetetlen az üdvösséghez, kiközösíti magát a római katolikus egyházból, aki nem fogadja el a pápai infallibilitás dogmáját, a legfőbb tanítói hivatal jogosultságát és tekintélyét. Az Apostoli Szent-székhöz való hűség, Krisztus földi helytartójának való engedelmesség alapfeltétele annak, hogy valaki római katolikus hívő, pap vagy püspök legyen. Innen érthető a pápák meghatározó szerepe az egyes országok római katolikus életének alakításában. Az egyes országok epizkopátusa köteles időnként megjelenni „ad limina” beszámolóra a pápa színe előtt.

XII. Pius pápasága (1939–1958) a merev antikommunizmust jelentette. A második világháború után a Hitler-ellenes antifasiszta koalíció hamar felbomlott. Meghatározó volt az angol Churchill 1946-os hírhedt „fultoni beszéde”, amely a „hidegháború” nyitányát jelentette. Az amerikai elnöknek a „Truman-elve” az amerikai világuralom koncepcióját hirdette meg, az akkori „atommonopólium” jegyében. Majd a Marshall amerikai külügyminiszterrel elnevezett terv gazdasági segítséget nyújtott 18 tőkés országnak, hogy „a helyreállítás útjára tudjanak lépni”. Ez a gazdasági befolyásolást jelentette. XII. Pius feladta a Vatikán hivatalos semlegességét és a kommunizmus előretörésének

megakadályozására törekedve, támogatta az Egyesült Államok által vezetett kommunistaellenes összefogást. Ennek szellemében a kelet-európai katolikus országokban az egyházak vezetőit a kommunizmussal szembeni ellenállásra buzdította. Az egykori inkvizíció utóda, a Szent Officium 1949. július 1-én kiadott rendelete az egyházból való kiközösítés terhe alatt megtiltotta a katolikusoknak a kommunista pártba vagy ifjúsági szervezetbe való belépést, valamint a kommunista pártok működésének hatékony előmozdítását. A szocialista országok kormányai nem nézték tétlenül az egyházi ellenállást, s letartóztatták Jugoszláviában Stepinac érseket, Magyarországon Mindszenty bíborost, Csehszlovákiában Beran bíborost, Lengyelországban Wyszynski bíborost, Szovjet-Ukrajnában Slipij görög katolikus bíborost. A szocialista államok és a katolikus egyház rossz viszonya nagy kárt okozott a békés egymás mellett élés elvének és koncepciójának.

Közben nagyot fordult a világ, kiderült, hogy a szocializmust nem lehet katonai erővel legyőzni, s a visszaszorítás politikája is kudarcot vallott három területen: Korea, Vietnam, Berlin. Ugyanakkor a szocialista indítású békemozgalom kezdett világméretűvé válni. Nem lehetett eltekinteni a népek összefogásától, az atomháborúhoz vezető fegyverkezési verseny megállítására törekvéseiktől. Nagyon lassan ugyan, de elindult a nemzetközi feszültség enyhítésének politikája.

XXIII. János pápasága (1958–1963) indította el az aggiornamento, a korszerűsödés koncepcióját, amely egyaránt magában foglalta a katolikus egyház belső megújítását és a világ felé való megnyílást, a vele történő szót értést és együttműködést. Az általa kiadott „Mater et Magistra” és a „Pacem in terris” enciklika, valamint a második vatikáni zsinat munkálatai jelzik azt a döntő változást, ami a római katolikus egyház életében bekövetkezett. Ez természetesen kihatott a magyarországi helyzetre is.

A hazai helyzet

A felszabadulás döntő változást hozott a hazai római katolikus egyház életébe. A középkorban kialakult „Corpus Christianum” örököse a „keresztény Európa”, a „keresztény Magyarország” volt. Ebben a római katolikus egyház közjogi hatalom volt. Uralkodó egyház volt. Ez például a „hercegprímásnak”, az első zászolárnak a személyében öltött testet. A magyar katolikus egyház mérhetetlenül gazdag volt, egy millió katasztrális holdnál többet mondhatott magáénak. Az egyházi körök szociális érzéketlenségének oka az egyház és a félfudális társadalom összefonódása volt. Ugyanakkor a Magyar Statisztikai Közlemények 94. kötete szerint 1930-ban hazánkban csaknem négymillió mezőgazdasági dolgozónak és több mint hatszáz ezer ipari munkásnak nem volt biztosítva a létminimuma, a megélhetéshez szükséges legkisebb jövedelme.

1945-ben a félfudális magyar rendszer véglegesen összeomlott. De vele együtt megszűnt a római katolikus egyház privilegizált helyzete is. De maga a teológia, az egyház tudományos öntudata sem keresett új utat, hanem konzerválta a régit, belekövült a múltba. Az egyháznak rá kellett volna ébrednie, hogy az új rendszer támadásai elsősorban azért érik őt, mert a régi rendszer legerősebb támaszát látták benne.

Mindszenty József szertergomi érsek, hercegprímás volt az újjal való szembehelyezkedésnek a vezére. Álláspontja az volt, hogy mivel a népi demokratikus

rendszer az állam és egyház szétválasztására, az egyháznak a politikai, valamint a gazdasági hatalomból való teljes kiszorítására törekszik, a katolikus egyház a fennálló rendszert nem ismerheti el s vele megállapodást nem köthet, mert ezzel csak a rendszer egyházellenes intézkedései nyernének elismerést. Mindszenty törvénytársnak minősülő szavai és tettei közé tartozott több szónoki megnyilatkozása, az Egyesült Államok közbelépésének sürgetése, és annak megtiltása, hogy az egyházi pedagógusok az állami iskolákban munkát vállaljanak, valamint a lelkészek letegyék az állam iránti hűségüket. Utolsó pásztorlevelét 1948. november 18-án kívánta közzétenni, de a hatóságok nem járultak hozzá. Ekkor az amerikaiak segítettek Mindszentynek. Másodtitkára a beszéd egy példányával Nyugatra szökött, hogy azt az Amerika Hangja sugározhassa. A kormány ellenakciójaként a belügyi szervek 1948. december 26-án hűtlenség, a Köztársaság megdöntésére irányuló bűncselekmény, kémkedés, valutaüzérkedés gyanújával letartóztatták. A népbíróság az ellene felhozott vádakban bűnösnek mondta ki és életfogytiglani börtönre ítélte. A vele szemben és más egyházi személyekkel szemben alkalmazott módszerekben már felfedezhetőek voltak a későbbi torzulások jelei. Ez sértette a hívők önrzetét. Ebben a kölcsönösen kiélezett légkörben mind az állam, mind az egyházi vezetők részéről elkövetett hibák nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy nehezen bontakozott ki konstruktív egyházpolitika. Sok papot letartóztattak, a szerzetesek egy részét internálták.

Az állam és a katolikus egyház közti megegyezést a magyar katolikus püspöki kar nevében Grósz József kalocsai érsek írta alá 1950. augusztus 30-án. Ebben a magyar katolikus püspöki kar elismerte a Magyar Népköztársaság államrendjét és alkotmányát, elítélte minden alkotmányellenes tevékenységet, a híveket felszólította, hogy minden erejükkel vegyenek részt a szocialista társadalom építésében, és támogatásáról biztosította a béke érdekében folytatott tevékenységet, így a magyar katolikus papok békemozgalmát is. A magyar állam a Magyar Népköztársaság alkotmánya értelmében a vallásszabadságot biztosította, a 48 államosított katolikus gimnáziumból visszaadott nyolc gimnáziumot, valamint vállalta, hogy anyagi támogatásban részesíti az egyházat.

A magyar protestáns progresszivitás is jelentős szerepet játszott. Noha a református és az evangélikus egyházban is sok kötődés volt a régi rendszerhez, de a progresszivitás erői korán jelentkeztek. Révész Imre debreceni református püspök bocsátotta az Ideiglenes Nemzeti Kormány és parlament rendelkezésére 1944. decemberében a református kollégium oratóriumát, ahol annak idején Kossuthék tartották az országgyűlést. Bereczky Albert budapesti református püspök teológiailag is megalapozta a haladó protestáns magatartást. Az evangélikus egyházban Dezséry László akkori egyetemi lelkész, majd budapesti püspök „Nyílt levél” című füzeté jelentette a kifejtését az új társadalmi rend megértésének és elfogadásának. (Ottlyk Ernő: Az evangélikus egyház útja a szocializmusban. Budapest, 1976., 261. oldal.) 1948-ban előbb a református egyház, majd az evangélikus egyház képviselői írták alá az állam és egyház közti egyezményt. Mindez kétségtelenül hatást gyakorolt a magyar katolikus egyház vezetésére is.

Az állam és a katolikus egyház közötti viszonyt azonban a megegyezés sem szilárdította meg — egyelőre. A Rákosi-féle személyi kultusz egyik legsúlyosabb egyházi vonatkozású túlkapása volt az, hogy 1951-ben pert indítottak Grósz József kalocsai érsek

ellen. A szerzetesrendek feloszlatása 636 rendházat és tizenegyezer férfi és nő szerzetest érintett. A végletekig kiélezett helyzetben a püspöki karon belül megerősödött az az irányzat, amely a társadalmi viszonyok alakulását reálisabban értékelte, és kereste a válságból kivezető utat. 1951. július 21-én Czapi Gyula egri érsek vezetésével a katolikus püspöki kar letette az esküt a Magyar Népköztársaság alkotmányára.

Az állam és egyház békés együttélését távlatilag megalapozta az 1950-es megegyezés, az 1951-es eskütétel. 1951-ben került sor az Állami Egyházügyi Hivatal létesítésére, amelynek feladatkörét részletesen megjelölték, ezt az akkori Magyar Közlönyben fejezték ki. Ennek lényege, hogy a református, evangélikus, római katolikus egyházzal 1948–1950-ben kötött egyezmények szellemében — tehát amelyekben az állam és az egyházak egymásnak kezét nyújtottak az együttműködésre — foglalkozik az ÁEH az állam és egyház kapcsolatából adódó valamennyi ügygel. Miközben nyilvánvaló az ideológiai különbözőség, aközben a politikai együttműködésen van a hangsúly, amelyre mind az állami tényezők hívják az egyházakat, mind pedig az egyházak a maguk álláspontjánál fogva akarnak pozitív hozzájárulást adni a Magyar Népköztársaság kormányának és az egész államnak.

A progresszív katolikus erők

Noha a római katolikus egyház kétségtelenül hierarchikus felépítésű, a pápa és a püspökök hatalmára épül, mégis a papok és hívek nagy tömegéből él, s az egyház népének léte sem lebecsülhető. Az egyháztörténelem folyamán az „alsó papság” és nép alkotta a progresszív vonalat. Így volt ez a felszabadulást követő időben is.

Balogh István, az egykori szegedi plébános, a népi törekvésekben nagy szerepet játszó „Balogh páter” már akkor is a népi hatalmat erősítette, amikor még az ország nagy területe fel sem szabadult. Beresztóczy Miklós, Horváth Richárd és sok paptestvérük nagy szerepet játszottak a római katolikus egyház útjának megtalálásában az új társadalmi körülmények között.

1950. augusztus 1-én tartotta alakuló ülését a katolikus papi békemozgalom. Horváth Richárd e szavakkal kezdte megnyitó beszédét: „A mi mozgalomunk a néphez hűséges papok megmozdulása.” Mintegy négyszáz résztvevővel indult a mozgalom. Feladatukat abban látták, hogy a népi demokráciában megfogalmazzák az induló szocializmushoz és a békéhez való katolikus egyházi magatartást. Erre igen feszült és megromlott légkörben került sor. Ekkor még nem történt meg az állam és egyház közti megegyezés aláírása, még nem tette le a hűségesküt a püspöki kar az Alkotmányra, még nem alakult meg az Állami Egyházügyi Hivatal. Valóban az úttörők szolgálatát végezte a katolikus papi békemozgalom.

„Együtt kell élnünk és együtt élünk más felfogású emberekkel. Nekünk nem az elválasztó részeket és heves vitapontokat kell keresnünk a másik emberrel szemben, hanem azokat a dolgokat, amelyekben egyek lehetünk és együtt mehetünk. Mi egyszerre akarunk és tudunk lenni jó katolikusok és jó állampolgárok. Jó hívő emberek és jó hazafiak. Hála Istennek, ez a felismerés most már papságunk és a hívők körében kezd mind jobban és jobban derengeni, mindig többekben és többekben feltámadni, és mindig többekben és többekben tudatosodni” — állapította meg beszédében Horváth Richárd. (25 éves a katolikus papi

békemozgalom. Az Országos Béketanács katolikus bizottságának kiadása. Az előszót dr. Íjjas József kalocsai érsek írta. Budapest, 1975. 126. old.)

1950. november 1-től megindult a „Kereszt”, a Katolikus Papok Országos Békebizottságának lapja, amelyben Beresztóczy Miklós cikksorozatban ismertette és méltatta az állam és a katolikus püspöki kar közötti megegyezést: „A megállapodás közelebbi célja az állam és a katolikus egyház békés együttélésének biztosítása. Az a körülmény, hogy a megállapodás az állam és a katolikus egyház békés együttélését óhajtja, helyes meglátással az egyháznak az állammal való természetes kapcsolata kérdésében is jó utat jelöl meg. Elsősorban az utóbbi tény miatt tekinthető a megállapodás a hívek milliói követelése megfogalmazásának. Ez a követelés pedig nem volt más, mint annak kifejezése, hogy az egyház tagjai, akik igent tudnak mondani a szocializmusra, ugyanakkor igénylik valóságos kegyelmi ajándékait is.” (I. m. 9. old.)

A „békepapok” mozgalma azzal, hogy megfogalmazta a hívő tömegek és az „alsópapság” akaratát, sokat segített az állam és egyház viszonya további normalizálásában. Három katolikus pap, Beresztóczy Miklós, Horváth Richárd és Mag Béla bekerültek az országgyűlési képviselők sorába, ahol református és evangélikus egyházi képviselők, püspökök is voltak. Az állam ezzel is dokumentálta, hogy nem akarja elnyomni az egyházakat, hanem fórumot biztosít nekik az országgyűlésben is.

A békéért folytatott küzdelem akkor igen sokat jelentett. Az ötvenes évek elejének legfontosabb jelensége volt ez, hiszen a „hidegháború” korszakában élt a világ. 1948 nyarán a lengyelországi Wroclawban a világ kiemelkedő tudósai, írói és művészei — negyvenöt országból ötszáz küldött, köztük húsz magyar — indították el a békemozgalom gondolatát. 1949 márciusában az egyházakat is csatlakozásra hívták fel a béke megvédése érdekében. 1949 virágvasárnapján az összes magyar protestáns templomban valamennyi püspök és egyházi vezető aláírásával közös pásztorlevelet olvastak fel, amely a békéért való imádkozásra szólította fel a protestáns templomos népet. Amikor Párizsban 1949. április 20-án megnyílt az első békevilágkongresszus, Bereczky Albert református és Velő Lajos evangélikus püspökök jelentették a magyar protestáns egyházak képviselőit.

1950 novemberében a varsói béke-világkongresszuson már részt vett Beresztóczy Miklós, aki felszólalásában ezt mondta: „Nem véletlen, és nem is csodálatos, hogy a magyar békeküldöttség egyik felszólalójaként egy katolikus pap, az ország első egyházmegyéjének kanonoka áll az emelvényre, hogy tolmácsolja a magyar katolikus papság és hívők békeakaratát.” (I. m. 13. old.) Innentől kezdve a katolikus papi békemozgalom képviselői részt vettek minden jelentősebb külföldi és hazai békemozgalmakon. A tömegek közvéleménye valóban világméretű erő, ebből a hazai katolikus papság sem maradt ki.

A hierarchikus felépítésű katolikus egyházban nagy szerep hárul a püspökökre. Az 1955 júniusában Helsinkiben tartott béke-világkongresszión Czapi Gyula egri érsek felszólalásának szavai nagy visszhangot keltettek: „Békét akarok, mert ember, mert keresztény, mert egyháznak hű fia és mert magyar hazámnak hű polgára vagyok.” (I. m. 14. old.)

Mindszentynek az 1956-os ellenforradalomban tanúsított magatartása tökéletes zsákcát jelentett az ellenállás egyházpolitikái útján. Mindenki belátta, hogy követhetetlen a „mindszentyizmus”. Ugyanakkor a katolikus progresszió meggyőző erővel tudta

bebizonyítani és terjeszteni a maga igazát. A nemzetközi tanácskozásokra utazó küldöttségek már több ezer magyar katolikus pap békemozgalmi részvételéről tudtak beszámolni.

A legnagyobb meggyőző erőt a szocializmus kül- és belpolitikája jelentette. Látták, hogy nem volt hiábavaló a fáradozás a koreai és a vietnami véres háborúk befejezése érdekében. Nem volt hiábavaló annak követelése, hogy a felvetődő ellentétek megoldásában ne a tömegpusztító fegyverek alkalmazása legyen az eszköz, hanem a tárgyalás a népek vezetői között. Nem volt hiábavaló az a törekvés, hogy hidegháború helyett gazdasági és kulturális nemzetközi megállapodások segítsék a népek jobb sorsának elérését és az elmaradt országok fejlődésének biztosítását.

A belpolitika nagy eseménye volt a mezőgazdaság kollektivizálása és az ipari eredmények növekedése, a kulturális élet alkotásainak gyarapodása. A hatvanas évek általános fellendülését a katolikus papok erkölcsi segítségnyújtással, a munka szeretetével, az emberi becsület és hivatástudat erősítésével segítették.

Most már megvolt az alap és a meggyőző erő, amely a katolikus progresszívek irányát igazolta, s erről a bázisról hívhatta a paptársakat, hogy a fenti szellemben legyenek a kor eszméinek és magyar népünk törekvéseinek támogatói. A katolikus papi békemozgalom fennállásának tízéves jubileumán kiadott felhívás a paptársakhoz méltán mondja: „Velünk együtt keressék a társadalmi életben azt, ami az emberek összeköti, nem pedig, ami elválasztja. Legyenek annak a gondolatnak a megvalósítói, hogy az egyház élete nincs társadalmi rendszerekhez kötve és a korforduló nagy változásai közepette velünk együtt váltassák tette azt, hogy lehet valaki egyházának híve és egyben az új társadalmi rendnek is híve polgára lelkiismereti törés nélkül.” (I. m. 15. old.)

A Vatikán és Magyarország közti megállapodás

Az állam és a katolikus egyház közti viszonyban a javulási folyamatnak igen fontos állomása volt 1964. szeptember 15-én Budapesten kötött megállapodás a Vatikán és Magyarország között. A külügyminisztériumban aláírt okmány szerint a püspökök kinevezésének módozatát szabályozták. A két fél kifejezte azt a készséget, hogy a jövőben is folytasson véleménycseréket azzal a szándékkal, hogy más kérdésekben is megegyezésre jussanak. A Magyar Népköztársaság Minisztertanácsának 1957. évi 22-es számú törvényerejű rendelete kimondja, hogy mindazon állások és méltóságok betöltéséhez, amelyek a katolikus egyház-jog szerint a római pápa hatáskörébe tartoznak, a Magyar Népköztársaság Elnöki Tanácsának előzetes hozzájárulása szükséges, s ugyanilyen hozzájárulás kell az állásukból való áthelyezéshez vagy felmentéshez is. Intézkedés történt más személyi kérdések megoldására is.

A megállapodás után VI. Pál pápa érseki, püspöki és segédpüspöki kinevezéseket végzett. Kalocsai érsek lett Hamvas Endre, püspök pedig Brezanóczy Pál, Cserháti József, Íjjas József, Bánk József, Winkler József. A kinevezésekhez a Népköztársaság Elnöki Tanácsa megadta az előzetes hozzájárulást. Az öt új püspök felszentelése a Szent István-bazilikában október 28-án történt.

Először került sor a Vatikán és egy szocialista állam közötti írásbeli megállapodásra. Rajta keresztül pedig a szocialista rendszer elismerésére. Ez a részleges

egyezmény ugyanakkor növelte mind a Magyar Népköztársaság, mind a Vatikán és a római katolikus egyház nemzetközi és hazai tekintélyét.

Az 1964-es megállapodás lehetővé tette a római Pápai Magyar Egyházi Intézet működését. 1965 februárjától az Intézetnek ismét voltak magyar papi ösztöndíjas növendékei. A második Vatikáni Zsinaton részt vevő magyar zsinati atyák — Hamvas Endre érsek, Bánk József, Brezanóczy Pál, Cserháti József, Íjjas József, Kovács Sándor, Kovács Vince, Winkler József püspökök, Legányi Norbert bencés főapát, Klempa Sándor apostoli kormányzó 1965. november 4-én meglátogatták az Intézetet. A vendégeket Zemplén György rektor köszöntötte.

Mindez nem azt jelentette, hogy megszűnt a visszatartó erők hatása külföldön, és a belső ellenzék sem oszlott szét. De azt jelentette, hogy a Vatikánra számíthatnak a progresszív erők, s a továbbhaladás csak az őszinteség, az emberi bizalom és a néppel való szolidaritás alapján lehetséges.

Igen nagy utat tett meg a római katolikus gondolkodásmód és magatartás. A második Vatikáni Zsinat egyháztörténelmi jelentőségű volt. Tiszteletre méltó a fejlődés íve. A zsinat behozta az új kor-szellemét, respektálta az „elvilágiasodott világot”, az állam és egyház között új viszonyt vezetett be, hangsúlyozta a lelkiismereti és vallásszabadságot. A római katolikus egyház is kezdte megérteni, hogy nem foglalkozhat csak saját belső feladataival, hanem szolgálnia kell messze túl határain az emberiség mai égető kérdéseinek megoldását.

A „Pacem in terris” enciklika a római katolikus egyházat is odaállította a világbékéért küzdők sorába. A zsinati viták során világos elítélést nyert a háború, az ún. kis háborúk, korlátozott háborúk esetében is. (A részletek megtalálhatók Ottlyk Ernő: Húsz éves a második Vatikáni Zsinat. Theologiai Szemle, 1986. 1. számában, valamint: Ottlyk Ernő: Húsz éves a vatikáni Egységítőkárság. Theologiai Szemle, 1985. 6. számában.)

Az állam és a Vatikán közötti jó kapcsolatok folytatódtak akkor, amikor 1969-ben a pápa újabb főpásztorokat nevezett ki, mégpedig tizenegy érseket, püspököt, segédpüspököt. Az 1970 őszen megindult tárgyalások eredményeként megoldást nyert a Mindszenty-kérdés, mert 1971-ben a kormány megengedte a bíboros külföldre távozását, a Vatikán pedig 1974-ben az esztergomi érseki széket üresnek nyilvánította s Mindszentyt nyugállományba helyezte. Mindszenty 1975-ben bekövetkezett halála után a pápa Lékai László veszprémi püspököt esztergomi érsekké, majd később bíborossá nevezte ki. Újabb püspöki kinevezések során Magyarországon az összes főpapi szék betöltést nyert, a magyar hierarchia teljessé lett. (Szántó Konrád: A katolikus egyház története. II. kötet, Budapest, 1985. 612. old.)

Az állam és a római katolikus egyház közötti jó viszony folyamatát tetőzte be Kádár János 1977-iki Vatikánban tett látogatása. A Casaroli érsek társaságában fogadta Kádár Jánost és Puja Frigyes külügyminisztert. A pápa történelmi jelentőségűnek nevezte a találkozót. VI. Pál igen nagyra értékelte Kádár János politikai és személyes szerepét is a békés egymás mellett élésben, az enyhülési politikában, a magyar katolikus egyház és az állam közti konszolidált jó kapcsolatok létrehozásában. A pápa a római katolikus egyház további készségét tanúsította a nyitott párbeszédre a közös problémákról, tiszteletben tartva egymás véleményét és világnézetét.

Kádár János a fogadást követő sajtókonferencián

kijelentette, hogy a magyar egyházpolitika nem taktikai jellegű, hanem a magyar szövetségi politika szerves része. A szocialista állam ugyanis hosszú távon számol a vallás és az egyház jelenlétével a magyar társadalomban. Az állam és egyház éles konfrontációja — amint a történelem megmutatta — a hívő állampolgárokat feloldhatatlan lelkiismereti konfliktusok elé állítaná. Ezért az egész nemzet és a szocialista társadalom építésének is közös érdeke a hívőkkel, az egyházzal való együttműködés.

Az állam és az egyház közti jó viszony és együttműködés azonban nem jelenti, hogy a magyar római katolikus egyház élete minden tekintetben problémamentes. Miklós Imre államtitkár, az Állami Egyházügyi Hivatal elnöke a Rómában tartott sajtókonferenciáján 1980-ban kijelentette: „Kétségtelenül vannak és lesznek is megoldandó kérdések, de egyetlen sincs, amelyet ne lehetne tárgyalások útján megoldani.”

Erősödik a katolikus részvétel a békemunkában

Ennek kettős jelentősége van. Egyrészt elmélyíti itthon az állam és egyház jó viszonyának tartalmi kérdéseit, segíti társadalmunkat, másrészt jó szolgálatot végez nemzetközi területen, bekapcsolódik a világot átfogó békemozgalomba.

a) Az „Opus Pacis” 1957-ben alakult. A magyar katolikus püspökök az Országos Béketanáccsal folytatott tárgyalások eredményeként abban állapodtak meg, hogy a béke ügyének szolgálatára az Országos Béketanáccsal közösen megalakítják az „Országos Béketanács Katolikus Bizottságát”-t, és a magyar római katolikus egyházon belüli béketörekvések (így pl. az 1950-ben alakult békepapi mozgalom) összefogása és irányítása céljából létrehozzák a Püspökkari Konferencia Békeművét, az Opus Pacist. Fennállása óta az Országos Béketanács Katolikus Bizottsága eredményes munkát végzett. Különösen sokat tett az állam és a katolikus egyház közti jó viszony megteremtésének előmozdítása, a további fejlődés útjainak keresése, a béke ügyének szolgálata, valamint a közvélemény formálása terén. Mindezek hatásos eszközei az OBKB által rendezett előadásorozatok, papi békegyűlések. A Bizottság lapja a Katolikus Szó.

b) A nemzetközi kapcsolatok felvételére jelentős alkalmat szolgáltatott a második Vatikáni Zsinat négy ülésszaka. A résztvevő magyar püspökök az új körülmények közé ágyazott egyházi életről szóló tanúságtételükkel megalapozták a további kapcsolatok egyházi hitelét. Ezek a kapcsolatok a békemozgalmi munkára is kihatottak. Elsősorban a Hittudományi Akadémia tanárai jelentős nemzetközi kapcsolatok kialakítói lettek tudományos munkásságuk során. Szörényi Andor, Gál Ferenc, Szennay András, Paskai László, Nyíri Tamás professzorok külföldi vendégelőadásai már az 1960-as években elismerést szereztek nemcsak a teológiai tudományosságuknak, de a békét előmozdítani igyekvő törekvéseknek is.

A Katolikus Keresztények Berlini Konferenciáját 1963-ban a „Begegnung” című haladó katolikus folyóirat köré csoportosult NDK-beli laikusok hozták létre. 1964-ben az európai keresztények képviselőiből egybehívott konferencia a világrész országai képviselőiben szerveződött nemzetközi fórummá. Kétévenkénti plenáris üléseken — közben tanulmányi konferenciákon vitatták meg az európai biztonság, a két Németország, a lefegyverzés, a szolidaritás és a harmadik világ számos olyan problémáját, amelyek az európai és a világ-

béke alapvető kérdései. A magyar katolikus békemozgalom alapító tagjai a Berlini Konferenciának. Bacsóka Béla, Timkó Imre, Vitányi György, Magyar Ferenc, Nyíri Tamás, Várkonyi Imre és sokan mások végeztek jelentős munkát a Berlini Konferenciákon.

A „Pax Christi Internationalis”-t, a nemzetközi európai katolikus békemozgalmat eredetileg Lourdes püspöke alapította meg a német koncentrációs táborban. Később az általános béketörekvések szolgálatában álló mozgalommal a Berlini Konferencia keretében találkozott a magyar katolikus békemozgalom.

A Keresztyén Békekonferencia gyűléseire előbb mint megfigyelők kaptak meghívást a magyar katolikus békemozgalom tagjai, majd 1971-ben mint teljes jogú tárgyaló felek érkeztek a katolikus békemozgalom képviselői Prágába, Bánk József, akkori váci püspök vezetésével. Azóta is rendszeresen szolgálnak katolikus testvéreink a KBK-ban.

A Békeerők Nemzetközi Konferenciája 1974-es moszkvai világgyűlésén 143 országból mintegy 3300 résztvevő gyűlt össze. Magyar részről kiemelkedő esemény volt, hogy a római katolikus püspöki kar elnöke, Íjjas József kalocsai érsek is felszólalt. Többek közt ezeket mondta latin nyelvű beszédében: „Korunkban a béke olyan ügy lett, amelyért az emberek itthon is, külföldön is képesek összeadni és meghatározni erejüket.”

A magyar katolikus képviselők megbecsülést és elismerést vívtak ki nemzetközi és hazai kongresszusokon, konferenciákon és tanulmányi üléseken.

Újabb eredmények

A legfőbb eredmény a fejlődésnek az az íve, amely bebizonyította — a kezdeti nehézségek után —, hogy a szocializmust építő társadalomban az egyház nem kényszerül semleges, vagy ellenzéki szerep vállalására, hanem kitarul előtte az alkotó párbeszéd és együttműködés útja. Ez jellemző a Vatikán és a Magyar Népköztársaság kormányzata közötti viszonyra is, és a hazai katolikus püspöki kar és az állam közötti viszonyra is. Ezt így fejezte ki Lékai László bíboros az 1984-ben a Parlamentben tartott országos papi találkozó elnöki megnyitójában: „Mi magyar egyházak és vallási felekezetek nyugodtan élünk egymás szeretetében és az államban... a társadalmi, nemzeti egységet továbbra is gondosan őrizzük, hiszen legértékesebb kincsünk, de mivel ezt a kincset csak a béke nyugodt levegőjében tudjuk megvédeni, ezért a békére emeljük fel meggyőződéses szavunkat, és minden nap ápoljuk a szívünkben.” (Ottlyk Ernő: Összkep a Parlament épületében tartott Országos Papi Békenagygyűlésről. Theologiai Szemle, 1984., 3. szám.) Ezeknek az erkölcsi alapoknak a képviselőiben szól Paskai László esztergomi érsek is, a magyar római katolikus püspöki kar elnöke. Az állam részéről Miklós Imre államtitkár, az Állami Egyházügyi Hivatal elnöke a magyar egyházpolitikáról szóló, 1987. decemberi parlamenti beszédében az állam és egyház közötti együttműködés koncepcióját így fejezte ki: „Az egyházpolitika fejlődése történelmileg is értékes tapasztalatokat hozott. Ezek közül a legfontosabbnak azt tartjuk, hogy beigazolódt: a szocializmus építésében, az emberiség előtt álló problémák megoldásában sok olyan közös cél, tennivaló van, amelyek megvalósításáért vallásos és nem vallásos emberek tartósan, eredményesen dolgozhatnak és dolgoznak együtt.”

Az állam és az egyházak közötti kapcsolatok minőségi változása lehetővé tette, hogy az együttműködés

és párbeszéd elméleti kérdései is tudományos tisztázásra kerüljenek. A hazai marxista és vallásos teoretikusok dialógusa először a protestáns egyházak teológusaival bontakozott ki az 1981-es debreceni találkozón. Magyar kezdeményezésre a párbeszéd nemzetközi szélesedett, s 1984-ben került sor Budapesten az első nemzetközi marxista—keresztyén dialógusra. Majd megindult a marxista és a római katolikus tudósok nemzetközi tanácskozása is. Mindennek az a lényege, hogy a partnerek világnézetüket megőrizve, az ideológiai különbségek ellenére is képesek voltak az emberiség és a társadalom számos nagy kérdésének megvitatására és a közös felelősség vállalására.

A gyakorlati együttműködés területén fontos eredmény, hogy az egyházak képviselői számára is nyitottak a társadalmi és politikai közélet fórumai. A katolikus egyház számarányánál fogva, ezen a téren a legnagyobb létszámmal vesz részt. Választott tisztségeket viselnek az Országgyűlésben, az Elnöki Tanácsban, a megyei és helyi tanácsokban, a Hazafias Népfőnt országos és helyi szervezeteiben, a békemozgalomban. Rendszeresek a társadalmi szervezetek és az egyházak vezetőinek konzultációi. A Hazafias Népfőnt országos és megyei vezetői, de a tanácsok vezetői is, évenként többször találkoznak és véleményt cserélnek az egyházi vezetőkkel.

Az állam és egyház együttműködési jó viszonya zavartalan hitélet biztosítását teszi lehetővé. Impozáns méretben bontakozik ki a hazai római katolikus egyház gazdag szervezeti élete, amely a hívek szabad vallásgyakorlatát biztosítja. Elég itt néhány főbb adatot felsorolni, hogy benyomást nyerjünk a legnagyobb hazai egyház működésének sokoldalúságáról.

A hívek lelki ellátása a plebániák keretében történik. Minden katolikus lakóhelye szerint, valamelyik egyházmegye meghatározott plebániájának tagja. Ha a hívek számát nem is lehet pontosan meghatározni, mert olykor elmosódik a egyháztagság határa, de a plebániák számát lehet tudni. A tizenegy püspökségből három érsekség van, történelmi rangsorban: Esztergom, Kalocsa, Eger. A plebániák száma így oszlik meg: Esztergom 151, Vác 266, Székesfehérvár 160, Pécs 206, Szombathely 176, Győr 215, Hajdúdorog (görög katolikus) 149, Veszprém 348, Kalocsa 77, Csanád 112, Eger 437, összesen 2297 plebánia. A papok száma ennél jóval több, mert a nagyobb plebániákon több pap is szolgál. A püspökök mellett segédpüspökök is vannak, a kanonokok képezik a káptalant a püspöki székhelyeken.

A katolikus teológiai tudomány virágzásnak indult a stabil közegyházi viszonyok között. Az elmúlt évszázadokkal összehasonlítva is, nagyon termékeny és minőségileg magas színvonalú művek jelentek meg és jelennek meg. Külön feldolgozást igényelne a katolikus teológia fellendülésének bemutatása. (Nyíri Tamás: A mai magyar katolikus teológia fejlődéstörténete. Theologiai Szemle, 1977. 232. old.) Itt és most csupán arra ez alapvető változásra kell utalni, amit a második Vatikáni Zsinat indított el, s amit a hazai katolikus teológia a maga szempontjából jól felhasználott és tovább fejlesztett, hogy a belső egyházi megújulás kihatott az emberi együttélés relációinak megújulására is. A teológia alapjaiban az Istenről való beszédet jelenti. De Istenről nem lehet beszélni az emberre való vonatkozás nélkül éppen az inkarnáció,

Krisztus emberré léte nélkül. Ebben rejlik a hittudomány „antropológiai fordulata”, a keresztyén humanizmus megélése. Ez felszabadította a teológiát a régi merevségéből, lendületbe hozta az egyházi gondolkodást és új, friss gyümölcsökkel gazdagította a teológiát. Innen érthető az a szellemi aktivitás, amely nevezetes könyvekben, új szempontokban jutott kifejezésre. Miután a katolikus egyház is megtalálta helyét társadalmunkban, ez serkentőleg hatott az elméleti munkára is.

Az említett gazdag könyvkiadási funkció mellett a Katolikus Püspökkari Konferencia Sajtóbizottságának tömegkommunikációs szervei: a Magyar Kurír felhivatalos egyházi lap, a Teológia negyedévi folyóirat, a Vigília havi folyóirat, az Új Ember hetilap, a Katolikus Szó, az Országos Béketanács Katolikus Bizottsága kéthetenként megjelenő lapja.

Egyrészt a teológiai tudományosság műhelye, másrészt a lelkészképzés szerve a budapesti Pázmány Péter Hittudományi Akadémia, amely 12 tanszékkel rendelkezik. A tanulmányi idő hat évig tart. A világi hívőket teológiai ismeretekben részesíti a hat féléves levelező tagozat. Hittudományi Főiskola és egyházmegyei szeminárium működik Esztergomban, Egerben, Szegeden, Győrött, Hajdúdorogon. Pannonhalmán bencés szeminárium van. A magyar papi ösztöndíjasok a római Pápai Magyar Egyházi Intézetben, a római Pápai Német—Magyar Kollégiumban, a bécsi Pázmány Kollégiumban tanulhatnak tovább, főleg teológiai doktorátusra készülve.

A Katolikus Középkolai Főhatóság alá az egyházi gimnáziumok tartoznak. Ezek közül hatot férfi szerzetesek, kettőt pedig apácák vezetnek. A bencés rend kezelésében van a pannonhalmi és a győri gimnázium. A piarista rend igazgatása alá tartozik a budapesti és a kecskeméti gimnázium. A ferences rend kezelésében van az esztergomi és a szentendrei gimnázium. A Miaszonyunkról elnevezett Iskolánövérsek vezetik a budapesti és a debreceni leánygimnáziumot. A férfi és a női szerzetesek kilenc rendházzal rendelkeznek, mintegy 260 tagjuk van. Újabb egészségügyi szolgálatot ellátó apácarend is alakult.

Még sok más intézményről lehetne említést tenni az egyházi szeretetszolgálat, a műemlékvédelem, a könyvtári és levéltári központok, a lelkigyakorlatos központok területéről, de a fenti adatok is bőséges illusztrációul szolgálnak ahhoz, hogy benyomást nyerjünk a római katolikus egyház hatalmas intézményrendszeréről, amely nem állhatna fenn és nem funkcionálhatna zavartalanul, ha nem lenne az a korrekt és megalapozott jó viszony, amely hazánkban az állam és egyház jó viszonyára jellemző.

Összefoglalásul annyit, hogy az eddigiekből is kitűnt az a nagy változás, amely az állam és a római katolikus egyház viszonyában végbement az elmúlt évtizedek során. A fejlődésnek ez a nagy íve az, ami a legjellemzőbb korszakunk egyházpolitikájára. Persze, hogy a jelenlegi helyzet sem tökéletes, és nem befejezett. Vannak negatív tendenciák is, amelyekre a parlamenti egyházpolitikai beszámoló is utalt. De a lényeg a kölcsönös jó szándék, egymás partneri megbecsülése a nagy cél: az egész ország előtt álló feladatok sikeres megvalósítása érdekében!

Ottlyk Ernő

I. István király éve

I. István király 997-től 1038-ig uralkodott. Ebben az évben országszerte megemlékezünk halála 950. évfordulójáról, s egyben arról a kiemelkedő történelmi tetteről, amellyel megszervezte a magyar királyságot, a magyar államot, és megszervezte a magyar nép megkeresztelkedését, kialakította a magyar földön az egyház életformáját, elvezette népét az európai keresztény kultúra világába.

István — akit egyaránt nevezhetünk I. István királynak, de Szent Istvánnak is, hiszen a magyar történelemben így gyökeresedett meg a neve — korának gyermeke volt abban a vonatkozásban is, hogy szorosra fonta az egyház és állam közötti viszonyt, az európai feudális társadalmaknak megfelelően. Az uralkodó nemcsak az államnak, hanem az egyháznak is a feje, az ún. nagykonstantinuszi korszak értelmében.

A keresztény Magyarország államszervezetének kialakítása ebben az időben nagy lépés volt előre, a megelőző törzsi-nemzetségi szervezettel szemben. István király vitathatatlan érdeme, hogy évszázadokra megalapozta a magyar állam és a magyarországi egyház szervezetét. Ezt ma a népi-nemzeti egység, az ökumenikus egyházi gondolkodás jegyében ünnepehetjük. Szent István és messzire tekintő életműve közös kincsünk mindnyájunknak, akik magyarok vagyunk, határainkon belül és kívül. Személye nem választ el, hanem egybefűz mindnyájunkat.

Az európai helyzet

István király történelmi nagyságát mutatja az a széles látókör, amellyel be tudott illeszkedni a korabeli Európa szituációjába. Ez életbevágóan fontos volt, mert a népvándorlás kavargásában egymás után tűntek fel és tűntek el a népek. Azok a népek, amelyek a Római Birodalmat megdöntötték — frankok, nyugati és keleti gótok, longobárdok, vandálok és a többiek — évszázadok során eltűntek, más etnikumok keletkeztek, hogy azután az ezredforduló előtt a keleti frankokból és a nyugati frankokból kialakuljanak a születő németek és a születő franciák. Hasonló átalakulást lehet megfigyelni Britanniában a kelták, angol-szászok, skótok, frek, walesiek között — vagy Skandináviában a vikingek, svédek, dánok, norvégek, finneket, lappok között — vagy Kelet-Európában a különböző szláv népek között. A nyugati krónikaírókban Regino apát tudatta elsőként 908-ban egy korábbi nemzedékek által hallomásból sem ismert nép megjelenését Pannoniában, „az avarok pusztaságain”. Ez a „gens Ungarorum” volt, a magyar nép.

Az európai népek területszerzéséhez, honfoglalásához nem volt elég az ősközösségi, nomád pásztorkodó, halász-vadász életforma: központi hatalomra, hadakozó erőre volt szükség, mert egyik nép hajtotta, kiszorította a másikat. Több-kevesebb idői eltéréssel, de az ezredforduló táján kialakult a királyi-császári hatalommal együtt a feudális társadalmi rend kezdete. A frank uralkodók jártak elől a feudális rend kiépítésében. A nyugati császárság (a keleti Bizáncban volt) felelevenítése Nagy Károly műve volt, aki 800 karácsonya óta volt megkoronázott római (nyugati) császár.

A császárok az egyházat a Római Birodalom rabzolgatartó társadalmi viszonyai között is jelentékeny politikai tényezőnek tekintették. A kialakuló feudális

társadalom viszonyai között a germán fejedelmek szintén beépítették az egyházat politikai terveikbe. A világi hatalom állami céljait segítette az egyház, cserébe szolgálataiért állami kedvezményekben részesült. Az állam és az egyház viszonyában is a középkort jellemző hűbéri (feudális) rendszer fejlődött ki. A klérus a fejedelmektől tekintélyes földbirtokot kapott, az ezzel járó joggal együtt, törvény szentesítette a dézsmaszedést (tized), a papok a hadkötelezettség alól mentesültek. A szerzetesek között Benedek szabályai jutottak uralomra. A monostorok, kolostorok is jelentős földbirtokkal rendelkeztek. Egyes apátok nem tartoztak a püspökök főhatósága alá, hanem közvetlenül Rómától függtek.

Az ezredforduló táján már egész Európában feudális-keresztény államok alakultak. Messzire vezetne a keresztényiség európai terjedésének bemutatása. Csak a legszükségesebbekre kell itt utalni.

Chlodvig frank királyt Anastasius pápa a „christianissimus” (legkeresztényibb) melléknévvel tisztelte meg. A frankok megtérésük után vezérszerepet játszottak Európában. — 742-ben már „concilium Germanicum” (német zsinat) megtartására került sor. — 862-ben Ratislav morva fejedelem kérésére III. Mihály keleti császár Method és Cyrill testvérszerzeteseket küldte a morvák közé. Külön írásjegyeikkel és bibliafordításukkal a szláv nyelvű irodalomnak is ők vetették meg az alapját. — Prága 973-ban külön püspökséget kapott. — 988-ban megkeresztelkedett Vlagyimir kijevi fejedelem, az orosz egyház központja Kijev lett. — A 869. évi konstantinápolyi zsinaton a bolgárok kijelentették, hogy a konstantinápolyi pátriárka hatósága alá tartoznak. A szláv egyházi irodalomnak a 10. században számos hí munkása volt a bolgárok között.

Ebben az európai összefüggésben a magyarok történelmi választás elé kerültek. Az egyik oldalon az avarok sorsa, a széthullás, felmorzsolódás várta őket. A másikon a feudális rend, az állam és a keresztény egyház akkori életkerete.

A magyarok

A magyar nép a finnugor nyelvű népek rokonságához tartozik. Nyelvünk szerkezete, valamint a kezdetleges társadalomban is meglévő, ősi, elemi fogalmak, az emberi test részei, a közvetlen rokoni kapcsolatok jelző szavak finnugor eredetűek. Amikor népkun elődei áttértek a lovas pásztorkodásra, egyben a finnugor őshazából a Volga vidékére, majd onnan Dél-Oroszország füves sztyeppéire költöztek, különböző török pásztornépekkel kerültek szorosabb kapcsolatba. A VII. századi onogur kapcsolat emlékét a magyarok külföldi Hungarus, Ungar neve őrzi napjainkig. Előbb a Don környéki Levédiába, majd a besenyő támadás elől Etelközbe húzódtak nyugat felé, többször is leszakadt néprészeket hagyva maguk mögött.

A magyar népet alkotó nagycsaládok és nemzetségek a vándorlások során magasabb szervezeti egységekbe, törzsekbe tömörültek. Ezek élére törzsfőként a leggazdagabb és legnagyobb tekintélyű nemzetségfők kerültek. A honfoglalás előtti időben a közel egykorú forrás hét magyar törzs nevét jegyezte fel. A törzsek laza törzsszövetségben éltek, amelyet a hagyomány szerint vérszerződéssel pecsételtek meg.

A Kárpát-medence földje a magyarok bejövetele előtt gyér népességű volt. A római uralom bukása, majd a hun birodalom összeomlása után tartósabb — több mint 200 évig tartó — uralmat csak az avarok építettek ki. A Kárpát-medence legfontosabb népelemévé a szlávok lettek, amely az avar lakosság nagy részét is magába olvasztotta. A morva fejedelemség a Duna—Garam vonaláig terjedt. A magyar honfoglalás idején azonban Szvatopluk fejedelem már nem élt, fejedelemsége is szét hullott. A IX. század közepén Pribina morva herceg kapott a frankoktól hűbérbirtokot, ez volt a mai Zalavár központtal a pannonszláv fejedelemség.

Mindez azt mutatja, hogy a népvándorlás viszonyai között a Kárpát-medencében sem volt könnyű egy-egy népnek, törzseknek megmaradnia. A magyarok előtt a Kárpát-medencében egy népnek sem sikerült gyökeret vernie és hatalmát megszilárdítania. De hogyan ment ez végbe?

A honfoglalás

A honfoglalás hódításnak hatott. A valóságban azonban egy válságos helyzetbe került nép menekülése volt, sok veszteség után, megtizedelt állatállománnyal, az erősebb támadók, a besenyők elől, egy olyan, korábbi portyákból már ismert új hazába, ahol legelőt s védelmet remélhetett.

Az új haza területére a Vercrocei szoroson keresztül először az Árpád vezette törzsek nyomultak be 895-ben. (Árpád 830-ban született, s 860-tól uralkodott 907-ig, azaz 30 éves korától 77 éves koráig.) Más részek Erdélyen keresztül törtek előre. A honfoglaló magyarok nem ütköztek nagyobb ellenállásba. Elsősorban a Kárpát-medence legeltetésre alkalmas, központi, Duna és Tisza menti tájait szállták meg. A Dunántúli dombos vidékére csak a X. század első éveiben jutottak el. A honfoglaló magyarok létszámát 200—300 ezer főre szokták becsülni. Számbeli és katonai fölényükkel vetették uralmuk alá az itt élő szlávokat. A földművelés és állattenyésztés, valamint a háziipar területére vonatkozó szláv eljárások magyar átvételét nyelvünk több szláv jövevényszava mutatja. Noha a földművelés, főleg a köles termesztése, már a honfoglalás előtt sem volt a magyarok közt szokatlan. A fegyvereket és szerszámokat pedig a kovácsok készítették.

A letelepedés és a harcok továbbvonulás feszültsége súlyos belső válságra vezetett. Ha a magyarok a szokottnál is nagyobb méretekben vezettek, főleg nyugat és délnyugat felé olyan kalandozó, zsákmányszerző hadjáratokat, amilyenekkel a pásztornépek szokták vagyónukat és szolgálók számát növelni és szomszédait adófizetésre kényszeríteni, ez is a válság jelének tekinthető. A magyar könnyűlovások nemegyszer meglepően nagy távolságokat futottak be német és olasz földön át Franciaországig, mindenütt nagy ijedelmet keltve. Ez ment is addig, amíg feudális anarchiába süllyedt nyugati szomszédaink erői összpontosítása helyett nemegyszer egymással viszálykodtak. A német feudális hadsereg azonban végül is mégis erősebbnek bizonyult. Az augsburgi (lechmezei) nagy vereség (955) már a döntő fordulót jelezte. Az ország nyugati határain megszületett a német-római császárság.

A helyzet veszélyes volt. Nyugat felől a kalandozásokkal elrontott külpolitika megtorlása fenyegetett. Belföldön pedig a viszálykodó magyar törzsi vezérek jelentették az erők legyengítését, a belső anarchia

növekedését. A honfoglaló népnek meg is kellett tartania azt az országot, amelyet elfoglalt és megszerzett. Különben a magyarság is feloldódott volna a népvándorlás viharában.

István király, az államszervező

Géza fejedelem és István király a magyar történelem kiemelkedő személyiségei. Erélyes politikájuk az ezredforduló európai viszonyai között a magyar népet megmentette a korábban a Kárpát-medencében élő hunok és avarok sorsától, a pusztulástól. Felismerték a kor szükségleteit: kíméletlen erőszakkal verték le a törzsi-nemzetségi arisztokrácia ellenállását, s vezették rá népüket a feudális társadalom, az államalakulás, a történelmi haladás akkor egyetlen lehetséges útjára.

Géza fejedelem (született 940-ben, uralkodott 972—997-ig, vagyis 32 éves korától 57 éves koráig) azzal kezdte uralkodását, hogy követeket küldött I. Ottó császárhoz (973). A kalandozások pusztításai után békét ajánlott neki, és keresztényen hittérítő papokat kért tőle. Ettől kezdve évtizedeken át külföldi papok és a nyomukban érkező feudális lovagok voltak a központi hatalom legfőbb támaszai.

Jelentős volt Géza külpolitikája. Fiának, Istvánnak a bajor herceg leányát, Gizellát kérte feleségül, míg leányait a velencei dogehoz, a lengyel és a bolgár trónörökösökhöz adta feleségül. A német-római és a bizánci császárság kettős szorításával szemben baráti kapcsolatokat igyekezett kiépíteni északi és déli szomszédainkkal.

Géza fejedelem 974 táján megkeresztelkedett. Inkább csak politikai megfontolásból támogatta a keresztény missziót. Állítólag azt tartotta, hogy elég nagy úr arra, hogy két istennek áldozhasson. De fia, István (előbb Vajk) már benső meggyőződésből buzgólkodott, és személyesen is akarta, hogy a magyar nép keresztény legyen.

István (970 táján született, 997-től 1038-ig uralkodott) Géza politikáját folytatta. Leszámolt a törzsi ellenállás főerőivel. Először a fejedelmi család egyik tagja, a somogyi Koppány lázadásán lett úrrá. Később az erdélyi Gyulát, majd a Maros-vidék urát, Ajtonyt győzte le.

Belső hatalmának megszilárdítása a külföld felé is megalapozta István tekintélyét. Koppány felett aratott győzelme után II. Szilveszter pápától kapott koronával — amihez III. Ottó császár is hozzájárult — királlyá koronáztatta magát 1000 augusztusában, valószínűleg a Mária ünnepén. Ez a cselekedete kifejezte az új uralmi szervezetet, a magyar királyságot, a magyar állam megalakulását.

István a levert vezérek szállásföldjeit kisajátította és a királyi birtokhoz csatolta. A barát nemzetiségek földjeinek nagy részét is elfoglalta. Országosan a szállássterületek kétharmada jutott a kezére, s csupán harmadrész maradt meg a régi törzsi-nemzetségi arisztokrácia tulajdonában.

A nemzetségi szállássterületekből István magánuradalmakat és ugyancsak királyi tulajdonban levő ún. vármegyéket szervezett. A királyi magánbirtokok feladata az udvartartás ellátása volt. A királyi vármegyék viszont a nemzetségtől elvett várak körül alakultak ki, amelyekbe István a maga katonaságát helyezte, s eltartásukra az elkobzott birtokok egy részét rendelte. E várbirtokok összességét nevezték a vár „megyé”-jének, azaz határanak. A vármegyék élére a király „ispánokat” nevezett ki. Feladatuk a

megye területének gazdasági irányítása, katonai védelme és a lakosság feletti bíraskodás volt. Ennek fejében a jövedelem egyharmadát élvezték. A várak védelmét a várkatonák és tisztjeik, a várjobbágyok látták el, akik katonai szolgálatukért birtokot kaptak. A katonaságot a királyi birtokon dolgozó várnépek tartották el. A várispánok hatásköre lassan a királyi birtokok közé ékelt magánbirtokok szolgáló népeire is kiterjedt. A feudális állam létrejöttével tehát a nemzeti vérségi-rokonsági szervezet területi (közigazgatási) szervezetté alakult át.

Az új társadalmi rend szabályozására István törvényt adott ki, amelyeknek fő célja a magántulajdon védelme volt. Királyi udvartartást szervezett, ennek vezetőjévé a nádorispánt tette. A királyi család tagjaiból, a vezető egyházi és világi urakból királyi tanácsot állított fel. Ez részt vett az ország kormányzásában, de a király akaratát nem korlátozta.

Egyetemes egyháztörténeli összefüggések

Nem volt könnyű a magyarokkal elfogadtatni a kereszténységet. Az ősi pogány valláshoz való ragaszkodás egyben a régi felfogásmódhoz, a törzsi-nemzeti szokásokhoz való konzervatív ragaszkodást is jelentette. Az igaznak vélt „magyar vallást” sokan szembeállították az „idegen vallással”, a kereszténységgel. A sokféle és újra meg újra jelentkező pogány lázadásoknak ezek voltak a gyökerei.

A magyarok ősi pogány vallását alig ismerjük. Alapjában animizmus volt. Hitték a lélek, a szellemek létét. (Anima=lélek.) Tisztelték a jó és rossz szellemeket, az elhalt ősök emlékét. Kiváltképpen tisztelték a házi (családi) és nemzeti szellemeket. Ezenkívül nyomát találjuk az ég és az égitestek, a tűz és a víz istenként való tisztelésének is. Egyéb isteni lények között kiemelkedően tisztelték a föld és az ég teremtőjét és urát, ezt egyedül nevezték „isten”-nek. A magyar ősvallás másik fővonása a samánizmus volt. Hitték, hogy vannak különös lelki készségű emberek, akik kapcsolatba tudnak lépni a szellemekkel, meg tudják őket idézni. A jadas, a táltos, az orvos és a regős egyaránt samánt jelöl. Ennek az ősvallásnak a nyomait ma is megtaláljuk szokásokban, hiedelmekben, népmesékben, egyes szavakban („vasorrú bába”, „fene” stb.). A magyarok ősi vallásával viszonylag értékes erkölcsiesség kapcsolódott össze, mint pl. harcra edzettség, fegyelméletesség, a család megbecsülése.

A kereszténység már korán ismert volt a magyarság előtt. Egyházi vonatkozású szavaink tanúbizonysága szerint a kereszténységgel a magyarság elsősorban a szlávok révén ismerkedett meg. Több törzsfőről, így Bulcsúról, az erdélyi Gyuláról és Ajtonyról tudjuk, hogy a keleti kereszténységet vették fel. Görög nyelvű kolostorok is voltak Magyarországon, s a legelső keresztény templomokat Bizáncból (Konstantinápolyból) jött építésszek emelték.

István király életében még nem jött létre a nagy egyházszakadás (1054) a keleti és a nyugati egyház között. Bár már a kereszténység első évszázadaiban kialakult a különbség a keleti és nyugati egyház között, azonban az eltérések hosszú évszázadokon keresztül sem vezettek szakadásra. Nemcsak nyelvi különbség állt fenn, hogy Keleten a görög, Nyugaton a latin volt az egyház nyelve, hanem szellemi téren is különbség volt, mert míg Keleten a görög filozófia hatására az elmélkedő vonás volt jellemző, addig Nyugaton a pápaság növekvő hatalma az egyháznak

a jogi és szervezési problémákat diktálta. Nagy teológiai harcok között ugyan, de évszázadokon át ökümenikus (egyetemes) zsinatokon közös döntések születtek az egyházi tant illetően. A történelmi események is döntően megváltoztatták a keleti és a nyugati egyház helyzetét. Míg a nyugati egyház a kelta, a germán és a latin népek között hatalmas hódításokkal nyomult előre, addig a keleti egyház a VII. század óta a mohamedanizmus miatt igen nagy veszteségeket szenvedett. Az iszlám a világvallás igényével lépett fel, a kalifák fegyverrel indultak világhódító újtjukra. Előbb Szíriát és Palesztinát foglalták el. Antiochia és Jeruzsálem 638-ban került kezükbe. Egyiptomot 640-ben, Perzsiát 651-ben, Észak-Afrikát 707-ben hódították meg, sőt 711-ben már Hispániába is átkeltek. Konstantinápolyt kétszer is megostromolták, először 669-ben, majd 717-ben, noha egyelőre eredménytelenül. Nagy fontosságú volt a keleti egyház számára az oroszok és a bolgárok, a délkelet-európai népek megtérése. Ez jelentett némi kárpótlást a veszteségeikért.

A magyar nép a keleti és a nyugati kereszténység határvonalán helyezkedett el. Istvánnak a keleti és nyugati kereszténység között volt választása. Egyfelől bekapcsolta a magyar népet a nyugati egyház vérkeringésébe, másfelől megismertette és állandó érintkezésben tartotta vele a keleti kereszténységet. A magyar nép megtanulta, hogy van kereszténység és van egyház a római pápa nélkül is.

István korában a pápaság még nem érte el hatalmának tetőfokát. I. vagy Nagy Ottó német császár Németországot és Olaszországot a maga uralma alatt egyesítette. Négy évtizedig (962–1002) érvényesítette Nagy Ottó, illetve fia, II. Ottó, majd unokája, III. Ottó a pápai szék feletti hatalmat. Így III. Ottó egykori nevelőjét ültette a pápai székbe (999–1003) II. Szilveszter néven. Ez volt az a pápa, akitől István koronát kapott. Erre a császár jóváhagyására is szükség volt. A királyi koronával együtt István messze-menő jogokat kapott a pápától az egyházzervezésre, püspökök kinevezésére, kolostorok, templomok építésére. Ez a viszonylag nagyfokú önállóság a pápák akkori helyzetéből érthető meg.

Az ezredforduló táján még nem alakult ki a pápai hatalom azon a fokon, amire a középkor folyamán eljutott. II. Szilvesztert még III. Ottó császár ültette a pápai székbe. III. Ottó már azt is tervezte, hogy feltámasztja a régi római császárságot mint világbirodalmat, Rómát választja székhelyül és Szilvesztert fogadja maga mellé egyetemes főpapként. A pápa és a császár halála vetett gátat a terv megvalósításának.

István király már nem érte meg a pápai hatalom hanyatlását. 1045-ben annyira romlott a helyzet, hogy egyszerre három pápa tartott igényt Péter örökségére: IX. Benedek, III. Szilveszter, VI. Gergely. Ez volt az első, de nem utolsó eset a pápaság történetében, amikor a pápai trónkövetelők viszálya lealacsonyította a pápaság hatalmát.

Vitás, hogy István király milyen kiváltságokat kapott II. Szilveszter pápától. Vitás a „főkegyúri jog” terjedelme. Annyi azonban bizonyos, hogy a magyar királyok általában féltékenyen őrködtek a nemzet érdekei felett a római pápák hatalmi törekvéseivel szemben. Amint megerősödött a pápaság, igyekezett visszaszerezni valamit a Szent Istvánnak adott jogokból. A nagy hatalmi ambíciójú VII. Gergely pápa, aki az „invesztitúraharcot” vívta, Magyarország felett is próbált világi hatalmat szerezni, 1074-ben ezt írta I. Géza magyar királynak: „Magyarország a római anyaszentegyház Szent István által Szent Pé-

ternek minden joggal és hatalommal felajánlott és aláztatlan átadott tulajdona." VII. Gergely pápa igényével szemben még a különben buzgó Szent László magyar király is a pápa ellenfelével, IV. Henrikkel szövetségbe, s az ő „ellenpápájához” csatlakozott Szent László az egyház szervezésében teljes szabadsággal élt. Zsigmond király (Husz János elfogatója) 1404-ben törvénybe iktatta a király főkegyúri jogát és a „placetum regiumot” (királyi tetszvényjog), amely szerint a király tudta és beleegyezése nélkül a pápa rendeletei nem hirdethetők ki.

Mindez mutatja, hogy a Szent István által gyakorolt egyházszervezői jog mennyire élt és folytatódott a magyar történelemben. Ami akkor történt, az kihatótt évszázadokra.

István király, az egyházszervező

A születő feudális rendnek Magyarországon is a keresztény egyház volt az egyik legerősebb támasza. Magyarországon is, mint Európa sok más országában, a fejedelmi, majd a királyi udvar felől indult el a kereszténység terjesztése. Általánosan elfogadott nézet az, hogy a magyarság I. István király parancsára, kényszerítő okoknál fogva lett tagja a kereszténységnek. Ez a kényszerítés mégis hasznosnak bizonyult és haladó szerepet töltött be, mert nélküle a magyarság úgy járhatott volna, mint a kárpáti medencében előtte élt népek, amelyek nyomtalanul eltűntek. István felismerve népünk fennmaradásának érdekét, azt cselekedte, ami az adott helyzetben a leghelyesebb volt.

Szent István a clunyi reformkereszténységet ismertette meg, ennek szelleme buzdította az egyház megszervezésében. Munkatársait is ebből a körből toborozta, egyidejűleg több nép (német, olasz, francia, cseh stb.) fiai közül. A kereszténységnek azt a formáját igyekezett meggyökereztetni, amely az ő korában a legmagasabb volt. Művének az volt a jelentősége, hogy a magyar nemzetet a nyugati egyházba és az európai műveltségbe kapcsolta bele. Elrendelte, hogy keresztelkedjék meg mindenki, ne kövesse a pogány vallásos szokásokat és bocsássa szabadon a keresztény rabszolgákat, akiket főleg hadifoglyokként szereztek meg. Elrendelte, hogy minden tíz falu építsen közösen templomot, s fizessék a papi tizedet.

Asztrik apátot és érsekjelöltet Rómába küldte, hogy intézkedéseire megerősítést és királyi koronát kérjen II. Szilveszter pápától. A kért korona mellett a pápa megküldte az apostoli hatalom jelvényét, a kettős keresztet is, s ezzel együtt felhatalmazta, hogy a pápa és utódai helyett a jövőben is István király és törvényes utódai intézhessék és rendezhessék az egyház ügyeit. Az új király megkoronázása Esztergomban, az 1000-ik év Mária-ünnepén, augusztus 15-én történt meg.

Kálmán király megbízásából Hartvik püspök érdekesen, de legendaszerűen írta le a pápától való koronakérelmet. E szerint a pápa a királyi koronát eredetileg a lengyel küldöttségnek szánta, amikor álmában víziója támadt s isteni követ intette, hogy „holnap az első órákban ismeretlen nép követéinek hozzád való érkezéséről értesülsz, akik hercegük számára tőled királyi koronát kérnek apostoli áldás ajándékával együtt. Azt a koronát tehát, amelyet készítettél, habozás nélkül az ő hercegüknek juttasd. Mert tudd meg, hogy az a korona, a „regni gloriával” őt illeti meg élete érdemeiért.” Asztrik valóban megérkezett és kérésében arra hivatkozott, hogy a magyar herceg „több népet isteni segítséggel megtérített és sok hitet-

lent hatalmával az Úrhoz térített”. A pápa örült, minden kérelmet teljesített s keresztet is küldött az apostolság jeléül, hogy a király előtt vigyék, mert úgymond: „Én apostoli vagyok, ő pedig méltán Krisztus apostola, aki által Krisztus oly nagy népet térített magához, azért az ő intézkedésére bizzuk Isten egyházait a mindkét jog (isteni-egyházi és emberi-állami) szerint rendezendő népekkel együtt.”

A királyság megalapítása szinte egy időben történt a szomszédos cseh és lengyel királysággal. Istvánnak jelentős érdeme, hogy a királyi méltóságot jelentő koronát nem a német-római császártól, nem is a görög császártól kérte, akikkel ennél fogva hűbéres viszonyba került volna, hanem a római pápától, aki ebben az időben elnyomó uralmat nem jelentett. A pápák később, a XIII–XIV. században, világi hatalmuk zenitjén, ugyan nemegyszer beavatkoztak a magyar ügyekbe, a királyi trón betöltésébe, de ilyenkor csak a lelki kényszer eszközei álltak rendelkezésükre, míg a császárok, különösen a német-római császárok, elnyomó katonai eszközökkel kényszerítették a hűbéres uralkodókat is hűbéri szolgálataik teljesítésére.

A koronázás aktusa biztosította a király számára a hatalom teljességét. A koronázás egyházi jellegű szertartás volt: felkenésből, a koronának a király fejére való feltételéből, a nép formális megkérdezéséből és a király esküjéből állt. A felszentelt király: Isten kegyelméből való. A koronázás egyben a világi hatalom jelképe volt. A korona (koszorú) a római birodalom hadvezéri jelvénye volt, s ebből lett a feudális államfő hatalmi jelvényévé.

A magyar koronát, az ún. Magyar Szent Koronát, Szent István koronájáról nevezték el így, aki ezt a római pápától kapta. István király fiához, Imre herceghez írt Intelmeiben a koronáról már mint a királyságot szimbolizáló elvont fogalomról ír. De Szent István koronája a maga realitásában jelenik meg a király fején a ma is meglévő koronázási paláston, amelyet a király és Gizella királyné (II. Henrik német-római császár húga) 1031-ben készíttetett a székesfehérvári bazilika számára. Ez a korona azonban nem hasonlít a mai koronához, olyan ékköves abroncs, amilyent az ezredfordulón az európai uralkodók szinte kivétel nélkül viseltek. 1075-ben I. Géza király VII. (Dukasz) Mihály görög császártól kapott egy koronát. A korona története bonyolult folyamat. A koronák összeállítását a kutatók többsége III. Béla uralkodásának (1172–1196) idejére tette. Kétségtelen, hogy III. Béla fiának, Imre királynak (1196–1204) a pecsétjét már zárt korona díszíti, s a mai koronához hasonló ábrák II. Endre király (1205–1235) pénzein is feltűnnek.

A korona eszmei tartalma is ekkor jelentkezik az oklevél-irodalomban. III. Béla szervezte meg a királyi kancelláriát, s ettől kezdve sokasodnak az oklevelek. 1198-ban III. Ince pápa egyik levelében a székesfehérvári bazilikában különös gonddal őrzött koronáról azt írja, hogy Magyarországon ebből ered a „haza becsülete” (honor patriae), 1204-ben pedig ugyancsak ő a magyar királysághoz tartozó országokat a „korona” alá rendeltéknek írja. A korona tehát egyrészt a „monarchia” területének jelképévé vált, másrészt szimbolizálta az „államot”, aminek fogalma akkor még nem kristályosodott ki, a „honor patriae”-vel pedig azt a mindenképp felett álló tiszteletet fejezték ki, ami az alattvalókban az ország koronája iránt élt.

Messzire vezetne a korona történetének bemutatása, a mi mostani összefüggéseinkben az a fontos, hogy a megkoronázott István király kora feudális király-

eszményének megfelelően, az állam és egyház szoros kapcsolatában uralkodott. A korona is ezt fejezte ki és ezt szimbolizálta hosszú évszázadokon át. István királyt mondjuk a keresztényiség magyarországi megszervezőjének. Első királyunk egyházi tevékenységét saját uralkodói joga alapján végezte, minden pápai felhatalmazás, jóváhagyás, vagy akár csak beleszólás nélkül. Az állam és az egyház jogi kapcsolatai az államalapítás idején a korai feudális kor államegyházi-sági rendszerében jöttek létre, amely az egyház jogát az állami jogokba foglalta. Akkor a pápa előzetes hozzájárulása vagy utólagos szentesítése nem nélkülözhetetlen alkotóeleme, hanem csupán díszje volt az uralkodók egyházi intézkedéseinek. Az intézkedések a kora középkori uralkodó államfői jogából, tehát állami jogalapról eredtek, s aktusai teljes hatályúak voltak minden egyházi felhatalmazás, jóváhagyás vagy beleegyezés nélkül. Első királyunknak egyházi intézkedéseire pápai közreműködésre nem volt szüksége, királyi hatalmának teljességéből, melybe egyházi tevékenysége is beletartozott — adhatta ki intézkedéseit.

I. István király tíz egyházmegyét alapított, mégpedig az esztergomi és a kalocsai érsekséget, a váci, a győri, a veszprémi, a pécsi, az egri, a csanádi, a váradi és az erdélyi püspökséget. A püspök tanácsadó testülete a kanonokok testülete volt, amit társaskáptalannak neveztek. A káptalanok élén a prépost állott. Az egyházmegyék belső igazgatása a főesperességekre tagozódott, azok pedig esperességekre tagozódtak. Az egyházi igazgatás legkisebb egységei a plebániák voltak. István törvényei szerint minden tíz falu tartozott egy templomot építeni, s ez kezdetben megfelelt a plebániák számának.

I. István az egyházi élet fejlesztése végett szerzetes monostorokat is alapított, ilyen volt a pannonhalmi és a pécsváradi monostor. Az első kolostorokban bencés szerzetesek éltek, s a XII. századtól jelentek meg a többi szerzetesrendek.

Az egyházi anyagi kérdéseinek szabályozását már I. István megkezdte. Az egyházi jövedelmekről való gondoskodás megteremtette alapját az egyház és az egyháziak világi hatalmának is. I. István a püspökségek és apátságok alapításakor ellátta azokat birtokokkal és egyéb, hasznos hajtó jogostványokkal. Az egyháziak ezzel feudális urakká váltak, s beilleszkedtek a társadalom uralkodó osztályába. Jelentős bevételi forrást biztosítottak István törvényei a terménytized (decima) behozatalával. A tizedet a föld terményei (gabona, hüvelyesek és a bor), az állatok (juh, kecske, méhek) után szedték.

A püspökségek megszervezését követte azok betöltése. István király és közvetlen utódai királyi hatalmuk teljességéből töltötték be a főpapi székeket. Ugyancsak ez volt a helyzet a király által alapított monostorok apátjai stallumának betöltésénél is. Itt csak akkor következett be változás, mikor az „investitúraharc” eldőltével az egyetemes kánonjog teret hódított.

Törvények. Intelmek

Az állam alapításával szinte egy időben megkezdődött a törvényalkotás is. Ekkor még az uralkodó maga hozta a törvényeket, legtöbbször azonban a királyi tanács meghallgatásával, vagy javaslatára, amint azokat I. István király törvényeinek szövegéből észlelhetjük. Az egy alkalommal hozott törvényeket a király közös oklevélbe (dekrétum) foglalta, s mint törvénykönyvet, pecsétjével ellátva bocsátotta

ki. Az első törvénykönyveket csak későbbi átiratokból ismerjük. E század elején az ún. Admonti-kódexben (az ausztriai Admontban ősi bencés kolostor van) olyan kéziratot fedeztek fel, amelyből sikerült tisztázni I. István, I. László és Kálmán királyok törvénykönyveinek szövegét és kiadási sorrendjét.

Istvánnak két törvénykönyve maradt fenn. Ezek közül az első törvénykönyv uralkodásának kezdetén jelent meg. A sok részletes intézkedés lényege az, hogy az új állami és egyházi szervezetet akarja megalapozni. A kialakuló feudális rend védelmét biztosítja. István király második törvénykönyve az elsőnek a konkretizálása, a király uralkodásának vége felé szükségessé vált változtatásokkal. István törvényei — konkrét rendelkezéseikben — önálló jogalkotás eredményei: a legtöbb cikk a magyar állam- és egyházszerzés során létrejött problémák megoldását célozta.

Ismeretesek még István király ún. Intelmei fiához, Imre herceghez. Sokáig ezt is törvénynek tartották, az Intelmek (Institutio Morum) azonban nem törvény, inkább a korabeli egyházi felfogásnak megfelelő és az egyháziaknak kedvező összeállítás a király kötelességeiről. A történettudomány legújabb értékelése szerint ez volt az első magyar államelméleti értekezés.

A német hildesheimi évkönyvből tudjuk meg, hogy a magyar király fiát vadkan sebezte halálra 1031-ben. Ezek után István nőtestvére fiát, Pétert tette meg trónörökösé, aki ugyan István király utóda lett, de szerencsétlen kormányzása miatt menekülnie kellett az országból.

Értékelés

Jézus Krisztus egyházának egységes történelme van. Félreértés lenne azt gondolni, hogy a protestáns egyházak történelme a reformációval kezdődik. Ebben az esetben nem Jézus Krisztus lenne az egyház feje, hanem Luther vagy Kálvin — ennek képtelensége ellen maguk a reformátorok tiltakoztak, s ez ellentétben állna a reformáció „sola Scriptura”, „sola Christus”, „sola fide” tanításával. Ha tehát az egyháztörténelmet kétezzer éves egységnek fogjuk fel, akkor természetesen a kontinuitás, „folyamatosság” István király szolgálatának értékelésében is. Az ő életében — amint láttuk — még különben is egységes volt a kereszténység, 1038-ban halt meg, s a „nagy szkizma” 1054-ben jött létre.

Anakronizmus volna mai szempontokat igényelni az első ezredforduló korszakától. István király a feudális magyar államot szervezte meg, amely kora leghaladóbb társadalmi rendje volt a korábbi törzsi-nemzetségi szervezettel szemben. Felbecsülhetetlen érdeme, hogy a hunok és avarok uralma után a magyarságot meg tudta gyökereztetni a Kárpát-medencében, s messzire tekintően tudta megszervezni a magyar államot.

Az egyházszerzésben is kora embere volt István király. A könyvnyomtatás előtti időben nem lehetett „bibliás kereszténységet” igényelni. Az írás-olvasás csak a papok tudománya volt. Magyarországon is, mint az akkori Európa sok más országában, a fejlődési, majd a királyi udvar felől indult el a kereszténység terjedése, királyi parancsszóra. Nem is ment mindez könnyen, elég a lázadásokra utalni, vagy arra, hogy Gellért püspököt — aki korábban 7 évig volt Imre herceg nevelője — letaszították a máig is nevét viselő hegyről, s mártírhalált halt. Miután István király egyházszerző szolgálatában a feudális állam-egyház rendszere érvényesült, azért hangzott a Jézus

Krisztusról szóló bizonyágtétel is, amelynek nyomán valóban a keresztyén egyház terjedt Magyarországon. Az evangélium szava majd a magyarországi reformáció korában fog elterjedni és középpontba kerülni.

Az evangéliumi egyházak hitvallási iratai egyöntetűen elvetik Mária és a szentek szakrális, kultikus szerepét, közbenjárói szolgálatát azzal, hogy az Újszövetség egyértelmű tanítása szerint Jézus Krisztus az egyedüli közbenjáró Isten és ember között. Mi, protestánsok, a reformáció örökösei is használhatjuk ezt a megjelölést: „Szent István”, mert ezt nem dogmatikai értelemben, hanem a magyar történelemben kialakult és megszokott értelemben használhatjuk, mintegy történelmi „szokásjogon”. István király Magyarországot felajánlotta Máriának, a kor szokása szerint, ahogyan ez az akkori Európa más feudális királyságában is történt. Ez is az államegyháziság

koncepciójába tartozik. A bibliai mariológiát természetesen és a Szentírás iránti hűséggel elfogadja a reformáció és ezzel a mai protestantizmus is, de a Mária-mítoszt, az Újszövetségen felüli és kívüli Mária-kultust természetesen nem követjük.

A történelmi igazság nagy erő. Ez az alap és a bázis ahhoz, hogy megmaradjunk az első ezredforduló eseményeinek méltatásánál, és ne kövessünk olyan tendenciákat, mint amilyenek a Horthy-korszakban terjedtek el, mint „szentistváni gondolat”, „Regnum Marianum”, „keresztény kurzus”, „keresztény Magyarország”. Az államalapítás és az egyházszervezés nagy eseményeinek ünneplése viszont egybefűz és egységet teremt köztünk, mert nemzeti múltunk kiemelkedő történetének megbecsülését jelenti. Ebben pedig mindnyájan egyek vagyunk!

Ottlyk Ernő

Protestantizmus és zsidóság

Adalékok a magyarországi protestantizmus és a zsidóság kapcsolatának kérdéséhez, különös tekintettel az 1840 és 1900 közötti időszakra

Jelen dolgozatunk címében tudatosan használtuk a „protestantizmus és a zsidóság kapcsolatának kérdése” megfogalmazást. Nem a „protestantizmus és a zsidókérdés”, vagy „protestantizmus és Izrael kérdése” témájában mélyedünk el, noha alkalmanként ezeket sem kerülhetjük el. Izrael kérdése sajátágosan teológiai kérdés, a zsidókérdés hangsúlyozottan politológiai kérdés. (Bár ez utóbbi tekintetében az egyház soha nem kerülheti el az állásfoglalást.) Izrael kérdése sajátágosan „Kijelentés-kérdés”, a „zsidókérdés” a Kijelentést nem vállaló világ kérdése. (Noha elismerjük: gyakran betört az egyházi gondolkodásba.) Mindkét kérdésfeltevés egyidős Izrael megjelenésével.

Az Ószövetség alapján álló egyház Pál apostol segítségével mindig helyesen oldotta meg az Izrael-kérdést, s nem engedte, hogy az „zsidókérdés” váljék. Ugyanakkor ez, mint fényt az árnyék követte. Az egyháztörténelem arról tanúskodik, hogy különösen a Nagy Konstantin-féle egyházfogalom térhódításával (vö. a császár 325-ben kiadott hűsvét-levelét) nem egyszer háttérbe szorultak a teológiai gondolatok, s a nem-teológiai szemléletmód korrumpálta az egyház életét.

A magyarországi reformáció már egy olyan világba született, mely „keresztyén” alapon produkált „zsidókérdést”. A reformáció a „habraica veritas” vallásával elvi álláspontot foglalva el, következetesen Izrael kérdésével foglalkozott s — Magyarországon — ennek az elvi állásfoglalásának alapjáról alakította ki saját kapcsolatát az itt élő zsidósággal.

Itt e helyen nem fejtjük ki az Izráellel kapcsolatos reformatori, biblikus tanítást. Csak utalunk a „Választott nép — megváltott eklézsia” c. dolgozatunkra.¹ Amikor a feudálkapitalista társadalom válságának kiéleződése idején a magyar protestantizmus idevonatkozó állásfoglalásait, s azok indítékait próbáljuk feltárni, azzal a meggyőződéssel tesszük ezt, hogy egy olyan szolgálatot segítünk elő, mellyel a portestantizmus hozzájárulhat egy ma is csökevényeiben ható, mérgező szemlélet — az antiszemitizmus — leküzdéséhez.

Tárgyunk és korszakunk megértésének megalapozásához röviden összefoglaljuk a történelmi előzményeket.

Történelmi előzmények

A Kárpát-medencében — mai ismereteink szerint — a római uralom idején megjelennek az első zsidó telepések. Intercisa, Savaria, Aquincum sírfeliratai őrzik emléküket. A római uralom visszahúzódásával e telepések nagy része elhagyja a területet. A magyar honfoglalást megelőző időben viszont cseh, morva és német területekről érkezett kereskedők kolóniai találhatók pl. Esztergomban. Ezek a Nyugat és Kelet közötti kereskedelem fenntartói. Ezekkel a kolóniákkal a honfoglalók koexistenciában élnek. Annál is inkább, mert körükben is, velük szerves egységben érkeztek keleti zsidó csoportok. Tudvalevő, hogy a zsidó vallást felvevő és zsidó elemeket asszimiláló kazár birodalommal szoros kapcsolatot tartottak.

A magyarság és zsidóság közötti feszültségek a nyugati, római keresztyéniség uralkodóvá válásával kezdődtek, s kifejezetten római egyházi hatásra jöttek létre. Ez először a szabolcsi zsinaton érzékelhető (1092). Bár az Árpád-házi királyok — mert ez nekik is, a magyarságnak is elsőrendű érdekük volt — igyekeztek távortartani a nyugati típusú zsidókérdést, pápai nyomásra kénytelenek voltak zsidóellenes intézkedéseket tenni. Kiderült azonban, hogy ezeket nem érvényesítették. Az „Aranybulla” 24. §-a, majd az 1279-es budai zsinat ismételtén rigorózus megszorításokat követel. Ezek vezettek a gettórendszer kialakulásához is. Minél erőteljesebbé válik a középkori katolikus egyház, annál erőteljesebben kényszeríti a világi hatalmat zsidóellenes fellépésre. Azonban mindig érzékelhető a magyarországi világi hatalom ellenállása. Ennek hol elvi, hol pragmatikus alapjai vannak.

A középkori egyház és a társadalmi vezetés antiszemitizmusa Werbőczy „Tripartitumában” éri el csúcspontját. Ez a „zsidóeskü” formulája.² Ez nem sokkal előzte meg a középkori Magyarország és egyház Mohácsnál bekövetkezett összeroppanását. Ez a „zsidóeskü” gyakorlatilag csak 1867 novemberében lett eltörölve. Bár már a XIX. század első felében sem alkalmazták, hatása nyíltan vagy lappangva élt a magyar társadalom életében.

A Tripartitum létrejöttének idején már égtek azok a máglyák, melyek a vérvád, ostyavád, kútmérgezés-vád miatt elítélt zsidókat emésztették meg. Nagyszombaton 1494-ben, Bazinban 1529-ben voltak vérvádperek.

A török megszállta Magyarországon a zsidóság viszonylagos szabadsághoz jutott, bár helyzete semmivel sem volt könnyebb, mint a megszállás alatt élő egyéb nemzetiségű és vallású lakosoké. A királyi Magyarország területén élő nagyobb zsidóközpontok — Sopron, Pozsony — az üldözések következtében teljesen elnéptelenedtek.

A török kiűzése után még szigorúbb rendelkezések sújtották a zsidóságot, melyeknek zöme 1867-ig, a jogi emancipációig fennállott. Kiűzték őket a városokból, Mária Terézia pedig bevezette és évről évre növelte a „türelmi adót”. Egyéb gazdasági megszorításokat is bevezettek a német és katolikus hatás alatt álló céhek kezdeményezésére. A zsidóság ilyen sokoldalú — társadalmi, gazdasági, vallási — üldözése egyidejű, egyindítékú és egycélú volt a protestáns felekezetek törvényen kívül helyezésével. A cél: abszolút, egyideológiai monarchia létrehozása. Mind a zsidó-, mind a protestánsellenes rendelkezések mögött a katolikus klérus és a Habsburg uralkodóház szövetsége, egysége állt. (Vö. Kollonich Lipót érsek Einrichtungsentwurfját.)

A több mint egy évszázadon át tomboló zsidó- és protestánsellenes terror II. József rendeleteivel és az 1790—91-es országgyűlés törvényeivel enyhül. A zsidóságra vonatkozó XXXVIII. tc. a status quo alapján a szabad lakás jogát biztosítja a bányavárosok kivételével. Elhatározza egy országgyűlési bizottság létrehozását a további enyhítések kidolgozására.

Ez az enyhülés a francia humanizmus és a forradalmi eszmék hatása alatt alakul ki. Az enyhülést utóbb a ferenci rendszer ama taktikája is elősegíti, miszerint az alkotmányvédő középnemességgel szemben bizonyos addig elnyomott rétegek helyzetén könnyít, hogy így ossza meg ellenfeleit.

Az eddigi korlátozások enyhítése ellen kizárólag a klérus, a céhek és a bányavárosok lépnek fel. Ezek azonban nem tudják a folyamatot tartósan gátolni.

A zsidóemancipáció lassan izmosodó gondolata igen erőteljes pártfogásra talál a protestánsok körében. Százados üldöztetésük, a főként elvi szempontok — a reformatori történelemszemlélet nyomán — fogékonyra teszik őket a velük sok tekintetben hasonló sorson élők kérdéseiről. Ugyanakkor a zsidóság támogatásával joggal remélhették elnyomóik gyengülését.

A protestáns álláspontot magától értetődően első sorban a világiak képviselik. Ez szükségszerűen következik helyzetükből. Lelkészek nem jutnak közéleti tisztségekhez. A protestáns egyházak világi tagjait és tisztségviselőit viszont minden tekintetben alkalmassá teszi családi és kollégiumi neveltetésük arra, hogy egyházukat képviseljék.

A harmincas évek országgyűlésein az alsó táblán a protestáns követek viszik a vezető szerepet. A felső táblán a klérus a hangadó. A protestáns hatás azonban nemcsak az országgyűlés és megyegyűlések szónoklataiban érezhető, de talán még erősebb a „parlamenten kívüli ellenzék” az ez idő tájt kialakuló nemzeti publicisztika területén. (Nem véletlen, hogy az ún. országgyűlési ifjak jelentős része kollégiumi neveltetésű. Az elítéltek között találjuk Báthory szuperintendens unokáját is!) A harmincas évek nagy politikai perei: Wesselényi, Kossuthé tulajdonképpen a protestáns ihletésű társadalmi mozgalmak elfojtására irányulnak.

Ilyen előzmények után születik meg az 1840. évi 29. tc., mely jóformán minden megkülönböztető, és a zsidóságot hátrányosan érintő korábbi törvényt hatályon kívül helyez. Ez azonban még mindig távol áll attól, hogy a zsidóság teljes emancipációjának tételét is kimondja. Ismét a protestáns ellenzék az, amely nem elégszik meg ezzel a kétségtelenül jelentős eredménnyel. Teljes erővel küzd — s a közvéleményt is ennek megfelelően próbálja alakítani — a zsidóság teljes emancipációja érdekében. Azt vallja, hogy ennek humánus és törvényes megoldása minden egyéb társadalmi, nemzetiségi és vallási kérdés megoldásának próbaköve.

A magyar protestantizmus állásfoglalásai 1840—1867 között

Minden állásfoglalás az 1840. évi 29. tc.-t előfeltételezi. Annak érdekében, hogy az érvelések és idézetek érthetők legyenek, mindenekelőtt a törvényt idézzük:³

„Addig is, míg a zsidók állapotáról a törvény bővebben rendelkezik, ezúttal határozatlik:

1. Mindazon zsidók, kik az országban, vagy kapcsolt részeiben születtek, valamint szinte azok is, kik az itteni lakásra törvényes úton engedelmet nyertek, ha ellenük erkölcsi kifogás nincsen, az egész országban és kapcsolt részeiben bárhol szabadon lakhatnak, kivéven az 1790. évi XXXVIII. törvénycikkben említett bányavárosokat, melyekből a bányák és bányászati intézetek tekintetéből törvényes régi szokás mellett jelenleg kizárva vannak.

2. A fennálló feltételek mellett gyárakat zsidók is állíthatnak és mesterségeket akár maguk kezükre, akár vallásukbeli legények segítségével is űzhetnek, ifjaikat azokban taníthatják, azon tudományokat pedig és szpézmesterségeket miknek gyakorlatában eddig is voltak, ezután is gyakorolhatják.

3. Egyébiránt köteleztetnek, hogy állandó vezetőik és tulajdonnevekkel éljenek, a születendőket pedig valóság papjai által vezetendő anyakönyvbe bejegyeztessenek.

4. Minden oklevelet és szerződéseket a hazában és kapcsolt részekben divatozó élő nyelven kötelesek szerkeszteni.

5. Amennyiben az izraeliták polgári telkeknek szabad szerzhethése gyakorlatában lennének, ezen gyakorlat jövőre nézve is megállapítható.”

A törvény a ténylegesen fennálló állapothoz képest nem hoz ugyan lényeges változásokat. Jelentősége azonban az, hogy ami a törvény megalkotásakor nem volt tiltva, azt kifejezetten megengedettnek, jognak tekinti. Szabad letelepedés, foglalkozás űzése, birtokszerzés azok az alapvető polgári jogok, melyek az egzisztenciát biztosítják. Ezek törvénybe iktatása megakadályozza a megyei és a városi hatóságok és a céhek önző érdekből fakadó önkényeskedését.

A törvény — bármilyen nagy jelentőségű is a maga korában — még távol áll attól, hogy teljes politikai szabadságot biztosítson az ország mintegy negyedmillió lakosának. Még fenntartja — de a behajtás szünetel — a súlyos türelmi adót, s a megszegyentítő zsidó esküt sem törli el — bár nem alkalmazzák. Továbbra is érvényben van a zsidók és keresztyének házasságát tiltó törvény.

A következő években az ország haladó közvéleménye Kossuth Lajos és Pesti Hírlapja köré csoportosul. Azt követően, hogy az evangélikus vallású — s vallását tudatosan követő — s a jogot Sárospata-

kon tanult Kossuth megkapta a szerkesztői megbízást, nagy változások történnek a lap életében. Az előbb csak hetenként kétszer megjelenő újság napilappá alakul, példányszámát pedig megtízszerezi. A politikai élet legfontosabb szócsövévé válik a Pesti Hírlap. Hasábjait nem a szalonok és a társasági élet hírei, s nem bűnügyi és szerelmi pletykák töltik meg. Ez az öntudatosodó nemzet fórumává válik. Ismeretes, hogy Kossuth hozta létre a vezércikket is mint publicisztikai műfajt. A lap valóságos szellemi országgyűlés.

Nem véletlen — részben Kossuth szervezőmunkájának következménye, részben az érdekeltek személyes döntése —, hogy a haladó protestantizmus képviselői a Hírlap köré tömörülnek. Kossuth tudatosan vállalja a kollégiumi — tehát valamennyi protestáns tanintézet által képviselt — gondolatokat. A protestantizmus viszont Kossuthban és a Pesti Hírlapban személyes szócsövévé ismeri fel.

Ez a protestantizmus tudatában van annak, hogy milyen törékeny alkotás a vallásszabadság és a polgári egyenjogúság. Tisztában van azzal, hogy a klerikalizmus befolyása alatt álló udvar bármikor — mint a múltban is — egyetlen tollvonással eltörölheti a nehezen kivívott szabadságot, s újra bevezetheti a protestantizmus és a zsidóság törvénykivüli állapotát. S hogy ez milyen reális feltételezés és lehetőség volt, mutatják a szabadságharc utáni rendeletek!

Kossuth és a mögötte álló protestantizmus részben a társadalmi helyzet hasonlósága, részben humanista megfontolások, de mindenképp bibliai, teológiai meggyőződése alapján tűzte ki zászlajára a zsidóság társadalmi helyzetének megoldását — a magyar társadalom több más kérdésével együtt. *E megfontolt döntés következménye az, hogy az evangélikus Kossuth által szerkesztett, s protestáns gondolatok szócsövévé vált Pesti Hírlap rendkívül tág teret biztosít a zsidóság polgári emancipációja ügyének.*

Ugyanis az országgyűlés 1840. évi 29. törvénye ellen hamarosan megindul az izgatás, s kezdődik a kivitelezés megakadályozása. A megyék egy része, s mindenek felett a nyíltan vagy ezek mögött jelentkező klérus részben a közvélemény manipulálása által, részben adminisztratív intézkedések által igyekeztek a törvény erejét elvenni. Kossuth és a protestáns ellenzék ezt hamarosan felismerte. S ezért részben az elvi kérdések tisztázása által, részben a visszaélések tervszerű nyilvánosságra hozatala és leleplezése által igyekezett közvéleményt formálni, ill. a visszaéléseket lehetetlenné tevő légkört teremteni. Íme néhány példa:

*Győrött*⁴ súlyos anyagi és társadalmi megszorításokat határozott el a városi tanács a zsidók letelepedésének megnehezítésére. Kossuth erőteljes jogi fejtegetéseivel feltárja e határozatok ellentmondásait és törvénytelenységét.

*Kassán*⁵ Bloch Móric — a későbbi Ballagi Mór — tudósítása szerint a céhek szervezik a törvények végrehajtásának megakadályozását. Felekezeti alapon összeállított küldöttséget indítottak ugyanis az uralkodóhoz, hogy törölje a törvényből a zsidóság szabad letelepedési és iparüzési jogát, vagy legalábbis Kassára nézve érvéket el. Kossuth szerkesztői megjegyzése élesen éltéli az ilyen lépéseket. „Ami minket illet, lehetetlen volt fájdalmasan meg nem botránkozunk e tények fölött. Még nincs egy éve, hogy az 1840: 29. tc. megalkottatott és megalkottatván annak mindenkit kötelező parancsszava országunkban széthangzott. És íme! annak világos tartalma ellenére, mely a zsidóknak a bányászhelyeket kivéve mindenütt

lakást enged, s őket gyárállításra, kereskedelemre, mesterségüzésre felhatalmazza, nemcsak egyesek akadnak, kik közcélokra szánt költségen föl mernek menni nemzetünk alkotmányos királyához arra kérendők Ő felségét, hogy törje, rontsa el a törvényt, melyet néhány hónap előtt az ország színe előtt királyi szavával szentesített...”

*Zsámbékon*⁶ már véres eset is történik. A megye embere fegyvert használ annak érdekében, hogy megakadályozza a törvény végrehajtását. Ugyanakkor már a klerikális vérvád is elhangzik.

*Ungváron*⁷ munkakerüléssel, csalással, társadalom-és magyarellenességgel vádaskodva igyekeznek megakadályozni a törvény megyei végrehajtását.

*Pozsonyban*⁸ a városi tanács gazdasági szankciókat alkalmaz a zsidók ellen. Kossuth ilyen megjegyzéseket fűz a híradáshoz, nem kímélve senkit: „Eszünkbe jutott, mily veszedelmes gyűlöléssel ír Bél Mátyás a pozsonyi zsidók felől, imígy végezvén Philippicáját: „Tolle Judeos, beatum feceris pisonium.” Talán, hogy a pozsonyi tanács nagyapáról unokára örökli a gyűlöletet azon népfaj iránt, melyet Bél Mátyás „bipedium sceletissimi” névvel gyaláz. — Egyébiránt annyit nem lehet ezúttal is elhallgatnunk, hogy honunknak zsidó vallású lakosai nehezen fogják elérni azon polgárjogok és szociális viszonyok tekintetében felemelkedést, mellyel pl. Franciaországban dicsekedhetnek, hacsak az elkülönözési szellemtől, mely nagyobb részben még mindig sajátjuk el nem állanak.” — Mintha asszimilációs törekvések szólnának ehelyütt Kossuthból.

*Pesten*⁹ egy rendőr megakadályozza egy haldokló zsidó kórházba szállítását. Kossuthnak alkalmat ad ez az eset arra, hogy keményebb hangnemet használjon. „Vajjon helyes, s igazságos-e a legkisebb (?) esetet is azonnal dobraütni, kérdezi valaki semmissége érzetében: Igenis Uram! Mert a nyilvánosság több olyan marokhősöket csiklandozott ki odujukból és rápirított olyanokra is, kik pirulni ekkor nem szoktak!”...

*Gömör megye*¹⁰ is minden erővel ellenáll a törvény végrehajtásának. Nem engedi meg zsidók letelepedését. Miután napvilágra kerül az eset, ilyen megjegyzést tesz a lapszerkesztő: „Hiszem nem messze az idő, melyben a zsidók diadallal fognak bejönni a gömöri, Kabul’-ba.”

Ilyen és hasonló esetek kiszervezése félreérthetetlenül azt a célt szolgálja, hogy a nyilvánosság erejével fékezze azokat, kik útjába akarnak állni az emberséges jogrend kialakulásának. Azonban sem Kossuth, sem a Pesti Hírlap körül csoportosuló protestáns ellenzék nem elégszik meg egyszerű adatközléssel. Elvi síkon, részben a zsidókérdés miébenlétének feltárásával, részben a megoldás keresésével igyekszik közvéleményt formálni és felsorakoztatni, hogy ha elérkezik a megfelelő idő, megfelelő súllyal rendelkezék.

Teljes szövegével közli¹¹ — s támogatásáról biztosítja — *Bloch Móric*¹² felhívását egy magyar—zsidó tanítóképző intézet felállítására ügyében. (Ugyanezen szám vezércikke foglalkozik a pesti protestáns főiskola megalapításának ügyével!) Kossuth többek között ilyen megjegyzéseket fűz Bloch Móric soraihoz: „Örömmükre válik az olvasóközönségnek e felszólítást bemutatni. Az olly hazafias tiszta nézetek, miket a tudós szerző nyilvánít, reméljük alkalmas segédeszközök lesznek azon előítélet legyőzésére, miszerint Európa legműveltebb országaiban példa, s gyakorlat ellenére minálunk még igen sokan hiszik, hogy a zsidó magyarrá soha nem lehet. — *Ez vastag előítélet. Minden nyelvűek között kik honunkat lakják, tán éppen a*

zsidó az, aki nemzetiségi antipátiát legkevésbé táplál keblében ellenünk.”

Az elvi megnyilatkozások sorát Bajkay Endre kir. táblai ügyvéd, a dunamelléki református egyházkerület világi főjegyzője¹³ nyitja meg. Fejtegetéseinek alap gondolata: „Aki polgári terheket hordoz, viseljen polgári jogokat is.” Előfeltételül azonban a magyar nyelv ismeretét és használatát jelöli meg.

Maga Kossuth a „Polgári erény”¹⁴ c. vezércikkében tér ki a kérdésre, s fejti ki egy konkrét eset kapcsán. „Ami pedig a zsidókról törvénycikkelyt illeti, igen gyakran volt alkalmunk adatokat idézni, miként hiúsítja meg a gyakorlat mind azon szépen hangzó elveket, mik a törvény hozásakor humanitásunk dicsőségét Európa szerte hangozzák. Eddig azonban az ellenszegülés legtöbbszörre csak a városok körében maradt, melyek némelyike oly energiát fejtett ki a törvény ellen, minőt más ellen, ami nem törvény, kifejtve nálók soha nem láttunk. Most már megyében is van ily példa.”

A következő évben már szükségesnek tartja egy cikksorozat közlését.¹⁵ A zsidótörvénnyel szemben a felvidéki városok és néhány megye után egyes lapok, pl. a Világosság, Jelenkor heves kampányt indítanak. Kossuth jól látja a helyzet veszélyességét. Már nemcsak a zsidók emberi és polgári jogairól van szó! Olyan fonák helyzet alakult ki, amikor az országgyűlés által a főrendektől szinte kicsikart és az uralkodó által szentesített reformtörvényt a közigazgatás és helyi politikai intézmények egyes képviselői akarják önkényesen gyengíteni, vagy hatályon kívül helyezni.

A visszahúzó erők azonban ritka esetben tárják fel valódi céljaikat, indítékaikat. Mindig más tényezőkre hivatkoznak. Ami a legveszedelmesebb: egyre gyakrabban hivatkoznak vallási tényezőkre. Ezzel a vallási bigottságot akarják hadrendbe állítani. Kossuth és protestáns ellenzéki köre jól érzi e visszás helyzet veszélyes voltát. Ha bármilyen visszalépés történnék a zsidókérdésben, az precedensül szolgálhatna a még mindig nem megnyugtató módon rendezett protestáns kérdés „megoldására”...

A Jelenkor¹⁵ szélsőséges antiszemita cikket ír. Ez azt mutatja, hogy az országban eddig szórványosan, s külön-külön jelentkező tendenciák egyre szervezettebben lépnek a porondra. A konzervatív-reakciós körök elrejtik valódi indítékaikat: a katolikus egyháziak hagyományos zsidóellenességüket, a céhek a konkurenciától való félelmüket, a nemesi-megyei körök kiváltságaik féltését. A feszültség okait a zsidó vallásban és szokásokban keresik. Ezzel a nép figyelmét akarják eltéríteni a valódi bajokról. Különböző álmegoldásokat javasolnak. Hagyja el a zsidóság szerződésait, a szombattartást. A kérdés közjogi rendezését pedig álszent módon olyan időkre halasztják, amikor: „a köznép nevelés által szellemileg emelve lesz... hogy a zsidók csalásai ellen biztosítva legyen”.

Ilyen előzmények után, s már ilyen feszültté vált hangulatban jelenteti meg Kossuth egy magát megnevezni nem akaró szerző cikksorozatát: „Néhány szó a zsidók felszabadításáról.”¹⁶ A szerző — s vele a szerkesztő — elutasítja a zsidóság és magyarság kibékíthetetlen ellentétével kapcsolatos vádakot. Nyelvük valóban más — mondja —, de ez nem lehet az emancipáció akadálya. S ha kedvezményeket kapnak, hálából is közelebb kerülnek a magyarsághoz. A nyugalom, biztonság minden tekintetben elősegíti az integrációt. Az üldözés azonban mindig elkülönít.

Részletesen elemzi a primitív vádak indítékait, mint pl. azt, hogy a zsidók gyávák, restek, türelmet-

lenek, számítók, ügyeskedők lennének. Ilyenfajta emberek mindenütt akadnak — mondja. Viszont tény, hogy az ezeréves elnyomás sok embert elnyomorított és sokan kényszerültek elveikkel ellenkező megélhetésre.

A vádakkal szembeállítja a hagyományosan közismert zsidó jótékonyságot, mely különösen üldözés, szerencsétlenség idején komoly szolidaritásban jut kifejezésre. Ehhez hasonlót másutt szintén nem is talál. Ezeket az elvi fejtegetéseket a Pesti Hírlap híryanaga számos gyakorlati példával támasztja alá. Pl.: a pesti izraelita hitközségről írja:¹⁷ „A helybeli izraelita község előjárósága a napokban gyűjteményt fog rendelni felei közt a Magyar Tudós Társaság, a Mátyás-émlék és a pesti Vakok Intézete számára, mint oly vállalatokra, melyek hazánk díszét leghathatósabbán előmozdítják. Az adakozók ezáltal újabb bizonyágát adandják mikép a hazai érdekek iránt őszinte részvételt viselhetnek és üdvös törekvéseink kivívásában buzgón együttműködnek, s így mindinkább méltókká teszik magukat az édes közanya hálás fiai közé számítani.”

Ilyen elvi fejtegetések és híryanag közzététele azt mutatja, hogy Kossuth és köre számára milyen elsőrendű ügy volt a sok fontos ügy között a zsidóság emancipációja. Ennek kivívása modell lehetett volna más nemzetiségi ügyek megoldására is.

Az 1844. évi országgyűlés már a teljes emancipáció ügyét akarja tárgyalni. Ez azonban félbeszakadt. Az országgyűlés munkáját egy sajnálatos incidens is megzavarja. A 97., ill. 98. ülésen Debrecen követé¹⁸ három ezer választójának írásos petícióját nyújtja be, amely az emancipáció ellen vallásos érvekkel próbál hadakozni. Ebben szóba kerül a zsidó messianizmus és a Talmud számos tétele.

A petíciót az országgyűlési protestáns tábor feiződulása kíséri. A protestáns követek mint protestánsok számára elfogadhatatlant támadják a beadványt. Az egyik követ így szól: „Ha a petícióból tükröződő türelmetlen magatartás a protestantizmus valódi jellege volna, úgy szóló követ szégyenlenc protestáns lenni, és sohasem merne Istenéhez, ki a művelt franciák, a koholy angolok, a vad huronok, s eszkimóknak egyaránt atyja, felfoházkodni. A debreceniek szorgalmasan olvasnak bibliát, s prototypusai a valóságosságnak, de szülő kezd meggyőződni a 3000 debreceni ember instanciája után, hogy a bibliaolvasás náluk csak formalitás, s elég lesz nekik csak Máté 22-i részét olvasni.”¹⁹

Egy másik követ²⁰ pedig egyenesen párhuzamot von a protestánsok 1790 előtti helyzete és a zsidóság helyzete között. A vita végül is azzal végződik, hogy az országgyűlés 22 szavazat ellenében további engedményeket határoz el. Polgári képességet ad a zsidóknak a városokban.

Helyesen nyilatkozik ez ügy kapcsán egy másik követ: „A zsidó nép Isten kedves népe volt, s a keresztyén vallás is a megtisztított zsidóból vette eredetét. A Talmudot is kár emlegetni. Ha a vallás-különbségeket felhordjuk, fegyvert adunk a papság kezébe a protestánsok ellen.” (1)

A protestáns követek tehát egyetértenek abban, hogy az antiszemizmus összeférhetetlen a protestantizmus lényegével. S bármilyen formában jelentkeznek is a társadalmi elnyomás, ki kell hogy váltsa az evangéliumi korrekciót.

Különösen nagy jelentőségű az a vezércikk, melyet Kossuth felkérésére Fábrián Gábor²¹ írt „Zsidó emancipáció”²² címen. A neves református közíró — református lelkész gyermeke — széleslátókorúan elemzi

a kérdést és sorolja fel a tennivalókat. Joggal állapíthatjuk meg, hogy a református álláspontot fejezi ki.

„A feladat nagy és szép, s kiküzdése mindenesetre becsületére válland a magyar névnek. — Ha az emancipációval célt érni akarunk, nem elég annak az országgyűlésen többséget vívni ki, hanem szükség az eszmét megbarátkoztatni a néppel is, s oly köntösben mutatni föl előtte, hogy benne ijedelmes rémalakot látnia oka ne legyen.”

A szegregáció a vallási türelmetlenségből fakad. Gyökeres megoldásra kell eljutni, amibe beletartozik a zsidó — keresztyén házasság tilalmának feloldása is. „Enélkül a zsidó sorsa olyan lenne, mint az amerikai négeré. A tilalom nem valláselv, tehát az országgyűlés feloldhatja. De ha az lenne is, mivel ellenkezik a status érdekeivel, eltörölhető. Mózes sem tiltja. Az 1Kor 7,12 — 14 mellette van.”

Az itt felsorolt példák közül pontosan körvonalazhatjuk a zsidókérdés hazai frontjainak álláspontját. Megismerhetjük azt a szellemi helyzetet is, mely 1867-ig a teljes emancipáció kimondásáig uralkodott. Ha a szabadságharc nem bukik el, 20 évvel korábban törvénnyé válik negyedmillió ember teljes szabadsága. A kiegyezés előtti évek az általános elnyomatás jegyében folytak. A zsidóság is ugyanazokkal a problémákkal küzdött, mint a magyarság, s mint felekezet ugyan-csak osztozott a nem-katolikus felekezetek sorsában. De amint nem volt fenntartható a magyarság és protestantizmus elnyomatása, úgy megérett az idő az emancipáció kimondására is. Ebbe azonban már más erők is beleszóltak. Az előmunkálatokat azonban a protestáns ellenzék végezte el.

1867 — 1901 közötti időszak

A kiegyezés utáni Magyarország története egybeesik a hazai kapitalizmus kialakulásának történetével. Gazdasági vonatkozásban egyértelmű a kapitalista fejlődés térhódítása, társadalmi vonatkozásban azonban szinte teljes a feudális uralkodóréteg hatalma. Egyik oldalon olyan réteg áll, mely egyre inkább kezébe veszi a gazdasági hatalmat politikai súly nélkül, a másik oldalon viszont egy olyan réteg kezében van a vezetés, mely minden tekintetben talaját veszített.

A magyar falu ekkor éli át legsúlyosabb válságát. Milliók proletarizálódnak. Megoldást a társadalom nem tud kínálni. A faluközösség felbomlik. Az elvándorlók egy része külföldre kényszerül. Más része a városban próbálna — ha tudna — új egzisztenciát teremteni. A munkanélküliek tömege szaporodik.

E súlyos belső válságot tetézi a monarchia politikája. Magyarországnak alantás gazdasági szerepet juttat. Ez lehetetlenné teszi az ipar szükséges fejlődését, mely alapja lehetne a többi kérdés megoldásának.

A feszültséget növeli az ország sajátos nemzetiségi összetétele, ill. a nemzetiségi kérdés megoldatlansága. Halogatják a nemzetiségek jogainak a humanitás és a paritás szellemében történő rendezését. A feszültség fenntartásával más irányú célokat akarnak elérni. Ez tovább élezi a helyzetet.

A monarchia nemzetközi helyzete is válságos. Mindent jól tudva — de a valóságot mégsem tudomásul véve — hatalmának mindenáron fenntartása érdekében a feudális uralkodó osztály különböző álmegoldásokhoz folyamodik. Ezzel végső soron csak saját hanyatlását mozdítja elő.

Az egyik ilyen álmegoldás — a magyar történelem

több precedenst szolgáltatott erre — az antiszemizmus csatasorba állítása. Az uralkodó osztály zsidókérdést produkál, hogy a zsidóság legyen a villámhárító, mely felfogja a jogos népharag villámain.

A zsidóság emancipációja az 1867. XVII. törvénnyel²³ azonban elvégzett tény. Ez azonban csak a jogi emancipációra vonatkozik. A társadalmi emancipáció érdekében még kevés történt. A törvény azonban nem volt független a történelmi és jogi fejlődés egészétől. Nem elszigetelt mű. Kidolgozása párhuzamosan történt a kiegyezés munkálataival. Ezt másutt hasonló jogalkotások előzték meg. Összefügg azzal az európai mozgalommal is, melyet liberalizmus néven tartunk számon. Ez egyrészt el akar törölni minden faji, vallási, nemzetiségi korlátozást, másrészt az államot egyre jobban véglegesen függetleníteni kívánja mindenféle vallási — mindenekelőtt klerikális behatástól.

Az 1867. évi XVII. törvény kétségtelenül jelentős lépés volt a Magyarország területén élő egyik legjelentősebb népcsoport jogi helyzetének rendezésére. A különböző közösségek érdekeinek megfelelően különbözőképpen interpretálták a kialakult új helyzetet.

A protestantizmus, melynek exponensei a törvény előharcosai voltak, melegen üdvözölte. A zsidóság helyzetének jogi rendezése, egyúttal a maga még mindig bizonytalan jogi alapokon nyugvó helyzetének megerősödését is jelentette. A jogrend megerősödése viszont a klerikalizmus önkényének gyengülését vonta maga után.

A katolicizmus — mivel a zsidóemancipáció a protestáns liberalizmus programjából született — egy Magyarországon is lassan kialakuló „Kulturkampf” előjelének tekintette. E téves helyzetfelmérés alapvetően elhibázott lépésekre készítette a katolicizmust. Közös nevezőre jutott az új-antiszemitákkal, s mind-azokkal, akik a még oly korlátozott polgári szabadság ellenfelei voltak. (A süllyedő dzsentri, a szabadversenyből féltő iparos, kereskedő réteg, a politikai szemfényvesztés által megtévesztett kis-egzisztenciák stb.). Végül eljött az a pillanat, amikor a római katolicizmus a maga szervezeti erejét kölcsönadta a parlagi antiszemizmusnak az előbb vázolt érdekek szolgálatára.

1875. április 8-án tekinthetjük a szervezett antiszemizmus zászlóbontásának. Istóczy Győző országgyűlési képviselő²⁴ a Vas megyei katolicizmus hírhedt exponense²⁵ ekkor mondotta el nevezetes zsidóellenes beszédét,²⁶ felszólítva a Wenckheim-kormányt a zsidókérdés radikális megoldására, s követelve megbírói nevében is az 1867. évi XVII. törvény hatálytalanságát. Háromnegyed órás parlagi hangú beszédében — melyet csak Ghyczy Kálmán házelnök felszólítására szakít félbe — kitér a zsidóság társadalmi és gazdasági befolyásának növekedésére, konzervatizmusára, kozmopolita-nemzetellenes magatartására, s interpellációjában 3 kérdést intéz a kormányhoz:

1. Hajlandó-e a zsidóság letelepedését szabályozni?
2. Hajlandó-e egy önvédelmi mozgalom létrehozását engedélyezni?
3. Szándékos-e határozott lépéseket tenni a zsidókérdés megoldására?

A napisajtó különféleképpen fogadta az antiszemita mozgalom első nyílt jelentkezését. A protestáns beállítottságú „A Hon”²⁷ azonban nagyon komolyan elemzi a helyzetet, s már ekkor figyelmezteti a társadalmat az antiszemizmus veszélyére. (Főszerkesztő: Jókai Mór, aki az országgyűlésen, pártja nevében is élesen elutasítja Istóczyék.) Többek között ezt írja:

„Istóczy Győző úr hosszasan fejtegette e részben elfoglalt álláspontját a ház előtt. Tán lehetne jogunk nem venni komolyan e föllépését. Áteshetnénk rajta egy pár megjegyzéssel azon pathetikus modorra, melyben a tisztelt szülő úr traktálta e kérdést, melyben ha minden nem, egy bizonyára tilalmas: a szenvedélyeskedés. Mindezen egyébre célzó felszólalás a nép legrosszabb szenvedélyeinek hízeleg, annak a szenvedélynek, mely az indusztriális szellem sikereit gyűlöli, ellene represszáliákra is kész.”

A kormány hivatalos állásfoglalása április 21-én hangzik el.²⁸ Wenckheim miniszterelnök a törvény szellemének megfelelő választ ad, s ezzel megakadályozza az antiszemita mozgalom nyílt szervezkedését. „...éppen azon 1867. XVII. tc. folytán, mely az izraelitáknak egyenjogúsítását a hazának minden többi polgáraival kimondotta, a kormány ez értelemben zsidókérdést nem ismer, nem is ismerhet, s ennél fogva irányában semmiféle álláspontot nem foglalhat el.

Igen jól tudom, hogy e válaszom a t. képviselő urat interpellációjának egyik pontjára nézve sem elégítheti ki... — De a kormány nem követ és nem követhet nemcsak az izraeliták, hanem bármely más elem irányában sem más politikát, különben vétene a humanizmus, a civilizáció és az igazság ellen, de vétene mindennekefelett az ország azon törvényei ellen, melyek az ország minden lakosának vallás, nyelv és fajkülönbség nélkül egyenlő jogokat biztosítanak.”

Az interpelláló képviselő mögött a vasvári al-esperesség áll. A válaszadó miniszterelnök szavaiból lehetetlen ki nem érezni, hogy mely irányból érkezett nyomás a kormányra. Ez az epizód a „liberális” kormány és az ultramontanizmus első erőpróbája.

Ha lehetetlenné vált is a nyílt antiszemita szervezkedés, ez nem jelenti azt, hogy a háttérben ne szervezkednének. Két irányból is kap segítséget. Az egyik: a „szellemi” fegyvertárat a prágai August Rohling, a féktelen zsidó- és proletárgyűlölő tanár „Der Talmudjude” c. könyve, a másik a népelnyomó cári rezsim fajüldöző politikája. Mind a kettő az „igaz” keresztény érdekek védelmére hivatkozik. A valóságban a népelnyomó uralkodó osztályra zúduló felháborodást igyekszik áthárítani. Ennek érdekében szisztematikus zsidóellenes propagandát űz, hogy tömegpszichózist keltve „oldja meg” kérdéseit.

A magyar sajtó legtekintélyesebb lapjai a kormánypárti „A hon” (szerkesztő: Jókai Mór), a Függelenségi párti „Egyetértés” (szerkesztő: Eötvös Károly), a független „Pesti Hírlap” — tehát a protestáns szellemű lapok következetesen és alaposan leleplezik és elutasítják az antiszemitizmust mint antihumánus jelenséget. Ezzel szemben a klerikális indítékú lapok, élükön a „A Magyar Állam” hasábjait az antiszemita propaganda rendelkezésére bocsátották.

1882-ben tetőzik a nemzetközi és a belpolitikai feszültség. Ez az esztendő lett a zsidópogromok éve. Lapjaink nemcsak tükrözik az eseményeket, de valamennyi állást is foglal. Mindenekelőtt a szomszédos osztrák, lengyel és nyugat-orosz területeket kísérik figyelemmel. Ausztriában Schönerer lovag és Kronawetter vezetésével szervezkednek az antiszemiták. Nagyon jellemző azonban, hogy a szervezett munkás-ság élesen elutasítja ezeket a törekvéseket.

Április elején²⁹ a szervezett munkáság antiszemita-ellenes tüntetést rendez. Határozatai nagyon megfontoltak és iránymutatók: „azoktól, akik az antiszemita mozgalmakat szervezik, nem lehet várni a munkás-kérdés megoldását. Ne hagyják magukat Schönerer és Kronawetter-féle egyénektől elcsábítani.” Egy hét múlva nagygyűlést tartanak,³⁰ melynek határozatai-

ban ezt olvassuk: a munkások „nem kaparják ki Schönerer számára a gesztenyét. Azok a németek azt akarják, hogy minden nemzet megsemmisüljön.”

A cári rendszer — elsősorban a nyugati kormányzóságokban — módszeres üldözést indít. Először csak a közhivatalokból, szellemi foglalkozásokból távolítja el a zsidó vallású egyéneket, majd áttér az ipari és kereskedelmi foglalkozások terén való korlátozásokra. Ezt követően lakástilalmat és letelepedési tilalmat rendel el. E tevékenység mögött Ignatiev tábornok, a cár mindenható belügyminisztere és szürke eminenciása áll. A magyar lapok közül elsősorban az Eötvös Károly „Egyetértés”-e és Jókai „A hon” c. lapja foglalkozik a tragikus eseményekkel.

Részletesen ismertetik a Kamenev-Podolszk és Mohilev-Podolszk területén elkövetett atrocitásokat. Az ogyesszai mészárlást.³¹ A baltai pogromok többször is szerepelnek a tudósításokban. Nagy szimpátiával foglalkozik az áldozatok sorsával Eötvös Károly. „Podolic kerület e városában 3500 zsidó család szenvedte meg a pogromot a húsvéti ünnepek alatt. Nyomoruk borzasztó volt. Félelemtől, hidegtől reszketve, éhségtől gyötörtetve, rongyos, szétkuszált ruháikba inkább hasonlítottak kísértetekhez, mint Isten képmására alkotott halandókhoz e szerencsétlen teremtések. Kévésbé voltak véresek a Hoczeliévóban, Dubosszárban és Oknóban lezajlott zsidóüldözések.”³² A rendőrfőnök³³ szerint a cári kormány egyházi törvényekkel indokolja a zsidóság kiűzését.

Az eseményekkel foglalkozva Eötvös lapja éles hangot hallat. Lehetetlen nem érezni az év súlyos válságai között a cári rendszernek címzett elítélő szavait, de a magyar kormányknak is üzen: „Értjük mi az orosz kormány taktikáját. A vérig üldözött, a szabadságtól megfosztott szegény nép a nihilizmus iszonyú forradalmával fenyegeti az önkényuralom közegeit. Az orosz kormány mind e szenvedélyeket hamis útra akarja terelni, az orosz nemzet figyelmét félrevezetni törekszik. A gőzök feszítik a kazánt, s a perfid kormány megnyitja a zsidóüldözés szellentőjét, hogy megmentse a kazánt. Az önkényuralom borzasztó üstjét. Nem menti meg. Lehetetlen, hogy ily kormányzatnak jó vége legyen. Kírthatják, kiüldözhetik a zsidóságot, de ezzel a gonoszul felszított szenvedélyek nem lakanak jól. Ha megették a zsidóságot, még sokkal éheesebbek lesznek, s ehüket csak az önkényuralom elnyelése, iszonyú forradalom űzheti el. Úgy legyen minnél előbb.”³⁴

Jókai lapja a „Neues Wiener Tagblatt” alapján teljes egészében közli az orosz forradalmárok felhívását az üldözött zsidósághoz. Ez az éles szemű helyzet-elemzés és akcióprogram jól mutatja egyrészt az elnyomó rendszer taktikáját, másrészt a forradalmi erők tennivalóit. Ebből idézünk:³⁵

„...hogy az átok villámait eltérítsék, nehogy a magasan álló palotákba üssenek, hogy az elkerülhetetlen ítélőszéktől halasztást alkudjanak ki, áldozatul szemeltek ki titeket, odadobnak titeket az éj hatalmainak és a Leviathánnak, aki a mélyben szunnyad. Az orosz nép nyomorultnak érezte magát és be akarták neki bizonyítani, hogy vannak emberek, akiknek még nagyobb nyomort kell elviselniük... Az orosz nép elnyomatásról, igazságtalanságról, megvesztegetésről, visszaélésről, kizsákmányolásról, lopásról panaszkodott, melyet az állam kormányzói és a község kezelői gyakorolnak, akkor az orosz népnek engedély adott, hogy rajtatok hűtse le haragját...”

Egy másik vezércikkben azt állapítja meg „A hon”, hogy „Ignatiev a vérengző orgiákkal el akarja vonni az oroszok figyelmét a nihilizmustól.”³⁶ A vérengzé-

sek eredménye sok ezer ház pusztulása és több száz halott.

A neves protestáns közéleti férfiak lapjai azonban nem elégszenek meg azzal, hogy leleplező híreket közölnek, hogy elítélő nyilatkozatokat tesznek, hogy pontos helyzetelemzéseket végeznek. Miközben az antiszemita erők Magyarországon is erőteljesen készülődnek, e lapok részvételre és segítségnyújtásra szólítják fel az ország lakosságát és a kormányt. *Eötvös* Károly vezércikkét ír.³⁷ „Mivel tartozunk az Oroszországból kiűzött zsidóknak, kik a monarchia jogrendjétől remélik az első ótalmat? Igenis tartozunk mindennekfelett mi is azzal az emberséggel, mely minden művelt nép sajátja.” (Mikor ezek a sorok megjelennek, már az egész ország megyegyűlései tárgyalják azt a szatmári indítványt, hogy a menekülők elől zárják le a határt, s majd mint később látni fogjuk, ezt az indítványt mindenütt a klérus támogatja. . .)

Örömmel állapíthatjuk meg, hogy e neves protestáns közéleti férfiú felhívása éppen a legilletékesebb helyen talál támogatót visszhangra. Az Oroszországból kiűzött zsidók segélyezése tárgyában *Révész* Bálint debreceni püspök nagyarányú akciót kezd.³⁸ Ezt olvashatjuk: „*Révész* Bálint püspök, *Hurly* Károly és *Simonffy* Imre polgármester ma délutánra értekezletet hívtak össze. Debrecen város számos tekintélyes polgára jelent meg a városháza nagytermében. Az értekezleten résztvevők megbotránkozásukat fejezték ki, s kimondták, hogy elérkezettnek látják az időt arra, hogy Debrecen város lakosságát az Oroszországból kiűldözött zsidók nyomorának enyhítése érdekében adakozásra szólítsák fel. A felhívást házanként hordják szét.”

A protestáns világi sajtó — az egyházi PEIL egyházpolitikai ügyekkel és iskolaügyekkel foglalkozik, leköti teljesen az ultramontán klerikalizmussal való harc — minden erővel igyekszik Magyarországot egész elhárítani az antiszemitizmus és a pogromok légkörét. Azt, hogy milyen veszélyes volt a helyzet Magyarországon, az a tény szemlélteti a legjobban, hogy egy konkrét ügy kapcsán az országházban összefog a protestáns súlyú kormány és az ellenzék protestáns része, hogy megakadályozza a katasztrófát. Ez eset kapcsán felfüggesztik a kormánypárt és ellenzék közötti szembenállást és összefognak a stabilitás érdekében.

E rendkívül sajnálatos esemény éppen *Révész* püspök nagyszerű kezdeményezésével csik egybe. Ez az esemény másfél éven át foglalkoztatta a világsajtót. A tiszaezlári vérvádról van szó. Előrebocsáthatjuk, hogy ez az ügy a csendőri krónika napi esete maradt volna, ha antiszemitizmus propagálói kapva nem kapnak rajta.

1882. április 1-jén, a zsidó húsvétot megelőző szombaton egy tiszaezlári kisleány, bizonyos *Solymosi Eszter* eltűnt. *Huri* Andrásné, kinek cselédje volt, bevásárolni küldte. Útja a zsinagóga mellett vezetett el, s érintette a Tisza partját is. Az üzletből távozó kisleánynak nyoma veszett. Eltűnésével kapcsolatban környezetében különböző feltevések támadtak. Volt aki arra gondolt, hogy megszökött, volt, aki vízbefúlásra gyanakodott. A család is, a falu is hamarosan napirendre tért az eset felett.

Az egész ügy feledésbe megy, ha — mint utóbb kiderült — a politikai alvilág hosszas és részletes előkészítés után nem használja fel alantás céljai érdekében az esetet. A falu földbirtokosa, *Ónódy* Géza országgyűlési képviselő és a hírhedt *Istóczy Győző* antiszemita izgató elvbarátja. A kisleány eltűnését követően hat héten át sem hozzátartozók, sem hatóságok nem foglalkoztak a gyermek eltűnésével. Viszonylag gya-

kori eset volt ez. Május 23-án „A Magyar Állam” c. katolikus lapban a tiszaezlári plébános cikke jelenik meg, melyben *Solymosi Eszter* eltűnését tárgyalja és expresszis verbis kapcsolatba hozza a vérvád középkori babonájával. Kijelenti, hogy a környéken elterjedt szóbeszéd alapján igen komoly a gyanú, hogy a kisleány vérét a zsidóság vette páská célokra, a holttestet pedig eltüntette.

Ugyanaznap a bosnyák hadikiadások vitájában *Ónódy Győző* tiszaezlári birtokos is szót kért, s egy szónoki fordulattal a „Magyar Állam” cikkére hivatkozva az országgyűlés előtt veti fel a kérdést, s azt a vérvádak történetébe illesztve az egész zsidóság elleni eljárást sürget. *Péchy* Tamás házelnök figyelmezteti, hogy hagyjon fel a lázítással.

Másnap *Istóczy Győző*³⁹ — a Magyar Antiszemita Párt későbbi megalapítója — folytatja az izgatást. Nála már ugyanaz a hang szólal meg, mely a két világháború közötti fasizmusból ismerős számunkra. „Egész Szabolcsban — mondja a Vas megyei képviselő (!) — nagy emiatt az elkecseregettség és ingerültség ezen átkos viperafajzat ellen, és ha sikerül a zsidóknak — amiktől sokan tartnak is — pénzükkel az egész ügyet elnyomni, akkor *ki fogja meggátolni* az elkecseregetés és bosszú indokolt kitöréseit?”⁴⁰ — Csak a házelnök többszöri figyelmeztetésére, s a közfelháborodás hatására hagyja abba beszédét.

Az egyébként számos kétes döntéséről ismert *Tisza* Kálmán, úgy is, mint a kormány elnöke, úgy is, mint belügyminiszter, ez esetben nagyon határozott és helyénvaló választ adott. Válasza a protestáns felfogás tömör összefoglalása: „Első megjegyzésem az, hogy e házában levő egy fajról, vagy felekezetről azt mondani, hogy aljas — teljes megvetést érdemel, helytelen. (Élénk helyeslés.) — De kénytelen vagyok nyilatkoztatni azt, hogy mint belügyminiszter kötelességemnek fogom ismerni azt is, hogy ha netalán a szerintem nem szükséges óvatossággal e házában elhangzottak odakünn veszélyek forrásaivá válnának, azon veszélyek megakadályoztatásának és azoknak részesei hasonlóan a törvény teljes szigorával sújtásának.”⁴¹

Az evangélikus *Irányi* Dániel is bejegyzett interpelláló. Előbb elítéli az orosz zsidóüldözést. Megemlíti, hogy *Zólyomban* az előző napi izgató beszédek hatása alatt már pogromot akartak szervezni, de a hatóság ezt megakadályozta. Részletesen cáfolja a vérvád lehetőségét. Szükségesnek tartja, hogy erőteljesen elítélje az antiszemita lázítást, nehogy az a hiedelem keletkezzék, hogy a képviselőház osztozik az antiszemita nézetekben. Interpellációja így hangzik: „Nem tartja-e tanácsosnak a belügyminiszter, hogy említett polgártársainkat a személy- és vagyónbiztonságnak, s általában a törvényes rendnek bármi körülmények közt leendő fenntartása iránt különösen is biztosítsa, s őket, amennyire lehet megnyugtassa?”⁴²

Érdekes és tanulságos, hogy az antiszemitizmus országgyűlésbeli jelentkezésére hogyan reagál a protestáns sajtó. (Egy olyan légkörben, amikor a „Magyar Állam” c. lap és társai pogromokat akarnak provokálni.)

Az ellenzéki „*Egyetértés*” vezércikkírója így ír „A zsidókérdés” címen: „Ahol nincs baj, ott csinálni kell. Ahol kis baj van, ott nagyra kell tenni. Ahol nagy a baj, de csak helyhez kötött, ott azt ki kell terjeszteni mindenfelé. Íme ebből áll néha és néhutt némely érdekes politikus egész politikája. Ebből áll nálunk különösen *Istóczyé*, akit először kinevettek, azután föl sem vettek, de akivel, s akinek törekvéseivel a véletlen esetek csodálatos tömeges találkozása-

nál fogva komolyan kell foglalkoznunk. A tiszaezlári esetet sehogy sem engedhetjük a zsidókérdés elemei közé keveredni, s Önódy és Istóczy felfogását egyáltalán nem helyeselhetjük, hogy ők ez esetben egész nagy felekezetre oly végzetesen nyomasztó fontosságot látszanak tulajdonítani. . . . hadat izenni, vagy csak izgatni is a zsidóság mint felekezet ellen nemcsak oktalán, de egyúttal gonosz és veszélyes üzelem is.”⁴³ A cikkíró — *Eötvös Károly* — ekkor még nem sejtí, hogy egykor ő lesz a tiszaezlári vádlottak világhírre szert tett védője — itt az eset részletezésénél ugyanazt az álláspontot vallja, mint a „Nagy Per” c. művében, mely az eset után negyed századdal jelent meg először.⁴⁴

A kormánypárti „A hon” — Jókai lapja — vezércikkében így ír: „Szégyelljük nemcsak a tény, hanem a módot is, amint a zsidókérdés újra felmerült a képviselőházban. Mert hogy képviselők találkozzanak, kik komolyan veszik azt az évszázados mesét, hogy zsidóknak vallási szertartásaikhoz keresztyén vérre van szükségük, azt valóban sajnálattal és szégyennel jegyezzük fel. Nem azért, mintha ebből az illető képviselők szellemi műveltségének színvonalára akarnánk következtetést vonni, hanem egyfelől azért, mert külföldön, főleg ellenségeink, a parlament szellemi színvonalának alacsonyására könnyen vonhatnak ebből következtetést. És másfelől azért, mert a nép félrevezetésére semmi sem alkalmasabb, mint ha még a képviselőházból olyan hangok ütnek meg fülét, melyek a legveszedelmesebb és legbrutálisabb babonának adnak hitelt. Különösen pedig azért tartjuk károsnak és veszedelmesnek Önódy és Istóczy képviselőknek fellépését, mert olyan pillanatban történik az, mikor az orosz zsidók bevándorlása különben is izgatottságban tartja a kedélyeket. . . . de azt hisszük. . . . hogy mindenki meg fogja érteni azt, hogy nem jó lesz a tréfát tovább úzni, mert a népámítók borzasztóan fognak lakolni! — . . . reméljük, hogy az erkölcsi erő is elég lesz a lázító kísértetek megelőzésére, de ha nem, mindeniül eréllyel kell fellépni és minden mozgalmat csirájában kell megfojtani.”⁴⁵

A független „Pesti Hírlap” így ír: „Félünk tőle, hogy az derül ki abból a vizsgálatból, miszerint a képviselő úrnak víziói szoktak lenni. — Tekintve parlamentünk mai nivóját, alkalmasint sokan lesznek, akik elhiszik.”⁴⁶ (Sajnos éppen Pauler igazságügyminiszter is lehetségesnek tartotta a vérvádat.) — A Pesti Hírlap mellékletet is adott ki, melyben részletesen ismerteti a nyomozás állását. Hozzáfűzi: Nem tudjuk eléggé sajnálni, hogy e titokteljes ügyből még a nyomozás megkezdése előtt némelyek fegyvert akartak kovácsolni egy egész felekezet ellen. Az ilyen agítációkat mindenkor teljes eréllyel fogjuk kárhoztatni.”⁴⁷

Mielőtt folytatnánk az eszlári ügygel kapcsolatos megnyilatkozások ismertetését, meg kell állapítani, hogy a frontok érdekesen alakulnak. A parlamenti küzdelmek során általában pontosan körvonalazható pártok állanak egymással szemben. E kérdésben más a helyzet. Az antiszemitizmus szóvivői általában az uralkodó vallásból kerülnek ki. Az 1867. XVII. törvény védelmezői akár kormánypártiak, akár ellenzékiek, általában protestánsok. E kérdésben összefog a kormánypárt és az ellenzék protestáns tagsága. Istóczyt — aki a kormánypárt tagja volt — három héten belül kizárják onnan.

A kiegyezés utáni kormányokban az országos arányszámot meghaladó mértékben vesznek részt protestánsok, akik mindent elkövetnek annak érdekében, hogy csirájában fojtsák el az antiszemitizmust. Ez

számukra azonban nemcsak humanitás kérdése. Ez az antiklerikális magyar liberalizmus és a klerikalizmus első nagy erőpróbája. Már ekkor készültek azok a radikális törvénytervezetek, melyek a minimálisra kívánták csökkenteni a klérus befolyását a közéletre, de csak a kilencvenes években lettek törvénybe iktatva. Akkor is csak részben. A kormány azt is tudta, hogy az antiszemitizmust követő szélsőséges megmozdulások a kormányzat bukásához vezetnének. Az antiszemita izgatás a liberális, protestáns ihletésű terveket vette célba.

Az antiszemitizmus elleni harc fő szóvivői Tisza Kálmán mellett az ellenzék vezéralakjai: *Eötvös Károly* és olyan személyiségek, mint *Jókai Mór*, *Szilágyi Dezso*, *Irányi Dániel*, *Hermann Ottó*, *Somsich Pál*, általában protestánsok.

Istóczyék és a mögöttük álló klerikális erők mindent elkövetnek annak érdekében, hogy az utcára vigyék ki a zsidóellenességet. A megyéken is megvoltak a maguk exponenseik. A megyéken is tárgyalták az esetet. Pl. *Somogy megye* közgyűlésén⁴⁸ *Nemes József* plébános „kéri felvenni, hogy a megye magáévá teszi Szatmár megye feliratát, az Istóczy tanai szemléiben,⁴⁹ mert a zsidó fajt veszedelmesnek és eltűrhetetlennek tartja itt az országban.

Közben tovább folyt a nyomozás az eszlári ügyben. Az ország közvéleménye már megfelelően fel volt izgatva. Hatalmas apparátus dolgozott azon, hogy a már kialakított képet megfelelő adatokkal töltsék ki. *Eötvös* híres művéből⁵⁰ minden részlet kiderül. Megismerhetjük belőle azt a súlyos helyzetet is, melyben a védelem találta magát. Több száz zsidót fogtak össze, s a legraffináltabb nyomást alkalmazva, a kínzástól sem riadva vissza próbálták adatokat gyűjteni a vérvád igazolására. Majd amikor az esetet követően két hónap múltán a Tisza hullámai kivetették a kislány holttestét, újabb fordulattal, a „halottúsztatás” meséjével és fantasztikus adatok produkálásával akarták az ország közvéleményével elhitetni a „tiszaezlári sakterek” bűnét.

Az áldozatokat is annyira megfélemlítették, hogy azok mindent magukra vállaltak. Több mint egy év után került sor a bírósági tárgyalásra. Először nem akadt ügyvéd, aki vállalni merte volna a védelmet. Ugyanis azokat, akik ezt korábban elvállalták, „zsidóberencnek” kiáltották ki. Végül is *Eötvös Károly*, a kor nagynevű ellenzéki politikusa, a *pápai református főiskola tanítványa, egykori tanára, magas rangú egyházi tisztségviselő* s neves publicista — akinek 30 főnyi ügyvédi irodája volt — minden egyéb ügyét félretéve, közéleti tevékenységéről lemondva elvállalta ezt az ügyet, melyen ekkor egész Európa tekintete függött. A védelem munkája reménytelennek tűnt. Hiszen a vádlottak mindent magukra vállaltak, amit a vizsgálóbiztosok a szájukba adtak. *Eötvös* és munkatársainak türelmes, erélyes, zseniális következtetései, vizsgálódásai egy évig tartottak, míg nyomról nyomra meg tudták dönteni a vád állításait, s a vádlottak „beismerő” vallomásait. A hallatlan nyomás alatt álló vádlottakat önmagukkal szemben kellett megvédeniök!

Az eszlári per valamennyi vádlott felmentésével, s az egész magyarországi zsidóság megmenekülésével végződött. Az ország azonban másfél éven át pogromok fenyegető lehetőségének árnyékában élt. Vidéki városokban katonasággal kellett a közbiztonságot fenntartani.

A „tiszaezlári rejtély” parlamenti tárgyalásának volt egy „mellék”-eseménye is. Az országgyűlés 1882. június 9-iki ülésén csattant el az újkori parlamenti

gyakorlatban az első pofon. A szenvedő fél az a Wahrman Mór kormánypárti képviselő volt, aki rendre megcáfolta Istóczy érveit. Istóczyt ezért is zárták ki a kormánypártból. Viszont Wahrmant elégtételkérésre kötelezték. A pisztolypárbajra 11-én került sor az ercsi erdőben. Előtte szombat este nyolc órakor — a párbaj balszerencsés kimenetele esetére — Istóczy a józsefvárosi plébánián megesküdt Pásztory Emmával. E hirtelenében tartott esküvő azáltal vált lehetségessé, hogy Simor hercegprímás kihirdetések alóli felmentése előtte fél órával érkezett meg...⁵¹

Néhány nappal korábban Tisza Kálmán felszólalt. „Éppen zsehében van egy zsidóellenes igazató irat, melyet az egri püspöki lyceum nyomdájában állítottak elő névtelen szerzőtől. A magyar sajtótörvény megköti ugyan kezeit, s megakadályozza őt abban, hogy az igazató irat ellen a törvény szigorával járjon el. Afelől azonban mindenkit biztosít, hogy azon esetben, ha az országban bárhol is tettelegességeket idéznének elő az igazatások, ő lesz az, aki a merénylőt oly képpen sújtja, hogy a másodíknak már elmegy a kedve a rossz példa követésétől.”⁵² Célzásából kiderül, hogy Istóczy a névtelen irat szerzője.

A haladó sajtó szeretné minden áron, s minden erővel az antiszemitizmust korlátok közé szorítani. Ehhez politikai és egyházi vezetőköt vár segítséget. „Szükség az országgyűlésen oly tanokat hirdetni, a hírlapokban úgy írni, a nép előtt úton-útfélen és nemcsak a katedrában úgy beszélni, hogy a vallásszabadság és türelem tanaival ellenkező irány, vagy hajlam föl ne ébredjen” — írja „A hon” vezércikkírója.⁵³ Az egyházi vezetők segítségére is számít. Elsősorban azokra a római katolikus püspökökre gondol, akik — nem úgy, mint a protestáns egyházi vezetők — teljes számban benn ülhetnek a főrendiházban. Szavuk nemcsak lelkipásztori intés, de közjogi állásuknál fogva súlyosan nyom a latban.

Joggal számít rájuk, mert „egyes lapok úgy állítják be, mintha vallási dologról lenne szó, s minden tisztázást „eltussolásnak” nyilvánítanak.”⁵⁴ — Amikor azonban éppen ezt a fontos segítséget nem kapja meg a haladó közvélemény, komoly intelmeket küld Jókai lapja e címre: „...nem lehet kétség: állam és társadalom, ha az igazatás valamely sajátos körülmények folytán akárhol is tettelegességet provokálna, oly egyetemes és kérélhetetlen szigorral fogná teljesíteni humanitárius védelmi kötelességét, hogy ez legjobban dokumentálná e mozgalom (ti. az antiszemita mozgalom) céltalanságát, mert arra vezetne, hogy míg a kiindulópont a keresztyén társadalom védelme volt a zsidóság ellen — rendkívüli áldozatokat követelne az egész és így a keresztyén társadalomtól is a zsidók megvédelmezése. — Ezt elérhetik a bevallott antiszemiták, s azok, akik ártatlanlankodó kétkulacsossággal tolják szekerüket...”⁵⁵

Miközben a protestáns világiak által egyházuk nagyon helyes álláspontja jut kifejezésre — a szorosabb értelemben vett egyházi sajtóban szűk látókörű nézetek látnak napvilágot. Ebben az időben az egyetlen mérvadó protestáns egyházi sajtótermék a Protestáns Egyházi és Iskolai Lap (PEIL). Ennek állásfoglalásait egy félreértett missziófogalom hatja át. Miközben elítéli, helyteleníti a pogromszellemet — felrója a zsidóságnak vallását.

Így Hetesy Viktor drávafoki lelkész⁵⁶ bizonytalan, félénk érvelése inkább árt más humanista törekvéseknek. „Ha a szívnek gyöngéd érzelve elítéli, kárhoztatja is a vérengzést, de az embert embernek tekintő ész logikája megbocsátja.” — „Az ellenük nyilvánuló erőszakot, vérengzést ideig-óráig megaka-

dályozhatja a törvény, de az ellenszenvet ki nem irthatja... hanem igenis kiirthatja maga a zsidóság azzal, ha jellemét, vallását úgy reformálja, hogy ne legyen többé kirívó különbség közte és azon polgár között, akivel egyenlő méltóságra emeltett, s egy nemzetnek vétetik.” Megoldásai között olyan javaslatok találhatók, mint pl. a vasárnap elfogadása, a circumcisio eltörlése, a hústilalom megszüntetése stb. „Ez a megoldás útja” — a konkrét helyzetben bizony nem ez volt a megoldás útja. Az lett volna, ha egyértelműen, térítő szándék nélkül oltja a tüzet.

Hasonló kétséges értékű megnyilatkozás jelenik meg „N. N.” tollából.⁵⁷ „Egy kis szégyenfolt a külföld szemüvegén keresztül tekintve mégis csak tapad hazánkra amiatt, hogy itt néhány százezer embernek élet- és vagyónbiztonsága, ha csak kismértékben is, veszélyeztetve van...” Érvelése más, mint Hetesyé. Ő nem a zsidóság megtérítését sürgeti, hanem erkölcsi nemesedését. Addig is, amíg ez bekövetkezik: „A pap-ság feladata, hogy saját népét magas erkölcsi eszményekre vezesse, s így az ne jusson uzsorások kezére. A pók okolható, hogy felfalja a legyet — de minek mászik a légy a pókhálóba?” Az adott helyzetben az ilyesféle „érvelés” menekülés a segítség kockázata elől.

Alkalmunk volt átnézni a dunántúli és a dunamelléki egyházkerületek gyűléseinek jegyzőkönyveit 1870 — 1900 közötti időben, úgyszintén a tiszántúli jegyzőkönyveket 1880 — 1890 között. Sajnálatos módon nem tükröződik bennük az antiszemitizmus által kirobbanított társadalmi válság. Így csak egy állásfoglalást találtunk bennük. Ez Szász Károly dunamelléki püspöké. Ez azonban már az eszlári ügy lezárása után hangzott el. Azonban még mindig kellő időben, 1885-ben. Olyan időpontban, amikor már hivatalosan is megalakult a Magyar Antiszemita Párt, s az 1884. évi képviselői választások során 17 mandátumot szerzett, amikor Eötvös Károly éppen az eszlári ügyben vállalt szerepe miatt kibukott a választáskor.

1885. évi püspöki jelentésében a kecskeméti egyház megoldatlan ügyével kapcsolatban így nyilatkozik a püspök: „Sajnos, hogy legnépesebb, s egykor legintelligensebb egyházaink egyikében, Kecskeméten kell egy ilyen megdöbbentő jelenséggel találkozunk. A presbitérium újra szervezése alkalmából, setétben dolgozó névtelenek által nyomtatott felhívás bocsáttatott ki, melynek szerzője, vagy szerzői „a függetlenségi antiszemita párt vezérbizottsága református tagjainak üléséből kiküldött szűkebb körű bizottság” elnevezés alá bújtak, s az előbbi presbitérium és annak vezetékjait ellen semmi konkrét adatra, vagy esetre nem hivatkozva a legmegbecstelenítőbb megtámadásokat és gyanúsításokat szórták...”

Nem kérdelem, mit keres a református egyház választási aktusában a függetlenségi párt vagy bármely párt mint ilyen: de kérdelem, mit keres az antiszemita párt? Mert nem vitatva az antiszemitizmusnak társadalmilag, vagy politikailag jogosult, vagy nem jogosult, dicséretes, vagy megvetendő voltát, *ugyan mi dolga van az antiszemita törekvésnek a református egyház belső körében?* — *Tagadom, hogy bárkinek is oka, vagy joga volna a református egyház választási urnáihoz antiszemita jelszóval lépni. — Gyűlöletes és elítélendő a czég, mely alatt ez a nyomtatvány keletkezett.*⁵⁸

A sajtó szeretné feloldani azt a „missziói merevgöröcsöt”, mely az előbb hivatkozott PEIL cikkekből is tükröződött. Ez a célja „A hon” közleményének, mely a „Skót Misszió” évi közgyűlésével foglalkozott.⁵⁹ Ebben elmondja, hogy a nevezett misszió 6680 fontot adott ki a misszionáriusokra. Az eredmény:

Konstantinápolyban 4, Budapesten 2, Boroszlóban 1 zsidó keresztelkedett meg. Még a következtetést is levonja, hogy 1-1 zsidókeresztény így 11 000, — akkori forintba került. Ezt a gyenge eredményt az üldözések árnyékában érte el a misszió.

E válságos időszakban más-más a protestáns „világiak” és „egyháziasok” állásfoglalásának irányultsága és súlya. Természetesen nem szabad elfelejtenünk, hogy a protestáns egyházi rend szerint a világiak ugyanolyan érvennyel képviselik egyházi hagyományukat, mint az „egyháziasok”, hiszen egyházalkotmányaink nem ismernek el rendeket. Sokszor előfordult, hogy világiak jól értve az igehirdetést, helyesen cselekedtek, míg az igehirdetők „csak” hirdették az Ige tanításait. Ha nem is mentességül, de magyarázatul tudnunk kell — s ez egyházi jegyzőkönyvekből derül ki —, hogy mindkét protestáns felekezet ez idő tájt alkotja meg egységes országos szervezetét. Ugyanakkor minden erejét igénybe veszi az I. Vatikáni Zsinat utáni helyzetben féktelenné vált ultramontán agresszióval szembeni védekezés. A krónikus iskolaügy is ebben az időben tetőzik. Ugyanakkor anyagi vonatkozásban a gazdasági átalakulás is komoly gondokat okoz. Nem beszélve arról a szellemi küzdelemről, mely a liberális és a pictista irányzatok között ez időben kiéleződik. Ezek azonban nem mentik, csupán magyarázhatják, hogy a hivatalos egyház miért foglalkozott keveset az antiszemitizmussal okozta veszélyekkel.

Még egyszer visszatérünk az 1882. évi június 8., 9., 10-i országgyűlési tárgyalásra. Ekkor van napirenden a szatmári kérvény, ti. hogy a menekülő zsidók előtt zárják le a keleti országhatárt. A megyei közgyűlések jelentős része támogatta a szatmáriakat. Tisza Kálmán és a Szabadelvű Párt azonban elutasította ezt. E három napon a szokottnál is élesebb hangú beszédek hangzottak el az országgyűlésen: Istóczy, Ónódy és társai szították a gyűlöletet. Megörökítésre méltóak az idős evangélikus, *Irányi* Dániel szavai: Ő azzal válaszolt az antiszemita rágalomokra, hogy a hibák nem a zsidó vallásban, fajban vannak, hanem az évezredek szolgálataiban. A Palesztinába való kényszerletelepítést mint az emberséggel és joggal ellenkezőt utasítja el.⁶⁰

Megszólalt ekkor Kossuth Lajos, most már mint turini remete. Emlékiratot küldött *Helpy* Ignác képviselőnek. Ezt a napilapok is közölték. Ebben újra megerősíti azokat az állásfoglalásait, melyeket még szerkesztő korában a Pesti Hírlapban tett közzé. Az emberség, a jog és hite nevében egyértelműen elítéli a zsidóellenességet. A nemzetből idegen, s kifejezetten idegen célok szolgálatában álló iránynak minősíti. A kormányzat szégyenének tartja, hogy a kérdés ebben a formában egyáltalán felmerülhetett.

Az antiszemita párt újra elveszítette jelentőségét. Az újkori antiszemitizmus mótéje azonban el lett hintve. Frazeológija a két világháború között újra feltámadt. Ennek közömbösítésére azonban nem kényszerültek fel időben. A Dreyfuss-ügy nem vert komolyabb hullámokat Magyarországon, de megmutatta, hogy az antiszemitizmussal szemben mindig ébernek kell lenni.

A feszültséget, s az eljövendő katasztrófák lehetőségét nagyon pontosan, szinte adequat módon érzékelte *Ady* Endre, kinek tolla által az ősi protestáns történelemszemlélet jelentkezik. Antiklerikalizmusa és antiszemitizmusa-ellenessége bibliai ihletettséggel. Jól látja, hogy az ultramontán klerikalizmus és a faji gyűlölet elválaszthatatlan ikerpár. Valahányszor antiszemitizmust támad, mindannyiszor klerikalizmusról beszél, s fordítva. Mindkettőben együtt a protestan-

tizmus és általában a szabad gondolat és szabad élet ősellenségét látja.

A „Program szerint” c. írásában⁶¹ rendkívül pontos diagnózist nyújt. „A fő a programot betartani. Előbb a zsidóval bánjunk el, azután jöjjön a sor a kálvinistákra. Ez a klerikális program... Annyit látunk csak, s már régóta látjuk, hogy a néppárti sajtó nap-nap után nyíltan, vagy burkoltan az antiszemitizmust megtoldotta protestáns-gyűlölettel...”

„A zsidó pipája” c. írásában⁶² egy látszólag csekély jelentőségű vidéki eset kapcsán nevével nevezi az antiszemitizmus vezéreit. „Igaz, hogy a bűnösöket keresve, nagyon magasra találnánk jutni. Főpapi székig, mágnás kúriáig esetleg. De ha ilyen magas helyekig ebben az országban bajos elérni a megtorló kéznek, valamit kell tenni. És mivel durva indulatok dühöngenek, durva megtorlásra elrettenésre lehet csak gondolni... Ezt az ítéletet én kihirdetném minden vásári sokadalomban, sőt némelyik nagyobb búcsújárás alkalmával is, amikor legjobban dolgoznak a nép lelkének megmérgezésén — némelyek. Az áldozatokért pedig számoljanak el majd azok, kik ügyis hívságosan hirdetik az éggel való összeköttetésüket...”

Sokan áltatták magukat és másokat az I. világháborút megelőző „liberális” időkben a „modern szellem” erejével. Zsidó oldalon azzal, hogy többet már semmiféle brutalitás nem fordulhat elő, mivel az emberség már annyira civilizálódott, hogy egyszerűen lehetetlen visszatérnie a középkori szellemnek. Protestáns oldalon sem tekintették túl jelentősnek a helyenként jelentkező zsidóellenességet. Inkább közjogi sérelmeket tartottak számon.

Ady elemző tekintete azonban mást lát. Ő tudatos és profetikus ünneprontó. Purim ünnepe alkalmával — mely örömmel — éles kiáltással állítja meg a zsidókat is, a keresztényeket is, hogy a gondtalanokat felrúzza, s a csendben leszámolásra készültek leleplezze. „Hámán napja” c. írását⁶³ idézzük: „...nincs oka a zsidóságnak olyan nagyon dicsérni a mai napot és a boldog révből nézni le a múlt idő hányatott tengerére és annak szerencsétlen gályarabjaira. — Végre is, hogy ma nem építenek egyetlen nagy bitófát a zsidók csontjainak szőlőtvetésére, az nem annyira az új idők technikájának vívmánya. Ki fog ma akasztani? Ki fog ma népet úgy irtani, mint az erdőt? Brutális fejszecsapással, vagy gyújtogatással? Az általános emberségi elvek valamelyest nyomást gyakorolnak az irtó eszközökre, a rablógyilkosok javára is, de az irtás tendenciája változatlanul megmarad, túlélve Hámánt és túl fogja élni minden korok anti- és filozofizmusait is. Mert a nagy liberális felbuzdulások csak egyes hullámok, amelyek magasba emelik a zsidóság hajóját. De az antiszemitizmus az állandó tenger, mely el akarja nyelni őket.” „...A Schönerer párt és a többi antiszemita gárda él és tajtékzik... Erre is jó emlékezni a vígságos Purim ünnepen!...”

„Egy kényes téma” c. írásában⁶⁴ a nagyváradi helyi társasági fajgyűlöletről szól. „A társadalmi antiszemitizmus megvan, mert ezt az asszonyok csinálják. S a keresztvíz az, amit képmutatón szembeszegeznek a zsidósággal. A képmutatáson van a hangszúly.”

Hogy e megfogalmazás nála nem zsurnalisztikus szójáték, hanem nagyon komoly számvetés, lelkiismereti ügy, azt „A kereszt”⁶⁵ c. írása tanúsítja. Ebben tesz vallomást a „zsidóbérenc”-nek kikiáltott Ady mélységes evangéliumi hitéről, hitvallásos református meggyőződéséről. A katolikus egyetemi diákszövetség ugyanis az antiszemitizmust írta zászlajára. „Miért játszanak a kereszttel is. A kereszttel nem játszanak i,

harcolni szoktak... — Verjenek le a kereszttel mindenkit, aki gondolkodni mer. Ezt a szent jelet gyalázzák meg még jobban!” „Verjék le a kálvinista templomokról a kakast, a zsinagógákról a kőtáblát. Tűzzenek minden helyre keresztet. Készítsenek kínzókamrákat, fogadjanak fel hitvalló hóhérokat. Ez harc-üzenet, melyre mi is készülünk. Talán nagyon heves voltam, de mentsen az, hogy én látom a gyalázatos aknamunkát. Én is keresztyén ember vagyok, kinek a templomában ha nincs is kereszt, felháborodik a lelkem, ha a keresztet a kereszt nevében meggyalázzák gyűlölködő feketelelkű, buta emberek...”

Külön tanulmányt igényelne Ady publicisztikájának az elemzése e szempontból. Megállapíthatjuk azonban, hogy benne az a társadalmi felelősség jelentkezik, mely a protestantizmus sajátja. Alapállása tagadhatatlanul református. Benne nemcsak az elmúlt századok egészséges gondolatai jelentkeznek újra, hatalmas erővel, de prófétai látással és magatartással óv egy olyan jövődőtől, mely véres katasztrófában végződik. Bárcsak jobban odafigyeltek volna!...

Következtetések

Már ezekből az adatokból is leszűrhetünk bizonyos általános következtetéseket a magyar protestantizmus és a magyarországi zsidóság kapcsolatára nézve.

A protestantizmus — noha különböző felekezetekben él — egységes álláspontot képvisel. Érdekes módon mindkét nagy felekezetre jellemző, hogy más hangsúlyt kap a világi elem és más a teológusok gondolata. A világiak inkább közjogi kérdésként kezelik az ügyet, amit a filantrópia színez. A lelkészek inkább a misszió szemszögéből nézik a kérdéseket. Mindkettőjük érvelését azonban az isteni kijelentés és a humanizmus alap gondolatai határozzák meg. Így a protestantizmus egységesen a zsidóság társadalmi egyenjogúsítása mellett foglal állást, s elítél mindenfajta diszkriminációt.

Katolicizmus és antiszemitizmus e korszakban kéz a kézben halad. Ezzel távolról sem akarjuk azt állítani, hogy a katolicizmus a zsidóság fizikai likvidálására törekedett volna, bár helyenként ilyen tendenciák is mutatkoztak. Azt viszont állíthatjuk, hogy a szellemi likvidálás kimondott cél. Lehetetlenné akarta tenni az államhatalom felhasználásával a zsidóság népi, vallási, kulturális sajátosságainak fenntartását. Kimondott cél a zsidóság teljes asszimilációja. Amikor erre irányuló reményei szertefoszlottak — ugyanúgy, mint az ellenreformáció idején a protestantizmussal szemben — erőszak igénybevételével kívánta céljait kivívni. Ez a türelmetlen klerikális magatartás a római katolicizmus lényéből fakadó.

Honnan ered viszont a protestantizmus ironikus szelleme? Itt most csak néhány szempontot ismertetünk:

1. Kétségtelen az *ószövetségi tájékozódás és a hebraica veritas vallásának nagy jelentősége* a protestáns teológiában. A reformáció a római-latin hagyományokkal szemben erőteljes kapcsolatokat épített ki a bibliai és héber hagyományokhoz. Ennek során a reformátori tudósnemzedék tanítványi kapcsolatba került a zsidó tudományos élet képviselőivel. E tudományos és lelki kapcsolat általános jó viszonyt teremtett a zsidósággal, melyet csak kismértékben befolyásolt Luther idősebb kori negatív álláspontja.

2. *A magyarországi és erdélyi reformáció sajátos történelemszemlélete.* Ennek kialakulásában az ország sajátos helyzete is közrejátszott. A XVI. és a XVII.

század magyar református igehirdetése és teológiai munkája. Ez számtalan rokonvonalat lát Izrael és a magyarság sorsában. Előtérbe kerül a „magyar Izrael” motívuma. Ugyanakkor olyan törekvéseket is ismerünk, melyek a társadalmi életet egyfajta ószövetségi, teokratikus formában képzelik el. Egyes szélső irányzatok a szombatosságig jutnak el.

3. *A megreformált Erdélyben mondja ki a tordai országgyűlés a világon leelőször a vallásszabadság jogát* (1557). S bár ekkor a zsidóság nem élvezte ezt közvetlenül, ereje mégis közvetve reá is kihat. Mindenesetre a vallási türelmetlenség száműzésével viszonylag békés körülmények között élhet. Az ironikus szellem egyre inkább sajátja az itteni felekezeteknek.

4. *A magyarországi protestantizmus a XVII—XVIII. században a Habsburg uralom alatt hasonló helyzetbe kerül, mint amelyben a zsidóság élt már évszázadok óta.* Vele szemben is ugyanaz a türelmetlen nép- és hitirtó katolikus-Habsburg program lépett fel, mint aminek a zsidóság volt kiszolgáltatva. (Vö. gróf Kollonich Lipót bíboros érsek művét: *Einrichtungsentwurf des Königreichs Ungarn*. Ezt memorandumként adta át Lipót császárnak.) Amikor a protestantizmus helyzete a Türelmi Rendelet, majd a 1790-es országgyűlés során rendeződni kezdett, a zsidóságra nehezedő nyomás is enyhült. A protestantizmus éber és érzékenyen őrködött a kivívott, de még meg nem erősödött és sok tekintetben csupán uralkodói gesztuson nyugvó szabadsága felett. Ha a zsidóságra nagyobb nyomás nehezedett, ebben szükségszerűen annak előjelét kellett látnia, hogy hasonló rosszabbodásra számíthat maga is. Éppen ezért világi exponensei által erőteljesen tevékenykedett a zsidóság társadalmi szabadsága érdekében. Ezzel a maga helyzetét is erősítette.

5. Végül nem szabad megfeledkezni a humanista eszmékről, melyek részben a Szentírás által, részben a felvilágosodás közvetítésével érték a magyarországi protestantizmust. A katolicizmus nemcsak a felvilágosodással állt perben, de számos bibliai tanítást is elutasított. Nem túlzás, ha azt mondjuk, hogy klerikalizmus, antihumanizmus és antiszemitizmus egy magatartási formát képvisel. Ugyanúgy, mint a protestantizmus (valamivel kapcsolatban protestál!), a humanizmus és — jobb híján ezt a kifejezést használjuk — a filoszemitizmus.

Papp Vilmos

JEGYZETEK

1. Választott nép — megváltott egyház. Theol Szemle, 1987. 5. sz. — 2. Simon *Dubnov*: A zsidóság története az ókortól napjainkig. Függelék. Bp., Tábor-kiadó é. n. 344. oldal. „En zsidó esküszó az élő Istenre, aki az eget és földet és mindent, ami ezeken van, teremtette, hogy ebben az ügyben, melyben a keresztyén vádol, ártatlan vagyok. És ha bűnös vagyok, nyeljen el a föld, mely Dátánt és Abíront elnyelte. És ha vétkezes vagyok, szélhűdés és belpokol leljen meg, mely a szíriai Naámánt, Elizeus esdekülésére elhagyta és Géházit, Elizeus szolgáját megszánta. És ha vétkezes vagyok, nyavalyatörés, vérfolyás és hirtelen gutaütés érjen és véletlen halál ragadjon el és vesszek el és vesszek el testtől és lelkestől és vagyonostul és Ábrahám kebelébe soha ne jussak. És ha vétkezes vagyok, Mózesnek a Sínai hegyen nyert törvénye semmisítsen meg és mindazon írás, mely Mózes öt könyvében van írva, szegyenítsen meg. És ha ez az eskü nem való és nem igaz, töröjjen el Adonáj és istenségének hatalma.” — 3. Simon *Dubnov* l. m. 352. o. — 4. Pesti Hírlap, 1841. Télutó 3. 75. oldal. — 5. Pesti Hírlap, 1841. tavaszhoz 24. — 6. Pesti Hírlap, 1841. télutó 1. 288. oldal. — 7. Pesti Hírlap, 1841. november 27. 809. oldal. — 8. Pesti Hírlap, 1842. augusztus 28. 612. oldal. — 9. Pesti Hírlap, 1842. november 3. 775. oldal. — 10. Pesti Hírlap, 1843. január 1. 209. sz. 3. oldal. — 11. Pesti Hírlap, 1841. télutó 6. — 12. Később *Balag* Mórra magyarosította nevét. A budapesti református teológiai főiskola nagynevé professzora lett. — 13. Pesti Hírlap, 1841. tavaszhoz 28. 282—283. oldal. — 14. Pesti Hírlap, 1841. szeptember 15. 621—622. oldal. — 15. 1841. 97. szám. — 16. Pesti Hírlap, 1842. április 24. szám 290—291. oldal, május 1. szám 309. oldal, május 15. szám 347. oldal. — 17. Pesti Hírlap, 1842. július 17. szám 500. oldal. — 18. Pesti Hírlap, 1844. február 22. szám 120k. oldal. — 19. Pesti Hírlap, 1844. március 14. szám 181. oldal. — 20. Pesti Hírlap, 1844. március 14. szám. — 21. *Fábián Gábor* író (1795—

1877) a Magyar Tudományos Akadémia tagja. F. József vörösbereényi ref. lelkész és esperes, neves természettudós fia. Pápán tanult teológiát. Számos műfordítást készített arab, perzsa, svéd nyelvből. — 22. Pesti Hírlap, 1844. május 5. 349. sz. 299—300. oldal. — 23. Szövege a következő: 1. §. Az ország izraelita lakosai a keresztyén lakosokkal minden polgári és politikai jog gyakorlására egyaránt jogosítottaknak nyilvánítottak. 2. §. Minden ezzel ellenkező törvény, szokás vagy rendelet ezennel megszüntetettik. Idézet: Simon Dubnov, 356. oldal. — 24. Istóczy Győző született 1842. Szentkereszt (Vas m.), meghalt: 1915. szolgabíró. 1872-től a rumi kerület országgyűlési követe. A Magyar Antiszemita Párt megalapítója, zsidóellenes lapok szerkesztője. — 25. vö. 51. megj. — 26. A Hon, 1875. április 8. — 27. A Hon, 1875. április 8. — 28. A Hon, 1875. április 21. esti kiadás. — 29. Egyetértés, 1882. április 12. — 30. Egyetértés, 1882. április 13. — 31. Egyetértés, 1882. április 30. — 32. Egyetértés, 1882. április 22. — 33. Egyetértés, 1882. január 21. — 34. Egyetértés, 1882. április 23. — 35. A Hon, 1882. április 6. reggeli kiadás. — 36. A Hon, 1882. április 22. reggeli kiadás. — 37. Egyetértés, 1882. május 13. — 38. Egyetértés, 1882. május 27. — 39. Világosan átlátható a politikai mérgeverők módszere. A „Magyar Államban” ir. Onódy munkatársai, a tiszesszári plébános. E cikkre hivatkozik az országgyűlésen Onódy, s óráé utal a tulajdonképpen „spiritus rector”: Istóczy. — 40. Egyetértés, 1882. május 25. — 41. Egyetértés, 1882. május 25. — 42. Egyetértés, 1882. május 25. — 43. Egyetértés, 1882. május 25. — 44. II. kiadása Bp., 1968. Szépirodalmi Kiadó 1—2. kötet. — 45. A Hon, 1882. május 25. — 46. Pesti Hírlap, 1882. május 25. — 47. Pesti Hírlap, 1882. május 29. melléklet a 147—1228. számhoz. — 48. Egyetértés, 1882. május 8. — 49. Bár Istóczy nem érdemli meg, hogy gondolatai fennmaradjanak, de annak szemléltetésére, hogy miként nyilatkozott meg az antiszemizmusa a parlamentben, az alábbi részleteket közöljük: „A 19-ik század soha

le nem törölhető szégyenfoltja, gyalázata marad az, hogy csekély kivételekkel szellemileg és testileg elkorcsosult karonyi sacherozó zsidó nép által oly uralmat, sőt terrorizmust engedett meg magán gyakorolni, minőt ez kb. 30 év óta Európában tényleg gyakorol. . . . A zsidóság egyik leghatalmasabb fegyverévé vált sajtó útján uralomra jutott zsidó világnézet mellett a rendszeresen üzött kárhozatos zsidó praktikák, s a zsidóságnak a mi romlásunkra törő politikája fölött egyiptomi sötétség botorkál, mely egyiptomi sötétséget tudvalevően szintén a zsidók teremtették. . . . Századunk a humanitás száradának nevezi magát, amely humanitás jöteményeit csak a zsidók élvezik. A zsidók által agyonnyomorgatott nép és sok vidéken baromná aljasított nép e humanitásból ki van zárva. Egy zsidónak tyúkzemére se szabad lépni anélkül, hogy a félvilág sajtója veszett lármát ne üssön, ez emberietlenség fölött. . . . S ennek a parazita természetű sacherozó félnomád hordának. . . . (Péczy Tamás házelnök közbeszól: Kérem a képviselő urat, méltóztassék kifejezéseiben kissé óvatosabbnak lenni.) . . . Beadványomnak célja, hogy megsemmisíttessék az 1867. évi 17. tc. és szűnjön meg a zsidóemancipáció.” (Egyetértés, 1882. február 19.) — 50. A Nagy Per. II. kötet. — 51. A Hon, 1882. június 12. — 52. Pesti Hírlap, 1882. június 8. — 53. A Hon, 1882. június 7. reggeli kiadás. — 54. A Hon, 1882. június 2. reggeli kiadás. — 55. A Hon, 1882. június 23. reggeli kiadás. — 56. Protestáns Egyházi és Iskolai Lap, 1882. augusztus 6. „Az új Izrael”. — 57. PEIL, 1882. október 15. „A keresztyén társadalom és a papsg feladata a zsidó hajszákkal szemben.” — 58. A dunamelléki egyházkerület közgyűlésének jkve. 1885. püspöki jelentés. — 59. A Hon, 1882. június 5. esti kiadás. — 60. Egyetértés, 1882. június 10. — 61. Szabadság, 1900. október 24. (Nagyvárad). — 62. Nagyvárad Napló, 1901. szeptember 28. — 63. Nagyvárad Napló, 1901. március 6. — 64. Szabadság, 1901. január 3. (Nagyvárad). — 65. Szabadság, 1901. szeptember 12. (Nagyvárad).

A cseh reformáció és kapcsolatai a magyar reformációval

A cseh reformáció szerencsétlensége vagy szerencséje, hogy a reformátor Husz János már a reformáció kezdetén, 1415. július 6-án meghalt. Így a cseh reformáció a szellemi mozgalmat egyesítő tekintélyt elvesztette. Míg Luther vagy Kálvin személyiségük súlyával munkatársaik vagy követőik eltérő felfogását többnyire háttérbe szorították, a cseh reformációban nem volt meg az élő reformátor tekintélye, ezért itt kezdettől fogva az irányzatok egész sorát találjuk meg. A cseh reformációról mégis csak egyes, nem pedig többes számban szabad szólni. A cseh protestantizmusra kezdettől mind a mai napig jellemző, hogy hitének formulálásánál másképp jár el, mint a római katolicizmus, az ortodoxia vagy a protestantizmus több formája. Az egész keresztyénségben a hitvallást egy változatlan normának tekintik, amely manapság gyakran túl szűknek látszik. A cseh evangéliumi hitűek a hitvallást csupán mankónak tartják Isten mindenhatósága ismereténél.¹ Ezért a mai Cseh Evangéliumi Testvéregyház hivatalosan a következő hitvallásokat vallja a magáéinak: Az 1420-as Négy Prágai Artikulus, az 1530-as Confessio Augustana, az 1535-ös Testvérközösség Confessiója (a revidált textus 1662-ből való), a II. Helvét Hitvallás 1566 és az 1575-ös Cseh Hitvallás.² Ami ezt az Egyházat illeti, az az egyházi gyakorlat hivatásának betöltése.

Husz reformátori munkája a XV. század elején kezdődött el (1402). Az első években a prágai érsek beleegyezésével történt, később a vele és az egyházzal való polemizálás közben. A polémia főpontja az volt, hogy mi Krisztus áldozatának a jelentősége? Husz és azok a papok, akik vele egyetértettek a hit kérdésében, a legfőbb tekintélyként nem az egyházat és a pápát, hanem a Szentírást tekintették.

Mivel a legnagyobb hangsúlyt az Evangéliumra helyezték, ezért magukat evangéliumi (evangélikus) papoknak, és a követőiket is evangéliumi hitűeknek (evangélikusoknak) nevezték.³

A konstanzi máglyán való korai halála miatt Husz nem tudta a reformáció alaptémáját részletesen feldolgozni. Mégis, annak ellenére, hogy ő Wiclifől függött, az ember már megtalálja

munkáiban azokat az alapgondolatokat, amelyek a reformáció alapelvei lettek. Husz tudta, hogy az ember csak Isten kegyelméből hit által üdvözülhet, hogy a hit dolgában az egyetlen tekintély a Szentírás, hogy csak Istent illeti meg minden dicsőség és hogy az igaz egyház a kiválasztottak és megigazultak gyülekezete.⁴

Az ő követői azután vagy átdolgozták újra és újra a reformáció alapigazságait, vagy újra és újra elhajlítottak attól, amit Husz tanított, vagy amerre ő mutatott. Azok, akik Husz vonalát folytatták, általában kevésbé voltak Wiclif követői, többségükben a reformáció itthoni előfutárainak tekinthetők. Husz mellett különösen a Kromerizból való Milic és a Janovból való Matej mester volt hatással rájuk. (A Mesteri címet a párizsi Sorbonnon nyerte.)

Mondhatjuk, hogy Husz halála után a cseh reformációban két fő irányzat volt. Kezdetben mindkettő evangéliuminak nevezte magát vagy utraquistának (azaz két szín alattinak). Azt az irányzatot, amely lassan Husz tanítását elhagyta, Husz tanaihoz hűtlen lett, „prágainak” nevezték, mivel vezetői a prágai egyetem magisterei voltak. Az első és utolsó utraquista érsek M. Jan Rokycana (1471) halála után ennek a huszita irányzatnak a többsége csupán a kettős communio, a két szín alatti úrvacsorázás formája mellett maradt. Nem merem nevezni „a szent Úrvacsora Communiójának”, mert ennél az irányzatnál inkább van szó miséről, mint úrvacsoráról. Csehországban ez az irányzat tartotta kezében a teljes kormányzó és végrehajtó hatalmat. Morvaországban nem! Ezért a reformáció úgy tartja, hogy a cseh reformáció a reformációnak csupán szellemi elődje volt. A „prágaiak” mozgalma nem akart az egyedül üdvözítő egyháztól elszakadni, de ők nem voltak a cseh teológia egyedüli képviselői. Mellettük ott volt a másik irányzat, a radikális szárny, amely a déli, a nyugati és az északkeleti Csehországból toborozta híveit. Később elterjedt egész Csehországban, magában Prágában is voltak hívei, néhány pap is ehhez az irányzathoz tartozott, de különösen Morvaországban volt sok híve. Ez az irányzat átgondolta és átdolgozta

Husz reformátori tanait, a reformációval kapcsolatos gondolatait. Ennek az irányzatnak vezéregyéniségei voltak: Matejz Janova és Milicz Kromerize. Tábor városa 1420-tól, megépítésétől 30 éven át szellemi központja lett ennek az irányzatnak. Ennek követőit nevezték ebben az időben (1420–1452) *táboritáknak*. 1452 után ezt az irányzatot csaknem teljesen kiirtották, belőle csupán egy kis forrás maradt, a Bruderunität, a testvérközösség teológiájában. A testvérközösség azonban csak egy kis elágazás volt, és a tagoknak elenyésző számát jelentette. (Csehországban 0,8%, Morvaországban a lakosság 3%-át.) Zártsága és kizárólagossága miatt nem vehető a reformáció tekintélyes egyházai közé. Az a szemlélet, hogy csupán a testvérközösség teológiája nyerte el a „táboriták” eredeti teológiájának az életerejét, nem felel meg az igazságnak. A „táboriták” teológiája élt és tovább fejlődött, 1452 után is Morvaországban, Csehországban is hatással volt évszázadokon át a teológiai gondolkodásra.

A „táboriták” teológiája nem volt egységes. Három fő irányzatot különböztethetünk meg benne. Teológiájuk hosszabb kutatási időt igényelne. Mindhárom irányzatuk elutasítja a szokásos egyházi ceremóniákat. Elvetették a víz, a só, a kehely, a kenyér, a bor stb. megszentelését. Elutasították a karácsonyt, a böjtnapokat, a tisztítóüzet, a tömjénfüstöt, a fülbegyónást, az utolsó kenetet és az áldást. Egyetértettek abban a kérdésben, hogy a pap ne borotválkozzon és a tonzúrát sem kell kiborotválni. A „táboriták” lelkészei megházasodtak. Elutasították a szentek, szobrok, szentképek tiszteletét. A díszes templomokat, szerzetesrendeket és egyházi ornátusokat hasznalatlanoknak tartották. Később „megtisztított” templomokat használtak és építettek (csupán egy oltárral). A „táboriták” minden irányzata, valamint a „prágaiak” is, meg voltak győződve arról, hogy úrvacsora a kisgyermek számára is szükséges.

A „táboriták” mindhárom irányzatának teológusai 1419-ben arra a meggyőződésre jutottak, hogy el kell válniuk Rómától, ha a reformáció tovább akar élni. Különösen fontosnak látták saját papság felállítását és organizálását. E meggyőződésüket megerősítette Payer Péter „Utrum sacerdos, non episcopus, possit consecrare sacerdetes” c. munkája. Payer Péter egy Csehországban élő angol volt. Angol Péternek (Petr English) is nevezték. Jakoubek ze Stribra a „prágai” irányzat vezető teológusainak munkatársa volt. Később azonban közeledett a táboritákhoz. Az idő 1419-ben még nem volt annyira érett, hogy a „táboriták” egy ilyen lépés megtételére el tudták volna határozni magukat. Ez először 1420 szeptemberében történt meg. Ebben az időben a „táboriták” teológiájának a csúcán két férfi állt, az idősebb Václav Koranda és Mikuláš Biskupec. Václav Koranda akkor fogságban volt. A Rosenbergiek a leghatalmasabb cseh katolikus nemesi család Korandát elfogta és bebörtönözte. Mikuláš Biskupec tehát 1420 szeptemberében a „táboriták” püspökévé választott. Nem sokkal ezután Korandát elengedték.⁵ Biskupecet a Valdenses papjai is felszentelték. Több mint 100 éven át a Valdenses a táboriták teológiájából merítettek. A táboriták 1431. évi hitvallásából egész hosszú részeket átvettek. Azonban már előbb, 1420-ban megfogalmazták a cseh reformáció első hitvallását. Ennek neve: A Négy Prágai Artikulus. Ezt a hitvallást 1420-ban fogadta el a cseh reformáció összes irányzata. A táboriták igen buzgón védelmezték ezt a hitvallást. Ugyanennek az évnek a végén (1420) kezdett a táborita teológia rendszere alapjaiban — a Négy Prágai Arti-

kulusnak köszönhetően — kitisztulni. A táboriták kezdettől fogva kihangsúlyozták, hogy a hit kérdésében a Szentírás az egyetlen tekintély. Továbbá azt is, hogy az úrvacsora Isten láthatatlan kegyelmének a látható bizonyossága. A táboriták között, amelyet Jičín pap és Prokop Holy, valamint Ziška vezér vezettek, kezdettől uralkodott az „Oltári szentség” tisztelete. A táboriták jobbszárnya abban az időben az „Oltári szentségben” Isten megtestesülését látta. A táboriták balszárnya tiltakozott ez ellen. Martin Houska és Petr Kanis teológusok vezetésével alapjában ugyanazt tanították, amit száz évvel később Zwingli és Kálvin. Később a táboriták minden irányzata egyesült egy középtanban, amely Houska (másnépp: Loquis) tanításának a hatása alatt állt és az úrvacsora ünnepi elfogyasztásához a szív alázatával fogott hozzá.

A táboriták 1421 kezdetétől tanították, hogy a bor az úrvacsoránál bor marad, és a kenyér kenyér marad. A kenyér szakramentálisan és képletesen Krisztus teste, a bor Krisztus vére. A sákramentummal élélnél mi valóban Isten kegyelmét nyerjük, de ez nem látható jegy által történik, hanem Krisztus által: Ő ezekben a jegyekben jelen van és együtt hat, másképp, mint az egyház egyéb alkalmain. Különösen ez a tan, és a saját papság megszervezése okozta a „prágaiak” elhidegedését. A „prágaiak” a pápai Kuria által való elismerésre törekedtek. Ezért egyre inkább elhagyták azt, ami a cseh reformációra jellemző volt. 1424-ben a prágaiak 22 artikulust tartalmazó formába foglalták meggyőződésüket. Ez ismét egy jelentős lépést jelentett visszafelé Husz tanától. Ez volt az indíték a táboriták számára, hogy egyes irányzatok tanai tekintetében még inkább egyesüljenek. Ez történt Táborban és Klatovyban, a táboriták teológusainak összefövetelén. Ők a következő alapelvekben egyeztek meg: Az evangéliumi lelkészek Isten törvényét nem magyarázhatják saját értelmük szerint, hanem csak a Szentírás szerint szabad kifejteniük. Meg kell vonniuk a különbséget a testi, a szakrális és az élő kenyér között. Úgy, hogy a Szentírás Igéje, mely az élő kenyérről — a Krisztusról beszél, ne vonatkoztassák a szent úrvacsora szakrális kenyérére. Szükséges ezt a különbséget kihangsúlyozni, hogy a nép nehegy bálványimádásra vezetessék. Hogy az a tisztelet, amely Krisztust illeti meg, a sákramentumi kenyérnek ne tulajdoníttassék, és ez a kenyér testileg Krisztus testével azonosíttassék. Épp így kell arra is vigyázni, hogy a sákramentális kenyér ne helyettesítse a testi kenyér lépcsőjére, nehogy a nép a sákramentumot gyalázza. A pápa és a bíborosok a Sátán zsinagógája. Nem szabad a szentekhez könyörögni és nincs tisztító-tűz. Nem kell alamizsnát adni, sem virrasztást tartani, sem az elhunytakért misét mondani. A misét úgy kell megtartani, ahogy azt az Úr az utolsó vacsora alkalmával meghatározta, tehát úrvacsorával. A szent doktorok nyilatkozatai nem állnak ugyanazon a fokon, mint a Szentírás. Az istentiszteletet az emberek anyanyelvén kell tartani, nem pedig latinul. A szent öltözetek, különösen az ornátusok az istentisztelet alkalmával nélkülözhetetlenek. A pápák eretnekek, a püspökök simonisták, ezért ne szenteljenek fel senkit. Az általuk kiszolgáltatót kereszttség a Sátán fürdője.⁶

Ezeket az alapelveket abban az időben fogalmazták meg, amikor Csehország több kereszteshadjáratról szenvedett. A katolikusok a háborúban nagyon kegyetlenek voltak. A táboriták teológusainak is kellett a háború kérdésével foglalkozniuk. Ők ellenfeleiket nem akarták ugyanazzal a pénzzel visszafizetni. Az ő példájuk Mózes és Józsué háborús törvényei voltak. Az

evangélium azonban ezeket egyhítette. Így például azt tanították: a lelkész senkit meg ne öljön, vagy sebesítsen, személyesen ne is harcoljon. A háború csak a legnagyobb szükség és fenyegetettség esetében engedhető meg. Biztosabb a lelki harc, a lelki küzdelem. Halálbüntetés esetén nem szabad az Ótestamentum szellemében cselekedni, hanem úgy kell cselekedni, ahogy az Újtestamentum kívánja.

A „prágaiak” és a „táboríták” tanítása közti különbség egyre világosabb lett. A prágaiaknak a táboríták címére tett javaslatát a táborita Miklós püspököt arra indította, hogy a „táborita hitvallás” (Confessio Taborena) alapelveit és a hitvallás Apológiáját 1431-ben elkészítse.⁷

Ebben az évben azonban a „prágaiak” kevésbé konzervatív szárnya a „táborítákhoz” közeledett. Róma, a Domažlicénél elszenvedett vereség után, a körülményektől kényszerítve, hajlandónak mutatkozott arra, hogy a cseh evangélikusokkal tárgyaljon. Egyrészt a katonai hatalom és a táboríták teológiai szilárdsága miatt a katolikus egyház a cseh evangélikusokat Bazelba, a zsinatra tárgyalásra meghívta. Másrészt az az irányzat, amelyet az utraquisták későbbi érseke, M. Jan Rokycana vezetett, kész volt a táborítákkal közösen Bazelban a zsinattal tárgyalni. A prágaiak egyik, a konzervatív M. Jan Příbram által vezetett irányzata számára a táborítákhoz való közeledés egyszerűen lehetetlen volt. Ennek az irányzatnak a bázeli zsinat kezdetén nem is volt képviselése. A tárgyalás feltételeit a „Judex Egranus”-ban (1432) fektették le.⁸

Eme egységben ismerte el először a katolikus egyház a Szentírás autoritását, tekintélyét maga felett. Azonban a katolikus egyház és a zsinat tekintélyén kívül más tekintély elismerését ez az egyház megálázatásnak és gyalázatnak tekintette. Az ő propagandájuk ezért a táborítákat mint a nyugalom megzavaróit és a békeesség fő veszélyeztetőit jelölte meg. (Valójában pedig inkább a béke hívei voltak.) E propagandának sikerült még a cseh evangélikusoknál is több befolyásos személyt toboroznia. Különösen Příbram irányzata tett jó szolgálatokat.

A príbrani irányzat megkésve, utólagosan elküldötte képviselőit Bazelba és a rokycanai irányzattal közösen, kész volt az evangéliumi igazságokból sok mindent elhagyni. Ez azonban a táboríták számára elfogadhatatlan volt. A táboríták katonai hatalma 1434-ben megtört és teológiájukat 1452-ben Csehországban betiltották. Koranda és Biskupec börtönben haltak meg.⁹

A csehországi táboríták törvényes működésük utolsó éveiben több gyülekezetet alapítottak Magyarországon. Észak-Magyarországon, tehát a mai Szlovákia déli és keleti részén voltak ezek a gyülekezetek. Ezeknek csak kis része vészelt át a katolicizmus évtizedekig tartó elnyomását. Amikor Magyarország a reformációt befogadta, reformátusok lettek. Az ő történelmi helyzetük a reformációt megelőző évtizedekben előttem ismeretlen, ezért csak a csehországi állapotokat és eseményeket vázoltam, hogy így a cseh teológusoknak a magyarországi református egyházhoz kötődő kapcsolatait háttérét felvázoljam.

Az évtizedek során a csehországi egyház vezetésében az evangélikus vagy huszita vezetés megszűnt és csak utraquista maradt. Más volt a helyzet Morvaországban. Ott a táborita teológusok tovább munkálkodtak. Ez irányzat több teológusának sikerült Csehországból Morvaországba menekülnie. Mivel Tábor városa 1452-ben erőszakkal utraquistává tétetett, a

nép a táboríták teológiájának folytatóit nem táboritáknak, hanem „ócseheknek” nevezte. Az „ócsehek” Morvaországban gyermekek részére nem osztottak úrvacsorát. Az irányzat vezető személyiségei Morvaországban a XV. század második felében Stephán és Stepanek papok voltak.

Ez az időszak a keresés és csaknem a teljes tanácstalanság időszaka volt. A további utat csak Jan Moravek pap látta tisztán. Ő azonban nemsokára Csehországban kezdett tevékenykedni, mivel Morvaországból 1452 után az „ócsehek” is visszatértek ide. 1461-ben Jan Moraveket Csehországban elfogták és börtönben tartották. Őt Biskupec képviselőjének tekintették.¹⁰

A XVI. század első felében, tehát a németországi és svájci reformáció előtt és alatt az „ócsehek” teológiai munkája csúcán Csehországban Jan Mírus, Martin Hanek és Kliment Ursin állottak. Morvaországban a két dékán: Benedigt Optat (Dél-Morvaország) és Jan Charpa (Észak-Morvaország) tevékenykedett.

A két dékán Kliment Ursinnal együtt alkotta meg a két dékán számára az 1524. január 29-én kiadott „ócseh” szellemű Egyházi Rendtartást.¹¹ Sajnos ez az egyházi rendtartás Csehországban csupán néhány hétig volt érvényben, az „utraquisták” ismét nyeregbe kerültek. Sematikusan szólva: a cseh utraquisták számára Luther eretnek volt, még inkább az volt Zwingli és Kálvin. Az ócsehek, valamint a kis testvérközösség, a Bruderunitás – mint azt már említettem – már a reformáció előtt Németországban és Svájcban teológiailag Luther és Kálvin között állott. Morvaország 1526-tól teológiailag, később szervezetileg is a saját útját járta. Ez Optat és Charpa vezetésének köszönhető. Mellettük Morvaországban még Bartolomej Synopfer volt ennek az irányzatnak leghíresebb teológusa. Ugyanebben az időben a valdensiek a svájci és a német reformációhoz vonzódtak. A XVI. század folyamán az utraquisták sok követőjüket elvesztették a lutheranizmus javára.

Abban az időben, amikor Méliusz Juhász Péter mint a magyarországi és az erdélyi kálvinizmus megmentője állt a magyarországi református egyház élén, a következő volt Csehországban a vallási helyzet. A lakosságnak kb. az 1/3-a volt lutheránus, 1/3-a ócseh és 1/3-a katolikus. Ez azonban egy teljesen bizonytalan mérlegelés eredménye, mivel biztos statisztika ebből az időből nincsen. A Méliusz Juhász-i időkben Délkelet-Morvaország dékánja Ondřej volt. (Az ő keresztnéve számomra ismeretlen.) Uherszky Brodban székelt és az ócseh teológia képviselője volt. Uherszky Brodban lakott, így Adam Uher fuvaros is, aki kocsijával Debrecenig terjedő utakat tett meg. Ő hozta meg Uherszky Brodba Méliusz Juhász tevékenységéről a híreket. Ezek a hírek nagyon érdekelték mindkét, a magukat a táborita teológia örökösinek valló csoportot. Tehát az ócsehek és a testvérközösség többet akart tudni Méliusz Juhász Péter hittanilag oly rokon tevékenységéről. Különösen az ócseh Ondřej dékán és az Uherszky Brod-i testvérközösség papja akart valami közelebbit megtudni. 1564 november közepén mindketten levelet küldtek Méliusz Juhász Péternek, amelyben öt egyházuk hitani és erkölcsi felfogása felől tájékoztatták. A testvérközösség lelkésze Petr Piser megküldte Méliusz Juhásznak – a testvérközösség presbitereivel egyetértésben – a testvérközösség latin és német nyelvű hitvallását. Adam Uher közvetítésével mindkét lelkész megkapta a debreceni püspök választát.

Ondřej dékánál Méliusz Juhász teljes egyetértésre jutott és további testvéri levélváltásban maradtak. Méliusz Juhász teológiailag egészen közel állott a Testvérközösséghez. Mindezek ellenére a testvérközösség az ő válaszával nem volt teljesen megelégedve. Az elégedetlenség oka alapvetően ugyanaz volt, mint ami a testvérközösség elégedetlensége a cseh teológusok iránt, vagy a nagy cseh evangéliumi irányzatok, avagy Kálvinnal, Zwinglivel és Lutherrel szemben. Méliusz Juhásznak megjegyzéseket fűzött a testvérközösség úrvacsoratanához. És erre a testvérközösség nagyon érzékenyen reagált. Méliusz Juhásznak oly módon válaszolt, hogy a levelezés megszakadt.¹²

Ondřej dékán 1566-ban Pavel Auilinnel, a postějovi városi iskola rektorával közösen egy új hitvallást fogalmazott a morva evangéliumi egyház számára. Aquilin, jölehet nem ordinálták lutheri módon, szimpatizált a lutheranizmussal. Az 1566-os Morvaországi Hitvallásban is szó van a Confessio Augustanáról. A Confessio Helvetica itt nincs megemlítve. Ebben az időben Csehországban és különösen Morvaországban sok evangéliumi hitű lelkészt ragadtak meg Luther tanai. Ondřej dékán és a követői megkíséreltek ennek a hullámnak gátat emelni a testvérközösség uniójával. A testvérközösség azonban ennek szilárdan ellenállt.¹³

Dél-Morvaország dékánja, Jakub Kameniczky 1574-ben lefordította cseh nyelvre az Augustanát, majd az ő utódja, Simon Haliaeus 1576-ban kiadta azt. 1591-ben Morvaországban szakadás jött létre az egyház életében. Létrejött egy önálló lutheri egyház a Concordia formula alapján.¹⁴

Az Augustana különösen Észak-Morvaországban terjedt el. Azonban a morva ócsehek kapcsolata a magyar reformátusokkal változatlan maradt. Haliaeus követői ellene voltak az ócseh irányzatnak. Abban az időben különösen Manchthon Fülöp tanítása iránt érdeklődtek. 1596-tól 1608-ig Corvin László volt a dél-morva dékán. Ő az észak-magyarországi Radványból származott (ma Szlovákiában fekszik). Több, erről a vidékről származó lelképásztor szolgált abban az időben Morvaországban. Ők a Melanchton-táborita irányzat sora között találták meg érvényesülésük lehetőségét. Corvin legjobb barátja Dániel Virga volt az ócseh irányzat fő teológiai szószólója. Corvin temetésénél Dániel Virga tartott gyászbeszédet.¹⁵

Corvin halála után Benedikt Mikust választották dékáná. Ő vitte át az egyházat tiszta kálvini vonalra a heidelbergi teológia szellemében. Ez azonban az egyház ellenállásába ütközött. Őt 1614-ben tisztségétől megfosztották, és Jan Porphyridest választották dékáná. Az ő halála után 1615-ben Jakub Petrozelin lett a dékán. Mindketten ócseh irányúak voltak. Amikor Pfalzi Frigyes 1619-ben cseh királlyá választották, 1620-ban Jakub Petrozelint tisztségéből menesztette és ismét Benedikt Mikust nevezték ki dékáná.¹⁶ Pfalzi Frigyes megpróbálta az országban a református egyházat és egyházrendet bevezetni, azonban ez nem sikerült neki. Fáradozásai által sokak szimpátiáját elvesztette, olyannyira, hogy Morvaország és Szilézia evangélikus lelkészei, amikor 1620 elején eme országokat meglátogatta, nem vettek részt a hódolatnyilvánításban. Még Dániel Virga életében az ócseh irány második fő szószólójaként ismerték el a fiát. Sámuel Virgát. Az ő egyik teológiai munkájának a kézírata „Obrana pravdy Hospodinovy” (Az isteni igazság védelme) megtalálható Budapesten, a Széchényi Könyvtárban.¹⁷

Sámuel Virga fia, Pval Virga éppúgy, mint Jakub

Petrozelin fia és még sok más lutheránus vagy ócseh irányzathoz tartozó lelkész, emigrált az ellenreformáció kezdetén Cseh- és Morvaországból Magyarországra.¹⁸

Nosislavnak és környékének a reformáció korában utolsó dékánja akub Gallina volt. Gallina Bardejovban és Debrecenben tanult. Debreceni tartózkodása alatt török fogságba esett és Szegedre hurcolták. A szegedi fogsága alatt azonban szabadon mozoghatott és az ottani iskolát látogathatta. Három év elteltével a fuvarosok által kiszabadult. Egy évet még Kassán tanult, aztán Morvaországban tevékenykedett. Nosislavban lett dékán, Mikulas Jenla dékán mellett, aki szintén Magyarországból származott. Azután Bučovicében lett lelkész, majd (1601–1607) valószínűleg Észak-Morvaországban munkálkodott, végül Nosislavban lett dékán (1607–1624).¹⁹

Gallinától való egyházi jurisdictio által az ócseh közösség Slovák városához tartozik. Slakovban egy nagy lutheránus gyülekezet van és egy kis közössége a Bruderunitásnak, a testvérgyülekezetnek. Ebben a városban 1609. március 8-án és 9-én előkészítő tanácskozást tartottak a morvák belépésére a protestáns alapelveken nyugvó Osztrák–Magyar–Morva Szövetségbe. A szövetség létrehozását II. Rudolf császár protestánsellenes politikája tette szükségessé. Karel Zerotin, a kiváló morva politikus már 1607 decemberében tárgyalta egy szövetség létrehozásáról, az éppoly tapasztalt magyar politikussal, Illyésházy Istvánnal és az osztrák evangélikus rendek képviselőivel, Erasim Tschernebellel. A slavkovi tanácskozás legjelentősebb személyei voltak Karel von Lichtenstein, Weichard von Salm, Jiri Martinkovszky és Jan Bukuvka. 1608. április 13-án megvalósult a szövetség. A protestánsok azonban szerették volna a Habsburg Államszervezet minden országát megnyerni a saját érdekük számára. Azonban a cseheket, a sziléziaiakat és a lausitziakat a cseh Vaclav Budovec diplomáciai hibája miatt nem sikerült megnyerniük.²⁰

A 30 éves háború (1618–1648) utolsó éveiben Morvaországban egy kis, tiszta református egyház létesült. Ezt Petr Berger dékán vezette. Berger a szlovákiai Lupcében született. Őt a szigorú lutheránus akadémián a sziléziai Briegben ordinálták. Mint lelkész, majd később mint dékán és senior a kálvinizmus iránt mutatott fogékonyságot. Fiai Heidelbergben tanultak. Neki el kellett hagynia munkahelyét, Bytčát, és Morvaországba került. Uhersky Brodban lett dékán a délkelet-morva dékáni székhelyen, ahol elődjét, Martin Malobickýt kiszorította helyéről. Azonban a vidék több lelkésze megmaradt ócsehnek és megalakította a maga saját dékánátusát. Petr Berger 1610-ben halt meg. Az ő követője volt Sámuel Sytinsky és végül Ludvig Sytinsky. Uhersky Brodban a hittani szituáció Sámuel és Ludvik Sytinsky alatt nem világos.²¹

Berger mint Uhersky Brod-i dékán is tartotta a magyar egyházzal a kapcsolatot. A sziléziai Krnovban Brandenburgi János György herceg a XVII. század elején megpróbálta Kálvin tanát és a református egyházat megerősíteni. A krnovi papok alkalmazkodtak, de a hívek ellenállásán a fejedelem akarata megfeneklett. Ugyanebben az időben a testvérközösség ifjú lelkészei sokkal inkább a református teológia befolyása alá kerültek, mint a bruderunitás teológiája alá. A fiatal Comenius is (aki később egy ideig Sárospatakon munkálkodott) is szimpatizált a Bruderunitásban ezzel az irányzattal. A krnovi református lelkészek és a testvérközösség ifjú papjai a levelezésükben és baráti

kapcsolataikban éppúgy, mint a magyar reformátusok Heidelberg felé orientálódtak, onnan nyertek teológiai impulzusokat.

Az ellenreformáció idején (1620–1781) az Evangé-
liumi Keresztyén Egyház a cseh területeken erős ille-
galításba szorult. A saját soraikból választott, nem
ordinált pásztorok vezették az egyház életét. Az ille-
galításban élő egyházban kevés volt az ordinált lel-
kész. A nem ordináltak közül a legtöbben, és egy
ordinált lelkész (Martin Rohlicek) az „ócsehek” teo-
lógiájának hatása alatt állott. Ezek a férfiak és assz-
onyok is a Szászországi Lutheránus Egyházzal és a
Magyarországi Református Egyházzal voltak kapcsol-
tatban, különösen a récai református gyülekezettel.
Az illegálisban élő egyházak számára nagy buzdi-
tást jelentettek a német- és a magyarországi cseh
eredetű ordinált lelkészek titkos látogatásai. Ők épp-
annyira voltak lutheránusok, mint reformátusok. A
református lelkészek, akik Cseh- és Morvaországban
az egyházat erősítették, Pápán és Debrecenben tanul-
tak. Egy közülük, Jan Vales (Valesius) magát a
Magyarországon és Morvaországban szétszórtságban
élő cseh egyházak számkivetett lelkészének nevezte
(„ecclesiarum Bohemicarum in Hungaria et Moravia
dispersarum orbus pastor”)²².

A Türelmi Rendelet megjelenése (1781. október 13.)
után a Cseh- és Morvaországban megmaradt evangé-
liumi hitűek (akik többé vagy kevésbé tudatosan az
ócsehek teológiája befolyása alatt álltak) a reformá-
tus egyházhoz tartozónak jelentették ki magukat.
Nekik ugyanis nem engedték meg, hogy a cseh refor-
mációhoz tartozónak vallják magukat, mivel ilyen
hivatalosan nem létezett. A cseh protestantizmus
betiltották, a Brudersunitást nem tekintették létező
egyháznak. A Türelmi Rendelet csak a Habsburg
birodalomban megtört augsburgi vagy a helvét hit-
vallást követő protestáns egyház közötti választást
tette lehetővé. A többség a református egyház mellett
döntött, mert a református teológia, különösen pedig
a református istentiszteleti forma elfogadhatóbb volt
a számukra, mint a lutheránus

A Magyar Református Egyház ekkor a Cseh- és
Morvaországba a legjobb ifjú lelképásztorait küldte.
Több mint 70 lelképásztor, akik nagy többsége Sáros-
patakon tanult. A Cseh Evangéliumi Testvéregyház
ezért nekik mindenkor hálás.

A cseh–magyar kapcsolatok helyzete az ellenrefo-
máció és különösen a türelmi időszak alatt (1781–
1861) olyan téma, amelynek megírása e tanulmány
kereteit meghaladja.

Ilja Burian
Fordította: Kulifay Gyula

JEGYZETEK

1. Amadeo Molnár: Valdenšti (A Valdenziek), Prága, 1973. 215. old. — 2. Čtyři vyznání (Négy Hitvallás), Prága, 1951. — 3. Ferd. Hrejsa: Dějiny křesťanství v Československu I–VI. (A keresztyén-
ség története Csehszlovákiában) II. kötet 18. old. (További meg-
nevezés csak: Dejiny.) — 4. Husz művel több helyen, különösen
„O církví” (Az Egyházzól) szóló irata és a Postilla és az Énekek. —
5. Dejiny II. 218 k. old. — 6. Dejiny II. 203–206. old. — 7. Mi-
kulaš z Pelhřimova: Vyznání a obrana Taboru (A táboríták hit-
vallása és apológiája), Prága, 1972. — 8. Dejiny II. 256. old. —
9. Dejiny III. 84k. old. — 10. Dejiny III. 210. old. — 11. V. Cha-
loupecky: Pře Kněžská (A pap pere), Prága, 1925. 137k. old. —
12. Ferd. Hrejsa: Reformační sborník. (A reformáció összegyűjtött
iratai) III. 18. pld. Rud. Ričan: Dejiny Jednoty (A Testvérközösség
története), Prága, 1957. 228. old. Stephan Turnsky: Kalvinské
(Kálvinista hangok), 1958. Nr. 10. 3. és 5. old. — 13. Frant. Ka-
menček: Zemské sněmy a sjezdý moravské I–III. (A morva
országgyűlések és egyéb gyűlések.) III. kötet 416/2. oldal. A Nem-
zeti Múzeum Könyvtára, Prága, AB X 136–138. old. és 455. old.
és 432k. old. Křesťyanská revue (Keresztyén Szemle), 1973. 83–
89. és 149–155. old. — 14. Křesťanská revue 1975. 14–19. old.;
1980. 77–82. old. Vlastivědný sborník Vysocyny (A cseh-morva
felföld, a haza ismeretének gyűjtőmennyés kiadása) V. kötet 1968.
23–36. old. — 15. Állami Levéltár Brnóban G. 12. Cerroni I. 89.
old., 433k. old. — 16. Hrejsa Sborové Jednoty bratrské (A Testvé-
rközösség gyűlékezetei), Prága, 1935. 252. old. Állami Levéltár
Brnóban G. 12. Cerroni I. 89 Fol. 434. Cesky casopis historicky
(Cseh történelmi folyóirat) 1935. 254k. old. I. Burian: Rudolf II.
majestat (II. Rudolf király felesége), Prága, 1984. 22. old. — 17.
Széchenyi Könyvtár. Budapest Quart slav. Nr. 46. 199–267. old.
— 18. Jan Drobný: Slovenskí martyri (A szlovák mártírok) 121.
old. Az ócseheklet a történezesek gyakran új ultraquistáknak neve-
ték. — 19. Strom László: Monumenta historica in Hungaria, Buda-
pest, 1905. 111. old. Ignaz Hübel: Mellékletek a morváknak a 16.
században a német egyetemekkel meglévő kapcsolataihoz. B. Var-
sik: Husiti a reformacia na Slovensku do žilinské synody (A husi-
ták és a reformáció Szlovákiában a zsilinai zsinatig.) Bratislava,
1932. 153. old. Vlastivědný vestník moravský (VVM) A Morva Hon-
ismeret Híradója, 1953. 23. old. és 1949. 84. old. — 20. Kamil
Krofta: Dejiny Československe (Csehszlovákia története.) Prága,
1946. 381. old. Časopis Matice Moravské (CMM) A Morva Könyv-
kiadók folyóirata, 1913. 222k. old. J. B. Novák: Rudolf II. a jeho
pad. (II. Rudolf és bukása), 43k. old. — 21. Simonides: Galéria
omnium sanctorum. Budapest, 1863. 99. old. 113. és 127. old.
Soffner: Ein Erieger Ordinationsregister aus der Zeit von 1564 bis
1573. 1897. 305. old. Varsik: Husiti 159. old. Jahrbuch für die
Geschichte der Protestantismus in Oesterreich. (A protestantizmus
története Ausztriában. Évkönyv.) 1897. 82k. és 69. old. Staats-
archiv Brno (Állami Levéltár Brnóban) G. 12. Cerroni I. 89. old.
100. Cesky casopis historicky 1935. 12. old. Jan Kucera: Paměti
královského města Uherského Brodu (Uherský Brod szabad királyi
város emlékiratai.) 153. old. Časopis české matice (A Cseh Könyv-
kiadó folyóirata.) 466. old. és köv. Stropm: Monumenta, 145. old.
— 22. Kur Géza: A Komáromi Református Egyházmegye I. Komá-
rom, 1937. 217–221. old. Cseh–magyar református történelmi
kapcsolatok. Komárom, 1937. 31–32. old. Ferd. Hrejsa: Sborové...
240–242. és 256. old. Čeští evangelici a tolaráční patent. (A cseh
evangéliumi hitűek és a türelmi rendelet.) Prága, 1982. 95–122. old.

Szabadság, szabadosság és önmegtartóztatás az evangéliumi és apostoli tanításban*

I.

Kívánatosnak tűnik a *definíciók* előzetes tisztázása. Ebben a címtől eltérő sorrendet érzek szükségesnek: önmegtartóztatás, szabadság és szabadosság lenne a sorrend. Így persze a szabadság fogalma korlátozott, de a téma ezt sugallja: nem a szabadságról van szó általában, hanem erkölcsi értelméről, összehasonlítva az önmegtartóztatással és szabadossággal.

Mit nevezünk tehát *önmegtartóztatásnak*? Az emberi élet egyes jelenségeinek korlátozását, általában örö-
möt jelentő tetteknek, szokásoknak önkéntes és tuda-

tos mellőzését, amelyben azonban nem a korlátozás és lemondás az egyetlen vagy fő cél, hanem ennek révén valami pozitív hatásnak, eredménynek elérése. Ennek kifejezése az aszkézis szó, mely eredetileg gyakorlást, mégpedig az atléta gyakorlatát fejezi ki. Jel-
lemző azonban, hogy ez a szó a Szentírásban nincsen, egyedül a 4Makk említi Bauer szerint (ennek szövegét még nem tudtam megszerezni).

A *szabadság* ebben az összefüggésben az a helyzet, amikor a kívánatos eredményért nincsen szükség önmegtartóztatásra, lemondásra, valaminek mellőzésére.

A *szabadosság* egyszerűen ennek következtében a visszaélés a szabadsággal.

Ezek után azért mégis szeretném idézni — és rész-

* Előadásként elhangzott a Református Egyház Doktorok Kol-
legiumának ülésén (1987. aug. 31.—szept. 4.).

ben vitatni — Rahner-Vorgrimler (Teológiai kasszótár) definíciója néhány részletét. Ez így hangzik: „Az ŐSZ-ben azok a szokások, hogy az ember Isten kedvéért lemond valamiről, eleinte a kultikus tisztasággal kapcsolatosak; majd a későzsidóság körében ehhez még más motívumok is társulnak, az aszkézis szabaddá teszi az embert Isten számára, és az aszkézisért éppúgy jutalmat lehet remélni, mint minden más jó cselekedetért.”

A definíció annyiban használható, hogy az ŐSZ-ben valóban a kultikus tisztaság játszik vezető szerepet. Nagyon fontos, hogy a célja az embert szabaddá tenni Isten számára. Jutalomszerző szerepét azonban óvatosan kell kezelni. Ehhez érzem szükségesnek az ŐSZ-i tények vizsgálatát.

II.

Mindjárt megemlíteném: rendkívül kevés az adat. Ezek:

Időrendben — kanonikus sorrendben az első ilyen jellegű tény az Ex 19,10 kk, mely a Sinainál a törvényadás előtti időben megtiltja a házasságot. Ennek azonban különösebb folytatása nincsen — nem lett gyakorlattá még kritikus alkalmak esetén sem.

A Lev 21 a papok szent voltára vonatkozó utasításokat közöl, ebben vannak hasonló jellegű megjegyzések, gyakorlatilag azonban ezek kultikus törvények, nincs közül az önként vállalt önmegtartóztatáshoz, és nem is kívánnak szó szerinti értelemben ilyesmit.

Az 1Sám 21 mintha arra utalna, hogy volt egy bizonyos törvény a hadviselés és önmegtartóztatás kapcsolatára. A menekülő Dávidtól kérdezik a papok: szentek-e a legényei, megtartóztatták-e magukat az asszonyoktól? Dávid válasza részben kibúvó: amikor elindultam, szent volt a legények teste (nem derül ki azonban, hogy előzőleg valamilyen fogadalmat tettek-e vagy egyszerűen a helyzet hozta kényszerről volt szó). Ez az út közönséges ugyan — mondja Dávid —, de ők testükben szentek...

Csiklandósabb eset a 2Sám 11-ben Uriás önmegtartóztatása. Uriás ugyanis arra hivatkozik, hogy amikor a sereg a mezőn táborozik, hogyan menjen haza feleségéhez? Ilyen törvénynek azonban nincsen írott nyoma. A Deut 23,10 nem mond mást, mint hogy „legyen táborod szent, ne lásdon nálad semmi szemérmertlenséget az Úr, mert elfordul tőled”. Uriás nyilván azért viselkedett így, mert gyanút fogott...

Ismeretes, hogy a zsidóságban — egészen Jézus koráig — előfordult a 40 napos böjt. „Kezdeté” Mózes böjtje a Törvény másodszeri átvétele előtt. Ex 34,28. Ez azonban ismét nem egyszerűen aszkézis, hanem hasonló az Ex 19 egyszeri esetéhez. Nem lett kötelező példa. A rituális böjt viszont szerintem nem tartozik ide.

Aszketikus közösségnek szokták tekinteni a rékábitákat. Bővebben csak a Jer 35,1 kk szól róluk (a 2Kir 10,15 csak őszüket említi, szokásaikat nem). Ideológiájuk: „ne igyatok bort soha, se ti, se a fiaitok. Házat se építetek, gabonát se vessetek, szőlőt se ültessetek, birtokotok se legyen. Hanem sátorban lakjatok egész életetekben, hogy sokáig éljete az a földön, ahol jövevények vagytok.” A jellemzés azonban láthatóan csak formálisan illik rájuk. Ők a honfoglalás, letelepedés és a velük járó bűnök elleni prófétai ellenzék testét öltött népe. Eredetük kb. 840 körüli, Jéhu kora, és még a 4. században is tömegesen, csoportok éltek, persze nem a városokban. Jellemző volt rájuk pl., hogy jahvista neveket viseltek. Magatartásukban

egy prófétai nosztalgia érvényesül a pusztai vándorlás korát illetően, ami gyakorta megtalálható a prófétáknál, persze elsősorban a tiszta hit, áldozat és engedelmesség említésével. A rékábiták ezt külsőleges magatartással tetézték és fejezték ki.

(Volt egy hasonló csoport, a *kénitáké*, Bir 1,6; 4,11; 5,24; 1Sám 15,4. A két csoportot egyesek azonosnak tekintik, viszont a két utolsó bibliai hely ezt kizárja: Jáél, a keni Héber felesége semleges a bírák harcaiban, továbbá Saul harcaiban nem állnak Izrael oldalán, ugyanakkor Saul kiküldi őket Amálek-ből, hogy el ne vesszenek azokkal együtt. Mózes rokonai ők, akik csak alkalmilag társai Izraelnek.)

Csupán a *nazírság* tekinthető önként vállalt aszkézisnek. Alapja a Num 6-ban található. Ismert volta miatt nem térek ki rá bővebben. Nem feltétlenül tartott életfogytig. Sámson esetében előfordult, hogy az anya már szülés előtt önmegtartóztató módon élt. Ez a fogadalom és életforma az ŐSZ koráig élt.

Összefoglalásul tehát megállapíthatjuk: az aszkézis kifejezetten nem volt általános Izraelben. Egyes esetekben, egyes csoportokban voltak ugyan *aszketikus szokások* érvényben, de ezek csak járulékos részei az illető csoport magatartásának.

A *szabadság* mint fogalom Izraelben csak egyetlen formában létezett: jogi értelemben. Szabad vagy rab-szolga (de tudjuk, hogy a határ Izraelben nem olyan átléphetetlen, mint más népek esetében), vagy szabad ember és nő, ellentétben a házassal. Erkölcsei értelemben vett szabadság ismeretlen fogalom. A bibliai gondolkozásmód szerint amúgy is nem ez az ideális vagy kívánatos állapot; sokszor büszkén vallják magukat Isten vagy királyok szolgálóinak. A szabadság mint eszmény főleg mint az egyén kiteljesedésének eszménye, csak a görög szellem hatása alatt fejlődött ki.

Szabadosságról a Törvény előírásai, főleg büntetései miatt mint gyakorlatról vagy eszményről nem szólhatunk.

III.

A *görög szellem*, majd a *hellenista kor* azonban hozott egy olyan új helyzetet, melynek hatását a Bibliában is megtaláljuk.

A görög városállamok korában a szabadság elsősorban politikai tartalmú fogalom. A hellenizmus korában változik a helyzet: politikamentessé lesz és individualizálódik. Az egyénnek a belső, lelki szabadságát fejezi ki már ez a fogalom. Egyik oldalága az, amit pl. a sztoikus filozófusoknál találunk.

Ami azonban jelentősebb: új helyzet alakul ki Palesztina földjén is. Megjelennek a görög bevándorlók, kereskedők és családjaik, ebben asszonyaik („graeculi”). Érdekes jellemzést idéz Hengel Rostowtzefftől: „egoisták voltak, felfogásuk materialista, ideáljuk megbotránkozott, erkölcsük kényelmes („lax”). Nyugodt és könnyű életet kerestek, minimális munkával és gonddal, az állam és vallás nemigen érdekelte őket. Fő igyekezetük: a vagyon növelése, és hogy azt utódaik örökölhessék. A szerelem fontos szerepet játszott életükben, és ennek nem volt előfeltétele a házasság — egyszerű üzleti tranzakció volt.” Hengel szerint a Péld 2,16; 5; 6,24 idegen asszonyai ezek, akik luxust és kéjt hoztak a zsidók közé. Velük szemben a Péld egy ún. parasztideált állít, 24,30; 27,23 — 27.

A Péld mellett a másik könyv, mely szembeszáll a hellenista befolyással, a Jézus ben Sirák könyve. Benne felfedezhető, hogy a zsidók között egy olyan szabadság-gondolat jelent meg, mely eddig teljesen idegen volt tőlük; a szabadság ugyanis az emunáh — hűség ellen-

párját jelenti! Sirák fia ezért már két útról tanít (2,12), és nála megfogalmazódik a zsidó vallásosság egyik jellemzővé váló tulajdonsága, az *elkülönülés*. (11,34; 12,14; de Dán 1 is!)

A szent iratok mellett a kegyességi irányzatokban is megjelent az elkülönüléssel párosuló aszkézis gyakorlata. A legjobban a chaszidimból alakuló esszénusoknál, még inkább az esszénusok radikálisait képviselő qumráni közösségnél. (Jóllehet a rituális tisztaság is nagy szerepet játszott mindebben.)

Plinius pl. az esszénusokról azt írja, hogy a Holt-tenger partjától elég távol élnek ahhoz, hogy elkerüljék az általános dolgokat, falvakban élnek, mert a városok az ő szemükben bűnösök. Étkezési szokásaikról Plinius csak annyit ír, hogy egyszerűek és mértékletesek. Josephus szerint ennek köszönhető, hogy sokan közülük 100 évig is élnek.

A házasságot az esszénusok általában elvetették, de gyermekeket fogadtak örökbe, hogy el ne fogyjanak. Volt azonban olyan esszénus csoport is, mely hajlandó volt nőket is befogadni, őket is 3 év próba-időnek vetették alá. A qumráni közösségben sem volt egyértelmű a helyzet; a Damaszkuszi Irat és a Közösség Szabályzata szerint mintha nők és gyermekek is éltek volna közöttük. Mindenesetre női és gyermek-sírok valóban vannak telepükön, tehát a házasság nem lehetett eleve tilos.

Keresztelő János személye azután mutatja ennek a gyakorlatnak elevenségét egészen Jézus napjaiig.

Pogány területen pedig a sztoicizmus álláspontja tükröz egy önként vállalt, lemondások árán kialakított életformát.

IV.

Beszélhetünk-e „korai” keresztyén aszkézisről? S ha igen, mennyiben független ettől, mennyiben keresztyén? És ha van, mennyi nyomát és alapját találjuk az Írásban?

Megint idézem definícióként Rahner-Vorgrimler szövegét: „A keresztyén aszkézis nem származhat tudatos vagy öntudatlan világmegvetésből vagy földi feladatunk megtagadásából, habár el kell ismerni, hogy a keresztyénség körében van olyan aszkézis (...) A specifikusan keresztyén aszkézis lényege nem elsősorban a morális aszkézis, vagyis nem az összes bűnös hajlamnak, az összes veszélyes természeti adottságnak a legyőzése, nem az önnevelés, melynek célja a különböző emberi képességek zavartalan harmóniájának megteremtése: tehát az aszkézis nem az erény megszerzésének az eszköze, és nem is a fogyasztásról való lemondás. (...) A keresztyén aszkézis nem is kultikus aszkézis, melyben az ember áldozatot kínál fel az istenségnek, mivel úgy érzi, hogy a világ önfeledt élvezete, egyáltalán a profán ellentéte a szentnek. (...) Végül a keresztyén aszkézis nem is misztikus aszkézis, melyben a szubjektum arra készül fel, hogy titokzatos módon átélje az istenit (miközben meghal a világ az Én, a saját akarat számára stb.). A keresztyén aszkézis inkább az emberi létezésnek mint egésznek kizárólagos keresztyén értelmezésében kell hogy megnyilvánuljon. (...) Azaz: (...) ha az ember a halálának tényét elfogadja és szembenéz vele, ha személyesen mond igent erre a halálraszántságra, és ezt az igent existenciálisan realizálja azzal, hogy önként elébe megy ennek az apránként az egész élet folyamán realizálódó elmúlásnak — ha ezenfelül nemcsak készen áll a halálra, hanem ennek existenciális komolyságát és belső igazságát is biztosítja azáltal, hogy a szenvedésből mint a halál mozzanatából többet vesz magára,

mint amit a sors rákényszerít; akkor gyakorol igazi, keresztyén értelemben vett aszkézist.” (Saját megjegyzés: ennek mintája kb. Rahner egyénisége, színvonal. Nem ez a történelmi és megfogható aszkézis!)

Eltekintve attól, hogy ez a definíció alapján véve igen magas szintű, modern, gyakorlatilag eddig nem érvényesített — de a bibliai kijelentést vizsgálva amúgy is használhatatlan, hiszen nem abból leszűrt fogalomról van szó (a különbségtétel a felolvasásának értelme). Amit ugyanis az Újszövetségben találunk, az jórészt az ószövetségi gyakorlat folytatása és továbbélése, esetleg egyes konkrét helyzetekben való aktualizálása. Így nem érdemes bővebb magyarázatot fűzni Keresztelő János már említett alakjához, vagy Jézus 40 napos böjtjéhez — ezeknek ugyanis nincsen a későbbiekre nézve fundamentális és meghatározó szerepe.

A szabadság fogalmával kapcsolatban még egy szűkítést is el kell végeznünk. A „szabadság” ugyanis sokféle összefüggésben fordul elő, melyek közül nem kell itt mindegyikre kitérnem. Így nem szeretnék foglalkozni a „szabadság a Törvénytől” fogalommal, legálábbis általánosságban nem, hiszen ez a judaizmussal folytatott vita egyik tézise, de nem ide tartozik. Ugyanide sorolom a „szabadság a bűntől” kijelentést Jézus szájából — ez is vitabeszédek egy része, de nem az erkölcsben megnyilvánuló szabadság vagy aszkézis területére vonatkozik.

Hogy az újszövetségi kor gondolkozásmódjában a törvény és szabadság mégis mennyire összefonódott, ugyanakkor pedig mennyire csalóka lehet a szavakat önmagukban, háttér nélkül értelmezni, idézem az ismert kifejezést Jakab 1,25 és 2,12-ből: a szabadság tökéletes törvénye, amit betartva boldog lesz az ember. A kifejezésnek minden bizonnyal Philonál találjuk meg igazi alapjait: szerinte az az ember, aki törvény alatt él, szabadabb annál, mint aki zsarnokság alatt van. (A zsarnokság alatt azonban Philo nem külső zsarnokságra gondol, hanem az emberben élő indulatokra, kívánságokra stb.) Ez a zsidóság álláspontja: nem abszolút szabadságot kíván, hanem érzi, hogy a Törvény megtartása jelent a legtöbbet az ember számára. (Mai szóval, bár ez itt egészen anakronisztikus: az ember önmegvalósítása nem abban lehetséges, hogy mindentől szabad, hanem — mivel teremtett lény és Isten szövetségében él — az Istenhez való alkalmazkodás jelenti a tökéletes „önmegvalósítást”.) Ugyanerre a mintára idézem Goppeltől a Misna Aboth 6,2-t az Ex 32,16-hoz, ahol — egy bizonyos szövegkorrekció árán bár — így fogalmaznak: nem találni szabadokat azokon kívül, akik a Tórárt tanulmányozzák... (A szövegkorrekció a „vézés” helyett „törvényt” olvas.)

Jakabbal azért érdemes a kezdetben foglalkozni, mert mondanivalója egyenesen az Ószövetség kontinuitásában áll, akárcsak a Hegyi Beszéd — és feltételül hiteles képet ad a kor gondolkozásmódjáról...

IV/A

A szinoptikus anyagban tulajdonképpen háromféle kérdéskör fordul elő: a böjt, a nemi aszkézis és a vagyonkérdés. Vegyük most ezeket sorra.

A böjt minden bizonnyal aszkézis, önmegtartóztatás — csak az értelmezése és célja nem egyértelmű. Jézusnak a farizeusokkal folytatott vitájából látható, hogy a farizeus számára a böjt feltétlenül érdemszerzésre szolgál (Lk 18,12 stb.). Ugyanakkor a Mk 2,18 kk és par. arra utal, hogy Jézus korántsem így gondolta. Ő maga ugyan 40 napos böjttel készült tanftói munkájára, de ezt nem tette tanítványai számára még

ajánlotta sem. Sőt a kívülállók kárhoztató szavaira azt mondja: bőjtölhetnek-e a lakodalmások, amíg velük van a vőlegény? Majd jönnek olyan napok... Azaz: Jézus számára a bőjt az Istenre való koncentráció kiváltképpen való alkalma. De amikor jelen van a testet öltött ige — a koncentrációnak ez a módja felesleges. Amikor túlaradó gazdagsággal osztja a bűnbocsánatot, akkor a bűnbánatnak ez a formája túlhaladott — persze csak ebben az üdvtörténeti szituációban!

Pár sor erejéig érdemes kitérni a Mt 11,18–19-re, már csak azért, mert nem közismert ennek igazi jelentése. Az ugyanis tény, hogy János egész életében bőjtölt. Ugyanakkor, amikor Jézus idézi az ŐSZ-i szavakat: falánk és részeges ember — nem a konkrét cselekedetre utal; ugyanis a Deut 21,20 szerint az engedetlen gyermek bemutatásakor hangzottak el ezek a szavak: ez a fiú engedetlen és konok, nem hallgat szavunkra, dorbézoló és részeges... Én legalábbis itt érzem a szavak gyökerét: nem Jézus falánkságát akarják a szavak leírni, hanem azt, hogy Izráel szemében Jézus nem az engedelmes Fiú, hanem az engedetlen gyermek! Mégpedig a „vének hagyományával” szemben engedetlen — és ez felel meg a történelmi helyzetnek és tényeknek.

Visszatérve a bőjthöz: Jézus mint gyakorlatot sem el nem veti, sem nem követeli — természetesen tartja meglétét, csupán az akkori üdvtörténeti helyzetben nem tulajdonít neki jelentőséget.

A *nemi aszkézissel* kapcsolatban a már említettek kivül izráeli gyakorlatról nem tudunk. A nazírsághoz sem tartozott hozzá (különösen, ha a meddő nők fogalmára gondolunk). Az ŐSZ-ben alig említik. Két helyet azonban érdemes részletesen megvizsgálnunk:

A Mt 5,32 egyszerűen a válás tilalmát magyarázza, illetve a mózesi engedménnyel szemben érvényesíti Isten akaratát. Ami ebből témánkhoz tartozik: Jézus házasságtörésnek-paráznaságnak nevezi az elvált újra házasodását.

Ez a jézusi kijelentés adja meg súlyát a másik bibliai helynek, a Mt 19,3 kk-nek (mellesleg Mt külön kitétele a „házasságtörést kivéve” megjegyzés, melyet sem a Mk 10,1–12, sem a Lk 16,18 nem közöl). Amikor Jézus a kemény kijelentést megteszi, a tanítványok meghorpadva mondják: akkor nem jó megházasodni! Ha ti. ilyen könnyen Isten ítéletét vonja magára az ember, jó eleve bele nem kerülni a házasságba és annak gondjaiba. Jézus azonban nem ad igazat nekik. Beszéde példázatszerű, megértése éppúgy Isten kegyelméből van és nem adatik meg mindenkinek, mint sokszor a példabeszédek esetében is. Világosabban: Jézus senkinek nem ajánlja „módszerűl” a házasságtól való tartózkodást. Isten az embert férfivá és nővé teremtette — ez a vitabeszédek elején is félreérthetetlenül megszólal. A titok annyi: van, aki házasságra képtelenül születik, ezeket a rabbik „Isten keze által kimetszettnek” nevezték. Vannak ember által kimetszettek, de ez Izráelben tilos volt (ugyanis az ilyen ember és állat kultikusan tisztátalan, Lev 22,24). Végül vannak olyanok, akik önmagukat tették nemzésre alkalmatlanná — de az előzők alapján ezt nem tekinthetjük kimetszésnek, hanem csak képes beszédnek. Grundmann említi R. Ben Azzai esetét, akit megtámadtak azért, hogy jó törvénytanító létére nincs feleség és gyermeke, mire ő így válaszolt: „Mit tegyek? A lelkem a Tórához kötődik, majd mások fenntartják a világot!” Talán hasonló szellemben gondolkozik erről Jézus: vannak olyanok, akiket Istentől kapott feladatuk annyira igénybe vesz, hogy a nemiségnek már nincsen helye életükben. De itt Jézus

senmi többet nem mond, nem ajánl, és nem követel ilyet tanítványaitól.

A *vagyonról* való lemondással kapcsolatban is némiképp hasonló a helyzet. Izráelben ebben az időben csak kisebb csoportok éltek vagyonközösségben, mint az esszénusok (és talán Jézus tanítványai). De ez nem jelentette azt, hogy ezt tekintették egyedül kegyesnek, ideálisnak, míg a vagyont pedig bűnösnek. A vagyon is Isten ajándéka, áldása (vö. Westermann) — legfeljebb a vele való élésnek van kegyes vagy hitetlen módja.

A Mt 19,16 köv. és par. a gazdag ifjú történetében egy konkrét kérdésre adott halakha-szerű válasz. Itt azonban Jézus valóban ajánlás-parancs jellegű magyarázatot is fűz hozzá. Szól arról, hogy milyen nehezen, emberileg lehetetlen módon lehet csak a mennyek országába bejutni. Érdekes és részben váratlan Jézus prófétai radikalizmusa ebben a perikópában. Ugyanis sem a többi tanításában (pl. Hegyi Beszéd Lukács szerint mindig hangsúlyozza a „most”-ot, de éppen a gazdagok esetében ez hiányzik!!! Pedig Lukács számára a most az igazán izgalmas, Jézus nem általános igazságokat tanít!) — sem a többi kérdésben általában nem ez a jellemző Jézus nézeteire. A mostani radikalizmus magyarázata valószínűleg a helyzetben van: a gazdag ifjú rokonszenves bár, de törőlmetszett zsidó: az örök életet örökölni akarja (Mk és Lk variánsa) — mintegy a hagyományos úton besétálni Isten országába. Elégedett is magával, a zsidó szemlélet szerint joggal, ebből kell azután kigyógyítani a prófétai radikalizmussal: nem szereti addig igazán a felebarátot, amíg az ő vagyona és azok nyomorúsága egymás mellett létezik. Szabadjon így fogalmazni: nem a vagyon ténye, hanem az ahhoz való ragaszkodás és az abban való bizalom az akadály.

Péter kérdésére azután Jézus válasza is a zsidó gondolkodás szerint hangzik el: jutalmat kap az a tanítvány, aki Jézusért elhagyja hozzátartozóit vagy vagyonát, és Jézus is megismétli a kifejezést: örökölni fogják az Isten országát. Maradjunk azonban annyiban, hogy itt sem általános igazságról van szó, hanem a pillanat adta szükségről és követelményről: aki ebben a kritikus órában tudja, hogy hova kell állnia, az nyeri el az örök életet.

Ugyanerre a mintára magyarázhatjuk a Lk 12,13 kk-t, a bolond gazdagról mondott jézusi kijelentéseket. A bőség nem tünik bűnnek, csupán az a fontos, hogy életét nem a vagyona tartja meg. Jézus szavaiban a pleonaxia — kapzsiság a bűn, nem a pusztán vagyon. A követelmény *nem a szegénység*, hanem az Isten szerinti gazdagság.

Hogy azután a vagyon kérdése az apostoli korban hogyan jelentkezik, ismert az ApCsel-ből: Barnabás, ill. Anániás és Safira tettéből-esetéből.

A Jn ev-a tulajdonképpen ezekhez a kérdésekhez nem szolgáltat anyagot — a 8,36 a bűn alatti szolgáltságról szól, ami nem tartozik ehhez a tárgykörhöz.

IV/B

Az apostoli levelekben pedig a következőket találjuk:

Alapjában megmaradt mindaz, amit az Őszövetségben és az Őszövetség felől levezetve eddig mondhatunk. Szabadságról és aszkézisről szóló kifejezett tanítás nincsen, csak egyes konkrét kérdésekkel kapcsolatban esik szó ilyenekről. Tehát más szóval: nem az individuum szabadsága a tanítás tartalma, hanem egyes esetekben a magatartás szabadsága vagy kötöttsége. Conzelmann szavaival: nem az idealizmus definícióival tárgyalja az Újszövetség az egyén szabad-

ságát, hanem az emberről mindig kapcsolataiban, kötöttségében szól.

Leginkább az étkezési szokások okoztak gondot az ősegyházban (részben a bálványáldozati hús evése miatt). Ezzel kapcsolatban Pál álláspontja meglepően szabad: „Étel miatt ne rombold le Isten munkáját. Minden tiszta ugyan, de rossz annak, aki megütközéssel eszi azt. Jó tehát nem enni húst és nem inni bort, és semmi olyat nem tenni, amin testvéred megütközik...” (Rm 14,20 kk.) Ebben az az érdekes, hogy a másik ember miatt kell tartózkodónak lenni, de Isten felől nézve „minden tiszta”. Még világosabb az 1Kor 10,23 kk: „lelkiismeretről beszélek, de nem a tiédéről, hanem a másikérol. Mert az én szabadságom miatt vádolná a másik lelkiismerete?” (együtt kijelentés és kommentár). Az 1Tim 4,3 egyenesen azok ellen harcol, akik tiltják a házasságot és bizonyos ételek élvezetét...

Kénytelen vagyok kitérni egy lényeges tényre. Az ApCsel szerint az ősegyház tagjai minden fontos döntés előtt böjtölve és imádkozva keresték Isten akaratát. Pál leveleiben ennek nem találjuk nyomát. Egyáltalán a böjtölés szó – bár amúgy is ritkán fordul elő az Újszövetségben – mindössze kétszer említettik Pálnál, mindkét alkalommal „éhezés” jelentéssel (2Kor 6,5 és 11,27). Persze tudom, más az önként vállalt aszkézis, más az előírt böjt, és más a bálványáldozati hús evése – mégis legalábbis elgondolkoztató a helyzet.

Persze Pál levelei vitában születtek, mégpedig a judaisták elleni, sokszor nagyon éles harcban. A judaizmus nomizmus, a Törvény megtartása egyszerre kötelesség és érdem – nyilvánvaló, hogy ez nem egyezik az apostol álláspontjával. Ugyanakkor megjelent a nomizmus ellentéte, a teljes szabadság, ami egy fordított előjelű törvényeskedés: a törvények tünnető mellőzése is érdem! Ezzel tudja ugyanis a maga Krisztus-ismeretét és szabadságát dokumentálni – vélték ennek az irányzatnak a hívei. Nyilván ez sem lehet az apostol álláspontja.

Jól ismert az ő véleménye, ezért éppen csak rögzítem: elfogadja a libertinisták alaptételét: minden szabad nekem! Ez persze olyan alapon értendő, hogy Krisztus után az ember szabad minden olyan rituális, törvényes kényszertől, mely eszköze lenne az Isten előtti megigazulásnak. A kényszer és eszköz szó a fontos, nem pedig a „szabad”. Ugyanis az 1Kor 6-ban azonnal határokat is húz: nem minden használ (szűmfereli!) és nem is lehet még a szabadság gondolatának sem szolgája az ember! Krisztus testét kell építeni, az ember nem egy idealista szabadságfogalmat kerget, hanem fiúságra hivatott el, Gal 5,1 kk. Sem vétkezni nincs szabadsága, sem a másikon átgázolni az erősebb jogán...

Ezért hangzanak el azok a kijelentések, melyek a hús és bor élvezetéről szóló önkéntes lemondást tartalmazzák, Rm 14,20; 1Kor 10,23 kk; 1Kor 8,8–9; Gal 5,13. Ezek nem a szó szó szerinti értelmében vett aszkézist (edzést!) jelentik, hanem valóban „csak” önmegtartóztatást. Ez nem érdem, ez egyszerűen a test többi tagjával szemben gyakorolt testvéri cselekedet.

Egy másik nagy gondolatkör Pálnál a *házasság vagy házasság nélküli* állapot kérdése. Itt azonban szintén nincsen szó tulajdonképpen aszkézisről, hanem egyszerűen a végső idők napjairól, a paruzia közeli váradalma miatti helyzetről. Alapjában véve a házasság erkölcsi szempontból semleges, nem vétkezik a szülő sem, ha lányát férjhez adja. Sőt: a paráznaság miatt mindenkinek legyen saját felesége, 1Kor 7.

Itt azonban van egy – szinte Rahner definíciójának előképeként használható – komoly lehetőség. „Ne fosszátok meg magatokat egymástól, legfeljebb közös megegyezéssel egy időre, hogy szabaddá legyetek az imádkozásra...” Ez a minta örök érvényű.

A házassággal kapcsolatban felmerül még egy másik tanács is, de erre majd visszatérek.

Érdekes, hogy az ellenfelek, az entuziaszták nézetei nem igen foghatók meg a levelekben. Az 1Kor 6,12 csak az ideológiai alapot említi, a Kol 2,16 kk pedig megint csak általánosságban szól azokról, akik más-ként élnek, mint ahogyan a keresztyén embertől elvárható lenne. (És itt inkább judaistáknak tűnnek, mint entuziasztáknak, bár Conzelmann az utóbbiakra gondol.) Amit pedig az egyéb, szabadosságban elmerülő csoportról ír, pl. a Rm 1-ben, az szerintem nem keresztyén, hanem pogány jelenség, így tehát megint nem tartozik témánkhoz. Parallelje Petroniusnál található – de még „ideológia” sincs mögötte.

Erre annyiban is érdemes volt kitérni, mert a későbbi korban, a gnoszticizmus korában is hasonló a helyzet: az egyházatyák vádjában ugyan sokszor elhangzik a gnosztikus entuziasztákról sok minden, ugyanakkor azonban saját irafaikban csak az aszkézisnek van írott dokumentációja, a vélhetőleg létező entuziazusnak azonban nincsen!

IV/C

Még egy dologra érdemes kitérnünk az apostoli, különösen a páli levelekkel kapcsolatban. Ez pedig a szabadságnak mint eszkatologikus, tehát egy „történelmi” helyzethez rögzített életformának a gondolata, ami Pál korában feltétlenül jelen volt.

Két bibliai helyre érdemes különösen figyelniük:

A Rm 7,1–6 elvi rész: a végrendelkező halála feloldja a házasságot, tehát ha az özvegy másé lesz, többé nem vétkezik. Pál így tekinti az üdvtörténeti helyzetet. A zsidót természetesen és jogszerűen köti a Törvény egészen Krisztus haláláig. Amikor azonban az engesztelés megtörtént, a régi szövetség érvénye éppúgy elmúlt, mint az egyik fél halálával a házasság. (Elég meredek gondolat így tekinteni az Ószövetségre!) A 6. vers így hangzik: „Most azonban, miután meghaltunk annak a számára, ami fogva tartott minket, megszabadultunk a törvénytől, úgy hogy az új életben a Lélek szerint szolgálunk, nem pedig az Írás betűje szerint, mint a régiben.”

Amit ez a szöveg tartalmaz, nagyon izgalmas. Olyan szabadságot fejez ki, amelyre egy zsidó soha nem gondolt. A zsidók számára a Törvény preexistens és örök megmarad. Pál szerint viszont a Törvény Jézus Krisztus halálával és feltámadásával elmúlik (katargein). Nem individualista módon vagy existenciálisan értelmezhető szabadságról van szó, hanem az írott szabályok elavulásáról. A keresztyén nem mindentől szabad, hanem attól, ami elmúlt. (Itt érezhető a hellenizmussal szembeni különbség! sőt a hellenista zsidósággal szembeni is. A hellenistának minden szabad, a hellenista zsidónak az igazi szabadság a Törvény megtartása, míg a keresztyénnek a Krisztus-követés szabadsága!)

(Saját gondolatként: az első években ez nyilván teljesen spontán történik, kívülálló tekintheti akár entuziazmusnak is. Ahogy telnek-múlnak az évek – nem csupán a paruzia közelségének átértékelése miatt –, egyre fontosabb lesz a spontaneitást szabályozni, és újra kialakul az etika, a Törvény, a betű rabsága...)

A másik fontos bibliai hely az 1Kor 7, ebben is különösen a 26 kk. Bár már előbb, a rabszolgaság

kérdésében megfogalmazódik a tétel, hogy sem a rab-szolgaság, sem a szabadság nem úgy értendő már a keresztyén számára, mint előzőleg; a rabszolga Krisztusban szabad, míg a szabad Krisztusnak szolgálja. Tehát a jogi helyzet nem azonos az üdvtörténeti helyzettel, ez utóbbi túlhaladottá teszi az előbbit. A házassággal kapcsolatban pedig jönnek a konkrét kijelentések is: „ezután tehát azok is, akiknek van feleségük, úgy éljenek, mintha nem volna, és akik sírnak, mintha nem sírnának, akik pedig örülnek, mintha nem örülnének, akik vásárolnak valamit, mintha nem volna az övék, és akik a világ javaival élnek, mintha nem élnének vele, mert e világ arculata elmúlik. (Paragei gar to skhéma tou kosmou toutou.)”

Ez a kijelentés pedig megér még egy bekezdést. A skhéma szó általában mint alak (Gestalt), arculat magyarul érthető, de érzésem szerint kevés. Bauer ezt a kijelentést is közli, együtt a külső megjelenéssel, „kinézéssel”. Ugyanakkor azonban utal a Fil 2-re, ahol ezt olvassuk: morfén doulou labón, en homoio-mati anthrópon genomenos, kai skhémati heüretheis hós anthrópos... Vajon ezek csak szinonimák lennének? Az is lehet, de ugyanakkor fokozás is. A szolgai forma — forma, nem a teljes lényeg, valóság. A homioioma az azonosságot fejezi ki: tökéletes ember! A skhéma a „besorolást”: nemcsak tökéletes ember, de tökéletes emberi sors is: megalázás, szenvedés és halál. Azért érdemes ebbe belemennünk, mert pl. Bauer így fordítja az 1Kor 7 szavait: ez a világ tulajdonképpen megjelenésében, elmúlásában, enyészésében értelmezhető, érthető (im Hinschwinden begriffen...).

Ugyanakkor Pálnak egy másik kifejezése is ide illik: metaskhématidzein (latinul: transfigurare). 1Kor 4,6: érettetek „alkalmaztam” magamra és Apollósra; Krisztus szolgálatának, sáfársággal megbízottai magatartásának van egy bizonyos kötelező rendje, következménye. A csalók „elváltoztatják” magukat, mintha Krisztus szolgái lennének, 2Kor 11,13. A Sátán is, mintha a világosság angyala volna. Nem morfé és nem homioma van, hanem skhéma. És a legsúlyosabb kijelentés: aki „átváltoztatja” a mi halandó testünket az ő dicsőséges testéhez hasonlóvá (Fil 3,21) — megint nem a morfé az izgalmas, hanem a sorszamos-

ság, a megigazulásban való részesedés, az Isten országában való polgárság teljességének átélése (politéma — polis).

Ide szerettem volna eljutni: Pál számára ennek a világnak van egy bizonyos skhémája, rendje, ami meghatározza a benne élő emberek életét és sorsát is. Szolga vagy szabad, házas vagy hajadon, örülő vagy síró stb. Ezek azonban Krisztus visszajövetelekor elmúlnak (már most is enyészettükben, elmúlásukban értelmezendők), s majd Krisztus visszajövetelekor minden átrendeződik, új formát, új tartalmat és új meghatározottságot kap. Ezért szabad a keresztyén ember sok mindentől már most. És ezért lehet úgy értenünk, hogy nem egy individualista, filozofikus szabadság ez, hanem az eddigi megkötöttségektől való szabadság, de egy új skhéma érdekében és megvalósítására. Ebben azonban nem az önmegtartóztatás a fő szerep, hanem Krisztusé és az eljövendő új aioné — és ebben nem lehet helye a szabadosságnak, hiszen a Krisztus-test tagjairól van szó, akiknek helyükre kell illeszkedniök. S ha egy zsidó számára a tökéletes szabadság az volt, hogy a Törvénynek engedelmeskedik, ennek analógiájára elmondhatjuk, hogy a keresztyén ember számára pedig az a szabadság, ha beilleszkedik az épületbe, Krisztus testébe. Minden más idegen, kényszerhelyzet a számára. Az idejét múlta aszkézis is meg a kötetlenség is.

Az ószövetségi alapról tehát ennyi lépés történik tovább — bár alapjában a helyzet és gyakorlat tovább él, bőjt és önmegtartóztatás előfordul —, hogy *Jézus zavaiban* egy bizonyos üdvtörténeti helyzet miatt lesz hangsúlyosabb a pillanat szabadsága és követelménye, míg *Pálnál* a paruziaváradalom teszi hangsúlyosabbá: a világ mostani arculata elmúlik, és mi már mindenre így tekintünk. Ez nem ellentétes azzal, hogy a folyó időben újra ki kellett alakulnia az athosnak, a hagyománynak, az előírásnak. Amíg ez nem önmagáért való, hanem Krisztusra és az új aionra tekintettel fogalmazódik, addig nem is jelent problémát. Viszont ha önálló életet kezd el élni, visszajutunk oda, ahol a törvénynek érdemszerző, üdvözítő hatást tulajdonító zsidóság volt. Régi kísérés ez, vö. Kol 2,20, Gal 5 stb.

Herczeg Pál

Ekkleziogén és ekkleziológén neurózis

Mivel egyre több orvosi zárójelentésben jelenik meg ez a szó a beteg neurózisának megjelöléseként, mondjunk le „a szegény takargatásáról” — s mi beszéljünk róla, pontosabban magunkról.

Az ekkleziogén neurózist az iatrogén, az orvosi szóártalom okozta neurózissal tudnám összehasonlítani. Ez utóbbit egyes orvosok okozzák, az ekkleziogén neurózist mi lelkészek, papok vagy kegyesen kegyetlen vallásos emberek.

Mindenekelőtt a szó meghatározását szeretném — mai szóhasználattal — „pontosítani”. Az ekklezió a szabad görög városok, szabad népgyűlést jelentette.

A keresztyénség kezdettől fogva az első gyülekezeteket jelölte vele (115-ször fordul elő az Újszövetségben). Később az egyház megjelölésére szolgált. Különösen mi, protestánsok mondtuk szívesen így: a szent Ekklezió.

Meglehetősen kis irodalmat találtam e neurózisról. Talán azért, mert aki ezzel foglalkozik, annak jártasnak illik lenni a teológiában és a pszichológiában egyaránt.

Eberhardt *Schätzing* berlini ginekológus használta — az ötvenes évek legelején — először ezt a szót „Die verstandene Frau” (A félreértett nő) c. művében, majd ugyancsak ő írt először tanulmányt az ekkleziogén neurózisról a *Wege zum Menschen* c. szakfolyóiratban (WzM) 1955-ben.

Majd Theodor *Bovet* zürichi és Paul *Tournier* genfi pszichiáterek, valamint *Köberle* pasztorálpszichológus professzor. Hosszú tanulmányt írt Klaus *Thomas* — és Hellmut *Harknak* jelent meg 1984-ben ilyen címen könyve: *Religiöse Neurosen*. Bármilyen különös, egy fogorvosi disszertációt találtam az ekkleziogén neurózisról W. *Krötsch* tollából. Az angol nyelvű irodalomban kettőt: H. *Bovers* és St. *Clair* R. J. — A magyar irodalomból *Bodrog* Miklós és *Tomcsányi* Teodóra írsait tudtam igen jól használni.

Ha tovább „pontosítom”, illetve szűkítém az ekkleziogén neurózis meghatározását, azt kell mondanom, hogy az iatrogén ártalom nem kórházi és nem orvosi rendelői, hanem orvosi szóártalom, így az ekkleziogén neurózis sem ún. egyházi ártalom. Legfeljebb az egy-

házban, illetve egyházakban működő *egyes lelkészek* vagy *egyházi személyek* okozta ártalom, illetve neurózis.

Többnyire olyan lelkészek vagy egyházi személyek felelősek érte, akik bizonyos fokig maguk is neuraszténikusok, pszichaszténikusok vagy éppen neurotikusak, vagy pszichésen már nem intaktak. Ezek az emberek váltják ki híveikben az ekkléziogén neurózist egyoldalú, törvényeskedő vagy túldogmatizáló magatartásukkal, tanításaikkal. Pl. egy-egy bibliai ige túlhangsúlyozásával.

Vagy éppen azzal, *ahogy* az Ügyet képviselik, prédikálják, ahogyan pl. depressziójukat vagy agressziójukat rávetítik a gyülekezetre.

Hallottam egyszer az örömről olyan depressziós igehirdetést, hogy majd sirva jöttünk ki a templomból. És olyan szószéket csapkodó, dühös és agresszív beszédet is a békéről, hogy mindenki felzaklatva ment haza az istentiszteletről: békétlenül.

Az ekkléziológén neurózis

Engedtessek meg számomra az a merészség, hogy magam is egy új szót alkossak és megkülönböztessem az ekkléziogén neurózistól az *ekkléziológén* neurózist. (Ekkléziola = egyházacska, ez esetben szekta.)

Sok hasznos és építő szellemű házi vagy egyházi, illetve bázisközösség mellett mindig működnek hazánkban is olyan szektafélék, amelyek „érdekességükkel”, sajátos specialitásaikkal, például a pszichésen kierőszakolt, szinte mesterségesen begerjesztett gloszszoláliával, „nyelveken-szólással”, újrakereszteléssel, szinte szadista világvégevárással, ördögűzéssel vonzanak. Ezek a szektafélék szinte gyűjtőhelyeivé válnak a latens, a lappangó és a larvált, az „álarc”-ban jelentkező neurotikus embereknek. Vezetőik többnyire skizoid, depresszoid, hiszteroid vagy kényszeres minipapák. (Bocsánat a kifejezésért!) Am ezek bűvkörükbe vonzzák a szokványos, elszívárosodott gyülekezetek, egyházak olyan tagjait, akik elevenségre, mozgalmasságra, érdekességre, valami „más”-ra vágyanak. Pl. igazi közösségre ünneplő közönség helyett.

Ezek a mini-papák vagy inkább ajatollahok, a rájuk pszichésen rezonáló embereket, többnyire fiatalokat, egyházaikból kiszakítják, sőt szembefordítják, majd különleges összejöveteleiken projekcióikkal, kivétítéseikkel nemegyszer ki-, illetve herobbantják áldozataik lappangó neurózisát.

Mik a jellemzői ezeknek a szektaféléknek? („Ekkléziológénak?”) A kizárólagosság, „csak ők” az egyedüli igazak. A mások iránti megvetés, szeretetlen ítélkezés, sőt kárhözatra, pusztulásra ítéles. A szülőktől elidegenítik, sőt elszakítják a fiatalokat, nemegyszer a haza védelmének megtagadására beszélnek rá őket. Ez nem annyira elv, mint a hozzájuk tartozás kritériuma. Jellemzőik még a mártírkomplexus, a mazochista módon való szíves-szenvedés és a szadista színezetű világvégevárás, amelyből természetesen ők megmenekülnek.

Egy háromgyermekes, középkorú anya, egyháza valamikori buzgó tagja, ám hiszteroid lelki alkattal, kerül egy ilyen szektafélébe. Ennek összejövetelein a vezető szuggesztív egyéniségével másokkal együtt őt is szinte kisgyermekké regredialta, csúsztatva le a földre, és ott „leborulva”, himbálózva, gügyögtek „nyelveken”, mint a kisgyerekek.

Ez a nő új „közösségért” elhagyta családját, volt gyülekezetében mindenkivel szembefordult, ám lappangó pszichózisa hamarosan herobbant. A pszichiátrián derült ki, analízis alatt, hogy egyik összejövete-

lükön eksztatikus állapotba kerülve jutott életében először teljes orgazmushoz. Hadd ne kommentáljam tovább. Sapientia sat. Bár a kórházból elbocsátották, de azóta is vissza-visszaesik mániako-furiózo depressziójába.

Az ilyen helyeken szerzett neurózist azonban nem ekkléziogén, hanem ekkléziológén neurózisnak nevezném.

(A tárgyilagosság kedvéért azonban meg kell jegyezni, hogy tudomásom van olyan fiatalokról, akik az ilyen helyen és összejöveteleken szabadultak meg narkomániájuktól, s egyéb szenvedélyeiktől. Hogy ezek a gyógyulások szenvedélycserék voltak-e vagy tartós és végleges szabadulások, azt majd a jövő mutatja meg. Ha valódi szabadulásnak bizonyulna gyógyulásuk, igencsak meg kell tanulnunk tőlük valamit – pneumatikus szinten.)

Szólnom illik arról is, valaki akár az ekkléziában, akár ekkléziológénban vagy esetleg hiperpietista, a bibliai igéket szó szerint értelmező merev családi nevelés által neurotizálódik: mik e neurózisos kiváltó okai?

Nehéz volna mindent felsorolnom, ám a teljesség igénye nélkül megkísérlem:

- egyes dogmák, parancsolatok, bibliai igék vagy igerészek félreértése,
- életidegen félremagyarázása,
- túl- vagy félreértékelése,
- a Biblia erkölcsi kézikönyvvé való degradálása, zsugorítása.

Amikor valaki olyan lelki vezető foglyává, áldozatává válik, aki maga is neurotikus és így pszichésen fertőző, következőképpen áldozatai is szekunder, másodlagos fertőzöttek lesznek.

Természetesen mindez családban is megtörténhet, ahol az apa vagy az anya a felsoroltak szerint hat gyermekeire.

A két fő okozó

Az ekkléziogén és az ekkléziológén neurózis két kiváltó okozóját emelném ki:

1. Amikor a Tízparancsolat legnagyobb, legfőbb, szinte kizárólagos parancsolatává válik a NE PARÁZNÁLKODJ.

2. Amikor az *apa* nem tud lemondani a patriarkális szerepről, és zsebdiktátorrá, ha szabad így kifejeznem: mini-Mózeszé, sőt parancsolatokat döngő kisistenté tornyosul gyermekei fölé.

Vagy amikor az *anya* képtelen idejében elvágni a „lelki köldökzsinórt”.

Amikor apa és anya a fent vázolt szerepben, helyzetben nevelik hiperpietista, és mereven fundamentalista módon vallásra és nem a hitre gyermekeiket, és így válnak gyermekeik felettes énjévé. Az apa ebben a szerepben képviseli gyermekei előtt az Isten-Atyát. Az anya ebben a fojtogató anyai „szeretetlen”, inkább szerelemben az anyaszentegyházat.

Az így nevelt gyermek Isten-képe az apjával színeződik, és az ilyen istenkép taszító, sőt neurotizáló lesz.

Amikor a felcseperedő gyermek rádöbben, hogy a rá igényt tartó, őt magához ölelni, beölelni kívánó anyaszentegyház = ANYA és az ő anyja is szüntelen igényt tartott rá, szinte megfojtotta a szeretetével, s mindenbe beleszólt akkor is, amikor már nem volt gyerek, s ráadásul ezt jóakarottnak, szeretetnek nevezte, s még anyai jogaira is hivatkozott. Vagy nem ezért menekült-e be előbb a kollégiumba, majd a házasságba – hogy ettől a le- és benyelő szeretettől meneküljön? Dehogy megy ő az anyaszentegyházba! (Többnyire ez nem tudatos elhárítás.)

Döbbenetes képet fest erről az apa—anya-hatásról Tilmann Moser: *Gottesvergiftung* (Istenmérgezés) c. művében, amely nem egyházellenes könyv, hanem a fent leírt szülők vallásos nevelésének hatását mutatja be az író önmagán. Mintegy az Istennek elpanaszolva ezt.

Az ekkléziogén — ekkléziológén neurózis szindrómái

Az ekkléziogén, illetve ekkléziológén neurózis megjelenési formái, szimptomái, csoportjelenségei a következők:

- Depresszió, amely suicidiumban végződhet.
- Kényszerneurózis. (Takarítási, mosakodási, tisztálkodási mánia kényszeressége.)
- Fóbiák, szorongások. Állandó bűntudat.
- Bűnösségi érzés, föloldozások ellenére.
- Agorafóbia. Tériszony.
- Pszichoszomatikus, lelki-testi zavarok.
- Vegetatív neurózis.
- Hipocondria, képzelt betegségek.
- Impotencia, frigiditás.
- Mazochizmus, önkínzás.
- Kapcsolatbeszűkülés, kapcsolatszegénység fölfelé, befelé, kifelé Isten és világa, önmaga és az embertárs felé.

Helmüt Harz mindezt summában *Gotteskomplex*nek, istenkomplexusnak nevezi, amelynek magja a hipertrofiás, a túltengő, fölöttes én. Ez táplálja neurózis által a szorongást, félelmet. És — micsoda ördögi kör — a félelem és szorongás fokozza a neurózist.

Esetelemzések

Példákkal is szeretném az eddig kifejtett tételeket illusztrálni:

1. A kliens — férfi, 45 éves. Nevezük Z.-nek. Tudományának doktora. Kandidatúra előtt áll. Nős, családos. A házassága nem problémamentes, de elviselhető. Gyermekében örömet lel.

Többszörös partnercentrikus beszélgetés után kiderül: apja — aki időközben meghalt — mereven fundamentalista, hiperpietista vallásos ember volt. Családjában patriarkálisan uralkodó. Édesanyja szavasincs ingyencseléd, háztartásbeli.

Ő volt a középső gyerek. Bátyja kitört a családból és hamarosan elköltözött hazulról. Öccse be- és letört, apja kisinasává zsugorodott. Ő e szendvicsképletben szorongta végig két testvére között gyermekkorát.

Apja, e bátyja és öccse között lapuló fiút, a legjelentéktelenebb csúnya szóért, pl. fene vagy az Isten nevének „hiábavaló emlegetéséért” azzal büntette, hogy saját kezével addig kellett vernie a száját, amíg abból ki nem serkedt a vér. Máskor, ha a legkisebb védekezési vagy magyarázkodási kísérletet tette, bezavarta a WC-be és azt ordította utána: Bent letérsz és ott mondhatod a magadét. — Olykor fél óráig is be volt csukva a mellékhelyiségbe.

Két panasszal keresi fel a terapeutát. Az egyik, hogy nem tudja elviselni felettesei tekintélyelven nyugvó parancsszerű utasításait és ezért szüntelen konfliktushelyzetbe kerül. Következésképpen többször volt kénytelen állást cserélni. Jelenleg is ilyen álláscsere előtt áll.

Másik panasz: káromkodási kényszer, különösen két helyen. A templomban, ha az igehirdető többször az Atya-Istenről beszél és Őt dicsőíti. Ilyenkor súlyos bűntudatot érez, úgy véli, elkövette a Szentlélek

elleni bűnt, amire nincs bocsánat. Máskor a WC-ben érzé ezt a kényszert, akkor többnyire kirohan onnan.

Mindezt elmondta egy pap barátjának, és az azt tanácsolta: inkább imádkozzék és ne káromkodjék. Megkísérelte — ám ilyen állapotában eredmény nélkül.

A terapeutának a WC-ben való káromkodási kényszer juttatta eszébe a Frank-féle paradox intenciót és azt tanácsolta Z.-nek, hogy ha ismét ott jönne rá: mondja-mondja, ami a szívet nyomja, hiszen a Bibliában is vannak ún. dühöngő zsoldárok, mégis belekerültek a Szentírásba. S ha „ott” kijött belőle minden indulat, húzza le. Úgy gondolta a terapeuta, hogy a hellyel és a lehúzással bizonyos feltételes reflexet épít Z.-be. Ti. azt, hogy ami kijött belőle, az hova való.

Ez a tanács meglepően bevált. Z. néhány hét múlva elmondta terapeutájának, hogy egy ilyen alkalommal — elnevette magát, rádöbbenvén helyzete komikumára — és attól kezdve megszűnt káromkodási kényszere. Még a templomban is oldódott.

Jó fél év múlva jelentkezett Z. ismét. Akkor arról panaszkodott, hogy kénkö- és hullaszagot érez, a hányingerig. Nem szüntelen, ám olykor megrohanja és akkor öklendeznie kell. Ha villamoson, autóbusszon utazik, le kell szállnia, hogy ne keltsen feltűnést.

További analitikus beszélgetések során kiderült, hogy amikor apja megbüntette, mindig a pokollal, a kárhózzal fenyegette, s azt a bibliai igét üvöltötte rá: Vedd tudomásul, „a bűn zsoldja a halál” (Rm 6,23/a), s te most súlyosan bűnözted.

Belgyógyászával konzultált, de annak csak a hányingeréről beszélt, s az Dedalont írt fel neki, ami nem használt semmit. Más gyógyszer sem.

Terapeutáját éppen egy ilyen erős inger alatt kereste fel, szinte öklendezve.

Az ismét a bevált paradox intenciót, az ellenjárat gyógymódját alkalmazta. Behozott a szobába egy lavort, pohár vizet és egy törülközőt. Megkérte kliensét, hogy hányjon. Annak a homlokán még az erei is kidudorodtak, de nem tudott háyni. Másfél órán belül ezt a kísérletet többször megcsinálták. Terapeutája arra kérte, hogy ezt otthon is ismétlje meg. Az apja és közte kialakult gyermekkori helyzet feltárása, az eredők tudatosítása, azok elfogadása és a paradox intenció alkalmazása ismét meghozta gyümölcsöt. A hulla- és kénköszag eltűnt és a hányinger ezzel együtt. Ha nem is napok, de néhány hét alatt. Később tisztázták a Szentlélek elleni bűn kérdését is.

Ám Z. azóta sem képes semmiféle tekintélyelvűséget elviselni, afféle atyáskodó parancsolgatást. Így feletteseivel tovább is konfliktuózus helyzetben van. Jelenleg ennek az oldása folyik.

2. eset: 33 éves férfi. Két főiskolai oklevéllel. Teljes szexuális kapcsolata még sohasem volt nővel. Rendszeres gyónó-áldozó. Plébánosa küldte a pasztoralpszichológushoz.

Családi háttere a következő: apja elhagyta az anyját, aki igen hideg, szexuálisan is frigid nő volt. Magas iskolai képzettségével férjét lenézte, aki csak ún. középkádérségig vitte. A férfi néhány átkínlódtól év után lefelé kompenzált. Egy jóval fiatalabb nőbe lett szerelmes, és hozzá költözött. A félcigány élettársa szinte adorálta, imádta a nála sokkal okosabb férfitt és büszkén dédelgette.

A válás után a volt feleség minden ki nem élt szerelmét fiára zúdította. Kisajátította, nemegyszer férjecsémnek, egyetlen támaszának, emberének nevezte. Bigott vallásos nő lévén mindent bibliai idézetekbe csomagolt. Igékkel óvta a nőktől. A nemi életet

a világ legocsmányabb dolgának ócsárolta. Fiát, amikor az férfivá érett mellette, nem győzte újra és újra egy jézusi Igével inteni, óvni: „Aki kívánsággal tekint egy asszonyra, már paráznaságot követett el vele szívében” (Mt 5,28).

Fia, harmincadik éve körül — megszerezvén második oklevelét — ennek ellenére udvarolgatni kezdett. Ekkor történt a baj, amivel plébánosa a pasztorálpszichológushoz küldte.

Annak a fiú elmondta, hogy egymás után három kedves nővel ismerkedett meg. Sorjában mindhárommal eljutott a csókolózásig és némi pettingezésig. Ám mindhárom esetben, a nemi játszadoztatás közben mindegyikén felfedezett valamit, amit addig meg sem látott s ami kapcsolatuk megszakításához vezetett.

Az egyikén, az elsőn észrevette, hogy kissé szőrös a lába. A másikonál akkor fedezte fel, hogy magasabb nála (kiderült, hogy 2 centivel). A harmadikonál ilyen játszadozásokor tűnt fel, hogy nagyok a fülei, és még valami szemölcsféle is taszítani kezdte.

Mindezek elbeszélése közben ő maga mondta a terapeutának: félek, hogy a tizedikkel is így járok. — Ti e pettingezésfélék és csókolózások alatt anyja képe ugrott be és ez után látta meg az említett „hibákat”, s jutott eszébe az anyai-jézusi intelem, s döbbsent rá, hogy ő most paráználkodik. Azt is megemlítette, hogy féltékeny atyái barátjára, egy tudós aglegényre, aki egyik fiatal kollégájával többet foglalkozik, mint vele, s hogy homoxeszuális álmái vannak.

Terapeutájának többek között tisztáznia kellett a fiatalemberrel, hogy a paráznaság eredeti görög szava, a *porneia* házasságtörést jelent, s hogy Jézus e kifejezéssel és kijelentésével elsősorban a házasságot védi, nem a szexualitást ellen szól. Azt is, hogy Jézus, amikor tetten érnek egy házasságtörő nőt és a farizeusok őelibe viszik, hogy Jézusnak csapdát állítsanak, azt kérdezik Tőle, hogy Mózes törvénye szerint megkövezzék-e ezt a nőt vagy sem (3Móz 20,10), Jézus anélkül, hogy kétségbe vonná a törvényt, azt mondja a kövezésre készülődőknek (akik természetesen csak a nőt vitték elé, a férfit nem, pedig azt is meg kellett volna ez esetben kövezni): „Aki büntelen közületek, az dobjon rá először követ.” Mikor erre a kövezők eloldalognak, így szól az asszonyhoz: „Én sem ítéllek el téged, menj el és többé ne vétkezzél” (Jn 8,1–11).

Ebben az esetben a terapeutának teológusnak kellett lennie s egy hamisan beleszugerált képet kellett jézusi szintre emelve megváltoztatni kliense képzeletében.

Arról is beszélt, nem is egy alkalommal, hogy a testi kívánság s mindaz, ami testi, annak megvetése nem bibliai gondolat, hanem újplatóni és Augusztinus idejében került be a teológiai gondolkodásba, moralizálásba, ti. hogy a test a lélek börtöne s tisztátalan, a lélek ellenben tiszta, s hogy a „ne paráználkodj” minden testre vonatkozik.

Ilyen beszélgetéssorozat után kezdhetett vallásos kliensét óvatosan lefejtetni édesanyja fojtogató lelki köldökzsinórjáról, amit az anya igen rossz néven vett s ezt meg is mondta a terapeutának, amikor az ehhez kérte a segítségét, ti. hogy lelkileg engedje el a fiát. A beszélgetéssorozat még tart.

3. 34 éves hívő tanítónő. Az egyik kisebb protestáns egyház buzgó tagja. Szorongós neurózissal s kezdődő agorafóbiával keresi fel a terapeutát.

Már az első beszélgetések alatt kiderült, hogy amikor a tanítóképzésből elkéredzkedett és kimenőt kért, kollégiumi tanárnőjének azt mondta: randevúra megy, ám ehelyett az imaházba igyekezett. Oda — ő úgy érezte — nem engedte volna el a tanárnője. Ám a

barátjához igen. Viszont az imaházban, amikor azt kérdezte tőle lelki vezetője, hogy szabályosan elkéredzkedett-e az imaórára, azt válaszolta, hogy természetesen arra engedték el.

Amikor kikerült az iskolából s a világban kellett elhelyezkednie, élnie s hasonló problémákkal megbirkózni, kezdődött el szorongós neurózisa és tériszonya, agrofóbiája.

Életgyónása után (amelyben még sok minden főlszakadt) szimptomái erősen csökkentek, majd a feloldozás után majdnem megszűntek.

4. Klaus Thomas könyvéből való a negyedik eset: 19 éves fiú, már három év óta fekszik az ortopédián súlyos hátgerincpanasszal, fájdalmakkal. Bár minden lelete negatív, ő maga a beteg: pozitív. Az egyik kórházi orvos, aki többször beszélgetett a fiúval a vallásról is, s akinek a fiú azt így határozta meg: „a vallás az, amit nem szabad”, gyanút fogott és a kórház lelkész-pszichológusát vitte el a beteghez.

A fiú ennek mondja el, amikor a szülei foltokat találtak lepedőjén, elhívták hozzá a család gyóntatóját, aki azt mondta neki: az onанизálás halálos bűn és hátgerincsorvadásban hal meg, ha nem hagy fel vele. Meg is eskette, hogy soha többé ilyesmit nem tesz.

Ő megesküdt, ám újra és újra elkövette az önkielégítést, s minden ilyen eset után jobban és jobban kezdett fájni hátgerince, s végül is így került a kórházba, ahol nem tudnak segíteni rajta. (Időnként ott is maszturbált.)

A fiú gyógyítása ebben az esetben teológiai szintről indult el, amikor a lelkész-pszichológus elolvasta neki az 1Móz 38,4–9-et, amiből kitűnik, hogy nem azt itéli el a bibliai történetben Isten, amit Őnán tett, hanem azt, amit nem tett. Ti. azért „vesztegeti a földre az ő magját”, mert nem akart gyermeket a sógornőjétől. Ti. ezt írta elő a mózesi törvény (5Móz 25,5–10). Halott fivére helyett neki kellett volna annak családját fiaik nemzésével fönntartania. Ezt nem akarta.

Amikor a fiú ezt megértette, a lelkész feloldozta esküje alól és az önkielégítés problémáját helyére tette pszichobiológiai síkon is.

A fiú a beszélgetéssorozat után aránylag rövid időn belül meggyógyult.

Folytathatnám az esetek felsorolását, de talán ennyi is elég, hogy lássuk, mit okozhat, ha a Tízparancsolat egyetlen parancsolatra szűkül le és ezzel valakit test- és életidegenné neurotizálnak.

Vagy amikor egyik vagy másik szülő, a parancsolatokat, a Bibliát moralizáló kézikönyvvé zsugorítva, épül bele gyermeke felettes énjébe. Kisisitenként vagy az anyaszentegyház képviselve.

Az ekkleziogén és az ekkleziológén neurózis gyógyítása és a terápia céljai

E neurózis gyógyítása azért nem könnyű, mert a terapeutának egyaránt jártasnak kell lennie a teológiában és a pszichológiában. Véleményem és tapasztalatom szerint csak ebben az esetben tudja kliensét komplexusától, illetve neurózisától megszabadítani, vagy ehhez hozzásegíteni. Bármilyen képzett, jóindulatú a pszichiáter vagy pszichológus, ha nem ismeri a vallásos embert, annak gondolatrendszerét, sajátos kifejezési formáit. Ha például egy ilyen — a hívő emberek között megszokott panaszt: „ma nem szólt hozzám az Isten”, vagy: „ma azt a felső parancsot kaptam” — hallucinációnak diagnosztizálja, skizofrén-

niának vél s talán még meg is sokkoltatja, csak árt, de nem használ. Ha ráadásul még vallásával és egyházával szembe fordítja, többnyire csupán neurozísát cseréltet betegével. Azaz az ekkleziogén neurozist — iatrogén ártalommal neurotikus büntudatra válthatja. A pasztorálpszichológus sajnos — elég gyakran találkozik ilyen neuroziscserével.

*

Az ekkleziogén és ekkleziologén neurozís gyógyítása *sok időt* igényel s csak apró lépésekkel, hallatlan türelemmel, empátiával, szeretettel vezetheti ki belőle kliensét a terapeuta. Ez is csak akkor sikerül, ha a terapeuta hosszú időn át adlátusként, szerető kísérőként, partnerként együtt halad kliensével s ha annak hozzá, a kísérőjéhez teljes bizalma van.

Miért szükséges ez? Mert a beteg többnyire görcsösen ragaszkodik pl. istenkomplexusához, torz istenképéhez, sőt neurozísához, amit ő „igaz vallásnak” vél s még terapeutáját is megkísérli „megtéríteni”, vallásos téveszméi számára megnyerni. Ha a terapeuta túl gyorsan akar előrehaladni, vagy agresszív s nem tudja azt is megérteni, amivel nem ért egyet s türelmetlenné válik, kliense szakít vele és keres egy „igazán vallásos” lelkigondozót vagy pszichológust, olyat, aki osztja és igényli az ő véleményét. Sajnos, többnyire talál is, aki nem ismeri fel, hogy beteg emberrel van dolga.

A terapeutának kettős célja kell hogy legyen:

1. Hónapokon át — ha kell, tovább — beszélgetés-sorozatban előre araszolva betege istenképét kell átváltania. A többnyire bosszúálló Jehova, kegyetlen, minden rezdülését felróva figyelő istenképtől, istenkomplexustól — el kell tudnia vezetni kliensét Jézus Istenéig. Az Abbáig, Aki a Szeretet Istene — Maga a Szeretet.

2. A törvényeskedő, moralizáló vallásosságból el kell tudni szeretgetni az evangéliumi hitig, amelynek a magja már nem a töröm-hír, hanem az örömhír. Maga az evangélium.

Sokunk tapasztalata, hogy a jézusi szeretetből fakadó hit sohasem neurotizál, hanem gyógyít, véd. EGÉSZ-ségre vezet. Míg a moralizáló vallásoskodás — neurotizálhat. E kétféle lelki magatartásra is vonat-

kozik Jézus megjegyzése: „Gyümölcsseikről ismeritek meg őket” (Mt 7,16).

Következésképpen: nem a vallás, még kevésbé az egyház neurotizál, hanem csak egyes képviselői. Ahogy nem az orvostudomány vagy a kórház okoz iatrogén ártalmat, hanem csak némely orvos.

*

Az ekkleziogén s az ekkleziologén neurozís arra kell hogy készítse a lelkiismeretes orvosokat és pszichológusokat, hogy alapvető ismereteket szerezzenek a Bibliáról, a vallásról, sőt egyes egyházak sajátos tanításairól is, hogy beteggé ne nyilvánítsanak valakit, aki egyébként egészséges.

Ez a neurozís pedig arra kell hogy indítsa a lelkészeket, hogy alapvető lélektani ismeretekkel rendelkezzenek, ha már lelkészeknek nevezik magukat, nehogy merev teologizálásukkal neurotizáljanak valakit, aki egyébként egészséges maradna. *Oldh* Andor orvos-filozófus valahogy így fejezte ezt ki: Kezdetben a papok voltak az orvosok. Manapság az igazán jó orvosnak, aki nemcsak a szervekre tekint, hanem az egész emberre, többek között ismét „pappá” kell lennie, de a papoknak „orvosokká” is, hiszen Jézus is az volt. Csak ebben az esetben nem kuruzsol egyik sem.

Gyökössy Endre

IRODALOM

Bodrog M.: A neurozís vallási mezű „önvédelmi” formái. Lelkipásztor, Bp., 1984. 9. sz. 548—551. old. — *Bovet, Th.*: Ekklesiogene Neurosen. Wege zum Menschen 7 (1955, 265—268). — *Bowers, M.*: Conflicts of the Clergy. Nelson and Sons, New York, 1964. — *Gyökössy E.*: Magunkról magunknak. Ref. Sajtóosztály, Bp., 1986. — *Gyökössy E.*: Igehirdetők kézikönyvéből. (Lélektani szempontok, 299—307. old. Ref. Sajtóosztály, Bp., 1980. — *Hark, H.*: Religiöse Neurosen. Kreuz Verlag, 1984. — *Köberle, A.*: Ursache und Heilung ekklesiogener Neurosen in: Zeitschrift f. analyt. Psychologie und ihre Grenzgebiete. Vol. 5. No. 1. 197. — *Krötsch, W.*: Zur Frage der „eklesiogenen” Neurosen. Med. Diss., München, 1976. — *Linnemann, U.*: Ekklesiogene Neurosen. SZ/Anschläge 2/1973/6—9. — *Moser, T.*: Gottesvergiftung. Schurhaupt Verl. 1980. — *Schaetzing, E.*: Die ekklesiogenen Neurosen. Wege zum Menschen 7 (1955) 97—108. — *St. Clair, R. J.*: Neurotics of the Church. Fleming N. Revell u. Co. New Jersey. — *Tomesányi T.*: Bűn, büntudat. (Kézirat.) Bp., 1987. — *Thomas, K.*: Menschen vor dem Abgrund. Wegner, Hamburg, 1970. — *Tournier, P.*: Echtes und falsches Schuldgefühl. Rascher, Zürich—Stuttgart, 1959.

Intencionális Isten-ismeret Augustinus filozófiájában

Minden tevékenység, fejlődés, élet egyetlen közös célt követ, s ez a cél nem kívülálló, hanem magában a személyben — ha nem is annak adottságaiban —, eszményeiben föltalálható.

Az emberi személy élő, fejlődő s ugyanakkor véges. Fejlődése saját személyi mivoltán belül marad. Azaz nem lényegváltozás, hanem *lényegfenntartás* és tökéletesedés.

Minden élőnél az önfenntartás közvetlen célja az élet, vagyis az egzisztencia. Egyedül az embernél találjuk meg annak a *Ichetőségét*, hogy az immanens téloszt, a lényeg *hangsúlyozza*. A létfenntartást személyi minimumnak, a lényegfenntartást eszményi maximumnak nevezzük. Általában elmondhatjuk, hogy a személy a maga dinamisában arra hivatott, hogy a maga totalitásában alakítsa ki a személyiség eszményét, vagyis valósítsa meg önmagát minél teljesebben. Az önmegvalósítás szabadsága nem csupán az akaraté, hanem a személy szabadsága is. Ez nem

csak annyit jelent, hogy szabadon választhat, hanem hogy minden külső befolyástól mentesen vagy éppen annak ellenére valósítsa meg önmagát.

Az önmegvalósítás — *Max Scheler* szerint — az igazi valóságmegragadás, mely az „ősi” intencionális érzésben történik. S ez maga a szeretet, melyben a dolgok „tevékenyen találkoznak”. E tevékeny találkozás két, ontologikus pontja a helyes Isten- és önismeret. Eszmetörténeti kezdetei e gondolatsornak Augustinus filozófiájában fedezhetők fel. Ugyanakkor a kezdetek egyben az augustinusi gondolkodás kortörténeti sajátosságait s korlátait is magukon hordozzák.

Vizsgálódásunk kiindulópontja Augustinus filozófiájának behelyezése saját korszakába, szembeállítva a neoplatonizmussal (melyből rendszer szerint számos eleme származik), s a görög egyházatyák platonizmusával, mely vele egyidejűleg és ugyanabból a forrásból eredt. Ami benne sajátos és új, az a szembeállítás folytán

karakterisztikusan kitűnik — ami viszont közös benne és a kor más filozófiáiban, az így könnyebben lesz érthető és helyesebben értelmezhető (mint például az a bizonyos, misztikus élményszerűség és filozófiai apriorikusság között való lebegés, mely oly jellemző a neoplatonizmusra).

A komplikációk elkerülése okán csak egyetlen mű alapján jellemezzük Augustinus filozófiáját, mégpedig oly mű alapján, mely az augusztinizmust legfejlettebb állapotában tükrözi vissza: a „De Trinitate”-ben kifejtett lélektani magyarázatot.

A hit istene távoli Isten, titokzatos Isten, bizonyíthatatlan Isten.¹

Augustinus és a neoplatonizmus közösen azt vallják, hogy a lélek Istent nem külső megismerésekből való következtetések útján, nem a tapasztalatból nyert fogalmak során ismeri meg, hanem azért, hogy saját belsejébe fordul — ami egyúttal azt is jelenti, hogy elfordul minden külső tárgytól, minden elképzelhető és elgondolható valóságtól. Ezért a lélek önmegismerése és az Isten megismerése úgy kapcsolódnak egymáshoz, hogy a lélek — ha mindattól megtisztul, ami nem ő — saját lényegében egyúttal az Istent is megismeri; és viszont mindaddig, amíg Istent meg nem ismerte, saját szellemi lényegét sem ismerte meg. „Bennem voltál és kint jártam és ott kerestelek ... nálam voltál, de én nem voltam nálad”² — mondja Augustinus megtérését megelőző lelkiállapotáról; mert akik Istent kívülről keresik, nem találhatják, „kifelé törekednek, elhagyva saját belsejüket, melynek legmélyén Isten van”³. Ugyanazt mondja Plotinosz is: „Isten nincs kívülről, hanem mindenki jelen van — tudta nélkül. Menekülnek tőle, kifelé törekedve, vagy inkább saját magukból kifelé fordulva.”⁴ S azt a megtisztulást is, mely az Isten-megismerést magába foglaló önmegismerés feltétele, mind a kettő szintén majdnem ugyanazon szavakkal írja körül: „Ha megismerted önmagad és önmagadban megtisztultál, és nincs benned az egységválás (a léleknek a megismerések és érzelmek sokaságából lényege egyszerűségéhez való visszatérésének) akadálya, ha más külső valóság már nem vegyül bele az énedbe.”⁵ S Plotinoszhoz parallel Augustinus is: „Ha azt parancsolják a léleknek, hogy megismerje önmagát, azt ne úgy keresse, mintha önmagát elvesztette volna, hanem, ami ráragadt idegen tárgyakkól, azt rázza le magáról. Mert bensőbb a lélek, nem csak a külső, érzékelhető tárgyakkal, hanem még azoknak gondolati képeinél is.”⁶

Hogyan vezethet azonban a lélek minden külső valóságtól való tisztulása Isten megismeréséhez?

Honnan van az, hogy a léleknek csak tisztán önmagára kell maradnia — s ezáltal benne mindjárt Isten megismerése is felvillan?

Neoplatonikus szempontból erre a kérdésre könnyű a felelet: Ha a lélek valóságos természete szerint isteni, oszthatatlan, egyszerű, „egy” abban a legteljesebb értelemben, melyben az Istenséget is „az Egy”-nek: halhatatlan, változatlan, szenvedéstől mentes. S ha individualizált állapota, melyben egy emberi személyiségre korlátozódik, cselekvésében és szenvedésében a változásnak alá van vetve, megismerésében a külvilág érzékelésére utalt, az csak a saját benső lényegéről való tévedésből eredhet, melynek során azt, amit szellemi besugárzásával éltet, önnön lényegének tartja⁷ — akkor könnyen érthető, hogy a lélek saját lényegének felismerésével az Istenség megismeréséhez is eljut, mert egy és ugyanaz mind a kettő, s csak annak eltávolítására van szükség, ami nem a léleké, hogy a lélek isteni volta kiderüljön.

A keresztény gondolkodás nem vallja a lélek és Isten

identitását. A lélek az isteni kegyelem besugárzásából istenszerűvé válhat ugyan, az Istenhez való szeretet révén részesülhet az isteni életből, de nem lehet soha, lényegén illetőleg, azonos Istennel. Keresztény szempontból tehát nem a lélek isteni voltának felfedezéséről, hanem Istenhez hasonlóságra való válságáról lehet csak szó az erények, a kegyelem, az amor Dei útján. „Aki szívét a mulandó dolgokhoz való ragaszkodástól megtisztította — mondja Nyssai Szent Gergely — saját lelkének szépségében látja Isten hasonmását ... saját tisztaságát szemlélve a hasonmásban az ősképet pillanthatja meg.”⁸ A döntő mozzanat itt az akarat Istenre való irányulása, az Isten iránti szeretet, mely a lelket istenszerűvé teszi, s az isteni életben részesíti. Ezt talán legtisztábban Szent Maximus fejezi ki: „Mindent Isten művel bennünk, a cselekvést és a szemlélést, az erényt, a bölcsességet, a jóságot és az igazságot; a mi részünk ebben csak az ezeknek a javaknak befogadására irányuló akarat.”⁹

A lélek tehát lényegileg nem azonos Istennel, hanem csak képes arra, hogy Istenre irányuljon, s ezáltal istenszerűvé váljon: „Isten erejéből Hozzá hasonló”¹⁰ — amint ezt Augustinus páratlan rövidezséggel és precizitással megformulálja. „S természete is azért nagy és nemes, mert a legfőbb lény természetében részesülhet”¹¹. „Ő az Isten hasonmása, mert megismerni és szeretni tudja azt, aki őt teremtette.”¹²

Ez az Istenre való irányulás az akarat műve. A lélek — Nyssai Szent Gergely szavai szerint — az isteninek olyan tartálya¹³, melyet az akarat befogadóképessé tesz az isteni iránt. „Mert, ami felé a lélek szeretete fordul, ahhoz válik hasonlóságra a lélek.”¹⁴

Önmagában akkor ismeri meg Istent, amikor Istenhez hasonlóságra lett, ami csak az Istenre irányuló akarat, az Istenhez fűződő szeretet által lehetséges, mert a szeretet a lélekben azt az isteni hasonmást teremti, melyben és melyen keresztül a lélek önmagában megtalálja Istent. A lélek belső istenmegismerésének végső oka az akarat Istenre irányulása. „Az Isten megismerésében ... a lélek szeretetét a mulandó dolgokról Isten felé fordítja.”¹⁵ „Minél jobban emelkedik az örökkévalóság felé, annál jobban lényegül át Isten hasonmásává.”¹⁶

Érthető ebből a gondolatmenetből, hogy minden keresztény platonikusnak, ha a lélek és Isten azonosításának hibájába beleesni nem akar, voluntaristának kell lennie, — amint Augustinus is az. Az akarat Istenre való irányultsága nemcsak Isten megismerésének feltétele, mint a neoplatonizmusban, hanem ez a megismerés maga, mert ezáltal a lélek nemcsak megtisztul (hogy saját isteni lényegét megláthassa, melyben már Isten azelőtt is jelen volt), hanem az akarat Isten felé való törekvése. Az Isten iránti szeretet éppen az, ami az isteni hasonmást teremti az emberben, s így a belső Isten-megismerés tárgyát megjeleníti a lélekben. A keresztény platonizmus szempontjából egészen következetes továbbá az a gondolat is, hogy még a lélek önmegismerése is az akarat Istenre irányultságától függ. Egy lény, melynek rendeltetése a Legfőbb Lény iránti törekvésben áll, s természete az isteni létben való részesedés képessége, csak akkor juthat el saját lényegének mélyebb megértéséhez, ha ez a képesség az Istenre törekvő akarat ténylegességében megvalósult — míg a lélek potenciális lényege láthatatlan maradt a szellem önmagába fordított tekintete előtt mindaddig, amíg tiszta potencialitásából ki nem lépett. Ezért is mondja Nyssai Szent Gergely, hogy „amint az Istent csak akkor ismerhetjük meg, ha saját lelkünk mélyébe szállunk, ugyanúgy a lélek is csak akkor ismerheti meg

önmagát, ha saját isteni szépségének ősképet szemléli.¹⁷

Ami a lelket magában illeti — eltekintve az Isten iránti szeretet és az Istenhez való törekvés által előidézett belső állapottól — Nyssai Szent Gergely egészen közvetlenül tagadja a közvetlen önmegismerés lehetőségét is.¹⁸ Isten bensőnkben történő felismeréséhez — mely egyben saját lényegünk közvetlen megismerése is — csak az Isten iránti szeretet révén jutunk el.

Ezzel szemben felette feltűnő, hogy Augustinus — bár szintén az Isten iránti szeretetben, s nem a lélek természetes isteni voltában látja a benső Isten-ismeret alapját — a lélek természetes tulajdonságának, sőt a lélek lényegének tekinti a lélek közvetlen megismerését. „Ő maga saját magának az emlékezete” — mondja¹⁹ tipikus augustinusi formulázással, kifejezve ezzel azt, hogy amíg más tárgynak gondolatainkban való felidőzéséhez arra van szükség, hogy ezek a tárgyak emlékezetünkben mintegy el legyenek raktározva, addig a lélek szellemi önmegjelenítéséhez, a lélek önmegismeréséhez elegendő a léleknek önmagában való szubsztanciális jelenléte. Mert „mi lehet jelen inkább a szellemben, mint a szellem maga?” „Mit ismerhet meg közvetlenebbül a szellem, mint azt, aminek révén minden más tárgyat megismer, azaz saját magát?”²⁰ A szellem önmagát önmagában ismeri meg. Ezért hangoztatja Augustinus, hogy a lélek, amióta létrejött, soha nem sünt meg önmagáról megemlékezni, önmagát megismerni, önmagát szeretni.²¹

Ennek ellenére mégis azzal számol Augustinus is, hogy a lélek megfeledezhetik igazi lényegéről: „mást önmagával együtt szeretve, eltéveszti önmagát, s ugyanakkor valahogy mégis összeforr vele”²², mert „oly nagy a szeretet ereje, hogy azt, amire sokáig szeretettel gondol a lélek, s amihez belső hajlammal ragaszkodik, magába ragadja valahogyan akkor is, ha saját lényegének megismerésére önmagába fordul.”²³ „A külső tárgyak hozzátapadnak a lélekhez, ha szeretét felé fordítja . . . és ha önmagát akarja megismerni, annak gondolja magát, ami nélkül önmagát nem tudja gondolni.”²⁴ Ez a felfogás teljesen egyezik az „acies mentis” és az „inde formari” fogalmaival, melyekről Augustinus a De Trinitate IX. könyvében részletesen szól,²⁵ de nem egyeztethető össze azzal a felfogással, mely szerint a lélek önmegismerése a lélek természetével járó, a szellem közvetlen, szubsztanciális jelenlétéből következő mozzanat. Inkább arra a meggyőződésre mutat, hogy a lélek önmegismeréséhez is a legfőbb szellemi értékre való aktuális irányultság: az Isten iránti szeretet szükséges.

A lélek önmegismerése *állandó* folyamat — mondja Augustinus —, ám a kívülről belevegyülő mozzanatok, az alacsonyabb tárgyak iránti vonzalmak elhomályosítják és eltakarják. „Ne úgy keresse magát a lélek, mintha önmagát elvesztette volna, hanem azt rázza le magáról, ami rátapadt . . .”²⁶

Mindezt hogyan teheti? „Ismerje meg önmagát, nem mint valami távoli tárgyat keresse magát, hanem akarata hajlamaként, mely a külső tárgyak között bolyongott, s ha megtalálta, saját szellemi énjébe rögzítse.”²⁷

Ám, lehet-e a lélek akaratának végső tárgya? Ha önmaga felé fordítja törekvéseit, és téves önszeretében elfordul a fölötte lévő legfőbb értéktől, akkor még önmagát sem tudja helyesen szeretni, hanem szeretete süllyed az alatta lévő dolgokhoz. Tekintete elhomályosul és az önmegismerésre is képtelenné válik,²⁸ sötéttségbe merül, mely saját szellemi mivoltát is eltakarja előle.²⁹

Helyes önszeretet — tehát — csak Isten szeretetével járhat együtt, mert a helyes önszeretet azt jelenti, hogy a lélek oda kívánczik, ahol természete szerint lennie kéne: az alá, ami fölötte van, s a fölé, ami alatta van (ti. az anyagi világ).³⁰ Eszerint mégis az Istenre törekvő akarat a lélek önmegismerésének forrása.

Igaz — mondja Augustinus —, hogy a lélek aktuális önmegismerése ugyanúgy, mint az aktuális Istenismeret az akarat helyes irányultságától függ — s az akarat Istentől való elfordulása maga után vonja a lélek saját lényegéről való tévedését is. Ám különbséget kell tennünk az aktuális megismerés és a tudás, a „cogitare” és „nosse” között.³¹ Mert lehet az emlékezetünkben valami, ha nem is gondolunk rá — de nem gondolhatnánk rá, nem idézhetnők fel emlékezetünkben, ha nem lenne jelen ott akkor is, amikor nem gondolunk rá.

Ez az érvelés olyan tudásra alkalmazható, mely külső tárgyak által gyakorolt befolyásokból, külső tárgyakról nyert tapasztalatokból ered, melyek emlékezetünkben mintegy el vannak raktározva; de ott, ahol nincs emlékkép, hanem az emlékkép helyébe lépett a lélek önmagában való szubsztanciális jelenléte³² — ott hogyan lehet *nem jelen* a szubsztanciális jelenlét? Augustinus maga is látja az ebben rejlő nehézséget: „Hogy a szellem, amikor önmagára nem gondol, hogyan tud szellemi tekintete előtt jelen *nem lenni*, mintha más lenne szellemi tekintete, s más ő maga; ezt nem bírom megérteni”³³ — vallja be őszintén. Már a X. könyvben is megfogalmazta ezt a problémát, ezekkel a szavakkal: „Hogy az ész hogyan juthat magának eszébe, mintha az ész nem volna mindig az észben, azt nem tudom.”³⁴

Ha pedig az igazi önmegismerés Isten megismerését is magába foglalja, másrészt a lélek önismeretének természetes, a lélek lényegével járó tulajdonságnak kell lennie³⁵, akkor érthetetlen, hogy a lélek hogyan lehet egyáltalában a teljes Isten-ismeret híján, s miért nem tartozik a teljes Isten-ismeret is a lélek természetéhez.

Így a lélek normális állapota az az állapot, amelyben a lelket evilági életében egyedül ismerjük, egyszerűen csak problémává válik. „A legnagyobb rejtély az — Pál „tükör által homályosan” látásáról szólva írja Augustinus —, hogy hogyan lehetséges, hogy nem látjuk azt, amit nem tudunk *nem* látni.”

A kérdés megoldásához azáltal juthatunk közelebb, hogy a lélek földi állapotának okait keressük és azt az utat kutathatjuk, melyen a lélek ahhoz a teljes megismeréshez visszatér, mely — Augustinus állítása szerint — a lélek lényegéhez tartozik. Annyi bizonyos, „hogy a lélek megéri és bensőségesen meggyőződik arról, hogy a megismerés hiánya, a tévedés, az elhomályosultság, a lélek saját hibájából ered, míg az Istenhez való emelkedés, a megismerés visszanyerése csak Isten segítségével lehetséges,”³⁶ mégpedig úgy, hogy az Isten kegyelméből hit támad az ember lelkében, mely szívét a mulandó dolgokhoz való ragaszkodástól megtisztítja³⁷ és Istenhez vezet; akit még nem ismer, hogy a Hozzá való szeretet erejéből megtisztulva, megismerésére képessé váljék. Azt az Istent, akit még nem ismerünk, a hitben szeretjük — hogy e szeretet révén megismerhessük.³⁸

Ez még nem magyarázza meg, hogy miért tulajdonítja Augustinus Isten megismerését és a teljes önmegismerést a *lélek lényegének*³⁹, sőt inkább ez ellen a felfogás ellen szólna ez a gondolatmenet, ha Augustinus nem fedezte fel volna a „per fidem diligere” fogalmában azt a mozzanatot, mely indokolja az iménti felfogást, sőt szükségessé teszi azt. A skolasztika kiemelkedő tagjai abban megegyeznek Augustinussal, hogy

ők is a hit leglényegesebb motívumának a szeretetet tartják. Fidei forma est caritas — ez e gondolat hagyományos megfogalmazása. Ha pedig azt a régi keletű ismeretelméleti elvet alkalmazzuk — amit Augustinus is ismer —, hogy nem lehet szeretni azt, amit (akit) nem ismerünk⁴⁰, akkor szükségszerűen arra a következtetésre jutunk, hogy a lélekben már a hit előtt, már az akaratnak Istenre való irányultsága előtt *megvan* az Istennek egy bizonyos ismerete, *megvan* az Isten lényegéről való alig artikulálható emlékezés.⁴¹

A hit tehát nem átmenet a nem-ismeréstől a megismeréshez, a nem-tudástól a tudáshoz, hanem annak a megerősödése, felelevenítése, előretörése, ami kezdetől fogva lappangott a lélek belsejében — s ha az Isten megismerésének ez a kis szikrája nem maradt volna meg mindvégig a lélek lényegében, akkor a lélek arra sem lenne képes, hogy Isten keresésére elinduljon, hogy a hitet előkészítő szeretetben Isten felé forduljon. Ha „sötétségnek” is nevezhetjük annak az embernek a belső állapotát, aki elfordult az isteni világosságtól és képtelenné vált annak szemlélésére⁴², akkor mégis el kell ismernünk, hogy ez az isteni világosság valamilyen formában, valamilyen módon még ebben az állapotban is érinti az embert, az emberi lelket.⁴³ A lélek lényege Isten megismerésének és szeretésének képessége — ám ez a képesség nem állna fenn azonban, az emberi akarat még a hitben sem irányulhatna Istenre, ha még e hitben megnyilvánuló szeretet előtt, mint annak létbeli alapja, nem volna az ember lelkében, mint lényegének elválaszthatatlan tulajdonsága, Isten egy bizonyos ismerete (s ez tulajdonképpen Isten hasonmása a lélekben).⁴⁴ Amint az Istenhez való szeretet, a diligere per fidem, szükséges Isten megismeréséhez, ugyanúgy szükséges viszont Istennek egy bizonyos megismerése már az Isten iránti szeretethez is.

A lélek lényege — Augustinus szerint — nem csak az Istenre irányulás képessége, hanem egy bizonyos, bár talán kezdetleges, de mégis *aktuális* lényegbeli *odaírányultság* is. Isten megismerésének magasabb fokozataival szemben még csak Isten-keresésnek nevezhető ez az irányultság; de Isten bármily magasabb megismerése is csak keresésnek nevezhető⁴⁵. Ugyanakkor Isten keresése már bizonyos fokú Isten-bírásnak is nevezhető. Ha tehát egyrészt a lélek önmegismerése elhomályosulhat (a külső dolgokhoz való vonzalmai miatt), s ha a lélek Istenhez való szeretete, melynek csírája elveszíthetetlenül él a lélek lényegében, eltorzulhat a teremtmények kizárólagos szeretetében, mégis a lélek azon önmegismerési vágya önnön lényegét feltáró mozzanat.⁴⁶ Ugyanakkor egyúttal azt is állítja Augustinus, hogy a lélek saját természetéhez tér vissza, ha tévedéseiből helyes önmegismeréséhez visszatér⁴⁷ — akkor abból látszólag az következik, hogy Isten teljes megismerése a lélek természetes állapota, s hogy saját természetét veszti el, lényege csorbul ki, amikor a földi életben ezt a teljes megismerést nélkülözi. Erre mutatnak Augustinus azon kifejezései is, melyekkel a lélek külső tárgyak iránti vonzódásától, a külvilág képeire irányuló szellemi tekintetéről szól — mindenütt ennek az állapotnak „természetellenessége” érezhető ki a kifejezésekből.⁴⁸

Ha tehát lehetséges a lélek oly állapota, melyben a lélek önmegismerése és Isten megismerése elhomályosult, elveszett a lélek számára, elrejtve a lélek szenvedélyei és az anyagi világhoz való vonzalmai alatt, annak ellenére, hogy ez a kettős megismerés a lélek *lényegéhez* tartozik, akkor ez csak azért van, mert az ilyen állapot a lélek *lényegével* is ellentétben áll, s a lélek valóságos természetével ellenkezik. A lélek evilági állapota azért vált problematikussá Augustinus szá-

mára, mert ez az állapot nézete szerint *nem a lélek természetes állapota*.

Augustinus a lélek lényegét annyira az örök boldogságra való odarendeltségben látja, hogy ennek hiánya számára nemcsak a természetfölötti kegyelem ajándékának hiánya, hanem a lélek természetes rendeltetésének eltévészése. Az augustinusi szemlélet szerint a lélek nem csak olyan akarat, mely Istenre irányulni képes, hanem az Isten iránti szeretetnek és Isten megismerésének lényegi aktualitása, mely elhomályosulhat, eltévedhet oly mértékben, amilyenben saját természeté is elhomályosodást és erőtlenedést szenvedhet, de lényege legmélyén soha nem szűnik meg legalább virtuálisan az Istenre irányuló akaratnak és az Istenre irányuló megismerésnek lenni. Ez annak a — motívumaiban kevésbé artikulált augustinusi — felfogásnak az alapja, mely szerint az akarat és a megismerés nem a lélek potenciái, hanem magát a léleknek a lényegét alkotják. Ily módon a lélek Istenre való odarendeltsége, mely már a hit lehetőségének feltétele, az Isten iránti szeretet útján nyerhető, a közvetlen, misztikus Isten-megismerés és az örök boldogságban megvalósuló teljes Isten-bírást *egy vonalba* kerülnek, mint ugyanannak az ascensusnak lényegileg azonos, csak fokozatilag különböző fázisai. A lélek Istenhez való odarendeltségének ez a tipikusan platonikus megfogalmazása, mely a lélekben nem csak *képességet* lát az isteni befogadására, hanem — még a lélek földi állapotában, a lélek saját, elveszíthetetlen lényegében is — *reális részesedést* lát abban az Isten-bíráásban, melynek teljessége csak az örök boldogság lehet — ez a megállapítás jellemzi az augustinusi felfogást minden más keresztény platonizmussal szemben.

Érthető, hogy Augustinus ezzel azt a látszatot keltetheti, mintha Isten teljes megismerését az emberi léleknek tulajdonította volna már evilági állapotában is — ebbe a csapdába akkor esünk bele, ha a fokozati különbségeket egybemosva, Isten megismerését egyértelmű fogalomnak fogjuk fel, s nem számolunk azzal, hogy filozófusunk szerint már Isten keresése is egy bizonyos Isten-megismerést tételez fel. Igaz viszont az is, hogy felfogásában a teljes megismerés, az örök boldogság érthetőbb, „természetesebb” a lélek szempontjából, mint a földi élet, melyben távol jár Istentől — de mindez csak azért van, mert Augustinus a lélek lényegét az örök boldogságra való odarendeltségben látja, s ezt a lényegét az örök boldogság elérésében véli legteljesebben megvalósulni, s nem pedig azért, mert bármily fokon is a léleknek tulajdonítaná az evilági életben a teljes Isten-ismeretet.

A platonizmustól örökölt gondolatmotívumok belső logikája talán tovább vitte ezt esetben, mint ameddig megengedte volna saját gondolatának íve, mely az Isten-keresés és az Isten-megértés problémái körül alakult ki.

Somló Katalin — Rászlai Tibor

JEGYZETEK

1. Jaspers, K.: Bevezetés a filozófiába. Ford. Szathmáry Lajos, Budapest, 1987, 55. — 2. Szent Agoston Vallomásai. Ford. Városi István, Budapest, 1974, 274. Boyer, Ch.: Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin. Paris, 1920, 133. Barion, J.: Plotin und Augustinus. Neue deutsche Forschungen. 4. Abt., Phil. 5. Bd. 24—38. — 3. Aurelius Augustinus: A Szent-háromságról. Ford. Gál Ferenc, Budapest, 1985, 256. — 4. Taubner-féle kiadásban De Trinitate, VIII., 7, 11. (A továbbiakban a Szent-háromságról c. művét mindig D. T. rövidítéssel, s mindkét kiadásban fellelhető hivatkozási helyekkel idézem.) — 5. Ennéades I—VI., ed. E. Bréhier, Paris, 1924—38, VI. 9, 7. — 6. D. T. 298.; X. 8, 11. — 7. A neoplatonizmus ezen motívumát részletesen ismerteti Szabó Árpád: Indische Elemente im plotinischen Neuplatonismus cikkében, in: Scholastik, 1938: 1. — 8. Migne: Patrologia Graeca 44., 1269 C. — 9. Migne: Patrologia Graeca 90., 513 D. — 10. D. T. 301.; X. 5, 7. — 11. D. T. 402.;

XIV. 4, 6. — 12. D. T. 417.; XIV. 12, 15. — 13. Migne: *Patrologia Graeca* 46. 105 A. — 14. Migne: *Patrologia Graeca* 44. 733 B. — 15. D. T. 428.; XIV. 17, 23. — 16. D. T. 340.; XII. 7, 10. — 17. Migne: *Patrologia Graeca* 46. 509 C. — 18. Migne: *Patrologia Graeca* 44. 257 A és 45. 945 D. — 19. D. T. 404.; XIV. 6, 8. — 20. D. T. 297.; X. 7, 10. — 21. D. T. 415.; XIV. 10, 13. — 419.; XIV. 14, 18. 436.; XV. 3, 5. — 22. D. T. 297.; X. 8, 11. — 23. D. T. 293.; X. 5, 7. — 24. D. T. 297.; X. 8, 11. — 25. Arról van ott szó, hogy a lélek öntudata annak a tárgynak a formáját veszi föl, sőt, bizonyos értelemben átalakul azzá a tárggyá, amelyre az akarát által vezérelt figyelem irányul. — 26. D. T. 298.; X. 8, 11. — 27. D. T. 298.; X. 8, 11. — 28. D. T. 420.; XIV. 14, 18. — Vallomások, 173.; VII. 11. — 29. D. T. 294.; X. 5, 7. — 30. D. T. 293.; X. 5, 7.

— 31. D. T. 293.; X. 5, 7. 305.; X. 12, 19. 404.; XIV. 5, 7. XIV. 7, 9. 468.; XV. 15, 25. — 32. D. T. 405.; XIV. 6, 8. — 33. D. T. 405.; XIV. 6, 8. — 34. D. T. 293.; X. 4, 6. — 35. D. T. 405.; XIV. 6, 8. — 36. D. T. 424.; XIV. 15, 21. — 37. D. T. 49.; I. 8, 17. 392.; XIII. 20, 25. — 38. D. T. 268.; IX. 4, 5. — 39. D. T. 246.; VIII. 4, 6. — 40. D. T. 284.; X. 1, 1. 394.; XIII. 20, 26. — 41. D. T. 424.; XIV. 15, 21. — 42. D. T. 357.; XIII. 1, 2. — 43. D. T. 424.; XIV. 15, 21. 44. D. T. 403.; XIV. 4, 6. — 45. D. T. 434.; XV. 2, 2. — 46. D. T. 405.; XIV. 6, 8. — 47. D. T. 406.; XIV. 6, 8. — 48. D. T. 344.; XII. 10, 15. 294.; X. 5, 7. 429.; XV. 3, 5. *Guillon*, J.: *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris, 1959⁹, 387–389. *Marron*, H.: *Saint Augustin et l'augustinisme*. Paris, 1957, 170. *Fraisse*, J. C.: *Saint Augustin*. Paris, 1968, 90.

Milyen bölcs volt Salamon?

Vajon szabad egyáltalán ilyen kérdést fölteni? A *communis opinio* éppúgy mint a bibliai hagyomány egyetért abban, hogy Salamon király az óizraeli (s ma már hozzátéhetnénk: ókori keleti) bölcsesség jeles képviselője, előmozdítója volt; ennek az egybeesésnek pedig illik örülni, hiszen viszonylag ritkának nevezhető az Ószövetség vizsgálataiban.¹ Mégis, a kérdés kötelező érvénnyel jelentkezik. Egyrészt azért, mert — amint abban az ószövetségi kutatás egyhangúlag egyetért — nem Salamonnal veszi kezdetét az óizraeli bölcsességi irodalom története, hanem jóval előbb, már az államalapítást megelőző korokban, a törzsi élet idejéből is maradtak fenn bölcs mondások, amelyeket elsősorban megtalálhatunk az Ószövetségben.² Másrészt pedig azt kell mondanunk, hogy az a kor, amikor az ószövetségi bölcsességi irodalom igazán virágba borult, csak jóval Salamon uralkodása után köszöntött be: a késői, exilium utáni időkben keletkeztek a monumentális gyűjtemények, amelyeknek utolsó, talán legimpozánsabb alakja már nem is került bele az ószövetségi kánonba, nevezetesen Jézus ben-Sirák gyűjteménye.³ E korban már a történelem lapjain kívül más aligha emlékezhetett meg a salomoni királyságról, s maga a király is időben már igen távol van, így hatása sem lehetett több, mint point de repère, hivatkozási pont a bölcsesség mesterére, Salamon királyra.

Salamon tehát nem az a személy, aki elindítja az óizraeli bölcsességi irodalmat; nem is az, aki a végső, nagy kifejlődéshez segítené. Személye tehát így nem lehet egyéb, mint közbülső stádium a fejlődés menetében. Miért van hát az, hogy mégis ő a bölcsességi irodalom első személye Izraelben? Vajon több ez a hagyomány pusztá legendánál? A kérdést leghelyesebb a maga éles formájában megfogalmazni és komolyan venni: mi a szerepe Salamon „isten bölcsességének” a kánon formálódásában, történetileg szólva: valójában milyen bölcs volt Salamon?

A kérdés megválaszolásához módszertanilag két-féleképpen lehet eljutni. Egyrészt történetileg kiértékelhetjük azokat az eseményeket, amelyekről az Ószövetség beszámol Salamon korából, s a politikai döntések tükrében általános véleményt mondhatunk a király működéséről, bölcsességéről, esetleg kevésbé bölcs lépéseiről. Másrészt pedig megvizsgálhatjuk azokat a tradíciókat is, amelyek Salamonnól mint bölcs királyról szólnak, s azok literáris kiértékelése is besorozhatja Salamont valamilyen irányba, elhelyezheti kortársai között. Szerencsés esetben pedig fennáll a két módszer eredményei összehasonlításának lehetősége is, amennyiben átfedések mutatkoznának a kettő között.

1. A politikai események és azok kiértékelésének vonatkozásában nincs túl sok új kutatnivaló — legalábbis a mi kérdésföltevésünk esetében. Salamon uralkodásának sok apró részlete ugyan még magyarázatra szoríthat, mégis nagy vonalakban megállapítható a király politikai beállítottsága. Izrael állama Dávid uralko-

dása alatt annak köszönhető létrejöttét, hogy mind Egyiptom, mind a mezopotámiai birodalmak átmenetileg gyengék voltak ahhoz, hogy Palesztinában megérősített uralmat gyakoroljanak, s így katonai és politikai vákuumot hagytak ott hátra. Ezt a légüres terepet használta ki Dávid, amikor egy mozaik-államot hozott létre, amelynek stabilizációja Salamon feladata lett (vagy legalábbis lett volna).⁴ Mindez szépen előrevetíti a trónra lépő Salamon uralkodásának jellegét: az új mozaik-államot belpolitikailag stabilizálni és egységesíteni kellett, s emellett olyan külpolitikát is kellett folytatni, amely által szövetségeseket nyerhetett Izrael, s így a szomszéd kis államok jóindulatát is elérhette. A program kézenfekvő, s Salamon nem is járt más úton.⁵ Ha azonban megnézzük, hogy mindezt milyen eredményekkel tette, úgy a kép már korántsem egyértelmű. Míg Dávid a belpolitikai egységet a hagyományos törzsi rendszer teljes kiépítésével kívánta elérni, addig Salamon inkább bízott egy hivatalnokrendszer létrehozásában, s egész Izraelt (Északi Országrészt) átfogta hivatalnokhálozatával. Dávidnak módszerével inkább sikerült megnyernie az Északi Országrészt tetszését, mint Salamonnak a magáéval.⁶ Különösen az adó- és robotmunka lehetett az, ami az északi törzseket végképp szembefordította a dávidi dinasztiával, s így a bölcs király maga is okozta a halála után bekövetkező szakadást.⁷

Mindez persze érvényes a nagyméretű építkezésekre, amelyek éppúgy Janus-arcúak, mint a belső közigazgatás megszervezése: emelik a nemzeti öntudatot (föltehetőleg elsősorban Júdában), de a kiadások sértik a lokális autonómiát (valószínűleg Északon nehézményezték ezt leginkább). Ennek föltétlenül oda kellett vezetnie, hogy a Dávid halála után is érezhető, személyes kérdésekben megnyilvánuló bizonytalanság fokozott mértékben nőtt, s Salamon halála után kulminált. Ennek egyik oka éppen a bölcs király volt!

Külpolitikailag talán még egyszerűbb megítélni a helyzetet. A stabilitás elérése szempontjából kétségkívül helyes döntés után lépett rokoni kapcsolatra Salamon a fáraóval: tény, hogy a meggyengült Egyiptom még mindig szuperhatalom a kis Palesztina vonatkozásában. Gézer megszerzésével pedig Salamon ellenőrzése alá került a *via maris* — legalábbis annak Palesztinára eső vidéke, így katonailag és gazdaságilag egyaránt fontos lépést tett előre a fiatal izraeli állam. A környező országok vonatkozásában is helyes volt Salamon politikai döntése: hosszú távon a jószomszéd-ság elve alapján kívánta stabilizálni az erőszakkal összetakolt mozaik-államot. Ennek érdekében még bizonyos területekről is hajlandó volt lemondani.⁸ Fölismerve azt a veszélyt, hogy Északról, nemcsak Délről is érkehet fenyegetés, ezt a politikát Salamon Északon követte. Fel kell viszont vetni a kérdést: vajon sikerült-e a királynak elérnie a stabilizálás célját? — s a kényszerű válasz csak úgy hangozhat, hogy nem, vagy

legalábbis csak részben igen, dacára minden helyes döntésének. Salamon halála után semmivel sem lett biztosabb Izrael külpolitikai pozíciója, mint uralkodása előtt; ha valaki ebben kételkedik, úgy gondoljon csak a menekülő Jeroboám személyére, aki nyugodtan élhet a Salamonnal tulajdonképpen szövetséges viszonyban álló Egyiptom területén. A nagy királyi halála után először a belpolitikai, majd a külpolitikai veszélyek realizálódtak.⁹

Rövid és enigmatikus fősorolásunk csupán azt a célt szolgálta, hogy megmutassuk: ha valaki Salamon politikai tevékenységében látná annak a ténynek a gyökerét, hogy az óizraeli tradíció őt tartja a bölcsék atyjának, úgy súlyosan csalódik. A politikai események ugyan nem zárják ki, de nem is iniciálják Salamon bölcsességét.¹⁰

2. Annál nehezebb kiértékelni a Salamon bölcsességéről szóló bibliai tradíciókat. A *communis opinio* és a bibliai tudományok ismét megegyeznek abban, hogy Salamon egyiptomi házassága révén áramolhatott be Izraelbe az ottani bölcsességirodalom. Nem vitás: Salamon egyiptomi kapcsolatainak voltak hatásai, amelyek elsősorban a közigazgatásban nyilvánultak meg.¹¹ Hogy azonban milyen elemei származhattak ekkor az izraeli bölcsességirodalomnak Egyiptomból, az eddig tisztázatlan kérdés. Kérdés az is, hogy van-e módszertanilag esélyünk arra, hogy ezt az anyagot körülhatároljuk. Az egyiptomi és izraeli bölcsességirodalom (elsősorban E. Würthwein és H. H. Schmid neve által fémjelzett) párhuzamba állítása még semmit sem mond önmagában: gondoljunk arra, hogy Salamon korában az egyiptomi erő hanyatlása Palesztina területén még csak egy évszázada érezhető, s ez a terület a bírák korában, tehát pontosan az izraeli állam megalapítását megelőző „formatív periódusban” teljesen Egyiptom befolyása alatt állt. A legősibb, törzsi bölcs mondások is rejthettek tehát egyiptomi hatást! Mindez pedig azt az egyszerű következtetést vonja maga után, hogy az oly sokszor tett utalás Salamon egyiptomi házasságára a bölcsességirodalom szempontjából teljesen irreleváns, még akkor is, ha esetleg (mint ahogy ezt egyébként nem látjuk) történetileg igaz lenne.¹²

A bölcsesség politikai értelmezése, s ilyen minőségben Salamonnak tulajdonítása persze megtalálható az ószövetségi elbeszélés-komplexumokban is (vö. 1Kir 5,26; ez a passzus persze a Hírámmal kötött szövetség miatt mondja „bölcsnek” Salamont), az ószövetségi tudomány egyértelmű tanúsága szerint azonban ez a gondolat jóval az események után születhetett, mert a Deuteronomiumi Történeti Mű koncepciójába illik.¹³ Kézenfekvő, hogy ilyen körülmények között a kutatás megindult abba az irányba is, hogy a fenti koncepció kívül találhatóunk-e más fölfogást Salamon bölcsességéről, s ha igen, vajon lehet-e ez régebbi, mint a Deuteronomiumi Történeti Mű fölfogása, esetleg nyugodhat-e történeti tényen. Az eredmény pedig nem is maradt el. A Salamonról szóló elbeszélések egyik – kissé elszigetelten álló – részében külön olvasunk Salamon bölcsességéről: 1Kir 5,9–14. A szakasz értékes voltát éppen az jelenti, hogy a bölcsesség ezúttal önállóan, mintegy *Part pour Part* szerepel, s nem pl. a politikai siker árnyékában áll. További érdekességet jelent, hogy ez a szakasz Salamont az internacionális bölcsességirodalom középpontjába állítja, természetesen oly módon, hogy ott is az izraeli király felsőbbrendűségét hangsúlyozza: „Nagyobb volt Salamon bölcsessége a keleten lakó emberek bölcsességénél és az egyiptomiak minden bölcsességénél.” (10. v.)¹⁴ Az ezt követő vers pedig még néhány nevet is említ, akiknél

természetesen mind bölcsőbb volt Salamon; minden bizonnyal a bölcsességirodalom akkori szaktekintélyei lehettek ezek, s csak sajnálhatjuk, hogy semmi többet nem tudunk róluk. Az viszont érdekes, hogy a szerző elsősorban Babilonnal (=kelet) és Egyiptommal hasonlítja össze a királyt; annál is inkább, mert – amint ezt A. Alt és nyomában a modern ószövetségtudomány is állítja – Izraelt mindkét részről érték befolyások, s ez talán a leglátványosabb módon a bölcsességirodalomban érvényesült. Itt valóban úgy tűnik, hogy a szerző megőrzött valamilyen történeti hitelességet (A. Alt nem győzi ezt eléggé hangsúlyozni)¹⁵; ez a történeti hitelesség azonban egyszerre elfújja a fentebb vázolt hipotézist, miszerint csupán Salamon egyiptomi kapcsolatai lettek volna a bölcsességirodalom fellendülésének okai. Ha azonban azt kutatjuk, hogy miben állt ez a bölcsesség, akkor a 13. v. pontosan azt erősíti meg, amit a 10. állított: „(Salamon) Beszélt a fákról, a libáni cédrustól kezdve a falból kinövő zisópig, és beszélt az állatokról, a madarakról, a csúszómászokróról és a halakról.” Ez egy olyan bölcsességet állít elénk, amely érdekes keveréke lehetett a mai filozófiának és természettudománynak: elsősorban a világ (=megtapasztalt valóság) egészének magyarázatát kívánja adni, s ebben filozofikus, de érzékkel megtapasztalható dolgokat vizsgál, s ennyiben inkább természettudományos. „Itt ,természettudományról’ van szó, az Egyiptomból és Mezopotámiából származó ,listákba foglalt tudományok’ mintájára, amelyek a látható és láthatatlan világ jelenségeinek összefoglalását és elrendezését célozták, s – talán ez volt a Salamon által kezdeményezett új – e tudomány mondásokba és énekekbe foglalta ezek összefoglalásait és elrendezéseit” – így idézi M. Noth A. Alt eredményeit.¹⁶ Ha ez így van, akkor persze meglehetősen egyedül áll Salamon az ószövetségi bölcsességirodalom művelői között, hiszen azok inkább az ethosz, az emberek együttélésének szabályait, s nem a természeti jelenségeket tárgyalták. Ennek a bölcsességirodalomnak Salamon nem lehetett az atyja! Hiszen a „természettudomány” bölcsesség nemcsak ritka Izraelben, de ha előfordul, akkor is inkább a történetmagyarázás szolgálatában áll, ahogy ezt pl. Jótán meséje is mutatja. S ha azt mondtuk az előbb, hogy az 1Kir 5,9–14 szakasz *Part pour Part* beszél a bölcsességről, úgy ugyanezt aligha mondhatjuk el pl. a Jób 38–41 részekről, ahol pedig hasonlóan a természetéről van szó – mégis inkább oly módon, hogy ezáltal Isten hatalma jussék kifejezésre. Az Alt által természettudományos bölcsességként idézett Péld 30,15 k., 18–20 r. és 29–31 r. pedig kifejezetten az emberi társadalomban meglévő, esetleg követendő magatartáspéldákat vetíti ki állatokra. Az 1Kir 5,9–14 tehát inkább a nemzetközi bölcsességirodalomhoz közelíti Salamont, mint az izraelihez, amennyiben elfogadjuk Alt hipotézisét a történetiség vonatkozásában.

Nem az egyetlen tradíció azonban a Salamonról szóló elbeszélések keretében a „természettudományos” bölcsesség tradíciója. Éppúgy mint az 1Kir 5,9–14 eltér a Deuteronomiumi Történeti Mű fölfogásától a 3. r. is, s mindkettőhöz képest merő újat hoz. A rész első 15 verse egy álom leírása által akarja Salamon „isteni bölcsességét” legitimálni, az ezt követő 16–28 versek pedig éppen ezt akarják exemplifikálni. Az első szakasz történeti értéke persze már eleve kétséges, míg a második történetiségét H. Gressmann kérdőjelezte meg joggal, vallástörténeti paralellek kutatásával.¹⁷ A történetiség kérdésére tehát lehet nem a felelet, de a tradíció keletkezésének történeti körülményeit még mindig tisztáznunk kell. Mindenekelőtt

azonban afelé kell fordulnunk, hogy mi az a bölcsesség, amely e részben szerepel, s miben tér el az előzőktől? Az első látásra világos, hogy e rész Salamon bölcsességét az ítéldbíró funkciójában kívánja megfogalmazni; a bölcs király eligazítja népe ügyes-bajos dolgait. Persze gondolhatnánk itt is vallástörténeti paralellekre: hol, mikor, hogyan fordul elő a király mint bíró; ebben az esetben azonban ez a módszer kissé szerencsétlen lenne, hiszen ezek mellett az igaz bíró kérdése a vallásos képzetten túl mindig politikai valóság is maradt, sőt továbbmenve: létkérdése lehetett az akkor még egyáltalán nem túl idős egyesült királyságnak, hogy a perszonálunió személye vajon meg tud-e felelni a törzsi bírók által felállított igazságügyi mércének? A mi passzusunk erre határozott igennel felel, s nem is fukarkodik ennek a ténynek sem vallásos, sem gyakorlati legitímálásával: döntési képességét, judiciumát Salamon Istentől kapta, s lám, eredményképpen rögtön megold egy nehéz feladatot.¹⁸ Ez a fölfogás éles ellentéte a „természettudományos” bölcsességnek, amely amúgy is izoláltan áll az izraeli tradíciók között; viszont jól illeszkedik az „igazságos király” nótájába, amelynek szerepét Izraelben aligha lehet elég magasra becsülni (vö. pl. 2Sám 15,3–5). A tradíció eredetét és helyét nagyjából (bár nem egészen pontosan) tudjuk meghatározni: már az álom ténye is enged asszociálni az Elóhista munkájára (jóllehet a 2Kir 3 nem tartozik ehhez a forráshoz), a legitímáció szükségessége pedig igen valószínűvé teszi, hogy az Északi Országútra való tekintettel keletkezett a Salamon személyét az igazságos királlyal azonosító tradíció. A szerző(k) helyét illetőleg pedig aligha lehet kétségünk: a királyi udvarban kell keresnünk azt. Keletkezési idő szempontjából minden bizonnyal M. Noth-nak van igaza: a salamoni idők maguk lehettek a szerzetés ideje is. Hiszen a Salamon után kettészakadt országban aligha lehetett szükség már a perszonálunió monarchiájának a legitímálására. Így tekintve viszont a történelmi tényekhez legalábbis időben közel kerülünk; ezen az alapon nyugodtan állíthatjuk, hogy valami történeti magja ennek a tradíciónak is kellett lennie, mert anélkül anakronizmus lett volna annak kialakulása, s inkább ellenszenvet, semmint legitímálást okozott volna.¹⁹ Azt azonban, hogy ez a történeti mag mi lehetett, éppúgy nem tudjuk meghatározni, mint ahogy a „természettudományos” bölcsességről szóló tradíciót is nehéz történetileg kiértékelni.

3. Az eddigi eredményeket áttekintve a következő mérleget vonhatjuk le: Salamon politikai tevékenysége megengedi, ámde nem teszi kötelezővé, hogy őt a bölcsesség atyjaként tartsuk nyilván. A bibliai tradíciók két nagy ágra oszlanak: az egyik az A. Alt által posztulált „természettudományos” bölcsesség, a másik a M. Noth által hangsúlyozott „igaz király” tradíciója. Mindkettőnek lehet történeti magja, bár ez a mag közelebből ismeretlen marad; ám egyik tradíció sem biztos történeti támpont, s a legkevesbé sem ad választ arra, hogy milyen bölcs volt Salamon. Új nyomon kell hát elindulni, amely talán az eddig elért eredményekre is fényt vethet.

A fentiekben utaltunk már arra, hogy Salamon egyik igen fontos tevékenysége volt a közigazgatás megszervezése; ezt ugyan már Dávid elkezdte, mégis az újabb kutatások kimutatták, hogy a salamoni államszervezet radikálisan szakított a hagyományos törzsi vezetéssel — annak ellenére, hogy területiálisan igazodott hozzá. Éppen ennek kapcsán említettük, hogy e tette alapján Salamon aligha lehet „bölcsek” nyilvánítani — a király tettei Janus-arcúak: a közigazgatás jelentős megváltoztatását olvassuk az 1Kir 4,7–10

szakaszban. Hogy ennek hatása bizonyosan nagy volt, azt mi sem bizonyítja jobban, hogy később Jósias is ezt a példát követte a már egyedül maradt Júda területén.²⁰ Részletkérdések nyitvahagyásával most forduljunk afelé inkább, hogy nemcsak a közigazgatás területén volt Salamon az intézmények megszervezője. Saját udvarát is egyiptomi mintára institutionálisan szervezte meg, arról nem is beszélve, hogy a jeruzsálemi templom megépítésével a vallás megszervezését is kezébe vette — olyannyira, hogy még a főpap kinevezését is magára vállalta. Ezzel persze még aligha vívhatta volna ki a „bölcsek” nevet; biztos az is, hogy cselekedetei legalább annyi ellenzést, mint helyeslést váltottak ki. Ám forduljunk most egy olyan intézmény felé, amelyet viszonylag keveset emlegettek a múltban, s kutatása is csak az újabb időkben kezdődött el: az iskolák felé, amelyeket az Ószövetség kissé elhanyagol ugyan (hiszen alig említi őket), amelyeknek jelentőségét viszont nem lehet eléggé becsülni. Annyi föltétlenül biztosnak látszik, hogy az iskolarendszer — bármilyen is volt az — éppen a bölcsességirodalom vonatkozásában játszik nagy szerepet. J. Blenkinsopp pl. így igazolja azt a tényt, hogy könyvében a példabeszédek műfajának (és a Példabeszédek könyvének) nagy jelentőséget tulajdonít: „Eleddig csaknem kizárólag úgy foglalkoztunk a példabeszédekkel, mint didaktikai eszközzel, amelyet tanítók és bölcsek alkalmaztak. Ennek oka, hogy a példabeszédeket az iskolai tanítás alapvető eszközének tették meg, s így lett a bölcsek egyik legfontosabb tevékenysége a mondások gyűjtése, elrendezése és kiértékelése (pl. Préd 12,9).”²¹ S hogy milyen mértékben volt jellemző az iskola és a bölcsességirodalom összefonódása, arról szerzőnk így ír: „Már az egyesült királyság idején adoptálták az izraeli bölcsek az iskolai tanítást, s ezt a gyakorlatot folytatták a Második Templom idejéig.”²² Ennek az iskolai rendszernek célja az lehetett — így Blenkinsopp — hogy a felnövekvő monarchia számára biztosítsa a közigazgatás tisztviselőit. Miként ezt N. K. Gottwald kimutatta, a Dávid-féle közigazgatás tulajdonképpen a törzsi hagyományok szanktionálása volt; Salamon volt az, aki ezt a közigazgatást megreformálta és szisztematikusan kiépítette, jóllehet ma még nem egészen világos, hogy eközben milyen mértékig sértette a törzsi hagyományokat, illetve mennyire tartotta tiszteletben azokat. Az iskolarendszer vonatkozásában mindenesetre joggal lehet hivatkozni az 1Kir 5,13 és 14. versekre, amelyek kifejezetten iskolai tevékenységre utalnak. Mindez indirekt módon bizonyítja, hogy Salamonnak a kiépülő izraeli iskolarendszerben oroszlán-része lehetett. Ha pedig az A. Lemaire által szépen feldolgozott archeológiai adatokat vesszük figyelembe, akkor igen valószínűnek látszik, hogy az institutionálisan oktatás éppenséggel a korai királyság idején kezdődhetett el: erre utal az Izbet Cartahban, ill. Gézerben megtalált osztrakon, illetve naptár, valamint az iskolaépületek maradványai Afékban, Gézerben, később Megiddóban, Sikemben, Lákisban és Jeruzsálemben is. „A királyság kezdetén (X–IX. sz.), lényegét tekintve a dávidi–salamoni időkben, a kis birodalom keletkezése majd adminisztrációja szükségessé tette a királyi funkcionáriusok testületének megformálását; ezek tagjai a monarchia szolgálatában álltak és ebben kompetensek voltak. Kiképzésük egyszerre technikai jellegű volt (olvasás-írás, számolás, közigazgatás, építkezés ...), de ideológiai is (közügyek elintézése, királyi jogok biztosítása, igazságszolgáltatás ...). E képzés biztosítására szolgált a királyi iskolák megalapítása, amelyet valószínűleg az egyiptomi modell inspirált.”²³

Az óizraeli iskolákról nyert újabb ismeretek megengedik, hogy egy újabb hipotézist állítsunk föl — hiszen az előző kettő, az A. Alt és M. Noth nevével fémjelzett állítás is hangsúlyozottan hipotetikus volt. Lehetséges és valószínű, hogy Salamon bölcsessége „természettudomány” bölcsesség volt, a „listákba foglalt tudományokhoz” hasonlóan. Lehetséges, hogy Salamon bölcsessége (talán még uralkodásának idején) az „igazságos király” tradíciójában gyökerezik. Am, hogy Salamon ilyen nagymértékben kiemelkedjék az óizraeli, sőt az egész korabeli nemzetközi bölcsék közül, az legnagyobb valószínűség szerint annak köszönhető, hogy ő iniciálta az iskolák létrehozását — nem annyira a bölcsesség iránti nagy tiszteletből és szeretetből (amelyt vitatni persze nincs okunk), mint inkább politikai megfontolásból: királyságának funkcionáriusokra volt szüksége. Az is valószínűnek látszik, hogy az ott folyó oktatásban részt vett, s tanítói tevékenységet is folytatott; uralkodásának ugyanis sarkalatos pontja volt a kérdésképzés! Ezzel egy hosszú történet megindítója lett: Salamon az óizraeli iskolaügy megalapítója. Mivel ezekben az iskolákban találhatjuk meg az institutionalizált ószövetségi bölcsességirodalom „Sitz im Leben”-jét, így a bölcsességirodalom állandó hivatkozása a bölcs királyra érthető, s az intézői szempontról nézve jogos is. S ha Dávid az óizraeli zoltáréneklés atyja, Mózes a törvény megalapítója a bibliai tradíció szerint, úgy nyugodt lélekkel elmondhatjuk: Salomonnak az óizraeli bölcsességirodalom atyjaként való számontatása e tradícióban talán sokkal jogosultabb és történetileg biztosabb alapon nyugszik, mint az előző két nagy személyiségé!

Karasszon István

JEGYZETEK

1. Kritikátlanul, de a tényállásnak megfelelően tükrözi ezt a közvéleményt H. Cazelles (ed.), Introduction critique à l'ancien Testament, Paris, 1973, 567—8.: „Mint a bölcsességirodalom kezdeményezője, Salamon áll előttünk, éppúgy, mint Mózes a törvény és Dávid a zoltárok eredeténél. A nagy király udvarában (amelyt a külföldi udvarok mintájára építettek ki) bőven vannak tanácsadók, történészek, írók, s e funkcionáriusok éppúgy, mint egyiptomi, föníciai, babiloni konkurensok, mind bölcsék. Salamon szolgáltatta a példát (1Kír 5,9—14); ő a bölcsesség atyja, mint ahogy — bizonyos értelemben — született adminisztrátor.” — 2. A kutatástörténet rövid és velős áttekintését nyújtja B. S. Childs, Introduction to the Old Testament as Scripture, London, 1979, 549.: „Sok érdekel fűződik ahhoz, hogy felkutassuk a bölcsesség eredetét az ókori Izrael életében. A vélemények nagyon megoszlanak. Gerstenberger a nagysaládban látja a bölcsesség eredeti helyét, a „Sippenothos”-ban. Hermisson (vitatva Eissfeldt lézist) a népi bölcs mondások vonatkozásában) a példázatot az irástudó iskola munkásságából származtatja, amely a kiváltságosok képzését szolgáltatta. McKane a bölcsesség eredeti szerepét elsősorban a „fegyelmzett empirizmusban” látja, amely a kormányzás és közgazgatás problémáival foglalkozott”. (Prophets and Wise Men, 33.) Mások, így Gese és von Rad az egyiptomi Maat fogalmával való párhuzamot hangsúlyozzák, s kritizálják a bölcsesség gyakorlati oldalának túlhangsúlyozását...” 3. A kanonicitás szempontjait szívesen hangsúlyozó Childs így ír, i. m., 502.: „Nyilvánvaló, hogy a Szent Íratok néhány igen régi anyagot is tartalmaznak, így pl. a Zoltárokat, Példabeszédeket, de éppígy a Héber Biblia legfiatalabb darabjait is itt találhatjuk (Dán 8 kkk). Valószínű, hogy a Szent Íratok könyvei bizonyos autoritásra tettek szert, mielőtt az egész gyűjteményi kanonikusnak ismerék volna el.” Nem vitás, hogy ez történt a bölcs mondásokkal is. Vajon ebben azonban volt-e szerepe Salomonnak is? 4. A. Alt meggyőzően mutatta ki, hogy a Dávid által realizált területi igények nem ad hoc, a hódító király kénye-kedve szerint megállapított határokhoz igazoltak, hanem a már megelőző politikai korok által legitimált területek megszerzéséről volt szó. Az effektív hatalom már nem volt sem Egyiptom, sem Mezopotámia valamelyik birodalmának a kezében; a felü-

vekvő izraeli állam viszont még az általuk megállapított határokhoz tartotta magát. 1. A. Alt, Das Grossreich Davids, ThLZ 1950, 213—220 = Kleine Schriften, II., 66—75. Ez egyszerűen persze azt is jelenti, hogy ha az eredeti birtokos képes lett volna ezeket a területeket megtartani, akkor aligha kerülhetett volna sor Dávid „politikai zsenialitásának” (Alt kifejezése) kibontakozására! 5. „Politikai feladata nem az volt, hogy a birodalmat védelmezze, vagy növelje, hanem az, hogy összetartsa. Ez túlnyomó részben sikerült is neki.” J. Bright, Izrael története, Bp., 1983, 204. — Másképpen J. H. Hayes—J. M. Miller, Israelite and Judean History, Philadelphia—London, 1977, 374.: „A dávidi királyság leírásának kezdetén azt mondták, hogy ennek legfőbb jellegzettsége az imperialista terjeszkedés volt. A kormányzásnak csak olyan dinamikus formája tudta megmenteni a birodalmat a széthullástól, amely e jelleggel összefüggött. Vajon Salomonnak sikerült ezt a célt elérnie, amely a birodalom e speciális jellegével függött össze? — A látszat mindenestere Salomon ellen szól.” — Nem kívánjuk kijátszani a tudósok véleményét egymással szemben: azt azonban leszögezzük, hogy a kérdésre adott válasz semmiképpen sem lehet magától értetődő, hanem nagyban függ a kutató szempontjától is. 6. J. Bright, i. m., 198—9. úgy állítja be a közgazgatási szervezetet, mintha Dávid változtatta volna meg a törzsi közgazgatást. Ez a nézet csakis a könyv keletkezési idejével (2. kiadás, 1972) magyarázható; azóta már világos, hogy Dávid igen erősen tartotta magát a törzsi határokhoz, sőt, a maga módján még Salomon is. A félreértés onnan magyarázható, hogy Bright számára a törzsi szervezet még a nomád időköt tükrözi, az első két király államszervezete pedig már a letelepedést. Ez nem így van: a törzsi szervezet már a letelepedett népek szervezete volt abban az időben Palesztina területén. Vö. N. K. Gottwald: The Tribes of Yahweh, London—Maryknoll, 1979, 293—298. és egyebtől is. 7. Az óizraeli közgazgatás salomoni kiépítésére legszebb példa még mindig A. Alt cikkében található: Israels Gawe unter Salomo (1917), Kleine Schriften, II., 76—89. Hogy Salomonnak ilyen irányú intézkedései milyen mértékben irritáltak az Északi Országgrész törzseit, azzal kapcsolatban A. Alt véleménye nem föltétlenül negatív: területileg a hivatalnokok beosztása nagyjából követi a törzsi beosztást. Persze, a királyi hivatalnok pusztá jelenléte is lehetett már irritáló, úgyhogy Alt (a tudományos etosznak megfelelően) idéz ellenvéleményt is: G. Beer, Saul, David, Salomo, 1906, 69. — Az említett terhek súlyát méri föl Heyes—Miller, 378. l. 8. Mindezek ábrázolását ld. J. Bright, i. m., 205—212. — Hayes—Miller számára ezek „manifest a rather gloomy side to Solomon's international relations.” (376.) 9. Kissé szigorúbb elbírálást ad A. Alt, mint amilyennel fentebb találkozunk J. Brightot idézve: Das Grossreich Davids, Kleine Schriften, II., 66. — 10. Másként A. Lemaire, Histoire du peuple hébreu, Paris, 1981, 30—31. „Birodalmának megszervezése és igazgatása adta meg neki (ti. Salomonnak) a „bölcs ember” reputációját, ami azt jelentette, hogy okos politikus és jó adminisztrátor volt.” — 11. J. Begrich, Söfer und Mäzkir (1940), Gesammelte Studien zum Alten Testament, 67—98. — 12. A datálásbeli változásokra, ill. azok történelmi és teológiai jelentőségére nézve vö. G. von Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen, 1970, 10—21. — 13. M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, Tübingen, 1957, 67—68. a 3,16—28 passzust Dtr. előttinek tartja, míg pl. az 5,15—32-t (Salamon és Hírám szerződése) nem: „Nem kétséges számomra, hogy az egész 5,15—32 a Dtr.-tól származik.” A két passzus kiértékelése Salomon megítélésének vonatkozásában szembeszökő! — 14. I. d. M. Noth, I. Könige, Neukirchen, 1968; Noth habozik a passzus datálását illetően. Először visszautasítja A. Jepsen kísérletét, aki későre akarja datálni e szakasz keletkezését (84), majd leszögezi: „Autentikus beszámolóról nem is lehet szó” (tl. az 1Kír 5,9—14 autenticitásáról); végül megengedi, hogy a passzus tartalmának „előfeltételei adva voltak már a Dtr. előtti időkben is” (85). — Az alábbiakban ki fog derülni, hogy a mi megítélésünk szerint Noth valamennyi megállapítása helytálló; a fontos itt most az, hogy Dtr.-től független tradícióval állunk szemben! — 15. A. Alt, Die Weisheit Salomos, ThLZ 1951, 139—144. = Kleine Schriften, II., 90—99. Különösen 91—92. — 16. M. Noth, Die Bewahrung Salomos göttlicher Weisheit, 1955, VTS 3, 225—237. = Gesammelte Studien zum Alten Testament, II., 99—112. Idézet: 99—100. — 17. H. Gressmann, Das salomonische Urteil, Deutsche Rundschau, 1907, 175—191. Idézi: M. Noth, Die Bewahrung Salomos göttlicher Weisheit, Ges. Stud., II., 103. — 18. Vö. M. Noth, I. Könige, 46 kk. S. Herrmannhoz csatlakozva „királyi novellának” nevezi ezt a passzust. Uő., i. m. 84. pedig szépen állítja parallelbe a két Dtr.-től független tradíciót: „Amíg az igaz híró bölcsessége” (3,4—28) a király uralkodási feladatát fejezte ki az általa vezetett nép körében, s amíg ezt kifejezetten erre is vonatkoztatták, addig a természettudományos bölcsesség” (5,9—14) témája univerzális. „Salamon bölcsességének”, e bölcsesség általános tárgyának két különböző, lehetséges szempontját látjuk itt.” — 19. M. Noth, Die Bewahrung Salomos göttlicher Weisheit, 111—112.: „Mindezekben érezni lehet a salomoni idők fuvalatát. Nem valószínű, hogy csak későbbi hagyomány fűzte volna egybe a különböző, és sokfajta forrásban jelentkező, mégis alapjukban véve megegyező vonásokat, hogy megőrizze a késő-dávidi, salomoni és Salomon utáni idők ebeszelési számára. Sokkal inkább ezen korok szellemi atmoszférájával van dolgunk, úgy, amint azok voltak.” — 20. Vö. a már említett cikket: A. Alt, Israels Gawe unter Salomo; ill. uő., Judas Gawe unter Josia (1925), Kleine Schriften, II., 276—288. — 21. J. Blenkinsopp, Wisdom and Law in the Old Testament, Oxford, 1983, 27. — 22. J. Blenkinsopp, i. m. 28. — 23. A. Lemaire, Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël, Fribourg—Göttingen, 1981 (OBO 39), 47.

Egészségmegőrző program – egyházi aktivitás

Az egészség érték. Egyike a legősibb, minden korban és a mában is elfogadott értékeknek. Vonatkozik ez a megállapítás egyénekre, családokra, közösségekre, társadalmakra. A különböző korosztályok, nemek, társadalmi rétegek között végzett felmérésekben az egészség mindig előkelő helyen szerepel a vallott érték-hierarchiában.

A valóság azonban, sajnos nincs összhangban ezekkel a vallomásokkal. Megbetegedési és halálzási mutatóink ellentmondanak a felmérésekből kivehető értékrendnek, pontosabban azokkal a vizsgálati eredményekkel mutatnak párhuzamot, amelyek népességünk életmódja alapján a cselekvő értékrendet tárják fel.

A vallott és a megvalósított értékrend ütközése a társadalmi tudathasadás egyik súlyos tünete. Lényegében értékválságot, értéktorzulást tükröz, amely a közvetlen kapcsolat bizonyítása nélkül is összefüggésbe hozható kedvezőtlen egészségügyi helyzetünkkel.

A korszerű egészségfogalom, amely az Egészségügyi Világszervezet állásfoglalása révén ma általánosan elfogadottá vált, az egészséget nem egyszerűen a betegség hiányával jellemzi, hanem megállapítja, hogy az egészség testi, lelki és szociális jólét. Az ember egyszerre biológiai és társadalmi lény. A jó egészség egyfelől testi, szomatikus, biológiai egyensúlyt jelent. Egyensúlyt a szervezetben belül, a különböző szervrendszerek kiegyensúlyozott működését, és egyensúlyt a szervezet és a környezet között, az alkalmazkodás képességét, tág határok között, a környezet változásaihoz.

Másfelől a szociális jólét, az anyagi javak bizonyos szintje is hozzátartozik az egészségi állapothoz, az ezt jelentő egyensúlyhoz. Ez a szociális faktor közösségi egészségként is felfogható, hiszen a jó társadalmi-közösségi közérzetnek egyaránt feltétele az anyagi biztonság és a közösségben elfoglalt hely.

A fejlett társadalmakban vált általánossá a tapasztalat, hogy a testi egészség még anyagi jóléttel párosulva sem nyújt az emberek számára boldogságot. Ez a felismerés vezetett el a mentálhygiéné, lelki egészség fogalmához, értve ezen a napjainkban is gazdagodó tartalmú fogalmon a lelki-szellemi egészséget, a gondolkodás egészségét, az egészséges életvezetést és tulajdonképpen a szociális szféra szubjektív tényezőit is: a másik emberhez, a közösséghez való viszonyt, a beilleszkedés, az alkalmazkodás, a konfliktuskezelés és -tűrés képességét stb.

A mentális egészség sokrétűen összefügg az egészség egyéb komponenseivel, egyáltalán, a korszerű egészségfogalom a maga összetettségében jelent igazi egységet, összetevői szerves kapcsolatban vannak.⁴

A testi betegségek, a kóros tünetek kisebb hányadánál lehet igazán pontosan megállapítani a kiváltó okot. Jogosnak látszik a feltételezés, hogy a kórképek többségében a lelki működések zavara vezet testi rendellenességhez, vagy legalábbis szerepet játszik a kórfolyamatban. Ebből a gondolatból indult a mai medicina egyik vezető irányzata, a pszichoszomatikus betegségszemlélet. Másrészt meglehetősen közismert, hogy testi bajok, nyomorúságok gyakran vezetnek lelki torzulásokhoz. Az sem kétséges – bár így deklarálva túlzott

leegyszerűsítést jelent –, hogy a szociális jólétet leginkább károsító két tényező, a szegénység és a magányosság mind a testi, mind a lelki egészséget gyengíti, vagy gyengítheti.

Kedvezőtlen megbetegedési, morbiditási, illetve halálzási, mortalitási helyzetünk ellen, tudományos igényességgel, csak az okok pontos feltárása után léphetünk fel. Ez a gondolat meg is fogalmazódott több orvosi, szakmai fórumon az elmúlt évben kidolgozott, elfogadott és idén a remélhetőleg nagyobb ütemű végrehajtás időszakához érkezett egészségmegőrző, egészségvédő program⁶ kritikájaként. Bármennyire érthető az ellenvetés és nem kérdőjelezhető meg szakmai tisztessége, mégsem fogadható el. A nálunk fejlettebb országok – a skandináv államok, az USA, NSZK ... –, amelyekben korábban jelentkeztek az egészségromlás jelei, hasonló intézkedéseket hoztak, ugyancsak nem teljesen tisztázott összefüggések, információk birtokában, mint amit a hazai program tervez, és sikerrel jártak, fékeztek, megállították, több ponton megfordították a kedvezőtlen trendet.

A külföldi tapasztalatok így sokban pótolják a hiányzó ismereteket. De a mai járványokkal, a nem fertőző betegségek – szív-érkeringési ártalmak, balesetek, daganatos kórképek ... – epidemiológiájával kapcsolatban joggal hivatkozhatunk a múlt századbeli járványok ellen hozott korabeli intézkedésekre is. Eleink sem ismerték az akkori járványok okát, a kolera-vibriót, a pestis kórokozóját stb., de sok mindent tudtak a járványok természetrajzáról és az ennek alapján hozott hasznos intézkedésekkel gátolták a járvány terjedését.

A szükség ma is erre szorít minket. A legnagyobb felelőtlenség lenne a különböző, részgazságokat ugyan tartalmazó aggályok alapján késlekedni az egészségvédő program megindításával.

Divatos ellenvetés az is, hogy súlyos gazdasági gondok közepette – sem az állami, központi erőforrások, sem az egyéni, családi lehetőségek oldaláról közelítve – nem lehet sikeres a program. Nem tagadható, hogy mint minden program, az egészségmegőrzés is igényel anyagi erőforrásokat. De számos összefüggésben eleve nem az anyagiak a meghatározóak. Másrészt a program hangsúlyozottan hosszú távú feladatrendszert jelent, amely feltételezi az anyagi lehetőségek változását, várható javulását. Harmadrészt, itt is igaz, hogy a tények ismeretében a felelős álláspont csak a máris lehetséges lépések megindítása, megtétele lehet.

Természetesen a gyakorlati teendők megkezdése nem zárja ki, sőt igényli a kutatást, a mélyebb összefüggések feltárását. Ebben a program első remélt eredményei is segíthetnek, ez is az indítás mellett szól, hiszen ahogy a feltételezett diagnózist megerősíti az alkalmazott gyógyszeres vagy egyéb terápia hatásszája, úgy gazdagítja majd egészségügyi gondjainkkal kapcsolatos ismereteinket, a gondok okaira vonatkozó nézeteinket, intézkedéseink eredményessége vagy éppenséggel kudarca.

Aggályként, ellenvetésként merül fel továbbá – ez főleg az orvosi szakmán belül –, hogy a primer prevenció előtérbe helyezése a gyógyító ellátás fejlesztésével

tését veszélyezteti, márpedig ennek színvonala egészségügyünk minden tiszteletre méltó eredménye ellenére — főként nemzetközi összehasonlításban — amúgy is hagy kívánnivalókat. Talán lélektanilag érthető ez az aggodalom, amelyet motiválnak a gazdasági gondok miatti fejlesztési megszorítások is, de semmiképpen sem fogadható el.

Szakmai oldalról nézve és általánosítva, hazánkban az elsődleges megelőzés, ennek szemlélete, gondolkodásmódja, az emberek életvezetésére és az egészségügy munkastílusára gyakorolt hatása nem támaszkodik hagyományokra. Ugyanakkor nem kétséges, akárhol keressük a mélyebb okokat, hogy a kedvezőtlen morbiditási, mortalitási adatokat közvetlenül éppen a primer prevenció szemléletének és az ezt szolgáló intézményeknek a hiánya magyarázza. Érthető tehát, hogy a program elsősorban az elsődleges prevenció programja, mégpedig nemzeti program, amit maga az egészségügy a társadalom egyéb intézményeinek és maguknak az embereknek a közreműködése nélkül nem valósíthat meg. A nemzetközi tapasztalatok szerint az egészségügyi helyzetben a gyógyító ellátás tevékenysége, színvonala csak 10–20 százalékban játszik meghatározó szerepet. Ez az adat is alátámasztja, hogy a modern társadalmakban járványként jelentkező megbetegedések ellen elsősorban a megelőzés fejlesztésével vehetjük fel a siker reményében a harcot. (Nemrég a modern járványok kifejezésbe beillesztettük a „nem fertőző” jelzőt, sajnos az AIDS megjelenése és terjedése miatt indokoltá vált a jelző elhagyása, bármennyire különbözik is az AIDS epidemiológiája a korábbi bakteriális járványoktól.)

Mindez azonban nem jelenti azt, hogy nem szükséges a gyógyító tevékenységet fejleszteni, korszerűsíteni. A betegellátás új minőségi igényeinek a felvállalása olyan szakmai szükségszerűség, ami távlatilag is meghatározza az egészségügy színvonalát. Túl a betegek érdekén, már csak ezért sem mondhatunk le a gyógyítás folyamatos korszerűsítéséről. A legfejlettebb egészségügyi ellátás sem bírja el azonban azt a mennyiségi nyomást, amivel számolnia kell fejlett, társadalmi méretű megelőzés hiányában.²

Ebbe a helyzetbe kerültünk. Úgy kell tehát a primer megelőzés prioritását megvalósítani, hogy egyidejűleg a gyógyítás színvonala is fejlődjék. Ez már csak azért is szükségszerű — és ez meg kell győzze és a program mellé kell állítsa a klinikum kiváló művelőit —, mert a programban jelentős hangsúlyt kap az alkoholizmus, a kábítószer-élvezet, az AIDS... megelőzése mellett a terápiás gondolkodás, az alkoholizmus, a drogok, az AIDS-betegek korszerű módszerekkel való gyógyításának, legalább gyógykezelésének, rehabilitálásának a szükségessége. Az egészségügy részvétele a programban természetesen nem szűkül le a hagyományos, illetve a megújuló gyógyító munkára; a preventív tevékenységnek is mozgatója kell legyen, de a terápiás feladatok miatt is nyilvánvaló, hogy az egészségügy, az egészségügyiek belső egyetértésén alapuló részvétele nélkül a program nem lehet sikeres.

Visszatérve a mégiscsak legizgalmasabb problémákhoz, az okok gondjához, meglehetősen közismert a rizikófaktorok, a kockázati tényezők fogalma. Ezek elsősorban a szív-érkeringési ártalmakkal, különösen a szívinfarktussal kapcsolatban terjedtek el, de tágabb értelemben is jogos a kifejezés használata. (A környezetkárosítással, új technológiákkal kapcsolatos munkahelyi ártalmakkal, közlekedéssel összefüggésben.)¹

Ami a szívizominfarktust illeti, elsődleges kockázati

tényezőnek tekintjük a magas vérnyomást, másodlagos kockázati tényezők az elhízás, a magas vérszint, magas koleszterinszint, a dohányzás, a mozgásszegénység, a túlfeszített élettempó, hogy csak néhányat említsünk.

Általában minél több kockázati tényező fedezhető fel az ember életében, életmódjában, életvitelében, annál nagyobb az infarktus bekövetkeztének a valószínűsége. Ez statisztikailag feltétlenül igaz és indokolja a kockázati tényezők elleni küzdelmet, de elgondolkodtató, hogy a kockázati tényezők hiánya vagy szerény színvonala sem zárja ki a megbetegedést.

Az is bizonyos, hogy az alkoholfogyasztás, súlyosabban az alkoholizmus szerepet játszik a kedvezőtlen morbiditási adatokban, így az alkoholizmus visszaszorítása feltétlenül javít a helyzeten.

Ha azonban most, már számos részletkérdés feltárása után, a program megindítását alátámasztó információk birtokában, közvetlen bizonyítékok hiányában bár, de feltesszük a kérdést, mégis mi lehet a közös tényező a látszólag oly szerteágazó bajokban, az organikus, pszichés és szociális történésekben, akkor, ha nem is egyedüli, kizárólagos, de alapvető kóros tényezőként jelentkezik a mentálhygiénés kultúra zavarai; a belső bizonytalanság, az értékvesztés, tartásnélküliség, a terheléstűrési és konfliktuskezelési képesség szerény szintje. Nehéz élethelyzetekben különösen nyilvánvalóvá válik, hogy szükségünk van olyan erkölcsi értékekre, belső meggyőződésre, hitre, amelyeknek a birtokában esélyünk lehet a helytállásra. Többek között kedvezőtlen egészségügyi statisztikai adataink is arra figyelmeztetnek, hogy lakosságunk jelentős része nem rendelkezik azzal a minimális tartással, teherbírással, lelki egészséggel, amely krízishelyzetekben a betegségek megelőzéséhez szükséges. Különösen a felnőtt férfi korosztályok — 35–39-ig — halálozási statisztikája aggasztó, de a nők adatai is a legrosszabbak között vannak Európában.³

Az elmúlt négy évtized fejlődése, ezen belül egészségügyünk helyzete életkörülményeink, a nem tagadott gondok, nehézségek ellenére sem magyarázzák a képet. Adataink rosszabbak, mint ahogy ez a tárgyi feltételek alapján indokolt lenne.

Tovább erősíti ezt a fájdalmas gondolatmenetet, ennek igazságát két, eddig nem említett gond. Az öngyilkossági kísérletek, illetve a sikeres öngyilkosságok magas száma és népesedési helyzetünk — fogyó népességünk — aggasztó volta. Az objektív körülmények, ha tetszik, a rideg tények ezekre sem szolgálnak magyarázatul. A nálunk fejlettebb és a kevésbé fejlett országok adatai is kedvezőbbek e téren. Olcsó, hiteltelen dolog lenne arra gondolni, hogy mi éppen abban a stádiumban vagyunk, ahol ez szükségszerű. Semmilyen nemzetközi vagy hazai tapasztalat nem szól emellett. Ellenkezőleg, ezek az adatok jelzik a leghatározottabban, hogy az egészségmegőrző nemzeti-társadalmi programban lényegesen többről van szó, a programnak messze többet kell felvállalnia, mint az egyébként igen fontos rizikófaktorok elleni küzdelmet.

Úgy vélem, ezek után nem túl nehéz megfogalmazni az első, az alapvető választ arra a kérdésre, *mi az egyházak feladata*, hogyan vehetnek részt az egyházak az egészségmegőrző programban.

Elsődlegesen nem kerülhető el az egyházak felelősségének a hangsúlyozása, illetve ennek vállalása a kedvezőtlen egészségügyi helyzetben. Vallásszociológusok szerint ma is a lakosság többsége — kétharmada?, háromnegyede? — számára lényeges az egyházak mondanivalója, súlya van az egyház szavának.

Ez még jobban kiemeli a felelősséget. Amennyire hiba nem kellően elismerni, tagadni a program egészségügyi tartalmát, annyira hiba lenne tagadni a program politikai vonatkozásait. Ezek közé tartozik az egyházak részvétele a programban, egész pontosan a hatékony egyházi közreműködésnek is van politikai vonatkozása. Nézetem szerint innen kell elindulni. Az elmúlt három évtizedben, éppen az életszínvonal emelkedésének az időszakában romlottak kritikusan egészségügyi mutatóink. Ez önmagában is jelzi, hogy bármennyi nem becsülhetők le az anyagi összefüggések, *elsődlegesen nem anyagi kérdések* határozzák meg a program sikerét.

Ebben a három évtizedben (nagyton leegyszerűsítve, hiszen nem rendelkezünk távlatlaltal és az egészségmegőrzés kapcsán amúgy sem merülhetünk bele ebbe a témába) a történelmi egyházak magatartását az állami politikával szembeni maximális lojalitásra törekvés, a koegzisztencia, annak a mozgástérnek a tiszteletben tartása határozta meg, ami az egyházaknak intézményrendszerünkön belül és a közéletben rendelkezésre állt. Megkönnyítette ezt a magatartást, hogy ha nem is problémamentesnek, de joggal prosperitásnak volt minősíthető ez a korszak, amiben az előző évtizedhez viszonyítva összehasonlíthatatlanul kedvezőbb alakult bel- és külpolitikánk, bizakodásra adhatott okot a nemzet sorsa. Ez a helyzet csupán magyarázza, de nem menti az egyházak magatartását.

Szemet hunytak a jelentkező válságtünetek láttán, habozás és kritika nélkül támogatták a később, napjainkban súlyos gondokhoz vezető intézkedéseket, lemondtak — egyházi nyelven fogalmazva — a prófétai szolgálatról, elhárították, sőt ami még súlyosabb, az egyházon belül elnyomták azokat, akik — engedjük meg, olykor akár túlzott formában is — felelősséggel emeltek szót például népességünk csökkenése, a határainkon kívül élő magyarság helyzete, a szegénység terjedése, a másik oldalon az anyagiasság eluralkodása, az erkölcsi értékek romlása, az öngyilkosok számának növekedése ügyében.

A politika nyelvén fogalmazva: az egyházak lemondtak arról a szerepről, amivel társadalmunknak szolgálhattak volna, sajátos politikai intézményrendszerünkben az egészséges társadalmi élet számára nélkülözhetetlen pluralizmus egyik megvalósítását jelenthették volna, figyelembe véve tömegbefolyásukat is.

Ennek az elemzésnek az elfogadása a jelen és a jövő szempontjából alapvetően lényeges, függetlenül attól, hogy a nem nélkülözhető későbbi történelmi kutatások mennyiben fogják enyhébben vagy súlyosabban megítélni az elmúlt évtizedek egyházi magatartását.³

Minden intézményrendszer elsősorban sajátos funkciója lehető legtökéletesebb megvalósítása révén tud hatni. Kérdés, hogy az egyházak esetében ez egybeesik-e, párhuzamos-e az egészségmegőrző program céljaival. Véleményem szerint feltétlenül. Az egyház ősi feladata az evangélium hirdetése. Természetesen nem szeretnék teológiai kérdésekbe bonyolódni, de hiszem, hogy nincs steril evangélium. Pontosabban: hiszem, hogy a döntő kérdés mindig az, mit jelent az evangélium ma az én számomra, mások számára, a társadalom számára.

A hit hallásból van, a hallás Isten ígéje által. Tudja-e hirdetni az egyház az ősi evangélium mai üzenetét, megújul-e, hitet ébreszt-e, terhelést vállaló, erkölcsi értékeket asszimiláló életvezetést serkent-e fiatalok és idősek között a szószékekről hirdetett, a bibliórakon, lelkipásztori, gyülekezeti munkási beszélgetésekben közvetített ige: ez a legfontosabb összefüggés — meggyőződésem szerint — egyházi aktivitás és egészség-

megőrző program között. Bizonyára elfogult vagyok, de úgy vélem, hogy óriási történelmi felelősség ez ma az egyházak számára és ezen túlmenően aktuálisan sürgető, rendkívül lényeges, *magasabb szintű lojalitás* államhoz, társadalomhoz, nemzethez, minden egyes emberhez. Olyan hűség, amely vállalja a keserves feladatot is, a mentő szeretet határozottságával rámutat a romlás, az egészségromlás okaira is, tudva, hogy — orvosi nyelven szólva — szilárd diagnózis nélkül csak tüneti lehet a kezelés, bizonytalan a gyógyulás.

Szeretetet kell közvetítsenek az egyházak, a hívek világunkba, amely a maga túlértékelt anyagi, technikai tökéletesedésében talán jobban rászorul a szeretetre, a szó gyakorlati, cselekvő értelmében, mint korábban bármikor.

Ahhoz azonban, hogy ez a szeretet, amire annyira kiéhezett az emberek többsége, igazán hatásos lehessen; ahhoz, hogy az egyházak valóban meghatározóan járuljanak hozzá a népesség mentálhygiénés kultúrájának az emelkedéséhez, a lelki egészség gyarapodásához, magukban az egyházakban is nagyobb ütemű lelki-szellemi megújulásra van szükség. Megint kerülni szándékozva a teológiai buktatókat (természetesen ez a kifejezés itt rám vonatkozik) csak megjegyzem, hogy elsősorban a lelkészek számára, de nemcsak számukra lenne szükséges a diakóniai teológia kérdésének, a vele kapcsolatos korábbi vitáknak valamelyes tisztázása éppen az energiák felszabadítása, a cselekvés érdekében. Számomra a maga egyszerűségében nem kétséges, hogy amikor cselekvő szeretetről, ennek fontosságáról, szükségességéről, egészségi helyzetünkkel, egészségmegőrző programunkkal való összefüggésekről elmélkedem, akkor a hitből fakadó cselekvő szeretetről, a hit gyümölcéséről van szó, ami nem választható el gyökerétől, az evangéliumtól. Nem mond ellent ennek, ha a végrehajtásban, éppen egy program összefüggésében is, önálló, úgy is fogalmazhatok, orvosi értelemben szakmai életet élnek ezek a gyümölcsök, a cselekvő szeretet megnyilvánulásaié. Akár intézményesülve, mint az idős emberek vagy mozgássérültek stb. részére létesített egyházi otthon például.

De minden félreértést ki kell zárjon az említett, immár nemcsak teológiai, hanem társadalmi megközelítésben felismert realitás, hogy ti. *gondjaink mélyén a hit, a meggyőződés hiánya, a talajtalanság, tartásnélküliség húzódik meg.*

Lelki-szellemi megújulásról szólva azonban lényegesen többre gondolok, mint a diakóniai teológia megfelelő értelmezésére. Gondolok a szó hitelének, az emberi, közösségi kapcsolatoknak teljes helyreállítására, az alkotó munkához szükséges egészséges légkör teljes helyreállítására az egyházi életben. Enélkül nem lehet eredményes az egyház társadalmi küldetése, többek között a társadalmi légkör javítása sem.

De ennél is többre gondolok a lelki-szellemi megújulás szükségességéről szólva. A rövidség kedvéért hadd fogalmazzak így: a korszerű tudományos ismeretek, elsősorban a pszichológia, a szociológia és a szociális medicina ismereteinek oktatására, figyelembevételére van szükség az egyház munkájában, általában a hit és a tudomány kapcsolatának újraértelmezésére elméletben és gyakorlatban.⁵

Bizonyára van olyan nézet az egyházakban, hogy egészségromlásunk oka hitetlenségünk. Talán az eddigiek megóvnak attól a félreértéstől, hogy én nem a hit hiányát látom a döntőnek a bajokban. De ez nem jelentheti azt, hogy az önmagában oly kívánatos lelki megújulás, sokak hitre jutása automatikusan javítja egészségügyi gondjainkat. Ez reménységünk,

de ezért tennünk is kell. A példa mindig félreérthető, de segít a megértésben. Ha valakinek agydaganata van, ebből fakadó lelki működési zavarral és hitre jut, egészsége érdekében akkor is meg kell operálni és így gyógyul meg a lelki működési zavar is. Lehet szervi elváltozás nélkül is a lelki működésnek olyan zavara, ami pszichoterápiát igényel, akkor is, ha a páciens hitre jutott vagy jut, mert másképp nem gyógyul meg, sőt gyakran válik rajongóvá. Természetesen minden eset más és más, csak érzékeltetni szeretném, hogy a korszerű lelki gondozás nem áll ellentétben, sőt — szerintem — nem nélkülözheti a tudományos ismereteket. Tudom, látszólag kényes terület ez, de éppen arra van szükség, hogy ne legyen kényes kérdés — többek között az egészségmegőrzés feladataiban való hatékony részvétel miatt —, az egyház gyakorlatában. Természetesen nemcsak az egészségmegőrző program igényli hit és tudomány viszonyának elemzését. Itt arra is rámutathatunk, hogy ez a folyamat, az egyházak részvétele a programban nem egyirányú. Az egyházaknak is szüksége van erre a tevékenységre, igazi kölcsönhatás lehet ez, a kihívásra adott olyan válasz, amely segítheti az egyházak megújulását.

A program első számú célcsoportja az ifjúság. Lényeges szerepet játszik a végrehajtásban, az értékmentésben a család, a bomló struktúra megújítása, védelme, erősítése. Mindez találkozhat az egyház törekvéseivel is. Mégsem sikerült az ifjúság irányítvesztésében utat mutatni, a válások számát mérsékelni, az etikai normákat elfogadtatni. Bizonyos, hogy ebben az igehirdetés és hitünk erőtlenné válása is szerepel. De úgy vélem, éppen az evangélium mai üzenetének a közvetítése nem nélkülözheti a tudományos felkészültséget. Ez nem a teológia kompetenciájának a megkérdőjelezése, ellenkezőleg, éppen azt célozza, hogy a hit mondanivalója azt az egzisztenciális szférát érintse, amire irányul és ne essen a modern élet körülményei között abba a történelmi hibába, hogy különböző tudományok illetékességét kívánja átvenni.

Így lehet valóban esélye az egyháznak az érdemi segítségnyújtásra. Megint éles példával. A program sem foglalkozik részletesen az AIDS kérdéseivel, miután — és ez természetesen pozitívum — egyelőre kevés a hazai ismeret. De nem tér ki a gond elől. Az AIDS — mint ismeretes — vírus eredetű, ami a fertőzést illeti, a klasszikus fertőző betegségek okozta járványokhoz hasonlíthatóan terjedő megbetegedés. Itt azzal kell szembenézni, hogy a tudomány ugyan a betegség felismerésétől számítva meglepően gyorsan tisztázta a kórokozót, ismert tehát a betegség oka, mégsem sikerült mindmáig hatásos gyógymódot kidolgozni ellene, az AIDS ezért ma halálos kimenetelű megbetegedés. A járványellenes küzdelem súlypontja így egyértelműen a megelőzés. Ez azonban rendkívül nehéz, figyelembe véve, hogy az AIDS elsősorban — de nem kizárólag — szexuális kapcsolat révén terjed, terjed. Nem szorul magyarárra az ifjúság külön veszélyeztetettsége.

Nagy kísértés az egyházak számára ebben a helyzetben diadalt ülvé itélkezni az erkölcsi romlás és ilyen súlyos következménye felett. Világszerte, főként a fejlett országokban tanúi lehetünk egy szexuális ellenforradalomnak nevezhető jelenségnek, amit az AIDS-veszély jelentősen felerősített. Ez nálunk is jelentkezik, anélkül, hogy a korábbi, önmagában szintén meghökkentő szexuális forradalom nálunk végbe ment volna. Nem lepődhetünk meg azon, hogy fiataljaink jelentős hányada nehezen talál utat a szabadság és a tiltás konfliktusában. Az esetek többségében nem utalhatók a gondok a családi körbe, és ha azt

szeretnénk, hogy a mai fiatalok megújult családokban éljenek, ilyenek alapítására törekedjenek, akkor valóban csak a felkészült, türelmes lelkigondozásnak lehet a segítségére esélye. Olyannak, amelyik nyitott a fiatalok gondjaira, mondanivalójában az egészséges keresztyén életvezetés értékeit helyezi előtérbe a formák tisztelgetésével, a merev tiltással szemben.

Meggyőződésem, hogy a primer prevencióban az egyházak szolgálata, a jól gyakorolt sajátos funkció, nagy jelentőségű lehet, az általánosan véltnél is jobban hozzájárulhat a gondok enyhüléséhez. Ezt kívánom a példákkal is érzékeltetni, ha nem is biztos, hogy sikerrel.

Végül természetesen kitüntetett figyelemmel kell elemezni az egyházak azon szolgálatát, amelyet, ismét leegyszerűsítve, intézményes diakóniának nevezhetünk. Talán vannak, akik úgy vélik, ezzel kellett volna kezdeni. Nézetem szerint félreértés, ahogy sokan gondolják, hogy az egyházak csupán ezen intézmények révén vesznek részt az egészségmegőrző programban és nem ismerik fel, hogy az egyház, ha jól gyakorolja küldetését, akkor a program lényegét valósítja meg, a tehervállaló, egészséges életvezetésre serkentő. De hiba lenne nem elismerni, hogy az evangélium hirdetése, vállalása megkívánja az egyház hitéből következően az intézményes diakóniát is, és a program, illetve a programot szükségessé tevő gondok kihívást jelentenek a diakóniai intézményrendszer számára is.

A történelmi egyházak hagyományaik, felfogásuk, anyagi lehetőségeik függvényében számos úgynevezett szeretetintézményt működtetnek, többek között az idősek, értelmi fogyatékosok, mozgássérültek számára, de foglalkoznak a deviáns fiatalok gondjaival, megtalálhatók az alkohol- és drogellenes küzdelemben is. A közvélemény többé-kevésbé ismeri és értékeli is az egyházak ilyen irányú munkáját. Az is elmondható, hogy mindez nem kis áldozatot jelent anyagiakban és talán még fontosabb emberi energiákban.

Az egészségmegőrző program hosszú távú program. Ez azt kívánja az egyházaktól, hogy a társadalomnak az egészségügyi ágazaton kívüli, de a programban felelősséget hordozó egyéb intézményeihez hasonlóan készítsék el a saját programjukat. Mérjék fel a jelen helyzetet, értékeljék ez irányú tevékenységüket és utána határozzák el rövid és hosszabb távon is — intézményesen —, tudnak-e és ha igen, milyen többletfelelősséget vállalni.

A jelen helyzet felmérésében lényeges szempont kell legyen a korszerűség. Az intézményekben végzett tevékenység színvonala, a személyzet képzettségének, továbbképzésének lehetőségei. A programkészítés sem csupán újabb anyagi erők bevetését jelenti, hanem a szakemberképzésben és továbbképzésben az egészségmegőrzés érvényesítését. A kapcsolatteremtést — szakmailag és szervezeten — az állami és társadalmi hasonló profilú intézményekkel.

Utoljára, de nem utolsósorban, az egyházi sajtó szerepét kívánom hangsúlyozni az egészségmegőrző program végrehajtásában. Természetesen elsősorban a saját program ismertetése, népszerűsítése az egyházi sajtó feladata. De segíthet például olyan rendkívül fontos részfeladatok megoldásában, elsősorban a szűrővizsgálatokra való mozgósításra gondolok, amelyek sajátosan az egészségügyet terhelik. Ismét csak a példa kedvéért. Ha sikerül — a terv szerint — a program első évében a vérnyomásbetegsége irányuló szűrést sikerrel megoldani, számos veszélyeztetett, de betegségeről nem tudó embert észlelni és kezelésüket meg-

DOKUMENTS: Begrüßungsrede Seiner Heiligkeit Pimen, Patriarch von Moskau und Ganz Russland (16. Februar, 1988) — Erklärung von Patriarch Pimen von Moskau und Ganz-Russland für die ungarische kirchliche Presse — Tagung des Arbeitsausschusses der Christlichen Friedenskonferenz (Ráday Kollegium, 21—25 März, 1988) — „Sei treu im Dienst für den Herrn und erfülle den Auftrag, den du erhalten hast“, Rede von Bischof Dr. Károly Tóth, Präsident der Christlichen Friedenskonferenz — Communiqué.

STUDIEN: Ernő Ottlyk: Tausend Jahre der russisch-orthodoxen Kirche II. — Ernő Ottlyk: Entwicklungsgeschichte der Beziehungen der katholischen Kirche in Ungarn und des Staates im Sozialismus — Ernő Ottlyk: Gedenkjahr des Königs István I — Vilmos Papp: Protestantismus und Judentum (Ergänzungen zum Thema der Beziehungen zwischen dem Protestantismus in Ungarn und dem Judentum, mit besonderer Rücksicht auf die Periode zwischen 1840 und 1900) — Ilja Burlans: Die böhmische Reformation und ihre Beziehungen zur ungarischen Reformation — Pál Herczeg: Freiheit, Libertinismus und Selbstentsagung in der evangelischen und apostolischen Lehre — Endre Gyökössi: Ekklesiogene — und ekklesiologische Neurose — Katalin Somló—Tibor Rászlai: Intentionale Gotteskenntnis in der Philosophie von Augustinus — István Karasszon: Wie weis war Salomon?

HEIMATRUNDSCHAU: Róbert Frenkl: Programm für die Bewahrung der Gesundheit — kirchliche Aktivität

DOCUMENTS: Greeting address of His Holiness Pimen, Patriarch of Moscow and All Russia (16.2.1988) — Statement of Pimen, Patriarch of Moscow and All Russia to the Hungarian church press — Working Committee meeting of the Christian Peace Conference (Ráday College, 21—25 March, 1988) — “Be sure to finish the task you were given in the Lord’s service”, presidential address of Bishop Károly Tóth. — Communiqué

STUDIES: Millenium of the Russian-Orthodox Church II. — Ernő Ottlyk: Development of the relationship between the Catholic Church in Hungary and the Hungarian state in socialism — Ernő Ottlyk: Memorial year of King István I — Vilmos Papp: Protestantism and Judaism (Additions to the question of the relationship of protestantism and Judaism, with special consideration to the period between 1840 and 1900) — Ilja Burlan: Bohemian Reformation and its relations to Hungarian Reformation — Pál Herczeg: Liberty, libertinism and selfrestrain in the biblical and apostolical precepts — Endre Gyökössi: Ecclesiogenic — and ecclesiologane neurosis — Katalin Somló—Tibor Rászlai: Intentional knowledge of God in the Augustinian philosophy — István Karasszon: How wise was Solomon?

HOME REVIEW: Róbert Frenkl: Program for the maintenance of health — church activities

kezdeni, akkor ez néhány százalékkal máris javíthat a kedvezőtlen statisztikán, ami a keringési betegségeket, szövödményeiket és a halálozást illeti.

Szerény és látványos feladatok, napi teendők és csak a távlatban megoldható gondok, az egészségügyi saját feszültségeinek oldása, az egészségügyi intézmények korszerűsítése, a társadalom egyéb erőinek, köztük az egyházaknak a mozgósítása, mindez az egészségügyi program. A megújult egyházak szava és cselekedetei pedig a helyes válasz.

Frenkl Róbert

IRODALOM

1. *Ajka* Zoltán: Az egészségmagatartás rizikótényezői hazánkban. In: Öt tanulmány az egészség reformjáért. p. 19—44. Medicina, Budapest, 1987. — 2. *Forgács* Iván: „Az Egészséget mindenkinek 2000-re” program európai célrendszere és a hazai helyzetanalízis. In: Háttér tanulmányok az egészségmegőrzés nemzeti programjához. Kiadja Alkoholistmus Elleni Állami Bizottság Titkársága. p. 6—47. Budapest, 1987. — 3. *Frenkl* Róbert: Több szeretetet, több értelmet, több felelősséget. *Lelkipásztor* 62, 11. sz. p. 662—666. 1987. — 4. *Frenkl* Róbert: Testkultúra—mozgáskultúra—mentálhygiene. *Egészségügyi Felvilágosítás*, 14. 4. sz. p. 160—165. 1973. — 5. *Németh* Dávid: Lelki gondozás vagy pszichoterápia. *Theológiai Szemle*, 1987/6. p. 349—355. — 6. Az egészségmegőrzés társadalmi programja. *Kossuth Könyvkiadó*, 1987. p. 1—32.

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KIADVÁNYAI:

Bibliai történetek gyerekeknek	180,— Ft
Újfordítású Biblia	220,— Ft
Kis családi Biblia	150,— Ft
Középméretű Biblia	120,— Ft
Angol—magyar Újszövetség	170,— Ft
Könyveink közül ajánljuk:	
Dr. Tóth Károly: Gyökerek és távlatok	95,— Ft
Szabó Magda: Záróvizsga	150,— Ft
Geschichte und Gegenwart der Reformierten Kirche in Ungarn	319,— Ft
Komjáthy Aladár: A kitántorgott egyház	112,— Ft
Szénási Sándor: Kálvin emberi arca	47,— Ft
Takács Béla: Református templomaink úrasztali terítői	200,— Ft
Sobor Antal: Perelj, Uram!	50,— Ft
Takács Béla: Bibliai jelképek a magyar református egyházművészetben	300,— Ft
Kincsesláda I.	135,— Ft
Kincsesláda II.	100,— Ft
Sarkadi Nagy Pál: A szeretet himnusza	24,— Ft
Bereczky Albert: Van-e út Istenhez?	61,— Ft
Komjáthy Aladárné: A Szentföldön jártunk	198,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Lorántffy Zsuzsanna	125,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Örök társak	120,— Ft
Kálvin János: Tanítás a keresztyén vallásra	150,— Ft
Budai Balogh Sándor: Vad vizek futása	84,— Ft
Tótfalusi Kis Miklós: Apologia Bibliorum (A Biblia védelmében)	199,— Ft
Nagy Zsuzsa: A huszonnegyedik óra	170,— Ft
Kálvin János: Kik a boldogok?	37,— Ft
Bottyán János: Hitünk hősei	98,— Ft
Tóth-Máthé Miklós: Nábót szőlője	91,— Ft
Tóth-Máthé Miklós: A szabadság nótáriusa. Regény Ráday Pál életéről	120,— Ft
Budai—Herczeg: Az Újszövetség története	130,— Ft
Dr. Tóth Kálmán: A régészet és a Biblia	115,— Ft
H. V. Morton: Pál apostol nyomában	160,— Ft
Szénási Sándor: Mandulaág (versek, műfordítások)	135,— Ft
Farkas József: Több az élet	90,— Ft
Az 1000 éves orosz keresztyénség	350,— Ft

Kaphatók: A Protestáns Könyvesboltban (hétfőn szünnap) Budapest IX., Ráday u. 1. (a 15-ös autóbusz megállójánál), valamint a debreceni Református Könyvesboltban, Debrecen, Vörös Hadsereg útja 4—6.

Megrendelhetők: minden lelkési hivatalban és a Református Sajtóosztályon, Budapest XIV., Abonyi u. 21. Pf. 5. 1440

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Jézus példázatainak szociológiai elemzése

A Korán Jézus képe

Keresztyén—marxista dialógus latin-amerikai szemmel

Szublimáció és lelkigondozás

Barth Károly hitvallás fogalmáról

Az Orosz Orthodox Egyház jubileumi ünnepei

Álom és ébredés

ÚJ FOLYAM (XXXI)

1988

4

THEOLOGIAI SZEMLE

1988. július—augusztus

Felelős szerkesztő:

D. Dr. Ottlyk Ernő
1054 Budapest
Szabadság tér 2. I.
T.: 114-862

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség és kiadóhivatal:

1146 Budapest
Abonyi u. 21.
T.: 227-870

Index: 26 842

HU ISSN 0133—7599



A Theologiai Szemle szerkesztő bizottsága:

D. Dr. Tóth Károly, elnök
Lehel László, előadó
D. Dr. Berki Feriz
Hecker Frigyes
Dr. Harmati Béla
Dr. Kocsis Elemér
Kovács Attila
Kürti László
Viczián János
Dr. Nagy Gyula

Társszerkesztő:

D. Dr. Pákozdy László Márton

Olvasószerkesztő:

Tarr Kálmán



Egyetemi Nyomda — 88.6834
Budapest, 1988

Felelős vezető:

Sümeghi Zoltán igazgató

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető bármely hírlapkézből postahivatalnál, a hírlapkézből, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) Budapest XIII., Lehel u. 10/A. — 1900 —, közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215—96 162 pénzforgalmi jelzőszámára.

Előfizetési díj egy évre: 390,— Ft,
egyes szám ára: 68,— Ft.
Megjelenik kéthavonként.

TARTALOM

TANULMÁNYOK

- OTTLYK ERNŐ: Egyházpolitikai fejlődésünk íve
Negyvenéves az Egyezmény. 193
FABINY TAMÁS: Jézus példázatainak szociológiai elemzése . 198
RÓZSE ISTVÁN: A Korán Jézus képe 202
PÁSZTOR JÁNOS: Keresztyén—marxista dialógus
latin-amerikai szemmel 205
GROÓ GYULA: Eduard Thurneysen (1888—1988) 213
GYÖKÖSSY ENDRE: Szublimáció és lelkigondozás 216
PÓTH EMIL: Barth Károly hitvallás fogalmáról (Rendszeres
teológiai fejtegetések, halála huszadik évfordulójára) 218
† KUSTÁR PÉTER: „A fény fiainak harca a sötétség fia
ellen” c. qumráni irat értékelése 221

VILÁGSZEMLE

- BERKI FERIZ: Az Orosz Orthodox Egyház jubileumi
ünnepségei 224
HB: A hetedik Karlovy Vary-i találkozó — Techny, Chicago,
1988. április 20—23. 230
KÖRMENDI GABRIELLA: Ökumenikus arcképcsarnok —
Donald Coggan 231

HAZAI SZEMLE

- BERKI FERIZ: Ezeréves az ortodox keresztyénség 232
A magyarországi egyházak és felekezetek ünnepi nyilatkozata
az ezeréves orosz keresztyénség jubileuma alkalmából 236
IMRÉNYI TIBOR: A magyar ortodoxia — múlt és jelen 237

A FELEKEZETTUDOMÁNYI INTÉZET TANULMÁNYA

- BÉKEFI LAJOS: Nagy várakozások — mérsékelt
eredmények. VII. Püspöki Szinódus a „világiakról” az
egyházban. 238

KULTURÁLIS KRÓNIKA

- ZAY LÁSZLÓ: Álom és ébredés 242
SZIGETI JENŐ: Tallóztatás teológus szemmel 244

KÖNYVSZEMLE

- Szondi Lipót: Káin, a törvényszegő. Mózes, a törvényalkotó
(Hubai Péter) 249
Hans-Christoph Piper: Pszichoterápia és lelkigondozás (Ford.:
Tegez Lajos) 253
Hans-Werner Gensichen: Világvallások és világbéke (Fórisné
Kalós Éva) 254

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1988. július 5.

A SZERKESZTŐSÉG KÖZLEMÉNYE

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy lapunknak szant kezirataikat két példányban (egy másolattal) és a szabványnak megfelelő gépeléssel (oldalanként 30 sor, soronként 60 leütés) küldjék be. Kéziratokat, amelyeket nem mi kértünk, vagy előzetesen meg nem beszélünk, nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

Egyházpolitikai fejlődésünk íve

Negyvenéves az Egyezmény

Olyan egyház nincs, amely ne élne bent a kor által meghatározott társadalmi közegben. Ez azért természetes, mert az egyház a Krisztusban hívők közössége, a hozzá tartozó emberek közössége, akik mindig történelmi összefüggések között élnek. Az egyház sohasem a történelemből kivettek, kiemelték, elkülönítették tábora. Csak az a kérdés, hogyan éli meg a konkrét történelmi szituációban a maga küldetését, rendeltetését, feladatát.

Érdekes a magyarországi protestantizmus történelmét úgy áttekinteni, hogy abban az egyházpolitikai fejlődésre koncentrálunk, vagyis azt nézzük, hogy mi volt a helye és szolgálata a magyar társadalomban, miközben Isten ígését hirdette és az abból következő etikai magatartást élte és gyakorolta.

A szabadságharcok oldalán

A magyarországi protestantizmus történelme azzal kezdődött, hogy az anyanyelvén megszólaló igehirdetés győzelmes erővel hódított országszerte. A nép nyelvén szólalt meg a Szentírás, tudós és szorgalmas bibliafordítók fáradságos munkája révén. Az ígét hirdető és tollforgató magyar reformátorok az Isten ígésének hirdetésével egyúttal kiemelkedő szolgálatot végeztek a magyar nyelv fejlesztésének és a nemzeti műveltség terjesztésének érdekében is. Közismerten nagy érdemei vannak a magyarországi protestantizmusnak az iskolázás felkarolása, a könyvkiadás szélesítése, és a kor haladó eszméinek képviselése terén.

A magyarországi protestantizmus élete mindig akkor volt biztonságban, amikor a Habsburgok gyarmattartó törekvésével szemben a nemzeti függetlenség csillaga valamelyest felragyogott. A protestantizmus szükségképpen menekült a nemzeti függetlenség védelmezőinek pártfogása alá. Szükségképpen támaszkodott az uralkodóház és a főnemesség helyett a nemességre és a városi polgárságra, a kor középrétegeire, s ezzel a magyar társadalmi fejlődést előrevívő tényezőkké egyikévé vált.

Bocskai István erdélyi fejedelem szabadságharcának győzelmei béketárgyalásra kényszerítették a bécsi udvart.

Amikor Bethlen Gábor, a kiváló erdélyi fejedelem állt a Habsburgok elleni küzdelem élére, a magyar protestantizmus is szabadabban lélegezhetett. Amikor viszont az önálló Erdély hanyatlásával felülkerekedett a Habsburg elnyomás, keservessé vált az üldözött protestantizmus élete.

II. Rákóczi Ferenc kiáltványa egyszerre talpra állította mindazokat, akik a Habsburg elnyomás és a vallási türelmetlenség alatt szenvedtek. Zászlájának jelszava: „Pro Deo et Patria” (Istenért és Hazáért), lelkesítette az elnyomott rétegeket.

Az 1848. március 15-i események tűzbe hozták az egyházi sajtót is. A Protestáns Egyházi és Iskolai Lap március 19-i száma első oldalán közli Székács József budapesti evangélikus lelkész (később püspök) „Ima” című versét. A nemzeti élet kiemelkedő fordulópontját az óda nemes pátoszával méltatja a költő. Tartalmi szempontból fontos teológiai igazságot fejez ki Székács verse. Isten írta a népek szívébe az „ösi szent jogért” való küzdelem erkölcsi igazságát. Ez az „ösi szent jog” a szabadság. Ezt rabolta el az elnyomás. Az „ösi szent jogért” való küzdelemben elért sikerekért Istené a hála. Ő őrzi erkölcsi világrendjének törvényét és igazságát. Ezért írhatta Székács azt, hogy „a mi győzelmünk több, mint emberi”. A konkrét igazságtalan-

ság legyőzésével megvalósult valami Isten egyetemes világrendjének igazságából. Hosszasan lehetne szemléltetni püspökök, lelkészek, egyházi közgyűlések nyilatkozataiból azt, hogy milyen mélységesen hittek a Habsburg elnyomás elleni küzdelemnek a feltétlen erkölcsi igazságában. (Ottlyk Ernő: Hűség Istenhez és népünkhöz egyházunk történelmében. Budapest, 1965.)

A magyarországi protestantizmus 300 éves vágya teljesült, amikor Kossuth Lajos az országgyűlés elé terjesztette az 1848. xx. törvénycikket, a vallásegyenlőség kimondását. De nemcsak az egyházi igények teljesüléséért volt őszinte a forradalom és szabadságharc vívmányaiért való lelkesedés, hanem azért is, amiért megdőlt a feudális rendszer, kiszélesülhettek az emberi szabadságjogok, mindenekelőtt pedig felszabadulhatott a jobbágyság.

A háromszáz év alatt három alapvető kérdése volt a társadalomnak: 1. a nemzeti függetlenség, 2. a vallásszabadság, 3. a jobbágyság és a feudalizmus kérdése. A nemzeti függetlenség és a vallásszabadság biztosítása mindig a haladó mozgalmakban, szabadságharcokban találkozott, de ugyanide futottak a jobbágyság terhein való könnyítésnek és az antifeudális megnyilvánulásoknak a törekvései is. A protestáns magatartás ezeknek a társadalmi törekvéseknek a támogatását jelentette.

Ahol a törés bekövetkezett

Lassan és folyamatosan, de az évtizedek pergése alatt mégis észrevehetően, fordulat ment végbe a világ és a társadalomhoz való viszony értelmezésében.

A hírhedt Bach-korszak felelevenítette az összes régi Habsburg törekvéseket: az egységes császári birodalom németesítését, hazánk gyarmatosítását illetően. A protestantizmust is be akarta fogni Bécs a maga szekerébe. A porosz királyság protestáns államegyházában látta Ferenc József azt a példát, hogy a protestantizmusból is lehet hű egyházat faragni. Igaz ugyan, hogy a katolicizmus volt évszázadok óta a Habsburgok államegyháza, de Bécs arra számított, hogy a protestantizmusból amolyan „másodosztályú államegyházat” lehet kihozni. Ebben az időben az egyházak általában hű támaszai voltak a trónoknak. Az orosz cárok a pravoszláv egyházat, az angol királyok az anglikán egyházat, a skandináv királyok az evangélikus egyházat, a holland királyok a református egyházat, a spanyol és olasz királyok a katolikus egyházat építették be rendszerükbe államegyházi formában. Eszerint a sablon szerint akarták a Habsburgok a protestantizmust is államegyházzá tenni, természetesen a katolicizmus elsőbbsége mellett.

Ebben az állapotban érte a magyarországi protestantizmust Bécs egyházrendezési intézkedése. Ferenc József 1859. szeptember 1-jén pátens, tehát császári parancs formájában kötelező erővel, kiadta az új egyházszervezeti rendszer bevezetésének utasítását. Ebben az volt az alapvető sérelem, hogy a pátensben megjelent egy császári-királyi államegyház képe, amelyben az uralkodó önmagában abszolút törvényadója az egyháznak. A magyar protestantizmus pátens elleni küzdelme még egyszer, de most már utoljára szította fel a Habsburg önkény elleni harcot. Ezzel le is zárult az a 300 éves korszak, amelyben a magyarországi protestantizmus együttműködött sorsközösségben a haladó mozgalmakkal.

A kiegyezés utáni évtizedekben az a ferencjózsefi elgondolás,

ami a pátenben mint felülről irányított államegyházi rendszerben nem tudott megvalósulni, — ha a törvény betűje szerint nem is, — de a gyakorlatban most már közel került a megvalósuláshoz. A Habsburgok által 300 évig üldözött protestantizmus most nagyon jól érezte magát az államegyházi gondolatokhoz közel álló helyzetben. Felsőházi tagságokért küzdött, közéleti jogait építgette, s nem vette észre, kihez kötötte az egyház székéruját.

Közben Magyarország felett gyűltek a megoldatlan s egyben égető társadalmi problémák felhői. A nemzeti függetlenség, a földkérdés, a munkáskérdés, a demokrácia, a nemzetiségi kérdés döntő problémái várták a megoldást. A magyar uralkodó osztályok azonban úgy akartak hatalmon maradni s egyben az első világháborúból győztesként kikerülni, hogy kiméretlenül elnyomták minden haladó törekvést, vakon bízták német szövetségeseik fegyveres erejében, a porosz militarizmus győzelmében, nem látták meg a szétesésre érett osztrák—magyar monarchia belső gyengeségét.

Természetesen mindig voltak a magyarországi protestantizmusban olyan erők, amelyek tántoríthatatlanul álltak progresszív oldalon, együtt éreztek a néppel és hangot is adtak meggyőződésüknek. De az egyházi vezetés összeszövődött a nagybirtok, nagytőke érdekeivel, s konzervatív vonalat képviselt a problémák özőnében.

Amikor az egyházak először találkoztak a szocializmussal 1919-ben, mint államrendszerrel, lényegében felkészületlenek voltak a történelmi feladatra. Kivételképpen egyes falusi lelkészeket is magával ragadta a népi hatalom igazsága, de az egyházvezetés változatlanul a főúri nagybirtokosok befolyása alatt állt. Számos egyházi és világi vezetőnek rossz volt a lelkiismerete a világháborús évek alatti magatartása miatt, ezért eleve idegenkedve fogadta az új fejleményeket. Ugyanakkor a néptömegekben rejlő forradalmi erő fellelkesítette az egyház népét is.

Az 1919-es Magyar Tanácsköztársaság nemzetközi segítségével történt leverése után a Horthy-rendszer „keresztény Magyarországának” ideológiai alapjává a „keresztény kurzust” tették, amibe belefért a retrográd ideológia egész szellemi fegyvertára, mint a „szegedi gondolat”, „üsd a zsidót”, „bolsevista veszedelem” stb. A keresztény kurzus nyilvánvalóan jobboldali politikai és nem vallási mozgalom volt. De veszélyes volta abban rejlett, hogy látszatvallásosságával becsempészte magát az egyházi életbe. Az irredentizmus, nacionalizmus, antikommunizmus bekerült a templomi szónoklatokba is. A keresztény kurzus katolikus politikai ambíciójának protestáns kifejezőmódja ez: a társadalmi élet krisztianizálása. Itt azonban nem az Isten ígéje emberéleteken elvégzett hatalmáról van szó, — amely gyümölcsöt terem az élet minden vonatkozásában, — hanem pozíció szerzéséről, hatalmi ambícióról, a társadalmi élet egyházi befolyás alá kerüléséről van szó. Teológiaiilag nyilvánvaló, hogy csak az egyház lehet „Regnum Christianum”, a világot nem lehet „megegyházasítani” és az evangéliummal kormányozni, mert ez az egyháznak és a világnak az összekeverése lenne.

A protestantizmus becsületére vált, hogy voltak olyan világos látású lelkészek, akik nem hallgatták el aggodalmaikat, amikor látták, hogy a kereszténység politikai jelszavá vált, akik féltették evangéliumi hitünket attól, hogy azt bevessék a politikai küzdelem árjába, a jobboldali politikai szenvedélyek porondjára vigyék.

A magyarországi protestantizmus alapvető társadalmi problémája az volt, hogy egyszerre érvényesült az ősi és tradicionális néphez hű magatartás és gondolatvilág, s ugyanakkor — ennek ellentétéként — a nagybirtok és nagytőke érdekeit képviselő „tisztaistváni” magatartás. A kialakuló, majd később létszámban egyre növekvő munkásosztályra idegenül tekintettek, eszméitől pedig féltették magát a rendszert. A munkásosztályt elidegenítették az egyházaktól. A szegényparasztságot elnyomta a falusi presbitériumok zömét képező nagygazda és középparaszti réteg. Az egyházak szorosan összefonódtak az akkori uralkodó osztályok érdekeivel és nézeteivel.

A gazdasági és társadalmi válság felszínre dobta a szegény népretegek ügyét, témává tette a nyomort és inséget, nem lehet-

tett elmenni a nép szenvedése mellett. Ebben a helyzetben sokat vártak a „középosztálytól”, amelyhez az elszegényedett nemesi dzsentri réteg, az ehhez alkalmazkodó hivatalnok réteg és az értelmiség kisjövödelmű rétege tartozott. Ennek a „középosztálynak” azt a feladatot szánták, hogy enyhítse a gazdagok hatalmát (pl. földreform javaslatokkal), de ugyanakkor fékezze a feltörő nyomást, az „evolúciós fejlődést”. Lelkészeink is ehhez a réteghez számították magukat, ennél fogva a középosztálybeli gondolkodásmód különösen jellemző egyházi közéletünkre. A középosztály politikai alapelve az volt, hogy felfelé és lefelé egyaránt kritikát kell gyakorolni. Az arisztokratákkal és a proletárokkal egyaránt kell szembeszállni. Így alakult ki az a „harmadik utas” magatartás, amely nem ért egyet a feudálkapitalizmus végképp múzeumba illő „túlzásaival”, de ugyanakkor nem ért egyet a szegény nép jogos kívánságaival sem. Ez a középosztálybeli felfogás és neveletés hosszú időn át hátrányosan befolyásolta lelkészeinket abban, hogy fenntartás nélkül a nép oldalára álljanak. Emiatt következett be az a rengeteg dilemma, töprengés, határozatlanság, tehetetlenség, elvtelenség és tántorgás, ami annyira jellemezte a helyzetet.

Új korszak kezdődik

A második világháború évei a szenvedésnek, veszteségnek, tragédiáknak, világra terjedő katasztrófának szörnyű évei voltak. Éhség, rongyosság, otthontalanság, betegség és halál telíteték ezeket az éveket csordultig. Az emberi lélek irtózott és elvadult ezekben az években. A háború veszteséglisztáján ez is az elsők közt szerepel. A második világháború lezárulása nemcsak a fasiszta háború poklától való megszabadulást jelentette, hanem ennél is többet. A nép végre megnyerte azt a küzdelmet, amelyet annyi vérhullással folytatott a magyar történelem folyamán.

A két világháború közötti korszak propagandája annyi ijesztgetést tartalmazott a szocializmussal szemben, hogy sokan felültek az egyházüldözésről szóló hírverésnek. Ezzel szemben kellemes csalódást okozott, hogy a felszabadító szovjet csapatok parancsnokai mindenütt intézkedtek a normális élet folytatásáról, köztük a gyülekezetek istentiszteleti életének szabadságáról. Ennek folytatásaként biztosította az új magyar kormány az egyházi élet zavartalanágát.

A felszabadulás ténye új helyzetet teremtett az egyházak számára is. Teológiaiilag világos volt, hogy nem tanbeli reformra van szükség, nem kell megváltoztatni az egyházi dogmatikai tanítást, hanem a magatartásnak, az egyházpolitikai alapállásnak, a gyakorlati életfolytatásnak kell megváltoznia.

Kétféle magatartás körül kezd polarizálódni az egyházi közvélemény. Egymás mellett jelentkezik a magyarországi protestantizmusban akkor még vívódó konzervatív és progresszív tábor. Egyik oldalon az egyházi restauráció törekvése sűrűsödik, mozdulatlan egyházat akar, s az új társadalom kibontakozásával szemben az ellenséges elzárkózás és negatív kritika keserű magatartásába merevedik. A másik oldalon a hagyományos protestáns progresszivitás alapállásából keresik az új társadalmi helyzetben az új utat. Az állam és egyház viszonya a helyzet logikájánál fogva más a kapitalista társadalomban, más a szocialista társadalomban. Akik nem értették meg, hogy mi ennek a történelmi fejlődésnek a lényege, mi itt az új, azok útjába akartak állni annak, hogy az egyház megtalálja helyét az induló szocialista társadalomban. Egyházpolitikai harc alakult ki két tábor között. Jobboldalon a fejlődést meg nem értő, konzervatív erők álltak. Haladó oldalon az egyház részéről azok voltak, akiknek volt látásuk arra nézve, hogy itt új társadalmi rendszer van alakulóban, ennek pedig egyházpolitikai alapja más, mint korábban volt. Ha tehát az egyház meg akarja találni a helyét az új, a szocializmus felé fejlődő társadalomban, akkor értenie kell ennek a lényegét, fejlődési irányát, mert ennek keretén belül van helye az egyháznak. Az átalakulás lényege, hogy a népi demokratikus állam és társadalom keretei között, és éppen erre nézve kell kialakítani az állam és egyház viszonyát.

A második világháború befejezése rendkívüli horderejű politikai és társadalmi változások kiindulásává vált. Ez tette lehetővé, hogy a felszabadult országban elemi erővel törjenek fel a forradalom negyedszázaddal korábban föld alá szorított erői. A néptömegek kezükbe vették a kezdeményezést. Az első és legnagyobb horderejű forradalmi lépés a „földreform” néven lett ismeretessé. A felszabadulást követő magyarországi földreform a legradikálisabb földreform volt. Megszüntette a feudális eredetű agrárstruktúrát, s helyette demokratikus agrárszerkezetet hozott létre. A bankok, a fináncióke államosítását megelőzte a bányás és az ipar államosítása. A gazdaságban beállt változások gyökeresen megváltoztatták a társadalom struktúráját. Az átalakulás, a struktúra-változás érdekében sok nehézséget kellett legyőzni, a fejlődésnek meg voltak az árnyoldalai is. Ezt ki lehetett használni a konzervatív erők részéről, de a haladás mellé állók vallották, hogy ez az új rendszer minden hibája és elcsúszott lépése ellenére is, sokkal több volt a Horthy-rendszerénél, amely katasztrófába vitte az országot.

Bereczky Albert teológiai látása világította meg először az egyház útját. Nem az egyház hatalmi pozíciójának feltétele felől indult, hanem azt emelte ki, hogy az egyház számára mindig az a feladat, hogy építsen, segítsen, szolgáljon a maga eszközeivel ott és úgy, ahogy lehetősége és alkalmak van rá. Ebből következett a „szolgáló egyház” látomása. Ebből a teológiai látásból következett az egyház útjának megtalálása az új társadalmi viszonyok között, amit Bereczky Albert az igéből következő hit „keskeny útjának” nevezett. Ennek alap gondolata az, hogy az engedelmességben élő egyház tudja, hogy Ura is szolgálni jött, s neki is ez a dolga.

Az új társadalmi helyzetben az egyház útjának kidolgozását a nyíregyházi református Szabad Tanács kezdte meg. Az első ülészetet 1946 augusztusában, a másodikat 1947 márciusában, a harmadikat 1947 augusztusában tartották meg. Alapos megvitatás után kimondták, hogy helyeslik a kialakult magyar demokrácia addigi alkotásait, elsősorban a köztársaságot. A népköztársaság ekkor még nem létezett, azt majd az 1949. aug. 20-i Alkotmány mondja ki. Helyesli és igenli — az évtizedeken át bűnösen elmulasztott és ezért aztán elkerülhetetlen forradalmi gyorsasággal megvalósított — földreformot, amelynek hibáinál és fogyatkozásainál mérhetetlenül nagyobb jelentőségű a szegény földtelen magyar nép tömegeinek földhöz jutása. Kimondták azt is, hogy keresztyén szempontból nem tartják kifogásolhatónak a nagyüzemek államosítását, mert ezek gazdasági és politikai kérdések, amiben az egyház csak azt hangsúlyozhatja, hogy a nép életérdekeire a hatóságok gondosan vigyázzanak, mert ezért felelős az államhatalom. Kiemelték, hogy örvend az egyház minden szociális alkotásnak és segítségnek. Természetesen széles körben folyt az előkészítő munka az egyházi sajtóban is, konferenciákon is.

A Zsinati Tanács 1948. április 30-i nyilatkozata készségeit nyilvánította az állam és egyház közötti egyezmény megkötésére, kiemelve, hogy a református egyház szívesen végzi Istentől rábízott munkáját olyan társadalomban, amely a dolgozók, a munkásság, parasztság és értelmiség köréből épül fel. Ezzel a nyilatkozattal az egész magyar sajtó vezető helyen foglalkozott. Az állammal tárgyaló bizottság május 22-én elfogadta az egyezmény tervezetét, június 14-én összeült a zsinat és magáévá téve az egyezmény alapelveit, felhatalmazta a zsinati tanácsot annak megkötésére. Október 7-én Révész Imre püspök és Balogh Jenő főgondnok írták alá ünnepélyesen a megegyezés fontos okmányát.

Az evangélikus egyházban is alulról jött a nyomás az egyházi vezetőség felé, hogy rendezze viszonyát az új magyar állammal. (A részletekről: Ottlyk Ernő: „Az evangélikus egyház útja a szocializmusban”, Budapest, 1976. 260 oldal.) Itt most csak annyit, hogy már 1946-ban egy győri lelkészgyűlésen felvetődött az új helyzet teológiai tisztázásának igénye, majd az egyházi sajtó is (Új Harangszó) tárgyalta a problémát. 1948 januárjában

a Magyar Evangélikus Lelkészek Egyesülete (MELE) már országos szinten foglalkozott a kérdéssel. A lelkészek beadvánnyal fordultak az egyházi vezetéshez. Egy budapesti lelkészgyűlés már határozott hangot használt. Dezséry László „Nyílt levele” jelentette a radikális állásfoglalást. Végül 1948. október 13-án Turóczy Zoltán püspök bemutatta az egyezmény tervezetét. A december 8-án egybegyűlt zsinat megadta a felhatalmazást az illetékeseknek az egyezmény aláírására, ami 1948. december 14-én történt meg, Turóczy Zoltán püspök és Máty Zoltán egyetemes felügyelőhelyettes aláírásával.

A református és az evangélikus egyházzal kötött egyezmény új légréteget teremtett az állam és egyház viszonyában. Nemcsak a népi állam ismerte el az egyházak szolgálatát, hanem az egyházak is elfogadták a népi államot a maguk állami felsőbbségének és igent mondtak az új társadalmi rendre. Az egyezmények megkötése új légréteget teremtett az állam és egyház viszonyában. Az egyházak kifejezésre juttatták felelősségüket népünk jólétének és békéjének munkálásában. Ugyanakkor az egyházak élvezték az állam anyagi támogatását is. Több bizalommal és megértéssel tudott egymásra nézni az állam és az egyház. Ez semmiképpen sem jelentette azt, hogy minden probléma megoldódott, de az alapviszony rendeződött, megkezdődhetek a folyamatos megbeszélések, amelyeken olyan partnerek vettek részt, akik egymással egyezményt kötöttek és együttesen szolgálgják a népet. Az egyezmények a történelemnek egy bizonyos időpontjában keletkeztek és ettől az időponttól a szocialista építés folyamatában élő társadalom is eltávozott, de tovább lépett az időben az egyház is, amelyet joggal szoktunk mondani Isten vándorló népének. Tehát mind a társadalom, mind az egyház mozgásban van és ennek az előremenésnek a folyamatában kell az egyezmények tartalmát és szellemét alkalmazniuk egymáshoz való viszonyukban.

A magyarországi szabadegyházak a felszabadulás előtt elnyomott helyzetben voltak. A baptista egyház 1905-ben ugyan elismert egyház lett, de ezt hamarosan megszigorító lépések követték. 1939-ben a legtöbb szabadegyházat betiltották. Csak a népi demokratikus állam hozta el a vallásegynéltséget és a vallásszabadságot számukra. Érthető volt a szabadegyházak lelkesedése, az új állam iránt. A kötelező hitoktatás eltörlését, az iskolák államosítását elvi okokból is helyeselték, ilyenre sohasem volt igényük, hatalmi ambíciójuk sem volt. A szolgáló egyház útját járó protestáns egyházak és szabadegyházak hamar egymásra találtak, s közösen munkálkodtak az 1948-ban megalakult Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsában.

A római katolikus egyház és a Magyar Népköztársaság viszonyának fejlődéstörténetével külön tanulmány foglalkozik a Theologiai Szemlében.

A tanulságok rendszerezhetők

Az állam és az egyházak közötti együttműködés több évtizedes tanulságai rendszerezhetők. Az egyházpolitikai fejlődés íve kimutatható. Természetesen nincs a történelemben jogos diadalmenet, nincs ok az öntelt fennhéjázásra, a nagyképű henccegésre. Bizony mindenért meg kellett küzdeni, s olykor drága árat kellett fizetni. Áttekintettük a magyar protestáns progresszivitás küzdelmeit. Voltak visszaesések. Nem volt könnyű és egyszerű ez az út. De főirányában és legjobb képviselőiben ezt az utat mégis progresszív irányban jelölték meg. Ez a magyarországi protestantizmus haladó hagyománya akkor is, ha voltak fájdalmas kitérések és tévedések.

Az állam és a magyarországi protestáns egyházak között negyven évvel ezelőtt kötött Egyezmények — a részleteket most mellőzve — már azzal is fontos lépést jelentettek, hogy egyáltalán létrejöttek és megvalósultak. Bennük az az alapelv jutott kifejezésre, hogy a jó viszonyt keresi az állam is és az egyház is. Mindig vannak aktuális korproblémák, és lesznek is, de a döntő az, hogy ezek megoldására és az alapvető viszonyra nézve, mindkét fél keresi az együttműködés lehetőségeit, a partneri

viszonyt, a kölcsönös érdeket, mégpedig az egész országot, az egész nemzet érdekében, az összefogás, a népi nemzeti egység irányában. Ezt az alapvető célkitűzést joggal ünnepelhetjük a negyvenéves évfordulón, mert ez időtállóan bizonyult és annak is fog bizonyulni alapigazságánál fogva. Az elmúlt évtizedek igazolták a jelentős dokumentumok értékét, ami abban az alap gondolatban található, hogy a két fél közötti kérdéseket mindig tárgyalások útján, hosszú távra tervezett program keretében kell rendezni.

Az 1956-os ellenforradalmi kísérlet ugyan megzavarta volna az állam és egyház jó viszonyát, de a hamarosan bekövetkezett konszolidáció az egyházpolitikai fejlődés távlatát nyitotta meg.

Ha most nem a részletekre, egyes kijelentésekre, hanem az elvi lényegre koncentrálunk, akkor a tanulságokat a következő területeken lehet megjelölni: 1. A bázis, az alap, a kiindulás, a közös nevező abban az együttműködési koncepcióban jött létre, ahogyan azt a keresztyén-marxista párbeszéd körvonalazta. — 2. Az együttműködés legátfogóbb területe a béke szolgálatához, a nemzetközi kérdésekben való részvételhez vezet. — 3. Hazai területen a népi-nemzeti egységben, az új közmegegyezésben való részvétel áll a középpontban. — 4. Ezzel szorosan összefügg az az erkölcsi segítségnyújtás, amivel az egyházak hozzájárulhatnak a közgondolkodás, a közszellem javításához. — 5. Az emberért, mégpedig az önhibáján kívül bajba jutott emberért való szolgálatokban való részvétel ugyanolyan jellegzetesen egyházi feladat, mint a szenvedélyektől megkötözött emberen való segítés szolgálata.

Az együttműködés elvi alapja

Irányt mutató mondása volt Kádár Jánosnak az, hogy az osztályharc frontja nem a hívők és nem-hívők között húzódik. A hívők egyenjogú állampolgárai a hazának — vallják marxista részről is. A társadalom különböző osztályaiban és rétegeiben ott vannak a hívő emberek is, akik szívügyük és tudásuk szerint osztoznak az építési munkájában és az elért eredményekben az ő tetteik és erkölcsi erejük is benne van.

Az egyházaknak is a maguk szolgálatában mindig az egész embert kell szem előtt tartaniuk. Azt az embert, akinek nemcsak lelke van, hanem akinek anyagi igényei is vannak, hiszen ezen a földön él, otthona és családja van és szüksége van a mindennapi kenyérre és mindarra, ami ezzel összefügg. Noha a marxisták és keresztyének különböző ideológiai-teológiai alapokon állnak, és ennek következtében cselekvésükben más és más alaplól indulnak ki, de a gyakorlati cselekvésben egyek lehetnek, amikor a szocialista társadalom építéséről, a nagy történelmi célok megvalósításáról és a béke biztosításáról van szó. A legfontosabb bizonyíték erre, hogy Magyarországon a marxisták és a keresztyének együtt dolgoznak a társadalom építésén, a mindennapi életben, a munkahelyeken, az üzemekben, a szövetkezetekben, a hivatalokban, az intézményekben. Az emberért való felelősség, a nép szolgálata az a közös nevező, amely összefogja a marxistákat és a keresztyéneket, a magyar haza minden tagját.

Nem szükséges és nem is lehetséges az ideológiai, illetve teológiai keveredés. Ezt nem vállalják sem keresztyén, sem marxista részről sem. Az ideológiai, világnézeti különbségek továbbra is fennállnak. Az eltérő nézetek és vélemények kifejtésének helye és lehetősége immár négy évtizede az a párbeszéd, amelyet a keresztyének és marxisták folytatnak egymással hazánkban. Így vált rendszeresen közös megbeszélések tárgyává a haza és az emberiség életkérdéseinek feldolgozása azzal a célkitűzéssel, hogy a közös probléma megoldására egyesüljenek az erők. A dialógusnak csak akkor van értelme és jelentősége, ha a világnézeti szembeállítás nem öncélúan történik, hanem az ember érdekében, a társadalmi haladás szolgálatában. Annál természetesebb és zökkenőmentesebb a vallásosak és nemvallásosak együttműködése, minél inkább létrejön a kölcsönös megismerés, minél jobban oszlanak a tévhitek, előítéletek, indokolatlan aggodalmak és fenntartások.

Az egyházpolitikai fejlődésünk íve abban is jelentkezett, hogy a szeretet horizontja kitágult: az emberi kollektívumok szeretet-szolgálatává. A szenvedő embernek nyújtott pohár víz is a szeretetet tükrözi, de a világméretű szemléletben is a szeretet alapmótvuma jelenik meg. Az ember van veszélyben, amikor bármilyen békeellenes lépés vagy fenyegetés következik be. Az ember van veszélyben, amikor az éhség, nyomor, elmaradottság tör reá. Ezért vált általánossá az a meggyőződés, hogy a béke ügye és az ezzel összefüggő nemzetközi kérdések az egyház jó szolgálatát is várják. Persze ennek az elfogadtatása nem ment egyszerűen. A magyarországi egyházpolitika történetében többször léptek színre a visszahúzó erők képviselői. Többször vált feszültté a helyzet. Mégpedig nemcsak a hazai negatív erőkkel kellett számolni, hanem a hidegháborús tendenciák átfogóbb tényezőivel is.

Az együttműködés a nemzetközi kérdésekben történelmileg először a békemozgalomban kezdődött. Ez érthető is, hiszen a hidegháború korszakában mindent meg kellett tenni a háborús veszély elhárítására. 1949 virágvasárnapján a protestáns templomokban valamennyi püspök és egyházi vezető által aláírt közös pásztorlevelet olvastak fel a béke mellett. Már az 1949 áprilisában Párizsban tartott első béke-világkongresszuson ott voltak a magyarországi protestáns egyházak képviselői. Azóta is szívügye a magyarországi protestantizmusnak mind a magyar békemozgalomban, mind a béke-világmozgalomban való aktív részvétel, amiről hatalmas írásos anyag tanúskodik a csaknem négy évtized folyamán.

Nagy lendületet adott a békemunkában való részvételnek a Keresztyén Békekonferencia 1958 óta kifejlesztett szolgálata. A jubiláló mozgalom jelentőségét külön tanulmány foglalta össze a Theológiai Szemlében. (Dr. Otltyk Ernő: A Keresztyén Békekonferencia teológiai-történelmi jelentősége.)

Az Egyházak Világtanácsában, a Református Világszövetségben, a Lutheránus Világszövetségben, a Baptista Világszövetségben, Európai Egyházak Konferenciájában négy évtizeden át folyt és folyik a magyarországi protestáns egyházak teológiai munkája a béke érdekében. A hidegháború éveiben nehéz volt ez a szolgálat, de azután fokozatosan általánossá vált nemzetközi területen is a meggyőződés, hogy a békéért való fáradozás szorosan hozzátartozik az egyház és a teológia feladatahoz. A nemzetközi légkör feszültsége észrevehetően enyhült, ez első sorban a két világhatalom viszonyára érvényes, mert ugyanakkor a világ sok pontján veszélyes góccok alakultak ki, amelyek tovább fertőzhetik a népek közötti békés egymás mellett élést. A teológiai erőfeszítések jelentősége és az egyházak közötti ökumenikus kapcsolatok elmélyítésének fokozása állandó és szerteágazó feladatot jelent az egyház és annak tudományos öntudata, a teológia számára.

A nemzetközi egyházi szolgálatok szoros összefüggésben állnak a belföldi békeszolgálatokkal. Ennek szervezett formája az Egyházközi Békebizottság, de ennél jóval szélesebb körű az a munka, amely valamennyi egyházban és gyülekezetben folyik. Egyházpolitikai fejlődésünk igen nagy utat tett meg ezen a területen a négy évtized alatt.

Együttműködés a hazai feladatokban

Már az 1948-ban megkötött Egyezmények megadták az állam és az egyház együttműködésének perspektíváját. Az alapok lerakása után új lendületet vett a nemzeti célkitűzések egyházi támogatása, amikor a népi-nemzeti egység korábban is működött szervezete után megalakult 1954-ben a Hazafias Népfront. A döntő kérdés az volt, hogy a helyes felismeréseket miként lehet a lelkes kar s rajtuk keresztül a gyülekezetek közkincsévé tenni. Ezért országos lelkesítő konferenciák indultak. Egyeseket kísértett ugyan „a világtól való elszakadás” gondolata, mások pedig félremagyarázták népünk élete egyes meg-

nyilvánulásait, de a többség kereste az egyház és a haza minél hűségesebb szolgálásának módjait.

Az a konkrét terület, ahol egyházaink a szocialista célkitűzéseket közvetlenül támogatják, a mezőgazdaság kollektív átszervezésének kapcsán jelentkezett. Gyülekezeteink javarészből falun voltak, ahol a lelkész tanácsával segíthette a falusi ember gondolkodásmódjának fejlődését. Sok gond és nehézség jelentkezett a közös gazdálkodás felé vezető úton, de az idő azokat igazolta, akik előre láttak és segítették a paraszti összefogás koncepcióját.

Társadalmunk megbecsüléssel tekintett minden haladó egyházi megnyilvánulásra. Ha eddig arra utaltunk, hogy miként vállaltak egyházaink segítő szolgálatot népünk célkitűzéseinek támogatásában, akkor most ehhez hozzátartozik az is, hogy a szocializmus képviselői is méltányolták az egyházak ilyen irányú fáradozásait. Hosszan lehetne felsorakoztatni mindazokat az ország nyilvánossága előtt elhangzott nyilatkozatokat, amelyeket felelős állami vezetők mondtak az egyházak együttműködésének jelentőségéről.

Az egyházi emberek előtt megnyíltak a közéletben való részvétel kapui. Ennek jegyében vannak ott a felekezetek képviselői a különféle állami és társadalmi szervezetekben, az Elnöki Tanácsban, a Parlamentben, a Hazafias Népfront és a Békebizottságok országos, megyei és helyi szervezeteiben, valamint a helyi tanácsokban. A közeleti funkció szorosan összefügg az egyházi szolgálattal, mert a keresztyén hitnek mindig van konkrét cselekedetekben is megnyilvánuló következménye, a hit és a cselekedet, a hit és a szeretet összefüggése alapján.

A gyakorlati együttműködés szorosan összefügg az elméleti eredményekkel. A protestáns tanításon belül átalakulások mentek végbe progresszív irányban. A társadalompolitikai kérdések dolgaiban fokozatosan egyetértés alakult ki a marxista elmélet és a protestáns teológia között. Az ideológiai élet szférájában — egyenes irányban a politikához való közelségben — szintén gyökeres átalakulások történtek. Sok egymással érintkező elem bontakozott ki az egyháztörténeti és a bibliakutatás terén. Igen jelentős a normatív etika területén végbement változás. 1981-től rendszeres és rendszerezett eszmecsere folyik a keresztyén — marxista párbeszéd keretei között. Ennek nemzetközi kisugárzása is van az európai szocialista országok területén. A keresztyén — marxista párbeszéd folytatódik annak jegyében, hogy erősödik az egyházi haladó szellemű átalakulási tendencia, de ennek megfelelően változik az egyházakkal kapcsolatos megnyilvánulás is pozitív irányban. Határainkon túl, a nemzetközi egyházpolitikai élet területén is elismerik, tanulmányozzák és sokan követésre méltónak tartják mindazt, ami az együttműködés területén történt, s ami továbbfejlődően van.

Együttműködés erkölcsi kérdésekben

Az egyházak elsősorban az etikai értékek munkálásában tudják a társadalmat segíteni. Ez különösen akkor kap hangsúlyt, amikor a társadalom alkotó- és cselekvőkészségének mozgósítására van szükség, amikor olyan társadalmi légkör és háttér megteremtéséről van szó, amelyben a problémák könnyebben oldhatók meg. A társadalmi, gazdasági programok megvalósulása elképzelhetetlen az alkotó ember közreműködése, a megértés szellemének elmélyítése, az emberek közötti viszony megújítása, az egymás iránti megbecsülés és tisztelet megőrzése nélkül.

Az teszi hitelessé az egyház tevékenységét, ha a Krisztus evangéliumából fakadó erkölcsi értékek képviselése során saját, belső feladatait is hűségesen látja el. Krisztus követéséből származik a hívő ember számára az a morális erő, amellyel az egész nemzetet is tudja gazdagítani. A hívő embereknek, az egyháznak komoly belső erkölcsi tartalékaik vannak arra, hogy szembenézen a gazdasági és társadalmi átalakulással együtt járó nehézségekkel, és tettekre készen legyen a gondok össznemzeti megoldásában való részvétellel.

Itt és most csak felsorolásszerű körvonalazásra kerülhet sor az erkölcsi segítségnyújtás vonalán. A részletes feldolgozás más

tanulmányok tárgyát fogja képezni. Sokat tehetünk azért, hogy a szülők és gyermekek egymáshoz való viszonya az esetleges nemzedéki különbségek ellenére a szeretet és megbecsülés jegyében valósuljon meg. Mind a gyermek- és ifjúsági munkában, mind a gyülekezeti szolgálatokban, mind a lelkipásztori látogatás során nyílik erre alkalmunk. Ide tartozik az ifjúság szeretetből fakadó tanítása és óvása a szabadosság és szexuális zűrzavar, valamint a nihilizmus veszélyeitől. Sok lehetőség rejlik az esketési szolgálatokban, valamint a házaspárok problémáinak megbeszélésekor a válások megelőzéséért, a családi légkör javításáért, a gyermekáldás vállalásáért, az „egyke”-szemlélet megváltoztatásáért, a szeretet megújulásáért. A szociálétika további körébe tartozik a munkaerőkölcs javítása, az önző szerzés vágy leküzdése, a társadalmi és egyéni megkötő gyakorlatok elutasítása, a munka értelmének és hivatásszerű végzésének megmutatása. A családi, lakóhelyi és főleg munkahelyi légkör javítása, a másoknak ártani akarás helyett a nyílt őszinteség ajánlása lehet a segítő szolgálatunk további tartalma. A környezetvédelmi gondok megoldása, környezetünk védelme nem elsősorban anyagi lehetőségeken, mint inkább azon múlik, hogy az egyes ember mennyire érez felelősséget környezetéért, gyermekei, unokái sorsáért.

Az együttműködés hatalmas lehetősége kulturális tere vezet. Az egyházak évszázadok óta jelentősen hozzájárultak a magyar kultúra műveléséhez. Sok évszázados kulturális örökségünk van, ezt fejleszthetjük tovább az iskolákban, könyvtárakban, levéltári kincsekben. Az egyházi épületek, műemlékek és műkincsek gondozása, az egyházi múzeumok fejlesztése terén fontos eredményei vannak az együttműködésnek.

Együttműködés szociális területen

A negyven év alatt bőséges teológiai kifejezést kapott az a tanítás, hogy a Krisztus-hitből fakadó keresztyén szeretet akkor válik kitarotvá, rendszeressé, átgondoltá és tervszerűvé, amikor következetesen szolgálja a felebarát javát. A másik ember üdvösségének és földi jólétének a szolgálatában jelenik meg az igazi felebarát szeretet. Ennek konkrét megvalósulási területe az egyházi diakóniai, szociális munka területein valósul meg.

Az öregekről való gondoskodás a szeretetotthonokban és a gyülekezeti diakónia szolgálatában valósul meg. A fogyatékos gyermekek intézményes gondozása az állami egészségügyi szervek és az egyházak szeretetszolgálatának szoros együttműködésével valósul meg.

„A kallódó fiatalokat mentő misszió” a kisiklott életű fiatalok megsegítését munkálja. A kábítószeres, az alkoholista, a prostitúciónak kitétt fiatalok számára végzett misszió kíván segítséget nyújtani az értelmetlen önpusztításnak és erkölcsi züllésnek útján tántorgó fiatalok számára. Természetesen a családra várna itt a nagy szerep, de a bomló család is gyógyításra szorul. Az emberrel való törődésnek igen nehéz területe ez a munkaág.

A szociális területen való szolgálatnak legújabb területe a hazánkba érkező román állampolgárok, zömmel erdélyi magyaroknak a megsegítése. Az egyházi segítségnyújtás szervezeten keresztül kapcsolódik az állami, társadalmi intézkedésekhez, konkrétan a tárcaközi bizottsággal, illetve a megyékben létrehozott testületekkel való együttműködéshez. A segítség pénzügyi alapjait az egyházak saját maguk teremtik elő a hívők pénzbeli és természetbeni adományaiból, s ezekhez elfogadnak külföldi segítséget is, amennyiben azt felajánlják.

Összefoglalás

A magyarországi protestáns egyházak egyházpolitikai és társadalmi fejlődésének iva a negyven év alatt nagy utat tett meg. A protestáns egyházak tanításán belül olyan átalakulás ment végbe, amely a társadalmi valóság reális megközelítését tette lehetővé az egyházak számára.

Ez nem ment végbe zökkenőmentesen. Az együttműködésnek

voltak ellenfelei, sőt ellenségei is. Talán ma is vannak ilyen tendenciák, noha nem számottevő mértékben. De az együttműködésben való fejlődés azoknak sem volt könnyű, akik munkáltak, mert több oldalról jelentkeztek hibák. Ezek ellen bíráló szóval léptek fel azok is, akik a szocializmus mellett álltak, mert jobb szocializmust akartak. A társadalmi élet hibáinak bírálata

ma is hangzik, főleg az erkölcsi élet káros jelenségei ellen. De az összkép mégis azt mutatja, hogy a szocializmus minden hibájával együtt, a jövő útja, és a magyar nép felemelkedésének útja. A történelem pedig azokat igazolja, akik az egyházpolitikai és társadalmi fejlődés hatalmas ívét segítették és segítik.

Ottlyk Ernő

Jézus példázatainak szociológiai elemzése

Bevezetés

A képies beszéd kezdettől fogva gyakori módja gondolatok közlésének. Mindennapi nyelvünk is tele van élő vagy halott metaforákkal. A vallásos nyelv különösen is felhasználja a képies nyelvet — példázatokat, hasonlatokat, metaforákat —, annak érdekében, hogy elvont gondolatokat az emberekhez közel vigyen.

A sikeres példázat egyik legfontosabb jellemzője, hogy az a mindennapi életben gyökerezik, ezért a hallgató vagy az olvasó azonnal egy bizonyos, számára máris ismerősnek tűnő helyzet közepette találja magát. Következésképpen egy példázat — bármely korban született is — rendkívül gazdag forrást jelent azon tudósok számára, akik egy bizonyos kort és környezetet szociológiai szempontból vizsgálnak. Ennek megfelelően Jézus példázatai is nagy segítséget nyújtanak az Újszövetség környezetének rekonstruálásához. Az ógyház által megőrzött képek az ókori Palesztina lakóinak politikai helyzetét, munkakörülményeit, üzleti életét, erkölcsét, ünnepeit és mindennapi életét tükrözik.

A példázatok szociológiai elemzésének jogosságát különösen alátámasztja az a tény, hogy a parabolák — akárcsak az Ószövetségben vagy a rabbinista irodalomban — többé-kevésbé rögzített formában jelentkeznek, ami mind a szóbeli, mind az írásbeli tradálás során rendkívüli pontosságot és hűséget kellett hogy jelentsen.

A példázatok szociológiai elhelyezése

A német tudósok által bevezetett szakkifejezésekkel, *Bildhälftete-re* („képanyag”) és *Sachhälftete-re* („mondanivaló”) szokták szétválasztani a példázatok két síkját. Ez a megkülönböztetés azon a téren ugyan problematikus, hogy irodalmi műnél el lehet-e határolni ezt a két területet. Ha az egyszerűség kedvéért mégis elfogadjuk ezt a szétválasztást, akkor azt mondhatjuk, hogy a szociológiai elemzés az előbbit, vagyis a képanyagot veszi górcső alá, míg a teológia az utóbbit, vagyis a tartalmi vonásokat. A példázatok *Sitz im Leben*-jének megtalálásához ismerünk kel' Jézus korának társadalmi, politikai, gazdasági és kulturális körülményeit. Minden ilyen információ segít a példázat jelentésének megtalálásában. Példaként említhetjük azt az esetet, amikor a tékozló fiú apja fut a fia elé, hogy átölelje, megcsókolja őt. Ennek a mozzanatnak az abszurditását — amely, mint annyiszor, éppen abszurditásánál fogva lesz a példázat kulcsa — akkor értjük igazán, ha tudjuk, hogy abban a korban egy nemes ember számára milyen megalázó volt a futás, ráadásul nyilvánosság előtt. K. E. Bailey írja izgalmas könyvében, a *Költő és paraszt*-ban, hogy az ókori keleten felnőtt férfi sehova sem futhatott ilyen lebegő ruhában.¹ Sirák fia 1,30-ban ezt olvassuk: „Az a mód, ahogy egy férfi jár, elárulja, ki is ő valójában.” Bailey mindezen túl Arisztotelész állítására is hivatkozik: „Nagy emberek sohasem futnak nyilvánosan.” Jézusnak ez a semmivel sem törődő, lebegő tógájú apa-ábrázolása különleges jelentést ad a példázatnak: Istennek a bűnösök iránti magatartása ennek az embernek a cselekedetéhez hasonlítható, amint önmagát szinte már a neveltségesség megalázza.

Feltételezhetjük, hogy a képek Jézus korát és környezetét tükrözik: Ő mint szemléletes előadó a hallgatói számára jól

ismert helyzetekre utal. Ez pedig további érv emellett, hogy a példázatokat komolyan vegyük a Jézus-mozgalom környezetének rekonstruálásában, amely kísérletben a szociológiai megközelítés eszközeit használhatjuk. Bizonyos kivételes esetekben Jézus nem „fiktív” példázatokat mond, hanem illusztrációit a közelmúlt eseményeiből meríti: ilyenkor még történeti utalások is elképzelhetők. A Mt 24,43-ban használt múlt idő — „ha a ház ura tudta volna, hogy az éjszaka melyik órájában jön el a tolvaj” — még J. Jeremiást is arra a feltételezésre indítja, hogy a valóságban is megtörtént meghatározott tények húzódnak a példázat mögött.² K. Gutbrod a Minák példázatának (Lk 19) gyökeréről egy Nagy Heródes és fiai között megtörtént eseményt feltételez, amelyet valószínűleg sok ember ismert.³ A fügefap példázatának (Lk 13,6—9) lukácsi kontextusa feltételezi, hogy bizonyos történeti tények, mint Pilátus kegyetlenkedése vagy a tömegkatasztrófa, húzódnak Jézus szavai mögött. Ezeket az eseményeket azonban nem említik más források.

Komolyan kell venni a példázatok kulturális összetevőit oly módon, hogy azokat egyidejűleg konfrontáljuk az Újszövetség környezetének kultúrájáról szerzett ismereteinkkel. Bailey a példázatok magyarázatának történetéből öt olyan módszert sorol fel⁴, amelyekben a kulturális-szociológiai vonatkozások háttérbe szorulnak:

1. Az *allegorizálás* a példázat minden egyes részletének kiemelésével és hangsúlyozásával tagadja a kulturális elemzés létjogosultságát.

2. A kulturális vonatkozások „*honosítása*”, amely során az exegéta az első századi gondolatokat egyszerűen áttemeli a mába.

3. A kulturális vonatkozások *általánosítása*, amikor az exegéta figyelmen kívül hagyja a tér és az idő változásából adódó különbségeket, egy olyan általános gondolatról vezérelve, hogy „minden ember egyforma”.

4. Az *existencializálás*: ebben az esetben a „mit jelent?” hermeneutikai kérdése fontosabbá válik a „mit jelentett?” történeti kérdésénél.

5. A távolság és az időszakadék miatti *kétségbeesés*.

Bailey az általa „keleti exegézisnek” nevezett módszerrel szándékozik elkerülni ezeket a veszélyeket: ennek lényege a Jézus korabeli Palesztina szokásainak és hagyományainak kitünő ismerete, amit számára az is lehetővé tesz, hogy amerikai tudós-ként hosszú időn át a Közel-Keleten tanított.

A példázatok háttérét a jellegzetesen *agrárjellegű* társadalom világa adja. Az újszövetségi szociológiában korszakos jelentőségű G. Theissen mutat rá arra, hogy „igen sokat hallunk farmerokról, halászkokról, vincellérekről és pásztorokról, de csak nagyon keveset kézművesekről és kereskedőkről”. Theissen állításának ellenőrzésére alaposan meg kell vizsgálnunk a Jézus példázataiban szereplő személyek társadalmi helyzetét, státuszát.

A példázatokban szereplő személyek társadalmi rétegződése

Nagyon nehéz általában meghatározni, hogy a példázatban megjelenő személyek mely társadalmi osztályba vagy rétegbe tartoznak. Gyakorlatilag persze valamennyien fiktív létezők, ezért ábrázolásuk többnyire csak azokra a vonásokra korlátozó-

dik, amelyek a történet menetéhez és logikájához elválaszthatatlanul hozzátartoznak. Következésképpen az alábbi beosztás csak kísérletnek tekintendő.

A proletariátus

A Jézus példázataiban szereplő személyek legtöbbje az alsó társadalmi osztályokhoz tartoznak. Jézus korában sok társadalmilag gyökértelen ember élt Palesztinában, amelyre abban az időben a mély válság volt jellemző.⁶ Természetes hát, hogy ezek a marginalizálódott emberek sorra megjelennek a példázatokban.

Koldusok: Lk 16,19—31 példázatában

A koldulás általános jelenség volt: a legtöbb beteg és megszállott csak ily módon tudta úgy-ahogy fenntartani magát. Theissen elemzése alapján mondhatjuk, hogy többnyire gazdasági okok vezettek kolduláshoz. Ugyanakkor a hamis sáfár példázata arról tájékoztat bennünket, hogy a koldulás általában milyen szégyent jelentett (Lk 16,3). Ez a körülmény fényt vet arra a mély egzisztenciális válságra, amelybe a tékozló fiú is került. Sanyarú helyzetének szemléletes leírása Lk 15,16-ban — „senki sem adott neki semmit” — legalábbis a sorok között azt sejteti, hogy kínjában koldulással is megpróbálkozott, de még itt is kudarcot vallott.⁷

Más marginális csoportok

Feltételezhetjük, hogy a marginális csoportokban, tehát a társadalom peremére szorultakban erős volt a politikai-társadalmi változások és a vallási megújulás iránti érzékenység.

Jézus magatartása a legeggyértelműbb a diszkrimináltak, a kivetettek és a fogyatékosok iránt. Velük való azonosulásával is hirdette Istennek valamennyi ember iránti feltétlen szeretetét. Mindazonáltal még a társadalmi különbséget erősen hangsúlyozó és elnyomott-párti gazdag és Lázár-példázatban sem találunk közvetlen felhívást az *ebben* a világban esedékes radikális társadalmi változásra, a szegények fellázadására és a gazdagokkal való leszámolására — az igazságszolgáltatásnak csak „túlvilági” vonatkozásai vannak.

Az egyéb marginális csoportokra való utalások között megemlíthetjük az elveszett juh példázatának mátéi keretét, ahol *mikrúsz* szerepel, ami valószínűleg nem csupán gyerekeket jelent, hanem a társadalom kivetettjeit is — vö. 18,11: „az emberfia azért jött, hogy megkeresse, ami elveszett”. A két adós példázatának kerettörténete is bűnösről, alighanem prostituáltról beszél Lk 7,36—51-ben. A „szegények, a nyomorékok, a vakok és a bénák” meghívása a nagy vacsorára (Lk 14,16—24) a legnyilvánvalóbb bizonyíték Jézus irántuk való magatartását illetően.

A kovász Mt 13,33-ban használt képeink is fontos jelentése lehet ezen a téren. A rabbinista irodalomban, Pál írásaiban, sőt Mt 16,6-ban még magának Jézusnak a szóhasználatában is negatív jelentést hordoz a kovász. Ezekkel szemben Mt 13,33 az egyetlen hely, ahol azt Jézus pozitív értelemben használja — talán azzal a reménységével a háttérben, hogy a peremre szorultak és megvetettek mozgalma a társadalom átformálását hozhatja magával.

Rablók (Lk 15,30)

Palesztina számos részére a nagyon rossz közbiztonság volt jellemző. Az esszénusok mozgalma jellemezve Theissen rámutat arra, hogy még e nagyon békeszerető párt tagjai is fegyvert hordtak maguknál, hogy adott esetben meg tudják magukat védeni az útonálló rablókkal szemben.⁸ Ugyanakkor a rablókat ő több helyen azonosítja a szabadságharcosokkal — ma úgy mondanánk, gerillákkal —, akiknek tevékenységéről Heródesz trónra lépésétől kezdve a zsidó háborúig terjedően van ismeretünk.⁹

Azt a feltételezést azonban semmi sem indokolja, hogy az irgalmas samaritánus példázatában garázdálkodó rablóknak politikai motivációik lettek volna.

Tolvaj (Mt 24,43)

Ez a rövid kis példázat ugyancsak a bizonytalan életkörülményekre utal. A parabola tartalma Jézus második eljövetele, s nézetem szerint az itt megőrzött szavakat feltétlenül autentikusnak kell tekintenünk. Aligha lehet ugyanis elképzelni, hogy az ógyház tolvajhoz hasonlította Jézust — feltéve, ha ő maga nem használta önmagára ezt a metaforát. (L. még Jel 3,3.)

Rabszolgák és szolgák

Az ókori irodalom számtalan példázatában szerepelnek szolgák. Az Újszövetség legismertebb darabja ebből a szempontból az irgalmatlan szolga esete (Mt 18,21—35). Egy másik példázatból Lk 17,7—10-ben arról értesülünk, hogy a szolgák egy házban laktak urukkal. Ez arra a szokásra utal, hogy bár a családoknak általában külön szállásuk volt, ahová munka után pihenni térhettek, az egyedülálló szolgák azonban olyan alkalmazottak voltak, akik munkaadójuk házában éltek.¹⁰

A hazafelé tartó tékozló fiúnak is az volt titkos vágya, hogy legalább szolga lehessen majd apja házában.

Az első századi zsidóság rabszolgáinak, szolgálóinak rétegződését *Oesterley* nyomán a következőképpen rajzolhatjuk meg:

1. *Rabszolgák* (dúloi), akik szolgaként a háztartásba, sőt csaknem a családba tartoztak.

2. *Alacsonyabb osztályú szolgák* (paidesz), akik az előbbi csoport tagjainak voltak alárendelve.

3. *Felfogadott szolgák* (miszthioi), akik gyakorlatilag a szabad ember pozíciójában alkalmi dolgozók, napszámosok voltak.¹¹ Ha feltételezzük, hogy a tékozló fiú az első két csoport valamelyikét forgatta fejében, akkor ez az ő mélyeséges megalázkodását jelenti. Ez a példázat megszokott értelme is. De nézetem szerint valószínűbb, s a példázat egészébe is jobban beleillik az, hogy ő a harmadik csoportra gondolhatott. A felfogadott szolga lényegében meg tudta őrizni szabadságát és szuverenitását. Ebben az esetben a fiút még váratlanabban érthette az elébe futó atya szeretete. Ha az első két csoportra gondolnánk, akkor az szinte a fiú érdeme lehetne: ennyire képes magát megalázni, hogy saját házában képes lenne szolgaként élni. Ezzel szemben ő olyan tervet forgathatott a fejében, hogy felfogadott szolgaként, anonimitásba burkolózva mentse meg magát — vagyis nem akart kegyelmet! Éppen ezen a ponton áll aztán a példázat igazi jelentése: egyedül az Atya kegyelme adja a túlélés esélyét.

Sáfár (Lk 16,1—13)

Nagyon nehéz feladat lenne a sáfár társadalmi státuszának meghatározása. Bailey szerint „házigondnoknak” (manager of the house) vagy hitelező ügynöknek lehetne őt nevezni. Tudjuk, hogy a szolgák között sok iskolázott ember akadt, míg sok szabad élt írástudatlanként. Ennek ismeretében feltételezhetjük, hogy a sáfár az az ember volt, aki a hitelezők adminisztrációját, könyvelését végezte. A sáfárnak ilyen szerepe jól beleillik a példázatba.

Parasztkok

Jézus példázatainak túlnyomó többsége agrárkörülményeket tükröz: parasztkok, pásztorok, magvetők stb. szerepelnek azokban. Ezek jó része az agrárproletariátusba tartozott: a pásztorok pl. egyértelműen az *ám-há-árec* tagjai közül kerültek ki. Ugyanakkor a bolond gazdag példázata vagy a királyi menyegző körülményei azt mutatják, hogy a parasztkok között voltak igen módos gazdák is.

Érdekes, hogy a Jézus példázataiban szereplő állatokból egy kisebbfajta állatkeret is be lehetne népesíteni, hiszen ebben az „állati gazdaságban” bárányok, galambok, kutyák, róka, teve, farkas, madarak, halak, borjú, szamár, disznók stb. találhatók...

Középosztály

Adószedők

A zsidó lakosság adószedők iránti megvetésének általános okai jól ismertek. Mt 18,17 is ezt tükrözi. Tudjuk, hogy a zsidók megfizették egyrészt a tizedet, vagyis a gyümölcs zsengejét és az évi fél shekelt, másrészt a római adót.¹³ Ezért az adószedőkkel szembeni gyűlöletnek elsősorban politikai okai voltak. Jézus magatartása éppen ezért árral szembeni úszásként értékelhető, hiszen asztalközösséget vállalt velük, tanítványt is választott közülük. Ez a tömegeléktannal nem törődő magatartása kifejezésre jut ebben a példázatban is.

Kereskedők (Mt 13,45. k.)

Ez a kis példázat egy tipikus keleti foglalkozást tükröz. A kereskedőknek nyilvánvalóan sokat kellett egyik helyről a másikra utazniuk, hogy áruikat el tudják adni. Sikerük nem csupán ügyességükön, de szerencsésükön is múlt.

Az uralkodó osztály

Nemesemberek

A tékozló fiú apja olyan nemesember volt, akinek életkörülményeit egyértelműen jellemzi a példázat. Azt az embert pedig, aki egy távoli vidéken felfogadta a fiút, „egy polgárnak” nevezi a példázat: ő független személy lehetett, saját tulajdonnal.

A tálentumok példázatának főszereplőjét a mátei változat csupán „egy ember”-nek nevezi. Lukács szövegében azonban már érdekes változás figyelhető meg az illető társadalmi állását illetően: a történet végére nemesemberből királlyá válik.

Földbirtokosok

Lk 16,1.kk. 13,6.kk. 19,1.kk. és Mk 12,1.kk. földbirtokosról beszél, s feltételezi, hogy a) gyakran idegenek, más országbeliek voltak; b) következképpen gyakran tartózkodtak távol; c) csak a haszon érdekelte őket.¹⁴

Király

Máté szövegében a bankett házigazdája egy király, szemben Lukáccsal, aki nem koronázza meg főszereplőjét. A rabbinista irodalomban számos példázat olvasható királyokról, akik majdnem minden esetben Isten metaforái. A tálentumok lukácsi verziójában (19,11–27) a nemesember királyként tér vissza. J. Jeremiás elemzése szerint mindez a Kr. előtti 4. század történeti eseményeit tükrözheti, amikor is Archelaos Rómába utazott, azzal a céllal, hogy Júdea fölötti királyságára a császártól megerősítést nyerjen, ám egyidejűleg egy ötven emberből álló zsidó küldöttség is Rómába ment, hogy megakadályozza a kinevezést. (Josephus: *Bell. Jud.* 2,80; *Ant.*, 17,299. k.)¹⁵

Bíró

Mt 5,23–27 rövid példázatában, továbbá Lk 18,1–8-ban, ezúttal központi figuraként, bíróról olvashatunk. Ez utóbbi példázat fényt vet a bírók gyakori korrupszájára.

Az evangéliumi példázatok szereplőinek társadalmi helyzetét vizsgálva végül még a nőket kell megemlíteni, mint akik bizonyos szerepet játszanak. Természetes, hogy a kovász példázatában (Mt 13,33) asszony a főszereplő, de az már feltűnőbb, hogy Lk 15 „példázatrólójája” egyikében is egy nő áll a középpontban. Bailey szerint „az első századi Palesztina kulturális világában éppen egy nő illusztrációként való felvonultatása morális döntést igényelt. Jézus megint elutasítja a farizeusoknak a társadalom bizonyos csoportjai iránt tanúsított magatartását. Korábban ezt tette a törvényen kívül helyezett pásztorokkal, most pedig az alacsonyabb rendű asszonyokkal.”¹⁶

Ez a „morális döntés” kifejezésre jut a két adósról szóló példázat (Lk 7,36–50) kerettörténetében is, ahol is Jézusnak a nők iránt tanúsított magatartása egyenesen forradalmi. A zsidó tradícióban a lehető legszokatlanabb jelenség volt az, hogy valaki nő léte — hacsak nem az étel felszolgálása céljából — belépett a ház fő helyiségébe, ahol vendégek is jelen voltak.¹⁷ Azonban e példák ellenére férfi-központurnak tekinthetjük Jézus példázatainak képanyagát — egy árva szót sem hallunk például a tékozló fiú anyjáról. Igaz, szerepeltetése sem dramaturgiai, sem teológiai nem lenne indokolt.

Összegzés

Vizsgálatainkat három megfigyeléssel zárhatjuk.

Először: láttuk, hogy Jézus példázataiban a társadalom valamennyi rétegének képviselői szerepelnek, de az alsóbb osztályhoz tartozók részletesebb jellemzést kapnak, ők nagyobb szerepet játszanak.

Másodszor: a példázatokban bemutatott világra a válság a jellemző. Ez különösen is érvényes az agrárproletariátusra, amely Jézus mozgalmának természetes környezete. Theissen meghatározása helytálló, aki a példázatok zöme ezen agrártársadalom világában játszódik, bár néhány példázat képanyaga a városi életben gyökerezik.

Harmadszor: valamely társadalmi osztályhoz való tartozás nem jelentett megváltozhatatlan állapotot: mind a felemelkedésre, mind a lesüllyedésre találunk példákat. Valaki könnyen, meglehetősen váratlanul koldussá, szolgává, rabszolgává válhatott egyfelől, vagy gazdaggá, esetleg egyenesen királlyá, másfelől.

A palesztinai parasztek munkakörülményei

Amint az előző fejezetben láttuk, a példázatok túlnyomó többségében Palesztina mezőgazdasági életéből merített képekkel találkozunk. A földművelés valóban a legtöbb ember általános foglalkozása volt, amit a Genézaret-tó környékének a korábbi vulkánkitörések következtében rendkívül termékenyvé vált talaja különösen is elősegített.¹⁸ A magvető példázata ugyanakkor megjeleníti azt a sziklás talajt is, amellyel egy földművesnek gyakorta meg kellett küzdenie. Theissen szerint Palesztinában a föld 97%-át megművelték. A parasztek mindennapi kemény munkájára utalnak az olyan példázatok, mint a magvető, a búza és a konkoly, a magától növekvő vetés, a fügefá, az elveszett juh stb. A gonosz szőlőművek példázatában pedig egy rendkívül érdekes politikai motivációval találkozunk. *Dodd* e példázatot nagyon természetesnek tartja, szemben *Jülicher*rel, aki szerint ez nem más, mint egy, az ógyház által kreált allegória. *Dodd* egyik érveként a példázat realiztikus jellege mellett a bérlők magatartását hozza fel: „a példázat a galileai paraszteknek az idegen földesurakkal szembeni *forradalmi magatartásának* realiztikus leírása, (...) egy olyan magatartásé, amelyet a zélótamozgalom is képviselt, annak főhadiszállása pedig Galileában volt”.¹⁹ Feltételezhetjük, hogy a vidéki emberek lázongóbbak voltak, mint a városiak.²⁰ A parasztek e nyugtalansága mögött, legalábbis részben, gazdasági okok húzódtak. Theissen

elemzi az emberekre nehezedő társadalmi-gazdasági nyomást, és ebben Josephusra is hivatkozik, mert az számos olyan parasztlázadásról és tüntetésről tudósít, amelyek végül is a mezőgazdaság elhanyagolásához vezettek.²¹ Ugyancsak Theissen az, aki ezt a bizonyos példázatot hozza fel érvként a nagybirtokok bérlőinek lázadó magatartása mellett.²²

A szőlőmunkások példázatában (Mt 20,1–16) egy másik érdekes jelenség figyelhető meg: a *munkanélküliség* ténye. Kétségtelen, hogy bármikor is ment ki a gazda a piacra, mindig talált néhány olyan embert, akik, nem lévén munkájuk, csak úgy ácsorogtak. (A szüreti-aratási időszak rövidege miatt nem volt szokatlan, hogy késő délután is fogadtak még fel munkásokat.²³) A munkanélküliség olyan súlyos következményekkel járhatott, mint a pénzügyi helyzet válsága, családok tönkremenetele vagy a bűnözés elterjedése. Talán ezért szerepel a következő erősen kritikus megállapítás az „utcasarkon állókkal” szemben a Talmud egy 1. századi imádságában: „Köszönöm, Uram, Istenem, hogy nem azonos a sorsom az utcasarkon állókéval: ők is munkálkodnak és én is munkálkodom. Én a Tóra igéivel fáradozom, ők viszont földi dolgaikkal fáradoznak. Én is dolgozom és ők is dolgoznak. Én dolgozom és hasznom lesz abból, ők dolgoznak és semmi hasznuk nem lesz abból. Én futok és ők futnak: én futok az eljövendő korok élete felé, ők pedig a pusztulás szakadéka felé futnak.” (Ber 28b)²⁴

Palesztina társadalmi élete a példázatok tükrében

Ünnepek

Hivatalos és spontán ünnepekről egyaránt tudunk. A házasságkötést rituális bevezetés előzte meg, ahogy a vőlegény megérkezett, s a menyasszony barátai fogadták őt. Szerepük az volt, hogy a házasulandó pár, különösen is a menyasszony szépségét dicsérjék.²⁵ Ez a szokás húzódik a Tíz szűz (Mt 25,1–13) példázatának hátterében. A vendégeknek a menyegzőre való meghívását ugyancsak tükrözi egy példázat, Mt 22,1–14-ben. Ezekkel a szokások és hagyományok által kialakult ünnepekkel szemben néhány példázat spontán ünneplésről szól: a tékozló fiú apja nagy vendéglátást csap örömeiben, vagy az elgurult pénzét megtaláló asszony szomszédait hívja össze rögtönzött ünneplésre. A játszó gyerekek példázatában hagyományos gyerektáncok szerepelnek.

Vallási élet

Talán meglepő, de mindössze egyetlen példázat érinti közvetlenül, képanyagában is, a vallási életet: a farizeus és a vámszedő esete (Lk 18). J. Jeremiás elemzése ezen a téren is nagy segítséget nyújt.²⁶ A két ember az imádság órájában megy fel a templomba, vagyis reggel 9-kor vagy délután 6-kor. A bűnök és a jó cselekedetek felsorolása általános vallási gyakorlat volt. Míg a törvény évi böjtöt rendelt el, az Engesztelés Napját, addig a farizeus önkéntesen böjtölt, hetente kétszer, hétfőn és csütörtökön, valószínűleg a nép büneiért közbenjárva. Közel-Kelet rendkívül forró időjárásának ismeretében azt mondhatjuk, hogy az ivástól való tartózkodás jelentette a böjt legszigorúbb alkotóelemét. A farizeus a tized terén is túlteljesítette az előírást: „mindenből” tizedet adott, vagyis nemcsak a mezőgazdasági termékekből.

Étekezési szokások

Lukács 14 három példázata egy vacsora keretében hangzik el, s valamennyi a vendéglátással és étkezési szokásokkal kapcsolatos. A kérés barát példázatában (Lk 11,5–13) kenyérről, halról és tojásról olvasunk. A tékozló fiú mély válságát pedig azzal jellemzi Jézus, hogy az még a disznók eledeléből, a moslékból sem ehetett. Több írásmagyarázó feltételezi, hogy az itt említett étel a szentjánoskenyér, ami a rabbinista irodalomban is jelentős

szerepet játszik. Rabbi Akiba mondta egyszer: „Izraelnek szentjánoskenyérre (vagyis szegénységre) van szüksége ahhoz, hogy megtérjen.”²⁷

Lakókörmények

Ha összevetjük a sziklára épített ház Máté, ill. Lukács szerinti változatát (Mt 7,24. kk. és Lk 6,46. kk.), akkor arra a megállapításra jutunk, hogy az utóbbi a hellenista típusú építkezési módot tükrözi. Az elveszett drachma példázata is akkor szemléletesebb, ha tudjuk, hogy a padló, amit az asszony felsöpört, nem kő, hanem döngölt föld volt. A ház felépítésének, berendezésének ismerete döntő lehet a kenyeret kérő barát példázatának (Lk 11,5–9) megértésében is. A leggazdagabbakét leszámítva a ház mindössze egy nagy helyiségből állt, amelyet a család valamennyi tagja használt. Ilyen körülmények között az apa esetleges éjszakai felkelése, kapunyitása valóban zavarhatta a mellette alvó gyerekeket.

Palesztina gazdasági élete a példázatok tükrében

Meglepő lehet, hogy milyen sok példázat meríti képanyagát az üzleti életből. Feltételezhetjük, hogy ezeket az illusztrációkat rendkívül érdekesnek, szemléletesnek találták az emberek, hiszen az üzleti élet amúgyis átszötte mindennapjaikat. Jézus nyilvánvalóan jól ismerte a példázatoknak ezt a pszichológiai és didaktikai hatását.

Korrupció

A hamis bíró megvesztegethetősége és a hamis sáfár könyvelési csalása bizonyára nem volt kivételes eset: bizonyos foglalkozások természetes velejárói lehettek „az asztal alatti pénzek”...

Adósság

Annak veszélye, hogy valaki szinte egyik napról a másikra minden vagyonát elveszíthette, általános pénzügyi bizonytalanságot okozott. Ez különösen is kifejezésre jut az irgalmatlan szolga példázatában (Mt 18,23–35). Az üzleti és a kereskedelmi életben megszokott jelenség volt kölcsönök felvétele — az adósságot aztán ritkán fizették pénzben, hanem sokkal inkább terményben, amint az a hamis sáfár példázatából is kitűnik. Az adósságot visszafizetni nem tudó embernek reálisan számolnia kellett a börtönbe kerülés lehetőségével, amint az Mt 5,25. k.-ból is kicsendül: „Békülj meg ellenfeleddel hamar, amíg az úton együtt van veled, hogy át ne adjon ellenfeled a bírónak, a bíró pedig a szolgának, s hogy börtönbe ne kerülj. Bizony, mondom néked, ki nem jössz onnan, amíg meg nem adod az utolsó fillért is.” Csak ennek az eladósodás-veszedelem nem ismeretében érthetjük igazán a szabadságharcosok programját, amely magában foglalt olyan követeléseket is, mint az adósság elengedése²⁸, sőt az adósnylvántartások megsemmisítése is.²⁹

A pénzügyi élet jogi vonatkozásai

A hamis, vagy inkább úgy kellene mondanunk, a *korrump bíró* példázatának megértéséhez (Lk 18,1–8) tudnunk kell, hogy Jézus korában négyfajta bíróság létezett: a községi bíróság, amely a felek közti pénzügyi vitákat intézte; a község hét előljárója, akik közösségi ügyekkel és vallási kérdésekkel foglalkoztak, a 23 főből álló kis Synedrion, amely a vidéki városok jogi ügyeiben volt illetékes; végül maga a 71 tagú Synedrion Jeruzsálemben, amelynek az egész nemzet fölött volt jurisdicciója.³⁰ A példázatban szereplő bíró azonban valószínűleg egyik ilyen bírósághoz sem tartozott, hanem vagy a Heródes által kinevezett rendőrbíró, vagy római bíró lehetett.³¹ Az a megjegyzés, hogy „nem volt istenfélő”, arra utalhat, hogy az utóbbi volt.

El nem hanyagolható jogi vonatkozásai vannak annak a módnak, ahogy a tékozló fiú elhagyta a szülői házat: rendkívül szokatlan, sőt kihívó volt az örökségnek az apa halála előtti követelése, amivel ő gyakorlatilag azt a vágyát juttatta kifejezésre, hogy bárcsak meghalna már az apja!

PéNZ

„Augustus békéje” igen kedvezően hatott a példázatokban kulcsszerepet játszó kereskedelemre. Legtöbb ember életének középpontjában a pénz állt, ez válik megütközés kövévé pl. a szőlőmunkások példázatában. Az ott említett dénár egy napra érnek felel meg.³² Szociológiai szempontból még izgalmasabb a tálumok példázata, amely annak a vállalkozói gyakorlatnak a kifejezése is, hogy az exporton keresztül jelentős üzleteket lehet kötni, igen komoly profittal. A példázat feltételezi azt a pénzügyi szokást is, hogy bankároknál azzal a céllal helyeztek letétbe pénzt, hogy azok megforgassák, s a haszonból aztán mindketten részesedjenek: „pénzemet el kellett volna vinned a pénzváltókhöz” — tulajdonképpen a bankba... A példázat zárómondata pedig igencsak pesszimistán hangzik, már-már egyfajta „kapitalista” rendszer iránti szkepticizmus csendül ki belőle: „Akinek van, annak több adatik, akinek pedig nincs, attól az is elvételik, amije van” (Lk 19,26). Az irgalmatlan szolga példázatának is a pénz a „főszereplője”: itt egyértelmű a kontraszt a hatalmas, ill. a kicsiny adósság között. Ebben az összefüggésben kell még megemlítenünk a két adós, a tékozló fiú és az elgurult drachma példázatát, de még az irgalmas samaritánus sem boldogulna, ha nem lenne nála pénz... Különösen is az elveszett drachma példázata vet fényt Palesztina bizonyos rétegeinek szegénységére, akik számára egyetlen pénzdarab elkallódása is csapásnak bizonyult.

ÖSSZEZÉS

Előszőr: Jézus példázatai nagyon realiztikusak: a képek nem erőszakoltak, hanem a mindennapi életben gyökereznek. Ebben a vonatkozásban is döntően különböznek az apokaliptikus irodalom allegóriáitól és az ókeresztény írók hasonlataitól. Ha egybevetjük az evangéliumi példázatokat pl. Hermász Pásztor-

ával, akkor láthatjuk, hogy annak erőszakolt, olykor egyenesen zavaros allegóriáival szemben, Jézus történetei mennyivel inkább megállnak a maguk lábán. A példázatok ilyen realista jellegének köszönhetően a sok felsorolt szociológiai adatot.

Másodsor: A példázatok mélyen gyökereznek koruk politikai, kulturális és gazdasági világában. Jézus szemmel láthatóan nagyon jól ismerte saját környezetét, aminek köszönhetően példázatai nyilvánvalóan hatásosabbak és hatékonyabbak lettek — de valószínűleg ugyanez áll prédikációira, beszédeire, sőt lelkigondozói munkájára is.

Harmadsor: A példázatokban is leírt társadalmat a válság jellemzi, különösen is gazdasági téren (munkanélküliség, szegénység, eladósodás stb.), ami természetesen magával hozza a politikai válságot.

Negyedsor: A példázatokban a szegények és a kivetettek iránti rokonszenv jut kifejezésre, anélkül azonban, hogy Jézus bármilyen programot hirdetne meg a politikai vagy a társadalmi rend megváltoztatására, és anélkül, hogy bármilyen csoportosulást is forradalmi megmozdulásra, erőszakos cselekedetekre bátorítana.

Ötödször: Szakrális jelképek vagy közvetlen vallásos utalások nem találhatók a példázatokban, ami azt mutatja, hogy teológiai gondolatok — pl. Isten országa vagy a megbocsátás kérdése — a legszekulárisabb példázatok által is kifejezhetők.

Fabiny Tamás

Jegyzetek

1. Kenneth Ewing Bailey: Poet and Peasant. A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke William B. Eerdmans Publishing Company, 1976, 181. lap — 2. Joachim Jeremias: The Parables of Jesus SCM Press LTD 1972, 23. lap — 3. Karl Gutbrod: Ein Weg zu den Gleichnissen Jesu Stuttgart, 1967, 13. lap — 4. Bailey: *i. m.*, 28. lap — 5. Gerd Theissen: Sociology of Early Palestinian Christianity Fortress Press Philadelphia 1978, 48. lap — 6. Theissen: *i. m.*, 36. lap — 7. Bailey: *i. m.*, 173. lap — 8. Theissen: *i. m.*, 65. lap — 9. Theissen: *i. m.*, 35. lap — 10. N. Levison: The Parables: Their Background and Local Setting. Edinburgh, 1926, 206. lap — 11. W. O. E. Oesterley: The Gospel Parables in the Light of their Jewish Background. London, 1936, 186. lap — 12. Bailey: *i. m.*, 92. lap — 13. Frederick C. Grant: The Economic Background of the Gospels Oxford/London 1926, 100. lap — 14. Theissen: *i. m.*, 56. lap — 15. Jeremias: *i. m.*, 59. lap — 16. Bailey: *i. m.*, 158. lap — 17. Levinson: *i. m.*, 60. lap — 18. Levinson: *i. m.*, 15. lap — 19. c. H. Dodd: *The Parables of the Kingdom*. London 1935, 12. 5k. lapok — 20. Theissen: *i. m.*, 49. lap — 21. Theissen: *i. m.*, 42. lap — 22. Theissen: *i. m.*, 56. lap — 23. Levinson: *i. m.*, 199. lap — 24. Jeremias: *i. m.*, 142. lap — 25. Levinson: *i. m.*, 237. lap — 26. Jeremias: *i. m.*, 140. lap — 27. Bailey: *i. m.*, 171. lap — 28. Theissen: *i. m.*, 42. lap — 29. Levinson: *i. m.*, 18. 1k. lapok — 30. Levinson: *i. m.*, 183. lap — 31. Jeremias: *i. m.*, 136. lap

A Korán Jézus képe

Budapesten mecsetet építenek s így Buda visszavívása után 302 évvel újra találkozhatunk az iszlámmal Magyarországon. Ha a keresztények belépnek a jeruzsálemi templom helyén s annak áldozati oltára köré épített szikla dómba a következő Korán-idézet fogadja őket a boltíveken körbefutó szép arabesk formájában: „Ti Írás birtokosai! Ne lépjétek túl a határt vallásokban és ne mondjatok Allahról mást, csak az igazságot! Jézus és Messiás, Mária fia, Allah küldötte és az ő szava, amit Máriába helyezett, tőle való Szellem. Hígyjétek tehát Allahban és az ő küldötteiben és ne mondjátok azt, hogy: Három! Hagyjátok abba! Jobb az nektek! Allah egyetlen egy isten. Magasztaltassék! Hogyan is lehetne fia! Ővé az, ami az egekben és a földön van. Allah elégséges oltalmazó” (4,171).¹

A keresztényekkel kapcsolatban a Korán ezt tanítja: „Ti, akik hisztek! Ne kössetek testvérbarátságot a zsidókkal és a keresztényekkel, egymás barátai ők! Ha valaki közületek barátságot köt velük — az közéjük tartozik. Lássátok be, hogy Allah nem vezet igaz útra a vétkes népet” (5,51). A mohamedán írásmagyarázók ehhez a vershez számtalan esetet kapcsolnak indoklásul.

Nem lehet ezek után csodálkozni, hogy a Koránban Jézusról homlok egyenest más képet találunk, mint amit az evangéliumokból megismerhettünk s hitvallásainkban megvallunk.

Mohamed és a kereszténység

Arábia oázisaiban izraeliták és arabok együtt éltek. Keresztények is fel-fel bukkantak. Minden esetre Mohamed kereskedő útjain is megismerkedhetett keresztényekkel. A Koránból világos, hogy sem az Ó- sem az Újtestamentumot nem olvasta, ugyanis analfabéta volt, bár ezen újabban a szaktudósok vitatkoznak.

A hatásokat az alábbiak szerint lehet csoportosítani:

- Mohamed az Ótestamentumot elmondások alapján ismerte meg, meglehetősen hézagosan, esetleg zsidó gnosztikus értelmezésben.
- Töredékesen több ótestamentumi apokrif iratot ismert meg elmondás alapján pl. Mózes mennybemenetelét, IV. Ezsdrás és Énoch könyvét stb.

- Döntő hatást gyakorolt rá a gnosztikus kereszténységgel való találkozás, elsősorban a doketistákkal², akik Jézus földi valóságát látszatnak tartották.
- Ez mondható el a nesztórianus keresztény irányzat hatásáról is³, amely Jézus két természetét szétválasztotta.
- Az újtestamentumi pszeudóepigráf irodalom egyes darabjait felolvasás alapján ismerhette meg, így pl. Jakab evangéliumát, Tamás evangéliumát, a János aktákat és Jézus gyermeksége történeteit.
- Elképzelhető, hogy esetleg elbeszélés vagy felolvasás alapján megismerte Lukács és János evangéliumát vagy egyes részeit, valamint a Jelenések könyvét.

A fenti hatásokon kívül Mohamedre és látomásaira alapvetően a fellépése előtti arab népi vallásosság és monoteizmus hatott. Utódai, amikor az arab világ határát átlépték, keresztény területeket hódítottak meg. A bizánci uralom alatt élő népek egyes esetekben felszabadítóként üdvözölték őket⁴, s csak azután tudták meg, hogy mit jelent ez a kereszténységre nézve. Félelemből sokan csatlakoztak az iszlámhoz. Az áttérést a mohamedánok nem kényszerítették, nehogy egyenrangúvá váljanak s akkor sem rabszolgákká nem teheték volna őket, sem adót nem szedhettek volna tőlük. Az akkori keresztény világ így elvesztette sok jelentős területét és a legsűrűbben lakott részeit⁵ a VII. sz. végére. Az iszlám felől nézve öröndetesnek tartották ezt a tényerést, sőt rámutatnak arra, hogy olyan népeket, amelyeket senki sem tudott megtéríteni, ők megtudták⁶. Tény, hogy napjainkban Észak-Afrikában, Közel- és Közép-Keleten és egyéb iszlám befolyás alatt lévő területeken a kereszténység létszámban összezsugorodott.

A Korán Jézus történeti valóságáról

Több teológus azon a véleményen van, hogy a Koránnak és a hozzá kapcsolódó hagyománynak Jézus történeti valósága tekintetében nincs forrásértéke. Ezzel egyet is érthetünk⁷, hiszen a Korán szövegének egységesítése, redakciója a VII. sz. közepe táján kezdődött meg. A rabbinista irodalomhoz s elsősorban a Talmudhoz képest csak másodlagos szerepe lehet. Mégis az a néhány történeti adat, ami a Koránban Jézus történelmi valóságával kapcsolatban fellelhető, megerősíthette azokat, a történeti Jézus-kutatással foglalkozó tudósokat álláspontjukban, akik a kanonikus evangéliumoknak történelmi forrásértéket tulajdonítanak.

Nézzük meg közelebbről ezt a néhány adatot.

a) Jézus neve a Korán előtti arab névanyagban nem fordul elő. A Jézus = „Isz” név a szír nesztórianus keresztény „Iszo” névhasználatból vezethető le s nem héber—arám átvétellel egy szokásos zsidó név honosodott meg, hanem egy adott személy nevéként került a Koránba, s a név eredeti tartalma így nem alakíthatta utólagosan e név viselőjének jellemzését. A név tartalma valószínűleg ismeretlen volt Mohamed számára. Jézus = „Jösua, Jésa stb.” alakváltozatban szabadítót jelent.

b) A Koránban a keresztényeket legtöbbször az Írás birtokosaiként ismerjük meg, de van rájuk egy másik szó: „naszara”⁸, ami Jézus származási helyére, Názáretre utal (a Talmud Jézust „Ha-nocri”-nak, azaz názáretinek mondja). A kereszténység bár azt tanította, hogy Betlehemben született, mégis Názáreti Jézusnak nevezte, ami mögött Jézus történeti valósága húzódik meg.

c) A Koránban szinte Jézus állandó tényezője a „Mária fia” = „Isza b. Maryam”. Ez a megnevezés megint történeti mozzanatot rejt magában, mégpedig azt a tényt, hogyha valakinek a származása körül jogi bizonytalanságok és tisztázatlanságok húzódtak meg, akkor az édesanya után nevezték el. Tehát a „Jézus Mária fia” kifejezésben azok a viták és előítéletek csapódtak le, amik Jézus származásához kapcsolódtak egyrészt, másrészt pedig, hogy a kereszténység kezdettől fogva Jézus rendkívüli születéséről beszélt; harmadrészt pedig az izraelita jogszokás szerint az eretnek ismérvei között — aki méltó a halálra — az

is ott van, hogy törvénytelen születésű: tehát közvetlenül utal Jézus perére, különösen, ha egybevetjük azzal a váddal, ami szintén szerepel a Koránban, hogy t. i. Jézus varázsló volt (ez is hozzászámított a halálra méltó eretnek-hamisprófeta ismérveikhez: „És, amikor Jézus, Mária fia azt mondta: „Izrael fiai! Allah küldött engem hozzátok, bizonyoságul annak, ami a Tórából előttem volt, és hogy örömhírt hozzak egy küldöttről, aki énutánam jön el, s akinek fölöttébb dicsért a neve”. Miután nyilvánvaló bizonyítékokkal jött hozzátok, azt mondták: „Ez nyilvánvaló varázslat” (61,6). Ebből az is kitünik, hogy Keresztelő János szerepét ruhazza Jézusra mégpedig úgy, hogy Jézus Mohamed „ütegyengetőjévé” válik. Ez pedig tükrözi a mandeus hatást, melyben Keresztelő János alakja Jézus felett áll, ill. nem mint Jézus ütegyengetője szerepel, hanem „a fény királyának küldöt- te”⁹.

d) A Koránban előfordul két kifejezés, ami megint Jézus valóságára utal, mégpedig az evangélium és az apostolok. „Leküldötte reád az Írást az Igazsággal ama bizonyoságul, amik előtte voltak. Leküldötte a Tórást és az Evangéliumot” (3:3). Néha a zoltárokkal és a prófétáknak adott kinyilatkoztatással együtt szerepel az evangélium. A Korán szóhasználatában valószínűleg keveredik az őstestamentumi kánon izraelita körülírása: a törvény és a próféták (ill. Mózes és a próféták) valamint a keresztény törvény és evangélium, ami Isten kinyilatkoztatásának tartalmi körülírása, ill. megjelölése. A Koránban Isten írásos kinyilatkoztatását jelenti az Evangélium a Tóra és a zoltárok mellett. Az Írás teljességét a Koránnal nyeri el.¹⁰

Az apostolok a Koránban Allah bizonyoságtévői. Elhalványul az apostolság eredeti tartalma, hogy az apostolok Jézus tanítványai és küldöttei; inkább segítői és muszlimok. „Ti hívők! Legyetek Allah segítői, miként Jézus, Mária fia mondta az apostoloknak: „Kik az én segítőim Allahhoz?” Az apostolok mondták: „Mi vagyunk Allah segítői”. Izrael fiainak egy csoportja hívő volt, egy másik csoport pedig hitetlen. És erőtadtunk a hívőknek az ellenségeikkel szemben és ők arattak győzelmet.” (61,14)

Jézus a Koránban, mint próféta

A próféta alakja úgy jelenik meg, mint Allah küldötte (= „ruszul”, „murszum”), aki csodás jelek által bizonyíthatja kiletét, sokszor mégsem fogadják be, hanem kicsúfolják stb. Ebben a prófétai sorozatban, amely sem időrendet, sem üdvtörténeti fontossági sorrendet nem követ sokszor, Jézus jelen van. Szerepelnek Noé, az ősatyák, Mózes, Áron, Illés, valamint Dávid és Salamon király. Az Ót-i próféták közül nem szerepel mindenki név szerint, de a felsorolásokban összefoglalóan gyakran ott áll: „és a próféták”. Jézusra célozva, hol kijelenti a Korán, hogy nincs különbség, hol pedig Jézust mégis, mintha kiemelné, de az is kiolvasható, hogy akik Mohamed előtt voltak, azok mind egyre mennek; egyedüli azonban Mohamed.

„Mondjátok: Hiszünk Allahban és abban, amit hozzánk leküldött, és amit leküldött Ábrahámhoz, Ismáelhez, Iszákhoz, Jákóbbhoz és a törzsekhez és ami adatott Mózesnek, Jézusnak és ami adatott a prófétáknak Uruktól; és mi semmiféle különbséget nem teszünk közülök eggyel sem, valóban, mi muszlimok vagyunk”¹¹ (2,136).

„És a nyomukba küldtük a küldötteinket. És a nyomukba küldtük Jézust, Mária fiát s adtuk neki az Evangéliumot és követőinek szívükbe jóságot és irgalmasságot helyezvén. A szerzetesi életet mégis ők találták ki maguk — mi csak azt írtuk nekik elő, hogy Allah jótetszését keressék. De nem figyelmeztetk erre úgy, mint kellett volna. Kik hittek közülök, azoknak jutalmat adtunk, sokan közülök azonban gonoszok” (57,27).

Ezzel szemben. „Azok küldöttei — közülök egyeseket előnyben részesítettünk másokkal szemben; közülök egyesekhez beszélt Allah; és másokat közülök több fokkal magasabba emelt. Jézusnak, Mária fiának nyilvánvaló jeleket adtunk és megerősítettük őt a Szent Szellemmel. Ha Allah úgy akarta volna, nem hadakoztak volna úgy az utánuk jöttek, akik nyilvánvaló bizonyítékokra tettek szert. Nem voltak egységesek: egyesek közülök

hittek, mások viszont istentagadókká lettek. És ha Allah úgy akarta volna nem hadakoztak volna egymással, de Allah azt teszi úgyis, amit akar”,¹² (2,253).

Mit hagyományozott Jézus életéről a Korán?

Amikor a Korán egyrészt úgy állítja elének Jézust, mint a próféták közül egyet s nem más, mint Mohamed „ütegyengetője” — bár láttuk, hogy tartalmilag bizonyos ingadozás mutatkozik az értelmezésben, másrészt a Korán megőrzött Jézussal kapcsolatban olyan anyagot, ami túlmegy azon, hogy ő próféta volt. Csodás születése, csecsemő korától megnyilvánuló egyedisége, csodái, emberfelettsége.

a) A Korán alapján megállapíthatjuk, hogy Jézus anyja a kiválasztottak sorában keresendő. Bizonyos Mária-kultuszt figyelhetünk meg, aminek határa azonban, hogy Mária nem volt istenanya. Valószínű, hogy Mohamednek Izráellel folytatott vitája alakította ki Mária-kultuszát, ami belekerült a Koránba is. Természetesen egyéb tényezők is közrejátszhattak. Viszont az is megállapítható, hogy a Korán nem tartalmaz egységes mariológiát. A 19. szura Máriáról szól, mégpedig erősen Lk evangéliuma hatása alatt.¹³ Mária alakja egybeolvad Mirjám Ó-i alakjával, de ugyanakkor Áron (= Imrám) nem testvére, hanem apja Máriának.

„És azt, aki érintetlenül megőrizte a szemérmét; és belélehelünk szellemünkéből, jellé tettük őt és fiát a teremtményeknek” (21,91).

„És Máriát, Imrám leányát, aki érintetlenül őrizte meg szüzeségét és szellemünkéből leheltünk belé; és hitt Ura szavának és az Írásoknak és alázasok volt az alázasok között”¹⁴ (66,12). Egzegéták rámutatnak, hogy Mirjám-Mária azonosítása edessai Rabbula szíriai egyházatyára megy vissza.

b) Jézus életével kapcsolatban a Korán elsősorban a legenda szerű és mítikus történeteket, ill. feldolgozásokat veszi át s ezzel szemben tagadja Jézus keresztalálát s ezzel együtt feltámadását, viszont kiemeli, hogy Allah felemelte a mennybe. Ezek után mégis meglepő, hogy a Korán sejtetni engedi, hogy az utolsó ítélet bírāja Jézus.

„Akkor az angyalok ezt mondták: „Ó Mária! Allah téged választott ki, lásd, és tett tisztává és téged választott ki minden világok asszonyai előtt. Ó Mária! Áhítatosan hagyatkozz Uradra; borulj le és hajolj meg a meghajlókkal.” Ez egyike azon rejtett dolgok hirdetésének, amelyet neked kinyilatkoztatunk. Te nem voltál velük, amikor botjukkal sorsot vetettek, hogy melyikük gondolja Máriát. És nem voltál velük, amikor egymás ellen tusakodtak. Akkor az angyalok ezt mondták: „Ó Mária, lásd, Allah hírül ad neked egy ígét magától, a neve Jézus, a Messiás, Mária fia. Becsben áll evilágon és a túlvilágon s a közelállókhoz fog tartozni.”

És szólni fog az emberekhez a bölcsőben s érett fővel és egyike lesz az igazaknak.

És szólott: „Uram! Honnan lenne nekem fiam, amikor férfi nem érintett?” Ezt mondta: „Hát Allah azt teremt, amit akar; ha egy dolgot elhatározott, akkor azt mondja annak: Legyél! — és az van.” És megtanítja neki a könyvet és a bölcsességet, a Tórát és az Evangéliumot és Izráel fiaikhoz küldetik: „Jellel jöttem Uratoktól hozzátok, nézzétek, teremtek nektek agyagból madárnak formáját, lehelek belé és Allah engedélyével madár lesz. És Allah engedélyével gyógygoyítom a vakon születettet, a leprást, és a halottakat élökké teszem. És megmondom nektek, hogy mit esztek s mit halmoztatok fel házaitekban. Lássátok, ebben jel van számotokra, hogy higgyetek. Megerősítendő a Tórát, ami előttem volt, és megengedni egy részt abból, ami meg volt tiltva számotokra és jellel jöttem hozzátok Uratoktól. Ezért féljétek Allahot és engedelmeskedjétek nekem! Allah az én Uram és a ti Uratok, szolgáljatok hát neki. Ez az igaz út.” Jézus hitelenségüket észrevéve, mondta: „Kik az én segítőim Allahhoz? A tanítványok mondták: „Mi vagyunk Allah segítői, hiszünk Allahban. És vallást teszünk, hogy mi muszlimok vagyunk. Urunk hiszünk abban, amit leküldtél és követjük a

küldöttet. Írj hát a megvallók közé.” És cselet szöttek, és Allah is cselet szöött: Allah a legjobb cselszövő. Akkor mondta Allah: Ó Jézus! Szólítalak és magamhoz emelek és megtisztítalak a hitetlenektől; követőidet a hitetlenek fölé helyezem a feltámadás napjáig”¹⁵ (3,42—55). Az agyagmadár csodája többször előjön,¹⁶ a többi csodával együtt, amiknek leírása sematikus és sem helyhez, sem időhöz nem köthető.¹⁷ Hangsúly esik arra is, hogy Jézus már a bölcsőben megszólalt.¹⁸ Különös csoda az, ami az asztalról szól: az apostolok kéri, hogy Jézus asztalt kérjen, amiről enni tudnak. „Jézus, Mária fia, azt mondta: „Ó Allah! Urunk! Küldj le hozzánk egy asztalt az égből, hogy ünnep legyen ez nekünk, az elsőknak és utolsóknak közülünk, és hogy jel legyen tőled; gondoskodj rólunk, mert te vagy a legjobb gondoskodó.” Allah azt mondta: „Leküldöm nektek” (5,114). Egyes magyarázók három esemény keveredését látják ebben a csodaleírásban és pedig a kenyércsodát, a Miatyánk kérését a mindennapi kenyérért s végül az utolsó vacsorán az úrvacsora szerzését.¹⁹ A Korán Jézus életébe helyezi a Jel vízióit is: „És csodás jellé tettük Mária fiát és anyját. És menedéket adtunk nekik egy dombon, mely nyugodt tartózkodást és forrásvizet kínált”²⁰ (23,50 vö. Jel 12,6).

Jézus halálának jelentősége teljesen kimarad a Koránból, sőt az eddigieken túlmenően is ingadozik halálának ténye.

„Adtuk Mózesnak az Írást és prófétákat küldtünk utána. Nyilvánvaló bizonyítékokat adtunk Jézusnak, Mária fiának, és megerősítettük őt a Szent Szellemmel; vajon valahányszor egy próféta nem tetszett nektek, felfuvalkodtatok s egyeseket hazugsággal vádoltatok, másokat pedig megöltetek?”²¹ (2,87)

„És mivel megszegtek az egyezségüket, nem hittek Allah jeleiben, joggalannul megölték a prófétákat, és azt mondták: „A szívünk körülmételetlen.”; de nem, Allah lepecsételte azt nekik a hitelenségükért, és ezért hisznek oly kevéssé; és mivel hitetlenek és Máriát szörnyű gyalázkodással illették, és mondták: Megöltük Jézust, a Messiást, Mária fiát, Allah küldöttét; holott nem ölték meg és nem feszítették keresztre, hanem tetetett nekik (valaki) hasonlónak... ellenkezőleg Allah magához emelte őt” (4,155—158). „A feltámadás napján tanú lesz ellenük.”²² (4,159).

A Szentháromság elvetése

Mohamed felfogását az arab népi vallásosság, ill. politeista jelenségek elleni küzdelem alakította. Ezt tükrözik azok az idézetek a Koránban, amelyek Allah lányaival kapcsolatosak: „Alahnak lányokat tulajdonítanak — Magasztaltassék! — maguknak meg azt, ami után áhítanak”²³ (16,57).

A Korán a keresztény Szentháromság-tant úgy fogja fel, mint Isten nemző aktusát, a Szentlélek-Mária mellett a fiú-istenséget. A gnosztikus tanokban legfeljebb az adaptálás képzezte bukkán fel, de az előbbi elképzelésnek semmi köze a kereszténységhez. „Allah, a könyörület és az irgalmas nevében. Mondd: Ó Allah, az egyedülvaló, Allah, az örökkévaló! Nem nemzett és nem nemzetett. És senki nem fogható hozzá” (112). Máshol ezt a Korán keresztények szájába adja: „... azt mondták: Allah fiat nemzett” (2,116).

Jézus nem Isten Fia: „Jézus olyan Allah előtt, mint Ádám. Porból teremtette őt, majd azt mondta neki, hogy legyél és lett” (3,59). „A Messiás sohasem tartja méltóságán alulnak azt, hogy Allah szolgálja legyen” (4,172). Nem világos, hogy keresztény vagy izraelita tévnyilatkozatként tünteti fel a Korán: „Allah: a Messiás, Mária fia”²⁴ (5,17). „Hitetlenek azok, akik mondják: Allah a három közül a harmadik. De nincs más isten csak egyetlen isten!” (5,73)

A Korán Jézussal is kimondatja a Szentháromság megtagadását: „Amikor Allah azt mondta: Jézus, Mária fia, Mondtad-e vajon az embereknek azt, hogy Vegyetek engem és anyámat Allah mellé két istennek?; azt mondta: Magasztaltassák! Hogy jönnék én ahhoz, hogy olyasmit mondjak, amihez nincsen jogom” (5,116).

„A zsidók azt mondják: Uzayr Allah fia. A keresztények pedig: A Messiás Allah fia. Ezt mondják ők a szájukkal. Hason-

litanak azoknak a beszédéhez, akik korábban hitetlenek voltak, Allah átka legyen rajtuk! Hogy fordulhatnak el. Írástudóikat és szerzeteseiket és Mária fiát, a Messiást Allah mellé uraiknak tették meg, holott nem kaptak más parancsot, csak azt, hogy egy istent szolgáljanak”²⁵ (9.30.31).

Külön problémát jelent a Koránban a „kalima” = Ige/Logos fogalma, amikor Jézusval alkalmazza. Egyes magyarázók tartalmát Jn ev. prólógusával azonosítják. A Korán antitrinitárius szemléletnek megfelelően a kalima, mint Alláhtól küldött ige, teremtmény, míg Jn evangéliumában az Ige volt Isten, aki testté lett. Mohamed a Szentháromság-tant eredeti, ill. kanonizált formában valószínűleg nem ismerte meg, hanem doketista és nesztoriánus gnosztikusok közvetítésével s ehhez csatlakozott a politeista elképzelés, ami a Korán előtti arab világban sem volt ismeretlen.

Mária személye sohasem volt isteni személy. A vita akörül folyt, hogy Mária teotokosz-e vagy csak krisztotokosz. Ennek semmi köze a Szentháromság-tanhoz.

Érdekes a Koránban felbukkanó Szent Szellem keresztény fogalma, de tartalma megváltozott az antitrinitárius szemléletnek megfelelően s csupán személytelen isteni erővé válik, ezért szerencsésebb ha nem Szentléleknek mondjuk, hanem Szent Szellemnek vagy Isten Szellemének, ahogy ez az izraelita írásmagyarázatnak is megfelel, amely szintén az antitrinitárius vonalon mozog.

Egyértelmű, hogy a kereszténység Jézust tekinti a megígért és eljött messiásnak: ő a Messiás (= felkent, Krisztus). Jézus azonban sohasem nevezte magát messiásnak. Viszont az is igaz, hogy az evangéliumok tanúsága szerint hallgatóságának ez volt a felismerése, hogy ő a Messiás.²⁷ A farizeusok és írástudók küzdenek Jézus messiásként való elismerése ellen. A Messiás alakjához sem az Ót.-ban, sem az Út.-ban nem fűződik az a tartalom, hogy a messiás az Isten fia, ill. hogy maga az emberre lett Isten. A Messiásnak vagy királynak vagy főpapnak kell lennie, vagy a kettőnek együtt — ahogy ez Jézus személyében a kereszténység számára adott —, vagy pedig, ahogy a kumráni közösség hitte, hogy külön van király-messiás és külön van főpap-messiás. A Korán a Messiás (= al-Masih) fogalmát felhasználja a trinitárius tan ellen, a Messiás nem Allah, hanem Allah szolgája. Külön problémát jelent az írásmagyarázók azon álláspontja, hogy Jézus vagy más az idők végén visszajön, mint Messiás (= Istentől vezérelt: Mahdi), aki felveszi a harcot az

antikrisztussal (= al-Daddzsál) és végül lándzsájával megöli.²⁸ Ez az elképzelés nem egységes és túlmegy a Korán szövegén.

Végül a Korán antitrinitárius tanításához tartozik a jel (= tb. sz. aját) fogalma, ami a korábbi próféták összegezését, megerősítését jelenti. Jn ev. azonban Jézus 7 csodájáról állapítja meg, hogy jelek²⁹, s ezeknek esetleges szimbolikus értelme és jellege háttérbe szorul az elsődleges cél mögött, ami nem más, mint az, hogy hirdesse Jézus istenfiúi dicsőségét. Ez a mozzanat is mutatja, hogy a Korán az eredeti keresztény fogalmak trinitárius tartalmát antitrinitárius tartalommal cseréli fel.³⁰

Rözse István

JEGYZETEK

A Korán idézetek a felhasznált irodalomban szereplő fordítások alapján, ill. azok felhasználásával készültek. Az iszlám nem a szurák számát használja, hanem a szurák elnevezést. A szurán belüli versbeosztás a magyar fordítást követi, ami a felhasznált irodalomban szerepel. Az idézett szurák megnevezései a következők: 2. = A tehén; 3. = Imrann nemzetsége; 4. = A nő; 5. = Az asztal; 6. = A jószágok; 9. = A megbánás; 10. = Jónás; 16. = A méhek; 19. = Mária; 21. = A próféták; 23. = A hívők; 27. = A hangyák; 33. = A szövetségeseik; 42. = A tanácskosz; 43. = Az ékesség; 48. = A győzelem; 57. = A vas; 61. = A sorok; 66. = A tilalom; 112. = Az őszinte hit. Ezekben találunk Jézusra, ill. a kereszténységre utalást.

1. *Bél* Mátyás: Buda visszavivásáról. Bp. 1986. (Eredeti: Notitia Hungariae novae historica geographica, III. köt. Bécs, 1737.) Gerhard Kroll: Jézus nyomában. Bp. 1985² 369. l. 213. kép magyarázata. Hibásan közli a szura szövegét! 2. *Kákosz* László: Fény és Kákosz. Bp. 1984. 122. l. 3. *Simon* Róbert: A Korán világa. Bp. 1987. A Korán (ford. Simon Róbert) Bp. 1987. — *Der Korán*, Leipzig, 1970. (ford. Max Henning; bev. és jegyzetek: Ernst Werner és Kurt Rudolph.) 4. *D. Dr. Otylyk* Ernő: Az egyház története. Bp. 1979. 86. k. l. 5. *Dr. Szántó* Konrád: A katolikus egyház története. Bp. I. köt. 1983. 256. k. l. 6. *Simon* R. i. m. 455. l. 7. *E. Stauffer*: Jesu Gestalt und Geschichte. Bern, 1957. Vö. amit a forrásokról irt. 8. 5:82; 2:120.140; 3:67 stb. 9. *Kákosz* i. m. 66. l. 10. Vö. 2:2; 3:4—7.40.50.65; 4:163; 5:46.47.66; 6:92; 19:41.111; 61:6 stb. 11. Vö. 3:84; 4:136; 6:85; 42:13. 12. *Isám* 16,17. 13. Vö. Lk 1.68—79. 14. Vö. 2Móz 6,20; 15,20; 4Móz 12,1. 15. Vö. az Ige/Logos= „kalima” fogalmát a következő pontban! A könyv (= Irás) a Koránt és az iszlám szent könyvét jelenti. Vö. Lk 1,26. kk. 34. kk. Az agyagmadárról Tamás gyermeksgéjtörténet 2,2—5. A többi csodával kapcsolatban: Jn 9,11. kk. 11,1. kk. Mt 8,1. kk. 11,5; 6,19.25. 16. 5:110; vö. Tamás gyermeksgéjtört. 17. 5:110; 19:24. kk. 18. 5:110; 19:24; Vö. Jakab ev. 7; pseud Mt 9. Gyermeksgéjtört. 2. és más gnosztikus Mária-legendák. 19. Mt 14,13. kk.; 15,32. kk. Act 10,11. kk.; stb. De az is lehet, hogy valamelyik apokrif íratból vett legenda (?) 20. Vö. 19:22. 21. Bizonyítékkal kapcsolatban vö. 3:50. 22. Hogy Jézus nem halt meg a kereszten: János act. (97.99. 101. 102.) a II. sz.-ból való gnosztikus doketista irat; Basilides gnosztikus tanító szerint Jézus helyett Cyrenei Simont feszítették meg. 23. 37:17; 43:16; 23:91. 24. 5:72.25. Uzayr = Ezsdárs. IV. Ezsdár. könyvének hatása s az Emberfia képzet. Vö. 43:57—66. 26. Vö. Héberék ev. 3. Máriaát azonosítja a Szentlélekkel, majd Mária a hatalmas erő megtestesülése. 27. Kivétel a samáriai nővel való beszélgetése Jn 4,25. k. 28. Vö. *Der Koran*, 115. l. 74. meg; és *Helmut* von Glasenapp: Az öt világvallás. Bp. 1977² 401. l. 29. *Karner* Károly: A testté lett Ige. Bp. 1950. 314. l. A hét csodás jel a következő: 1. a víz borrá változtatása a kánai lakodalomban (Jn 2,1—11), 2. a kapernaumi királyi tisztviselő fiának meggyógyítása (4,46—53), 3. a betesdái beteg meggyógyítása (5,1—9), 4. a nagy kenyérszöda (6,1—13), 5. Jézus a tengeren jár (6,16—21), 6. a vakon született meggyógyítása (9,1—7), 7. Lázár feltámasztása (11,1—44). Hogy János 7 csoda-jelt választott ki, a számban lehet szimbolikus szándék, mégpedig az, hogy segítségével a csodás jelek teljességét, elégséges voltát hangsúlyozza. (30) További irodalom: *Kroll*, i. m. 565. l. 206. megj.-ben, valamint *Simon* Róbert id. Korán-kommentárjában és *Kurt Rudolph* id. szura-jegyzeteiben.

Keresztyén—marxista dialógus latin-amerikai szemmel

A magyar teológiai irodalommal ismerős olvasó is találkozott már a latin-amerikai teológiával.¹ Mégis távol van tőlünk ez a hatalmas világrész minden gondjával együtt. Az Egyesült Államokban tartózkodva azonban nagyon közel esik a latin-amerikai kérdés. Az Államok lakosságának egyre növekvő hányada spanyol anyanyelvű. A Kubával — de különösen Nicaraguával — kapcsolatos hivatalos magatartás az itteni lakosság és az itteni kereszténység komolyan gondolkodó részeiben nagy viszatetszést kelt.² Abban mindenesetre a legkülönbözőbb gondolkodásúak is egyetértenek, hogy nagyon komolyan kell venni azt, amit a nagy amerikai kontinens déli részén történik.

Különösképpen komolyan kell venni ezt az egyház népének. azoknak, akik tudnak a Krisztus Test egységéről, és az egyház társadalmi felelősségének fontosságáról. Ez utóbbiak közé tartozik az Atlanta metropolis területén fekvő decatur-i Columbia Seminary, az itteni presbiteriánus egyház egyik legnagyobb lelkészképző intézetének vezetősége is. Az utóbbi esztendőben ez a régebben inkább befelé forduló irányzatot képviselő intézmény kinyitotta kapuit a világra. Diákokat és tanárokat hívnak a világ minden részéről, hogy közvetlenül találkozhassanak a mai élet nagy kérdéseivel. 1987 októberében került sor az intézmény

újelnökének beiktatására.³ Douglas W. *Oldenburg* elnök beiktatási székfoglaló beszédében is hitet tett az egyház társadalmi felelősségének, és a felelősség világmeretű voltának felismeréséről, illetve a felismerés fontosságáról. A beiktatási ünnepséghez kapcsolódó konferencia címe: Az egyház szolgálja a világot. Ezen belül külön előadás hangzott el a helyi, hazai és külön előadás az emberiség egészével kapcsolatos egyházi felelősségről. Az előadók között volt José *Miguez-Bonino* argentin teológiai tanár, és e sorok írója is. *Miguez-Bonino* professzor jelenléte közel hozta hozzánk az egész latin-amerikai kérdést, ami nemcsak az itteni egyháznak, hanem nekünk magyaroknak is fontos. Ez elhangzott előadás mögött ott volt az előadó egész életműve. Az alábbiakban ennek az életműnek egy-két vonását kíséreljük meg felvázolni elsősorban két legjelentősebb műve gondolatainak összefoglalásával.

Először a személyről. José *Miguez-Bonino* az argentinai Buenos Aires kb. kétszáz hallgatóval működő ökumenikus lelkészképző intézetének (*Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos*) rendszeres teológia tanára, aki a latin-amerikai fel-szabadítási teológiát figyelemmel kíséri, alakítja és rendszerezi. Két legjelentősebb műve a hetvenes évek közepén jelent meg.

Bizonyára ez is hozzájárult ahhoz, hogy az Egyházak Világtanácsa Nairobitan tartott nagygyűlése az akkor — 1975-ben — kezdődő időszakra egyik elnökévé választotta. Abban az évben feszült várakozás jellemezte a latin-amerikai országok szabadságra vágyó népét annak ellenére, hogy Chilében már erőszakos elítélővé váltak Allende szocialista kormányát. Az itt irodalmi és tanító tevékenységet kifejtő teológusok valóban nem elefántcsont toronyban dolgoznak, hanem állandó beszélgetésben, sőt közösségekben az egyház népével, és az egyházon kívül a változások munkálkodóival, közöttük marxistákkal. Ezeknek az éveknek a légköre és eseményei adják meg Miguez-Bonino könyvének kontextusát.

Az egyik könyv címe: „Teológia művelése forradalmi helyzetben.” (Doing Theology in a Revolutionary Situation).⁴ Az első részben a szerző elmondja hogy Latin-Amerikában új típusú kereszténynek jelentek meg. Eddig voltak konzervatívok és voltak haladók. Az előbbieket a *status quo* maradéktalan megőrzése, az utóbbiakat annak reformok útján való változtatgatására való törekvés jellemezte. Az utóbbi időben megjelent a forradalmi kereszténység, amelyet az előzőek dualizmusával szemben — melyben határozottan elkülönítették a vallásos, és nem vallásos területeket — az élet egységének a felismerése jellemzi, ez a felismerés a gazdasági-társadalmi-politikai struktúrák megváltoztatására ösztönzi őket. Latin-Amerika spanyol — ill. kisebb részben — portugál gyarmat volt. A gyarmati függőség lerázása azonban nem hozott teljes szabadságot. „Latin-Amerika... rádöbbsent, hogy bekebelezték a modern világba, de nem úgy mint egy ifjabb partnert, akinek egyre növekvő szerepe van az egész vállalkozás irányításában, hanem mint teljes függőségben lévő, melynek egyetlen feladata a tulajdonos profitjának növelése.”⁵ Ez a függés minden áron megőrzendő. Latin-Amerikában világossá lett a forradalmi keresztények előtt — éppen ezért lettek forradalmivá —, hogy a fejlődő (harmadik) világ szegénysége nem egy előzetes fokozat a gazdag országokéhoz hasonló gazdagság elérésében, hanem ennek a gazdagságnak az előfeltétele. Ezt az állapotot meg kell őrizni, ha kell katonai puccs, vagy másféle beavatkozás útján. Természetesen ez csak a végső esetben alkalmazandó. Amennyiben lehetséges, jobb egy látszatdemokrácia udvariasabb formáinak a megőrzése. A protestáns missziókat elsősorban ezeknek a formáknak a megőrzése foglalkoztatta. De „a folyamat végső szakaszában a szabadság — a modernizálók liberális szabadság eszménye — az elnyomó rendőrállam ideológiai igazolásává lesz.”⁶

Ez a felismerés vezeti a latin-amerikai forradalmi keresztényeket szerzőnk látása szerint. Tiltakoznak az ellen, hogy a kereszténység ennek az ideológiának, az elnyomó rendszer fenntartásának része legyen. Megrendítően fejeződik ez ki a latin-amerikai keresztény szakszervezetek szövetségének VI. Pál pápához intézett levelében, melyet — szerzőnk nyomán — idézünk:

Pál, testvérünk, óvakodj! A vallást és az egyházat állandóan arra használták, hogy az igazságtalanságot, az elnyomást, a kizsákmányolást, az üldözést és a szegények gyilkolását igazolják vele.⁷

A római katolikus egyházban, és a számbelileg viszonylag jelentéktelen protestáns egyházakban megnövekedett azoknak a száma, akik nem akarják, hogy az egyház a gyarmati, vagy neokolonista rendek ideológiai támasza legyen.

Ennek érdekében mindenekelőtt arra van szükség, hogy megismerjék az egyházak a világot, melyben élnek. Ez tulajdonképpen a teológiának és a prédikátornak állandó feladata; minden népnek és kornak a maga nyelvén és problémái között kell az evangéliumot hirdetni. A legfontosabb dolog, állapítja meg Miguez-Bonino — a mai világ helyzetének megértéséhez, hogy a fejlődés (*developmentalism*) korszakának vége, és elérkezett a felszabadulás időszaka. Az Egyesült Nemzetek által meghirdetett „fejlődési dekád”, a 60-as évek végén a „fejlődő” országok lemaradása nagyobb volt, mint az elején. Hamisnak bizonyult az a tétel, mely szerint a fejlődőknek csak igyekezni kell, hogy a fejletteket utolérjék. Ez nem következett, és nem is következ-

hetett be, mert az utóbbiak jólétéhez, az előbbieket szállítják a nyersanyagot, és adják meg a lehetőséget. Azaz tipikusan gyarmatosító helyzettel állunk szemben, amit új módszerekkel folytatnak. Ezért a neve neokolonializmus. Latin-Amerika még nem a legrosszabb helyzetben lévő kontinens, mégis az alábbi adatok jellemzők, melyeket szerzőnk előszámlál:⁷

A lakosság több mint kétharmada alultáplált, vagy éhezik. Még a sár megevése is előfordul. Legtöbb országban a lakosság háromnegyede írástudatlan. Egyedül Kubában számolták fel, és Chilében kezdték el, amíg meg nem döntötték Allende kormányát. A lakosság egyharmada — elsősorban indiánok — kívül vannak a gazdasági-társadalmi-kulturális élet vérkeringésén. A lakosság fele fejlődési gyengeség, vagy fertőzés miatt beteg. Ahhoz nem élnek elég hosszan, hogy a keringési zavarok, vagy a rák olyan nagyjelentőségű tényező legyen, mint a fejlett világban. A mezőgazdasággal „foglalkozó” lakosság fele földnélküli. A föld és a mezőgazdasági értékek több mint kétharmadát földesurak, vagy külföldi társaságok bírják. A legtöbb iparág szinte teljes mértékben külföldi érdekeltségeké, melyek a profitot kiviszik az országból. Az életviszonyokat általában a külpiacon változásaitól való abszolút függés jellemzi. A munkanélküliség jóval nagyobb arányú, mint a fejlett országokban. Ezek a tények a könyv megírása óta eltelt évtized alatt sem változtak lényegbevételesen.⁸

Erre a helyzetre nemcsak egyes kisebb csoportok, „bázisközösségek” reagáltak, hanem az egyház hivatalosai is. Híressé vált a latin-amerikai püspökök konferenciájának 1968-as találkozója Medellinben. Ennek a gyűlésnek az eredményeiről sokat írtak az évek során. Ezen a gyűlésen a római katolikus püspökök élesen és határozottan beszéltek a problémákról, és kifejezték készségüket arra, hogy a nép mellé álljanak.⁹

A helyzeten az sem segített, hogy a nagy nemzetközi társaságok (*transnational corporations* = TNC)¹⁰ nagy beruházásokat hajtottak végre ezekben az országokban, mert a nyereséget kiviszik az országból. Ha valamelyik ország megpróbál sorsán változtatni, fegyveres beavatkozás következik be. Közben a hírközlő eszközök, melyek ugyancsak a TNC-k kezében vannak, óriási propaganda hadjáratot folytatnak a fennálló rend támogatására.

Miguez-Bonino számára Kuba a nagy jel arról, hogy másképpen is történhetnek a dolgok.¹¹ Nem tartja azonban Kuba példáját mindenben követendőnek. Azt viszont hangsúlyozza, hogy marxizmus nélkül nem lehet forradalmat csinálni. Forradalomra pedig szükség van. A marxizmus számára nem dogma-rendszer, mely totális világmagyarázatot ad, hanem az elemzés eszköze (*analytical tool*), melynek segítségével meg lehet állapítani a tényállást, és a kibontakozás útját.

Latin-Amerika jövőjének kialakítása, a „történelmi projektum” (*historical project*) — szerzőnk látása szerint — az alábbi elemek figyelembevételével lehetséges:

1. A fejlődési modell elvetése: a kapitalista renden belül nincs megoldás.
2. A nagyok „birodalma” (TNC-k) uralmának véget kell vetni. Velük új viszonyt kell kialakítani.
3. Szükséges erősen központosított államhatalom kiépítése a helyi és külföldi, nagy tapasztalatokkal rendelkező érintettek ellenséges reakcióinak kivédésére. Figyelni kell azonban a centralizáció veszélyeire is.
4. Gazdasági függetlenség megvalósítása elképzelhetetlen a társadalmi struktúrák átalakítása nélkül. Ehhez pedig az egész nép felelőségének felbresztése (*conscientization*), és a folyamatokba való aktív bekapcsolódása (*politicization*) nélkülözhetetlen.¹²
5. Legelső feladat a politikai hatalom megváltoztatása. Gazdasági, kulturális és szociális célok ennek alárendelendők.
6. Törekedni kell arra, hogy Latin-Amerika népe saját gondolatrendszerüket és formáikat dolgozhassák ki egy bizonyos dogma-rendszer mellett való elkötelezés nélkül.
7. Nem csupán gazdasági és társadalmi változásokért kell küzdeni, hanem ezekkel együtt egy új embertípus kialakulásáért is.

Szerzőnk szerint ezekben az alapelemekben, ill. célokban a latin-amerikai „forradalmi keresztények” egyetértének. Nem kívánnak ők valamiféle keresztény szocialista programot kidolgozni, hanem részt kívánnak venni a lényegében nem az egyház-

ban végbemenő történelmi folyamatban. Ebben az együttesben római katolikusok és protestánsok közösen vesznek részt. Mozgalmuk az ökumenikus tevékenységnek jelentős része.

Ezeknek a forradalmi keresztyéneknek a megjelenése általános meglepetést keltett. A visszahúzás erői régi szövetséges elvesztését voltak kénytelenek tudomásul venni. A forradalmárok magatartására nézve *Miguez-Bonino Fidel Castrót* idézi:

Az utóbbi években forradalmi vonások mutatkoznak latin-amerikai keresztyének között. Vagy, ha tetszik, haladó tendenciák, melyek a forradalmi álláspont felé sodródnak. Nagy számú pap és vallásos ember állt ki határozottan a latin-amerikai felszabadulási folyamat mellett... Egyeseket üldöztek, mások — mint *Camilo Torres* — meghaltak. Ha tárgyilagosan elemezzük ezeket a dolgokat, látnunk kell, hogy a keresztyének tömegeinek politikai felelősségre való felébredése milyen nagy jelentőségű az egész kontinens számára.¹³

A keresztyének között is sokféle magatartás lehetséges. Ismereti a szerző *Camilo Torres* rövid történetét, aki pap létre gerillává lett, és úgy halt meg. Torres meg volt győződve, hogy akkor keresztyén, ha az emberek mellé áll valóságos inségük megszűntetésére. *Don Helder Camara* recife-i érsek ezzel szemben „agresszív és gyakorlati pacifista”, akinek „békés erőszakra” való törekvése *Martin Luther King* magatartásával rokon. Ezeket az embereket *Miguez-Bonino* úttörőknek nevezi, akiknek száma nem nagy. De a hozzájuk hasonlóan elkötelezett keresztyének száma, akik a felszabadulásért küzdenek, napról napra növekedik.

Szerzőnk sorra veszi a legfontosabb latin-amerikai országokat, rámutatva azok sajátos helyzetére. Ez a helyzetkép mutat változásokat azóta. De a nagy áttörés nem következett be. A felszabadulás teológiájának elméleti kidolgozása azonban nagy lépésekkel halad előre, és útmutatást ad a keresztyének számára a jövőben is.

Melyek a teológia legfontosabb vonásai? A legfontosabb a Szentírásról idegen, de a teológiát több mint másfél évezreden át uraló kozmológiai és anthropológiai dualizmus határozott elutasítása: nem lehet többé csak az ember „lelkéről” beszélni. elfelejtve azt, hogy az OT-ban a *nefes* az egész embert jelentette. Nem lehet a világot többé kettéosztani, és az evangélium érvényét csak a *materia* fölött lebegő-létező lelkivilágra korlátozni.¹⁴ A másik fontos vonás, ami az elsőből logikusan következik, és amit a teljes Írás bizonygatója erősít: ez a teológia kontextuális teológia; a latin-amerikai valóságos élet valóságos küzdelmei között van születésben és formálódásban. Az is nyilvánvaló, hogy a 20. sz. teológiai irányzatai, Barth, és a post-barthianusok, a 2. Vatikán teológiája, — melyek egyébként is egymással is állandó beszélgetésben és kölcsönhatásban vannak —, hatnak Latin-Amerikában. Mindezek hatásai jelen vannak, ami azonban kialakul, az sajátja ennek a gazdag kontinensnek, illetve az itteni egyháznak.

Miguez-Bonino sorra veszi a hetvenes évek közepének legjelentősebb teológusait, és mindegyiknek a tanítását összefoglalja. Szenteljünk mindegyiknek néhány mondatot.

Juan Luis Segundo, uruguay-i jezsuita, akit szerzőnk a legökumenikusabbnak nevez a tárgyalandó teológusok között.¹⁵ Tanításában hangsúlyozza: az emberiség teremtettségénél fogva nyitva van Isten felé. Így a hit a humanizációra vezet. Az egyház azok közössége, akik ismerik mi az emberség lényege. „A szeretet nem veszett el a világban.”¹⁶ Az egyház az emberiségért van, mint Isten szándékának jele. Az Egyház természete szerint „kisebbségi egyház”, jelen van a történelemben Isten üdvözítő szándékainak jeleként és munkásként. *Karl Rahner*en kívül *Teilhard de Chardin* is erősen hatott *Segundora*: a történelem nem más, mint az Univerzum mozgása a lét gazdagabb és bonyolultabb szintézisei felé; ennek része a társadalomban a felszabadulás megvalósulására mozgásban lévő folyamat.

Lucio Gera, argentin pap az ún. népi katolicizmus és pásztori gyakorlat képviselője. Szerinte az egyház lényege a misszió:

hirdetni az evangéliumot és ennek részeként törődni az ember evilági helyzetével. Az evangélium nemcsak egyénekhez, hanem közösségekhez is szól. A hitre jutás nyomán bekövetkező változásnak éppen ezért társadalmi jellegűnek kell lenni. A latin-amerikai népekben tudatosodik kiszolgáltatott és kiszákmányolt voltuk, és így formálódik bennük a felszabadulás utáni igény. Az egyháznak vigyázni kell arra, hogy a történelmi folyamatok nagyon komolyanvételével együtt hangsúlyozza az eschatológiai szempontot, mely szerint az üdvösség teljessége az idők végén következik be.

Segundo és *Gera* tanításában közös — mutat rá *Miguez-Bonino* —, hogy mindketten határozottan állást foglalnak a felszabadulási — szekuláris — mozgalmakban való részvétel mellett. Nem szabad azonban szerintük az egyháznak politikai hatalomra törekedni: „az Egyház részt vesz a nép törekvéseiben”. Van azonban kritikai prófétai feladata is. Ennek azonban a néppel és az ügygel szolidaritásban kell megvalósulnia. Ennek részeként kell hangsúlyoznia a szocializmus megvalósításának mozgásban lévő jellegét: a szocializmus nem perfekt, elkészült (*ready-made*) rendszer, hanem útközben valósul meg.

Gustavo Gutiérrez működésében is megmutatkozik, hogy a felszabadulás teológiájának kibontakozása szorosan hozzákapcsolódik a latin-amerikai szociológia fejlődéséhez. Ez a szociológia elfogadta analízisének alap struktúrájával a függőség — felszabadulás összefüggését. Itt nem a nyugati, liberális szabadságfogalomról, hanem a felszabadulás forradalmi gondolatáról van szó. Ez a gyakorlat és elmélet *Gutiérrez* szerint a felszabadulás teológiájának kiindulópontja. Ő azt hangsúlyozza, hogy a felszabadulás teológiájában egyszerre van jelen az egészen új, a múlthoz viszonyítva diszkontinuitás, és a kontinuitás. A felszabadulás kifejezésnek is megvan az előtörténete, és megvan az egészen új tartalma. A jelentésnek három rétegét látja: a bűnből való szabadulás; az ember önmegvalósításának történelmi folyamata, azaz a humanizáció; és végül a társadalmi/politikai felszabadulás. Ez a három azonban összetartozik, egymás ellen ki nem játszható. Ennek az egységnek az alapja Isten kegyelmének és az ember feladatának összetartozása. Ahogy *Miguez-Bonino* összefoglalja: „Ez az alapvető összetartozás fejeződik ki abban is ahogy (*Gutiérrez*) hangsúlyozza, hogy csak egy történelem van, mely a Teremtéssel kezdődik, mind Jahve üdvözítő történetének, mind pedig az emberi vállalkozásnak kezdete.”¹⁷ Az Exodus is a társadalompolitikai és redemptív dimenzióknak összetartozásáról beszél, és ez találja meg teljes mélységét Jézus Krisztusban.

Miguez-Bonino hangsúlyozza, hogy a tárgyalt teológusok valamennyienél ez a szocio-politikai dimenzió a marxista társadalomelemzés eredménye és így az osztályharc kategóriáiban gondolkozik. Itt egy „minőségi ugrással” van dolgunk a liberális-humanista társadalmi felelősség és a forradalmi elkötelezettség között. A „gazdag világban” idealista szabadság fogalomban gondolkodnak. Itt viszont a valóságos szituáció, véres valóságos tényei adják a kiinduló pontot.

Hugo Assmann, brazil pap a következő *Miguez-Bonino* írásában ismertetésre kerülő teológus, aki a teológiának a praxisra való utaltságát krisztológiai analógiával mutatja ki: „Ha az isteni... kizárólag az emberiben található, teljesen logikus, hogy a keresztyén teológia az emberi történelemhez való kapcsolódásban nyerje el hiteles teológiai jellegét.”¹⁸ Ez a látás segít az elnyomást igazoló hamis teológiák — mint a gazdag világ „ideális” teológiái, harmadik utasság — leleplezésében. Ez segít a történelmi gyakorlatban felmerülő — a különféle ideológiák, és a marxizmus által is ignorált — problémák, mint pl. halál, köztársaság, áldozat alapos megvizsgálásában.

Egy másik braziliai róm. kath. teológus *Ruben Alves* írásainak jórésze az Egyesült Államokban töltött éveit keletkezteti. Ő az észak-amerikai világ számára kívánja közvetíteni a latin-amerikai teológia gondolatvilágát. Ő is a praxissal kezd, ahogy az a héber *cedáqá* tartalmában mutatkozik: nem elméleti igazságról, hanem az életben ható, cselekvő igazságról kell vallani. Ez azoknak a keresztyén csoportoknak a feladata, akik az élettől tanítatva új módon olvassák a Bibliát, és az egyházzal

szóló tant is új világosságban látják. Így jöhet létre a találkozás a humanista messianizmus, amelyet az ember felszabadulásáért küzdők képviselnek, és a messiási humanizmus képviselő, az exodus nyelvét beszélő közösség között. Alves — több más latin-amerikaihoz hasonlóan — egyszerre épít Barth-ra és a post-barthianusokra, és illel kritikával öket. A velük kapcsolatos közös kritika, hogy „olyan nyelvet használnak, mely az emberi életet és cselekvést nem veszi komolyan.”¹⁹ Ez a komolyanvétel akkor következik be, amikor politikai nyelvet kezdenek használni. „A humanisztikus messianizmus számára a politika kizárólagos emberi lehetőség: az embert egyedül az ember szabadíthatja meg. A messiási humanizmus viszont tud Isten politikájáról az Exodusban: Izrael nemcsak azt tudja, hogy kiszabadította magát, hanem azt is, hogy kiszabadítottott.”²⁰

Ezen a ponton hoz fel Miguez-Bonino egy fontos és izgalmas kérdést: Miért van az, hogy olyan gyakran találkozunk az ember ezeket a teológusoknak az írásában az éppen most említett európai teológusok gondolataival, és mégis mintha egészen más hang hangoznék? E kérdésre az alábbi gondolatmenettel válaszol szerzőnk: a teológiában Istenről és az Ő tetteiről van szó. Természetes azonban, hogy az Istenről való beszéd szükségesszerűen analógia jellegű. Az emberi tapasztalatok mely területéről nyerhetjük el a kategóriákat, melyekben a teológia témáit elhelyezhetjük, és melyekből a szükséges szókincset kapjuk. A múltban a vallás, ill. a metafizika adta meg ezt a nyelvet. Ez azonban napjainkban elméletileg kérdésessé, gyakorlatilag homályossá vált.²¹ Ezért találkozunk annyi próbálkozással Európában is, Észak-Amerikában is a lélektan és az egzisztenciális elemzést felhasználó antropológiai nyelvel teológusok között is. Azonban bibliai teológiai kutatás és sokak — elsősorban a Harmadik Világ — tapasztalata arra utalnak, hogy a legmegfelelőbb bányá új szókincs megtalálására a történelem világa, mely a szociológiában, a politika és a kultúra tudományos vizsgálatában adatik. Itt kétszeres váltásról van szó: a metafizikairól az antropológiai-er egyfelől, a belső személyes világról a nyilvános történelemre másfelől. Ez mutatkozik *Moltmann*, *Metz*, vagy *Harvey Cox* írásaiban. Latin-Amerikában a történelmi-politikai analógiák és nyelvhasználat esetében azonban erőteljes radikalizálódással találkozunk. Itt nem általában emberi történelmi tapasztalatokról beszélnek és írnak, hanem konkrétan, imperializmusról, nemzetközi piacviszonyokról, társadalmi osztályokról. Ebben az is megmutatkozik, hogy a nyelvhasználat nem semleges döntés eredménye, hanem határozott állásfoglalás. Így lesz a latin-amerikai teológia elfogult (*partizán*) teológiává. Nem vezet-e ez egyoldalú ideológiai és politikai fogságba? Ez a veszély fennáll, és ellene küzdeni kell. De nem a nyelvhasználat semlegesítésével. A semleges nyelvhasználat ugyanis a *status quo* támogatását jelenti, ahogy a fent nevezett teológusok nyelvhasználat is béépült a Közös Piac országaiban a fennálló igazságtalan rendet támogató ideológiába, gyakran a szerzők szándéka ellenére.

Az ideológizálódás, politikai fogságba jutás veszélye ellen harcolva meg kell kérdezni Miguez-Bonino szerint: milyen kritériumok segítenek a teológia helyességének megítélésében? A lingvisztika megtanított már arra, hogy szavak jelentését nemcsak a beszélő szándékai, hanem az azokhoz kapcsolódó meglévő jelentéstartalmak is meghatározzák. Így lehet a Moltmann vagy Metz által használt kifejezéseknek a nyugat-európai világban egész más értelmet adni.

Másfelől, ugyancsak a lingvisztika²² hozta fel a nyelv verifikálásának — igazságtartalma megvizsgálásának — kérdését. Ez pedig a teológiát illetően — amennyiben a metafizika világáról lemondunk — a magatartás, a praxis világában lehetséges. Így a teológia mértéke az orthodoxia mellett, az orthopraxis lesz. E kifejezést azonban újra le kell történelmi-politikai nyelvre fordítani. Ezt teszi a felszabadulás teológiája.²³

A könyv második felében „Kritikai reflexió” c. alatt szerzőnk összefoglalja saját gondolatait.

Mi a teológia *norma normans*-a? — teszi fel Miguez-Bonino a kérdést. A kérdés komoly. Vádolták már a latin-amerikai teológusokat azzal, hogy a „*Deutsche Christen*” eretnekségét folytatják. Szerzőnk saját munkája fontos részének tartja egy

ilyen veszély elleni védőfalak emelését. Erre is vonatkozik azonban az, hogy „helyesen értve a kérdés elsősorban nem a megértés és ismeret szintjén, hanem a praxis és az engedelmisség történelmi szintjén teendő fel. Az igazság nem valami elvont, az emberek és események feje felett lebegő igazság, amit meg kell érteni és le kell fordítani az emberek számára. Hanem az igazság, a logos, a parxis logos-a (*Assmann*). Ez felel meg az Ótestamentum igemegértésének, ahol az ige nem fogalmak közlése, hanem teremtő esemény, történelmet formáló kijelentés. Izraeltól is az kívántatik meg, hogy engedelmesen, cselekvően vegyen részt — esetleg éppen szenvedéssel — Isten aktív igazságában (*in God's active righteousness*). Izrael hite . . . nem a gnózis, hanem az út.”²⁴ Ennek a ténynek megerősítését látja Miguez-Bonino a jánosi teológiában (Jn 14,15; 1Jn 5,3 etc.). A helyes ismeret a helyes cselekedettel jár együtt, attól el nem választható. Bultmannnak igaza van abban, hogy minden szöveget bizonyos előzetes megértéssel (*Vorverständnis*, *preunderstanding*) közelítünk meg. Így a hermeneutikai kérdés nagyon komolyan veendő.²⁵ De a szöveg magyarázata a praxishoz kapcsolandó. Ennek vizsgálatánál pedig Freud és Marx kutatásait figyelembe kell venni. A gazdag világ teológusainak interpretációjánál felmerül a gyantú, mennyiben torzítja azt a saját környezetükből származó „előzetes megértés”. A II. században az apologeták a kor filozófiai irányzataihoz való vonatkozásban keresték a verifikáció lehetőségét. Az elvont racionalitás azonban sem az Írás szemlének, sem a mai élet gyakorlatának nem felel meg. Verifikáció gyakorlati kérdések mint imperializmus, *apartheid* és egyéb szocio-politikai kérdések fényében, ill. az azokhoz való viszonyulásban lehetséges.²⁷

Nem lehet semlegesnek maradni. Az állásfoglalásnak viszont megvannak a kockázatai. Ilyen veszélynek látja egyik oldalon a marxi társadalomelemzés elvetését arra hivatkozva, hogy az egy abszolút igényű tanból, a dialektikus materializmusból származik, és így keresztyének által nem fogadható el. A másik oldalon egyes keresztyének „szinte vallásos buzgósággal” ragadták meg a marxista ideológiát — ugyancsak abszolút értelmezést adva annak — elvesztették hitüket, és elvetették az evangélium történelmi tartalmát.

Ezek helyett egy harmadik lehetőséget lát helyesnek, mely elfogadja a marxista társadalomelemzést, de nem szentesíti az ideológiát, és nem teologizálja a társadalmi-gazdasági-politikai kategóriákat. Hanem azokat a valóságos helyzethez méri. Hogy a valóságos helyzetet látja-e az ember, és az engedelmisség nem önámítás-e, ezért újabb és újabb ön- és környezetvizsgálatra van szükség. Ez az út nincs veszélyek nélkül. „Az engedelmisség mindig hordoz magában kockázatot.”²⁸

Az engedelmisség valóságos voltának megmérése érdekében foglalkozik szerzőnk a megbékélt evangéliumának és az osztályharcnak egymáshoz való viszonyával. Az osztályharc tény — állapítja meg Miguez-Bonino —, amit nem Marx talált ki. Mikor Kálvin a telhetetlenség erejéről beszélt, ugyanarról szólt, mondja. Ha pedig ez igaz, akkor a szeretet nem kerülheti el az állásfoglalást. Paul Ricoeur-t idézi:

Ha a szeretet az Isten Országának kategóriája, és mint ilyen eschatologiai dimenziót is hordoz, akkor szeretet és igazság összetartoznak. Nem értjük, mi a szeretet, ha a jótékonykodást az igazság pótlékának, vagy megfelelőjének tekintjük . . . Az igazság nem más, mint a hathatós, intézményesített és társadalmi sikon megalósuló szeretet.³⁰

A gazdagok ideológiájává lett szeretet, minden áron való megbékítést (*conciliation*) keres. A bibliai megbékélés (*reconciliation*) nem a minden áron való kompromisszumokban, hanem az új világ győzelmében van. Az ellenség szeretete nem azt jelenti, hogy ne küzdjünk ellene.

Itt kapcsolódik Miguez-Bonino gondolkodásában a szeretet kérdése a béke és az erőszak problémájához. Van az erőszaknak egy napjainkban nagyon gyakori, hamis értelmezése. Eszerint az univerzum rendje áthatja a világot: menny és föld, természet és társadalom bizonyos mértékű egyensúlyban van. Ennek a koz-

mikus racionalitásnak a felbontására irányuló tevékenység az erőszak. Tulajdonképpen a középkori feudális gúla (Isten—császár—fejedelelem—földesúr—jobbágy) korszerűsített változata ez. A lényege az: Isten akarata fejeződik ki a dolgok fennálló rendjében. Ami ezt fel akarja bontani, az az erőszak.

Egy másik felfogás szerint az embernek állandóan harcba kell állni a természetben, a történelemben és a társadalomban mutatkozó megkövesítést munkáló erőkkal. E felfogás szerint a teremtés is tulajdonképpen erőszak a dolgok merev állásával szemben. E gondolkodásban az erőszaknak teremtő szerepe van. Ennek szélsőséges formájában az erőszak a teremtés princípiumává válik.

Mind a két felfogás találhat bizonyos — bár kétes értékű — támogatást összefüggésükből kivett bibliai helyeken, és egyházi tradíciókban. Itt azonban torzulásokkal találkozunk, melyeket ki kell javítani. A teljes Írás összefüggésében: „erőszak az emberi magatartásnak egy olyan formája, ami önmagában elvethető, vagy elfogadható, de mint Isten parancsából következő konkrét cselekedet, végrehajtható, vagy — az isteni parancssal kapcsolatos feladathoz viszonyítva — elkerülendő. Így a törvény megtiltja az erőszakot bizonyos személyekkel és dolgokkal szemben, míg megengedi sőt parancsolja más összefüggésekben.”³¹ Vannak megtiltott háborúk és megengedett háborúk. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy „konfliktus és erőszak eszközök olyan állapotból (rabszolgaság, bosszú, önkény, elnyomás, védelem hiánya, kizsákmányolás), mely az embert és a közösséget megakadályozza dolgokhoz, emberekhez, Istenhez való viszonyában a felelős cselekvésben. . . Nem meglepő ezért, hogy Isten hívása-parancsa mindig új helyzet teremtésére, a *status quo* megváltoztatására indít.”³² Ez az a prioritás, amire a felszabadulást hangsúlyozók bibliai alapon joggal hivatkoznak, — állapítja meg szerzőnk. Mindazonáltal, nem tekinti a felszabadulást és a rendet, a konfliktust és az integrációt olyan kulcsfogalmaknak (*conceptual keys*), melyekkel történetfilozófiát lehet felépíteni. Ezek inkább útmutatók (*heuristic elements*) egy adott történeti helyzetben elhangzó isteni ige feletti reflexió számára. Nem úgy kell tehát a két fenti felfogás egymáshoz való viszonyát szemlélni, mintha egyszerűen szimmetrikus, egymást kiegyensúlyozó elemek lennének. Krisztus személye és munkája építi be ezeket az elemeket, tehát a rendet, a racionalitást, a dolgok megőrzését, valamint az átforgatódinamikáját a maga szabadító munkájának egészébe. Ezzel együtt jár Miguez-Boninónak az a fontos megállapítása, hogy az erőszak alkalmazásának, vagy a rend megőrzésének lehetőségéről nem lehet elvontan, tehát az adott konkrét történeti helyzet figyelembevételével beszélni. Az nyilvánvaló, hogy Jézus elvetette a rómaiak elleni fegyveres felkelés gondolatát. Nem azért, mintha az emberi együttélés világát — tehát a politikáét — vetette volna el. Ő a Messiás munkájának politikai hatalomként való értelmezését nem volt hajlandó elfogadni. Isten Messiása nem azért jött, hogy politikai hatalmat gyakoroljon, hanem azért, hogy azonosítsa magát az elesettekkel és elnyomottakkal. Követői számára ez azt jelenti, hogy nekik nem lehet hatalmi igényük, hanem részt kell venniük az emberi küzdelemben az elnyomottakkal való azonosítás útján. Nincs hely keresztshadjáratok számára. Viszont van hely azoknak az eszközöknek a használatára, melyek minden értelmes ember számára elérhetőek.

Az erőszak kérdésénél a konkrét helyzet figyelembevételén nagyon alapos elemző munkát igényel. Reménytelen vérengzésbe semmiképpen nem szabad belemenni. A győztes forradalom magával hozza egy fajtájú erőszaknak a másik fajtájú erőszakkal való felváltása reális veszélyét. A nyílt erőszak alkalmazása minden esetben ártatlan áldozatokkal is jár. Nem szabad azonban elfelejteni — és ez nagyon fontos —, hogy az igazságtalan struktúrák maguk szervezett erőszakot jelentenek, melynek naponta sokmillióra tehető ártatlan áldozata van. Nem arról van tehát szó, hogy a gerillák egy békés helyzetben alkalmaznak erőszakot, hanem az intézményesített erőszak világában. Képmutatás egy olyan államférfinak magános terroristát elítélni, aki ennek a rendszeresített erőszaknak a védelmezője.

Vannak a latin-amerikai felszabadulási teológia képviselői

között is olyanok, akik nem-et mondanak az erőszakos felkelésnek. Ilyen *Dom Helder Camara*, a braziliai *Refice* róm. kath. érseke:

„a fegyveres felkelés legitim, de lehetetlen. Legitim, mert provokálják, lehetetlen, mert elnyomják. . . Álláspontom e kérdésben nem vallásos, hanem taktikai megalapozású. Nem idealizmuson, hanem reális, tisztán politikai helyzet-felmérésen alapszik. . . Megvetem azokat, akiket nem érintenek az események, vagy hallgatnak, és szeretem azokat, akik küzdenek és próbálnak tenni valamit.”³⁴

Ilyen megfontolások alapján mondja ki Miguez-Bonino is: „Az erőszakmentes cselekvés nemcsak legjobban megfelel a keresztyén lelkiismeretnek, de a forradalmi célok szempontjából is a legmegfelelőbb.”³⁵ Ez azonban szerinte sem lehet soha abszolút, mert esetleg emberi életben, szenvedésben, a rab-szolga-lelkület kialakulásában nagy áldozatot kíván.

Értékeli Miguez-Bonino a kommunizmus felépítése utáni társadalom képére vonatkozó marxista-leninista látásokat is. Megállapítja, hogy keresztyén ember nem fordulhat el ezektől cinikusan: „Cinizmus az ember teljes megváltására irányuló törekvessel szemben keresztyének számára nem megengedhető.”³⁶ Mert mind a forradalom, mind a keresztyénség a végső megbékélést várja. De különböznek látásaik a végső kibontakozásra nézve:

„A kettő közötti különbség nem az, hogy a keresztyénség megbékélést hirdet a forradalom pedig konfliktusra ösztönöz. . . Sokkal inkább abban a tényben különböznek, hogy az új társadalomért való közös küzdelmükben keresztyén és nem-keresztyén forradalmárok másképpen viszonyítják egymáshoz közvetlen céljaikat és végső reménységüket. „Mint marxista keresztyén — mondta egy ismerősöm egy közös gyűlésen a közelmúltban — hiszek a szocialista forradalomban. Mint keresztyén marxista, hiszek Jézus Krisztus Második Eljövételében.” Hogy ez a különbség mit jelent a maga teljes mélységében, azt még további alapos kutatásoknak kell kiderítenie.”³⁷

Miguez-Bonino részletesen foglalkozik a görög filozófiai hatásokra kialakult dualista szemlélettel, melyben az ősgyháznak a totális átforgatódinamikára irányuló hit az egyéni életre szűkült, és az eljövendő világra korlátozódott. Ez a dualizmus teljes mértékben ellenkezik az Ótestamentum látásával, mely Jahve-nak a történelemben megvalósuló uralmát hirdeti. Az Újtestamentum ún. individualista magyarázata azonban idegen hatásokra alakult ki. Az Ószövetség alapján a szokásos dualista szemlélet nem tartható. Ez az általános bibliai teológiai felismerés különös hangsúlyt kap a felszabadulási teológiákban. Fontos szerepet kap itt is az Isten Országáé újszövetségi hirdetése és várása. Idézzük szerzőnket:

„Az Ország nem a történelem tagadása, hanem romlandó voltának, frusztrációinak, gyengeségének és kétértelműségének, még mélyebben, bűnének a megszüntetése, hogy az ember közösségi életének teljes értelmét megvalósítsa. Éppen ezért történelmi „művek” (*works*) az élet minden területéről — társadalmi, gazdasági és politikai területről is — maradandóak, amennyiben az (Isten Országáé) rendjéhez tartoznak. . . Nem elegendő tehát a történelem és az Ország közti viszonyt a képmás és valóság párral kifejezni. Az Ország nem csupán árnyék módon kiabrázolja, vagy vizsztatükrozzódva, vagy analogikus utalásokban mutatkozik meg a történelemben a szeretet egyéni és közösségi megvalósulásában, hanem valóságosan jelen van cselekvő módon, autentikusan — bár részlegesen és nem tökéletesen. . . Következésképpen azon kérdés helyett, hol van jelen, hol látható az Isten Országáé a mai történelemben, arra kapunk indítást, hogy hogyan tudunk — nem egyénileg, hanem a hívők közösségében itt, a ma folyó történelemben — részesedni az eljövendő világ erőiben.”³⁸

Az Isten Országának a hívő ember konkrét történelmi tetteihez való viszonyára nézve Miguez-Bonino az alábbi összefoglaló megjegyzéseket teszi: 1. A fenti értelmezés hívást és küldést jelent felelős történelmi döntésekre és cselekvésekre. Másokkal közösen végrehajtott ilyen cselekedeteinknek van jelentősége Isten megváltó szándékai szempontjából is. 2. Isten ítélete alatt állanak az összes emberi teljesítmények. Ez a tény nem rettent el a részvételtől, mert azt is tudjuk, hogy Isten kimenti az ítéletből mindazt, amit Ő jelentősnek talál. 3. Ez az elkötelezett és mégis polemikus részvétel magában foglalja a történelmi alternatívák közti értékítéletet. 4. E döntéshozatalban az Isten Igéje által való vezetés és az emberi-politikai elgondolások egymással kölcsönhatásban vannak. A tudomány azzal, hogy jelenségek törvényszerűségeit felfedi, igazértésünket is elősegíti. 5. A hitben megmutatkozó cselekvésnek eschatológiai dimenziója is van, amit szerzőnk „utópiai funkció”-nak nevez. Ez bátorít a jelenvaló, ideiglenes és nem tökéletes rend építésében való részvételre. Így a halottak feltámadásáról és az örök életéről szóló tanúságtétel nem öncélú, nem a jelenvaló világ szenvedéseinek rekompenciájára, hanem odaszánt életre a gonoszság erőinek minden területen való legyőzésére hív.

Miguez-Bonino nagyon fontosnak látja, hogy a felszabadulás teológiája dolgozza ki a maga ekklesiológiáját. Itt több nehézséggel találkozunk. Az egyik a reformáció és ellenreformáció korából örökölt ekklesiológiai probléma, mely az „igaz” és a „hamis” egyház jegyeinek felsorolásával a másik egyháztesthez viszonyítva fogalmazta meg a maga látását. A másik nehézség a latin-amerikai tapasztalat, mely szerint az osztályharc az egyházon belül is megtalálható, és az elnyomás és elidegenedés erői gyakran a vallásos élet részét képezik. Így az egyháznak a szegényekhez és elnyomottakhoz való viszonya az ekklesiológia kiformálása nagy jelentőségű. Miguez-Bonino szembe fordul azzal az elgondolással, mely szerint Krisztus ügye totálisan, maradék nélkül azonosítható lenne az elnyomottakért való küzdelemmel. Ő maga még nem ad e könyvben összefüggő egyházzól szóló tant. Két tényezőt tart különösen figyelembeveendőnek. A methodista teológus itt a kálvini örökségből veszi a teremtés szövetsége és a megváltás szövetsége összefüggéseiről szóló tanítást. Ez segít az egyház és a teremtett világ viszonyának valóság-hű felismerésében. Az egyháznak kívül található igazi értékek: pl. odaszánás, önzetlen szolgálat Isten szabad általános kegyelmének a jelei. Az egyház pedig azok az emberek, akik közvetlenül Krisztussal és Krisztusban egymással közösségben jelei Isten szabadító kegyelmének minden ember számára. Az egyház egysége, egységre törekvések; az élet dolgaira nézve való engedelmisség; az élet és az istentisztelet egységében való bizonyágtétel, fontos elemei az egyházzól szóló tannak. Egyház ott van, ahol az emberek Krisztust ünneplik, Róla vallanak, és Vele közösségben tesznek meg mindent az ember teljes felszabadulásáért.

„Keresztyének és Marxisták. Közös forradalmi kihívás³⁹”. Ez a címe Miguez-Bonino másik könyvének, mely időben majdnem egyszerre jelent meg az előzőekben ismertetett írással. A latin-amerikai kontextusban keresztyének és marxisták egymáshoz való viszonya különösen élesen vetődik fel.

A könyv előszavában három, számára fontos tisztázást végez: 1. Olyan ember írja a könyvet, aki Jézus Krisztust Urának és Megváltójának vallja. Számára ez a felismerés életének, reményiségének és cselekedeteinek alapja. 2. Meg van győződve, hogy Latin-Amerika mai problémái fejlődéssel, a meglévő javítgatásával meg nem oldhatók. Forradalmi változásra van szükség. 3. A marxizmus szolgáltatója a társadalmi analízis eszköztárát.

Ezzel tulajdonképpen *in medias res* vezet a szerző bennünket: „Tételek az, hogy mi keresztyének, látva a kontinensünkön uralkodó állapotokat, törekedve arra, hogy hitünk történelmi szempontból is hathatós (*relevant*) legyen . . . felfedeztük a marxizmus pótolhatatlan lehetőségét (*relevance*).⁴⁰ Ez az álláspont először keresztyén értelmiségiekben formálódott, miután látták a hagyományos jócselekedetek — ahogy mi itt Magyarországon neveztük 40-45 évvel ezelőtt, „szociális olajcseppek” — nem segítenek, sőt néha károsak. Hozzájárult ehhez az ún. keresz-

tyén-demokrata pártok latin-amerikai szerte tapasztalt kudarcra. Ezek teljes mértékben a fennálló igazságtalan rend megőrzését, és a forradalom megakadályozását szolgálják.

Így történt az, hogy a marxisták meglepve tapasztalták, egyre több keresztyén küzd velük együtt. Ez már önmagában is elég lett volna arra, hogy stratégiai szövetségeket lássanak a velük együtt küzdő keresztyénekben. Ehhez hozzájön, hogy a falvak népe életében a vallás igen nagy szerepet játszik. Szerzőnk véleménye szerint keresztyén stratégiai szövetségek jelenléte arra ösztönzi a marxistákat, hogy a dialektikus materializmus abszolút jellegét tompítsák, vagy egészen visszavonják. A keresztyének számára a forradalmi együttműködés azt a kérdést veti fel: Lehetséges-e bibliai alapon a társadalmi és a politikai élet szintjét a keresztyén hit és élet cselekvési területének tekinteni.

A „Boldogok, akik cselekszik” — feliratú fejezetben az istenismeret és az igazság cselekvésének egységéről beszél a Jer 23,13—16; és Hós 4,1—6;12,6 összefüggésében: „Az igazság cselekvése egyenlő Jahve ismeretével (to do justice is to know Yahwe) . . . A Biblia számára az igazság cselekvése nem csupán személytelen viszonyulás vagy szociális érdem; ez a szövetség belső lényege (*the very nature of the covenant*), mivel ez azzal az Úrral való szövetség, aki igazságot cselekszik.”⁴¹ A jánosi iratokban Miguez-Bonino ennek a tanításnak a kiteljesedését látja. Itt két fókusz van: a krisztológiai és az etikai. De ez a kettő szorosan összetartozik. Krisztus érkezése új helyzetet teremtett. A hit együtt jár ez új helyzetben való cselekvő állásfoglalással: egymás szeretésével és szolgálatával. (Jn 13,1—20, 1Jn 2,29;3,10;4,7). Jánosnál sem lehetséges istenismeret szolgáló szeretet nélkül.

Foglalkozik szerzőnk a kérdéssel is, hogyan lehetett ebből a bibliai alapálláspontból olyan teológiákat felépíteni, amelyek „maguk számára az absztrakciók univerzumát építik fel, de a világot érintetlenül hagyják.”⁴² Válasza egybehangzik azzal, amit a szélsőséges hellénizálásról és az attól való megszabadulás szükségességéről sokszor elmondunk: A görög-római világhoz való alkalmazkodás során keresztyén teológia a görög idealizmus foglyává lett. Ahogy a görög filozófia a görög mitológia istenvilágát megtisztította, az istenség esszenciájává formálta, úgy történt Jahve-val is. Ábrahám, Izsák és Jákob Istene a filozófusok istenivé (*Pascal*) lett ebben a gondolkodási rendben. Mikor azután ezek a filozófiai alapok kérdéssé, sőt tarthatatlanná váltak, az Isten „essenciája” semmivé foszlott. Bekövetkezik az Isten-halála-teológia korszaka.

A felismerés legfontosabb tanulságának azt tartja Miguez-Bonino, hogy nem szabad absztrakt módon teologizálni. „Isten nem azért szól, hogy informáljon, Ő szól, hogy hívjon, parancsoljon, és bizonyos tetteket megtiltson . . . Az engedelmisség nem előfeltétele vagy következménye az istenismeretnek: az engedelmisség az istenismeret része.”⁴³ Akkor és úgy ismerjük meg Istent, ha halljuk és válaszolunk egész valónkkal. Ez a válaszadás pedig konkrét történelmi helyzetben történik.

A marxizmushoz való viszonyulás tisztázására azonban Miguez-Bonino számára nem elég annak megállapítása, hogy a keresztyénség nem azonosítható az idealista filozófiákkal. Alaposan meg kell vizsgálni a marxista valláskritika lényegét. Marxnak közvetlen tapasztalatai a porosz feudális államban voltak „a trón és az oltár” szövetségéről, valamint a nyugati liberális demokráciákban a jórészt liberális hatások alatt álló egyházak életéről, és ezeknek az egyházaknak a társadalmi kérdésekben tanúsított magatartásáról, emeli ki Miguez-Bonino. Megállapítja, hogy Marx a vallás ideológiai szerepét kárhóztatja: az csupán egy lepel, mely mögött az arisztokratikus-feudális megőrzésére irányuló tevékenység folyik. A liberális társadalom és állam magába építette és felülhaladta a keresztyénséget⁴⁴, és közben maga is vallásként funkcionál. Szabadsága az individualista egoizmus szolgálatában áll. Ehhez dualista szemléletre van szükség, amelyben az egyén és a közösség elkülönül egymástól, és melyben a fétissé tett pénz kultusza folyik. Így a kapitalizmus a tökéletes vallás, mert az megfosztja az embert a felebaráthoz, a világhoz való egészséges viszonyulásától. Itt tehát a vallásnak alapvetően negatív megítélésével állunk szemben. Ez olyan ideológiai takarónak látszik, amely elrejt szem elől az emberi insé-

get. Ezért nem látott Marx lehetőséget a vallásokkal való együttműködésre nem akarván hamis orvosságot ajánlani a beteg embernek. A vallás a nép ópiuma. Miguez-Bonino nem tesz kísérletet arra — mint sokan —, hogy a marxi valláskritika élet tompítsa. Nagyon határozottan és élesen állítja fel tételeit arról, mennyire összebékíthetetlennek látja Marx saját tanítását a keresztyénséggel. Ennek folytatását látja szerzőnk több szovjet szerző állásfoglalásában.⁴⁵ Beszél azonban az Olasz Kommunista Párt 1945 óta érvényes álláspontjáról is, mely összeegyeztethetőnek látja a Párt programjának elfogadását a vallásos meggyőződéssel, mert — szerintük az ateizmus a marxizmusnak nem „fundamentális tétele”.

Részletes áttekintés után három tömör megállapítást tesz a szerző: 1. A fent mondottak alapján nem lát a vallás egyértelműen maradéktalan elítélésében egységet. 2. Az egyes véleménykülönbségek az adott történeti helyzetben vizsgálандók. 3. Figyelembe kell venni a mai marxizmuson belüli gondolatokat e témakörben is.

Olvasóink előtt ismerős a barthi-bonhoefferi valláskritika. Miguez-Bonino hasonlóképpen vélekedik: Bibliaolvasó emberek számára nem meglepő, hogy a vallást az igazság helyére tegyék, és segítségével elnyomást gyakoroljanak — mondja. A próféták üzenete élesen hangzott a vallást az engedetlenség leplezésére való felhasználás ellen. (Ézs 29,13;58,2; Jer 5,31;7,9 —10;8,11; Ezék 13,10;33,31; Mík 3,5;6,6—8.). Így szól az ítélet az Úr temploma ellen (Jer 7,14). Mindez megerősítést nyer Jézus tanításában — (Mk 12,40), ideszámítja szerzőnk a szombatra vonatkozó jézusi tanítást is (Mt 12,4—14 etc.). Különösen Jakabnak a munkás bérére vonatkozó mondanivalójában. De lát analógiát Miguez-Bonino Pálnak a törvénnyel kapcsolatos tanítása és a vallás negatív értékelése között is. Konklúzióját pedig így vonja le: Törvény, Templom, szombat, a kegyesség gyakorlásának lehetőségei; Isten ajándékai az életre, az Istennel és a többi emberrel való kapcsolat meggazdagítására. Ha azonban ezek nem töltik be küldetésüket, nem maradnak semlegesek, hanem pusztító erővé válnak. Ezért maga az ÚR fordul velük szembe.

Felhívja a figyelmet szerzőnk arra is, hogy a Szentírás élesen fordul szembe a bálványkészítéssel, (Ézs 44,6—20) a bálványimádó vallásossággal. Ez a bálványozás elleni megalkuvást nem tűrő küzdelem Miguez-Bonino látása szerint analógiát alkot Marxnak a vallás elleni ellenséges magatartásával. Számára a vallás — mint Deuteroésás számára a bálványozó — az ember ellensége. Ő pedig az emberért állt ki szenvedélyesen. Míg „be kell látnunk, hogy azok akik szenvedélyesen kiálltak az ember mellett — különösen az elnyomott kizsákmányolt proletariátus mellett — a vallás képviselőit a másik oldalon találták. Marx használhatta volna az argentin parasztköltő keserű szavait:

„Azt mondják Isten törődik a szegénnyel.
Hát, lehet, hogy így van, lehet hogy nincs így.
De egy dolog biztos:
Ő a bányatulajdonosokkal ebédel.”⁴⁶

Napjainkban — mutat rá a szerző — még mindig gyakori a gyarmati időktől örökölt kapcsolat a misszionáriusok és a harmadik világ népeit kizsákmányoló hatalmasságok között. A neokolonializmus világában olyan embertípust nevelt sok misszió, mely az egyéni siker és érvényesülés bálványozását próbálja keresztyén mázzal bevonni. Így létrehoztak sokszor olyan csoportokat, melyek a saját népük szenvedései közepette csak a maguk, a nyugati világ módjára való, érvényesülésével törődtek, és idegen test maradtak társadalmukban. Nagyon gyakran fékezzi a társadalom előrehaladását az, hogy az egyházak, vagy azok képviselői valamiféle „harmadik út” megvalósításáért tevékenykednek. Ezeket a próbálkozásokat Miguez-Bonino sem fogadja el.

Viszont, folytatja szerzőnk gondolatmenetét — a fent elmondottak arra mutatnak, hogy Marx valláskritikájának funkcionálisnak kellene lenni, nem pedig metafizikainak. Azonban, úgy tűnik, ez nem így van. Marx számára a vallás nem csupán egy

történeti jelenség, hanem az elidegenedés lényege (*quintessence*), a valóság eltorzításának lényegi kifejezője, mely akadályozza, hogy az ember megszabadítsa önmagát; mely az embert valami közvetítő útján való ismeretre viszi.⁴⁷ Szerzőnk úgy látja, hogy éppen a közvetítő határozott elvetése adja Marx idevonatkozó gondolatainak gyökerét. Térjen vissza az ember önmagához, ne közvetítőket keressen, legyen az vallás, egyház, vagy az állam. (Ha az állam a közvetítő, akkor vallásos funkciót teljesít.) A kérdés, ami szerzőnk szerint a teológia számára itt adatik, annak megvizsgálása: mi a viszony humanista alapon való isten-tagadás és Isten humanisztikus önmegtagadása (Fil 2,7) között?

José Miguez-Bonino meggyőződése, hogy Marx írásait és egész magatartását az emberi szenvedés miatt érzett fájdalom, együttérzése — amiben egyébként személyes sorsában is osztozott — és a helyzet megjobbításáért való indulat, azaz mély humanizmus jellemzi. E tételnek igazolására bőven idézi Marx írásait. Marx mindenekelőtt az új embertípus megjelenéséért akart küzdeni. Működése, tanítása sok kérdést vet fel, melyekre a választ a megvalósulásért folytatott küzdelemben és a megvalósuló szocializmusban kell megadni. Szerzőnk végigveszi a Szovjetunió fejlődése során mutatkozó megoldási kísérleteket, válaszokat, valamint a nagyobb európai kommunista pártokban feltalálható gondolatokat.

Szerzőnk véleménye szerint a gyakran ellentmondó válaszok, és magyarázatok mögött helytelen szemlélet húzódik. Helytelen a marxizmust önmagában teljes és zárt rendszernek tekinteni nagyobb összefüggéseinek figyelembevétele nélkül. Ehelyett ő a marxizmust a teljesebb életért folytatott emberi küzdelem, egy hosszabb folyamat részének tekinti. Marx felfedezte a hegeli dialektika hasznát és hibáit, és azt egészen megfordítja; részt vesz a proletariátus küzdelmeiben, tanulmányozza a közgazdaszokat, és így hozza létre rendszerét, melynek célja nem a világ magyarázata, hanem átváltoztatása. Munkásságával ezen átváltoztatáshoz eszközöket formál, de továbbra is az emberi aspirációk hatalmas összefüggésében marad.

Megállapítja, hogy a szocializmus eszméinek gyakorlatba való átültetése során nagyon sok probléma, visszaélés és tragédia mutatkozott meg. A Szovjetunió megalakulása és kibontakozása nehézségei között egyik leglényegesebbnek látja azt, hogy az első szocialista ország az ipari és társadalmi fejlődésben nagyon hátul volt. Ez még inkább érvényes megállapítás Kínára nézve. Megállapítja Miguez-Bonino, hogy ebben a két hatalmas országban, és valamivel később Kubában óriási haladás történt mind a társadalom szerkezete, mind az ipar kiépítése tekintetében: „A marxista szocializmus a társadalmi változás, a gazdaság építése és a tudományos haladás hatalmas és hathatós motorjának bizonyult. De ugyancsak fel kell jegyeznünk mindennek az árát (*human costs*): egyes társadalmi csoportok likvidálását, a szabadság korlátozásait (közben eszünkben kell tartani, hogy 'liberális szabadságeszméknek' kevés realitása van a gazdasági, intellektuális sőt biológiai elnyomásban lévő tömegek számára), a hatalom erőszakos alkalmazása, a családi és vallási hagyományok megzavarása . . . De ezzel az árral szembe kell állítani azt az árat, amit pl. a brit proletariátus fizetett az ipari forradalomért, vagy a Nyugat fejlődésének árát, amit Afrika, Ázsia és Latin-Amerika fizet.”⁴⁸ Véleménye szerint azonban „a marxizmus mai helyzete nem felel meg forradalmi örökségének,”⁴⁹ mert a leghosszabb szocialista történelemmel rendelkező Szovjetunióban lelassult a fejlődés. Azt is hibának tekinti, hogy a Szovjetunió „többet törődik a számára kedvező békés ko-egzisztenciával, mint a Harmadik Világban annyira szükséges forradalmi változással.”⁵⁰ Nagyon károsnak ítéli a Szovjetunió és Kína közti feszültséget is a latin-amerikai forradalom szempontjából is.

Mindezek ellenére megállapítja, hogy a marxizmusnak állandó jelentősége van és pótolhatatlan a forradalmi mozgalom szempontjából. Négy egymáshoz kapcsolódó elemre hívja itt fel a figyelmet: 1. Az a történelemértelmezés, mely szerint a szükségletek kielégítésére irányuló termelési folyamat, a gazdasági tevékenység megszervezése alapvető fontosságú. A munka jelentőségéről és apothéózisáról van itt szó. 2. Nagyon fontos az a

felismerés, hogy az embert nem csupán elszigetelt egyénként, hanem a közösség egységében (*communal unity*) kell tekinteni. 3. Az osztályharc ténye és a proletariátus forradalmi jelentősége. Ezen az a tény sem változtat, hogy a nyugat-európai és észak-amerikai affluens országok proletariátusát „megvásárolták” a harmadik világ „külső proletariátusának” kizsákmányolása árán. 4. A praxis jelentősége: egy elmélet akkor helyes, ha a praxis bizonyítja helyes voltát.

Miguez-Bonino részletesen foglalkozik azokkal a kérdésekkel is, amelyekben marxizmus és keresztyénység másképpen gondolkoznak. A bűn valósága erőteljesen kiabrázolódik az elidegenedésről szóló marxi tanításban, de a bűn mélységének kérdésére itt nincs válasz. Véleménye szerint az elidegenedés, az önzés és a hatalom magyarázatánál mélyebbre kell menni. Ugyanezen dolog másik oldala: mi a jó kritériuma. Ez az oldal ma különösen fontos, amikor pl. a technikai haladás és a környezetvédelem kérdéseiben döntéseket kell hozni, vagy a szocializmus építésének különféle modelljei között kell választani. Az a meghatározás, hogy az a jó, ami a proletariátusnak jó, túlságosan általános. Másik fontos kérdés a jövőt illeti: Hogyan kell a haladás dialektikáját érteni az osztályharc befejezése idején? Az automatikus progresszió filozófiája bizonytalan alap, mert a haladás-hit az idealista filozófia produktuma.

Fontos kérdés az erkölcs és az erkölcs megalapozásának a problematikája. Marx etikájának a lényegét így próbálja szerzőnk megfogalmazni: a szolidaritás (szeretet?) jobb, mint az önzés. Negatív megfogalmazásban: a kapitalizmus önzésének, individualista önkeresésének az elutasítása. Az európai erkölcs az uralkodás, a másik legyőzésének erkölce, Hegel megfogalmazásában: vagy a rabszolgatartó vagy a rabszolga győzelme. Itt nincs hely a szolidaritás számára, mert az a differenciálódáson alapul: itt van előttem a másik, akit nem győzhetek le, és nem szívhatok fel magamba. Miguez-Bonino úgy látja, hogy Marx — bármennyire tisztetreméltóan harcolt is a bourgeois solipsizmus és egoizmus ellen — az identitás filozófiájának megtartásával a bourgeois szellem maradványát őrizte meg. Marx elvetette azt az Istent, akit kora teológiája „privilegizált és tétlen birtokosa” (*a privileged and idle possessor*) züllesztett. „De ez nem az igaz Isten. A szövetség Istene, Jézus Krisztus Istene a szolga és az együttérző, aki szolidaritásban és szolidaritásért él: a hűséges . . . Ő az Isten, akiről nem vallhatunk anélkül, hogy az emberről vallanánk (*whom one cannot affirm without affirming man*), mert Ő az ember oldalán állónak jelentette ki magát, e kijelentését halálával erősítette meg.

A szeretetről nehéz marxistákkal beszélni — mondja szerzőnk —, mert Marx és Engels is — a polgári szeretet értelmezés és gyakorlat láttán joggal — nagyon kritikusan nyilatkoztak. Miguez-Bonino beszélgető partnereit egy gondolatmenet végiggondolására hívja: 1. A keresztyénység a szeretet végső igazságát (*ultimate*) hirdeti. A szeretet ontológiai értelemben végső, mert a Szentháromság Isten a szeretetet. Ezen végső igazság (*ultimate*) mögött már nincs más, mintha a Szentháromság Istennek valami létalapra lenne szüksége. Mindenféle monista felfogással szemben hangsúlyozza szerzőnk a Szentháromság életén belül a három személy megkülönböztetendő voltát. Isten nem *monas*. Nincs szó mennyei monológrol! „Isten létének teljességét az isteni személyek egymáshoz való viszonyában bírja. Ez nem létének kibővítése, hanem a valóság kiteljesedése (*plenitude*).”⁵¹ Ebben az együttes részesedésben, és a belőle következő abszolút szolidaritásban van a szeretet hatalmának végső alapja.

2. A szeretet mindig konkrét és elkötelezett szeretet, mint a Szentháromság belső életéé, amely a szövetség implicit előfeltétele, ahogy a szövetség a Szentháromság explicit kifejeződése (Barth). A szövetség Istent emberekkel, és Istenben embereket egymással kapcsol össze. Olyan közösségi viszonyulás tehát, ami mindig az igazság cselekvésére való elkötelezettséggel jár együtt. 3. Az ember Istennel és egymással való viszonyát teljes mértékben átfogja és átjárja a szeretet. Ez azt is jelenti, hogy teremtés és megváltás egységet alkot. A megváltott ember „kapja vissza” igazán a teremtést, mert a megváltás műve során a Teremtő teremtménnyé lesz. Marx nagyra értékelte *Prometheus* alakját,

mutat rá Miguez-Bonino. A szeretet bibliai értelmezésében Isten emberré lett, hogy mint ember *Prometheus* legyen. Itt kapcsolódik szerzőnk gondolatmenete Marxnak a proletariátus közvetítő szerepéről vallott tanításához. Ha az elidegenedés valóban az alapokig ható, akkor az ember nem válthatja meg magát, radikális közvetítésre van szükség. Krisztus közvetítő munkája nem az ember kiküszöbölésével (*substitution*), hanem helyreállításával (*restitution*) valósul meg. Mivel pedig az ember elidegenedése, bűnössége olyan mély, a megváltásnak ez a folyamata küzdelmesen folytatódik a végső kibontakozásig, Isten Országának a humanizáló szövetségi szeretetnek teljes megvalósulásáig.

Miguez-Bonino szerint a keresztyéneknek szükségük van a történeti közvetítés (*mediation*) fontosságának felismerésére. Ennek hiánya könnyebbé tette, hogy egyfelől az egyház visszavonuljon a társadalmi cselekvés területéről, másfelől, hogy tévkenysége valamilyen személytelen jótékonykodássá redukálódjon. A marxistának arra van szüksége, hogy a szeretet forrása és ereje felől tájékozódjon, a keresztyén teológiának pedig a történeti közvetítés kérdésében kell tájékozódni. Ebben a vonatkozásban sokat tanulhat a marxizmustól.

Szerzőnk vizsgálódásainak nem az a célja, hogy valamiféle elvont elvi analízist hajtson végre, hanem a marxistákkal való közös cselekvés a latin-amerikai szituációban. E cél szem előtt tartásával az eddigi vizsgálódásait az alábbiakban foglalja össze: 1. Az ismeret nem lehet elvont igazságokból való elmélkedés, hanem gyakorlati és cselekvő kapcsolódás a valósághoz, melyben nincs helye a semlegességnek. 2. Közös keresztyének és marxisták között továbbá az emberi szolidaritás ethosza. A különbség a történelem dinamikájának végső értelmezésében van. 3. Közös a humanista szándékok történeti közvetítésének igénye: azaz az élet és a társadalom alapos elemzése és társadalmi program kidolgozása. 4. A végső horizont vonatkozásában gyökeresen eltérnek a látások marxisták és keresztyének között.

Ezekután teszi fel a kérdést Miguez-Bonino: lehetséges-e keresztyén marxistákról, vagy marxista keresztyénekről beszélni? Amennyiben a marxizmust a társadalmi valóság elemzésére és programkészítésre való gondolatrendszernek tekintjük, a szerző válasza: igen. De kevés marxista fogadná el saját gondolatrendszerének ilyen — instrumentális — értelmezését, mert pl. a dialektikus materializmus alapvetése nélkül nincs teória sem. Erre szerzőnk válasza a következő: Ha a dialektikus materializmus az idealizmus kritikája, nem lát nehézséget annak elfogadásában. Ha azonban a dialektikus materializmus totális és minden mást kizáró igénnyel kíván a valóságnak immanens magyarázatot adni, ez az igény keresztyének számára elfogadhatatlan.

A kérdés megfordítása: lehet-e marxista keresztyén? Erre a keresztyének nem adhatnak választ. Erre a kérdésre a pártnak kell a feleletet megadni, ahogy az történik is különböző helyzetekben különbözőképpen. A keresztyénekre az tartozik, hogy ne Marxtól az egyházhöz való odafordulást, hanem a bűnből Krisztushoz való fordulást igényeljenek, és annak elismerését, hogy az élet és a társadalom radikális átforgatásának nem végső (*penultimate*) jellege van, és mögötte van a végső kibontakozás, a tökéletesség. Ennek a végső célnak a látása, az ebben való reményesség visszahat a nem véglegeséért, a jelenvalóért való küzdelemre.

Könyvének befejező szakaszában a „vörös hősök” és a „keresztyén mártírok” emléke előtt adózik a szerző, és beszél a szenvedés értelméről a Jn 15,13 fényében. Befejezésül egy fiatal bolíviai keresztyén szavait idézi, aki a gerillákhoz csatlakozott, és éhenhalt az afrikai őserdőben: „Istenem, tudod, hogy megpróbáltam hűséges maradni Hozzád . . . Így jutottam idáig. Látom, hogy a szeretet az a sürgető vágy, mely a másik ember problémájának megoldására hajt, akiben Te velem találkozol. Mindent elhagytam, és úgy jöttem ide . . . Mindent kezembe helyeztem teljes bizalommal, amim van és ami vagyok, mert szeretlek . . . mert Te vagy az én Atyám. Nem értelmetlen a halál, ha az élet tele volt értelemmel. Úgy gondolom ez igaz rólad, akik itt vagyunk. Viszontlátásra Uram, odafent, a Te Mennyeidben, az új világban, mely után annyira vágyom.”⁵²

*

Kb. 13 év telt el a fenti könyvek megjelenése óta. Azóta a latin-amerikai helyzet a maga összességében nem sokat változott. A Harmadik Világ terhei, eladósodása, súlyos problémái növekedtek. Nicaragua hősi próbálkozásai közben lassan elvérezni látszik, hacsak valami nem történik közben. A szerző hazájában megszűnt a katonai diktatúra, és liberális demokrata kormány alakult. De az ország gazdasági helyzetén ez nem változtatott. A megvalósult szocializmus világában azóta ígéretes változások kezdődtek el. 1987 októberében az Egyesült Államok egy református teológiai intézetében tartott előadásában a szerző tanúságot tett arról, hogy gondolatait ma is érvényesnek tartja; ma is Latin-Amerika országainak gyökeres társadalmi-politikai átforgatásában látja a kibontakozás útját. Ma sem lát lehetőséget a „harmadik út” életképességére nézve. Gondolatait lehet, sőt szükséges kritikai módon értékelni. De nem lehet nem odafigyelni rá — és rájuk —, aki egy távoli kontinensen az egy Anyaszentegyház és az egy vérből teremtett emberiség részeként élnek, küzdenek, és vallanak Krisztusban való hitükről és reménységükről.

Pásztor János

JEGYZETEK

(A szerző sajnos nincs abban a helyzetben, hogy a magyar irodalomra pontosan utaljon. Ezért elnézést kér.) 1. A TSZ 1975. évfolyamában e sorok írója ismertette

részletesen Gustavo Gutierrez, *The Theology of Liberation* c. művét. Jáossy Imre foglalkozott e kérdéssel a Történelem c. folyóirat hasábjain néhány évvel ezelőtt. 2. Az itteni presbiteriánus gyülekezetek állást foglalnak a Nicaraguai kormány mellett. Gyülekezetek tagjai áldoznak pénzt, energiát és időt, teszik kockára életüket, hogy szabadságukat egy-egy nicaraguai parasztsaláddal töltsék kitéve magukat az ún. kontrák váratlan támadásainak. 3. A szemináriumi elnök nem azonos a dékánnal, vagy rektorral. Neki nem az a feladata, hogy az oktatás ügyeit közvetlenül irányítsa. Elsősorban az alapelvek meghatározása, a gyülekezetekkel és egyházi testületekkel való kapcsolattartás, és — nem utolsósorban — az anyagi támogatás megszerzése a fő feladata. 4. José Miguez-Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, [Philadelphia, PA, Fortress Press, (1974)]. 5. 13. k. 6. 17. k. 7. 22. k. 8. A legfontosabb esemény kétségkívül a Nicaraguai forradalom győzelme. 9. A későbbiek során II. János Pál megváltoztatta ezt az irányzatot. (Pueblo). 10. Az Egyházak Világtanácsa Church and Society bizottsága rendezett Budapesten egy alapos konferenciát a nyolcvanas évek elején, mely teológusok és közgazdászok részvételével alaposan feldolgozta a TNC kérdést. 11. *Doing Theology*. . . 39. kk. 12. Magyarul is megjelent néhány éve: Ernesto Cardenal, *A surenamei evangélium*, [Budapest, Gondolat (?)]. 13. *Doing theology*. . . 42. k. 14. Vö. Pásztor János, *Munkafüzet az újszövetségi bibliai teológia tanulmányozásához*, Debrecen. 15. Az amerikai jezsuiták különösen előjártak a társadalmi kérdések iránti felelős magatartással. Ennek történelmi példái is vannak. Paraguay-ban a 18. sz.-ban termelőszövetkezet állammal kísérleteztek. 16. *Doing theology*. . . 89 l. 17. Az előmegértés kérdése mind a Szentírás megértése, mind annak ma érvényes és érthető magyarázata szempontjából igen fontos. Mindkét horizontot — a szöveg keletkezését és az elmondást — ismeri és tanulmányozni kell. Vö. Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons*, [Grand Rapids MI, Eerdmans', (1980)]. 18. Vö. Pásztor János, Ottawa '82 teológiája, TSZ 1982. 19. *Doing theology*. . . 104 l. 20. Uo. 114 l. 21. Uo. 117 l. 22. Uo. 118 l. 23. Uo. 126 l. 24. Uo. 127 l. 25. Uo. 129 l. 26. Uo. 130 l. 27. Uo. 142 l. 28. José Miguez-Bonino, *Christians and Marxists The Mutual Challenge to Revolution*, Grand Rapids MI, Eerdmans', 1976. 29. Christians and Marxists. . . 19 l. 30. Uo. 35 l. 31. Uo. 39 l. 32. Uo. 40 l. 33. Richard Rothe volt a német liberális teológiában ennek a gondolatnak jelentős képviselője. 34. Miguez-Bonino idézi pl. az ún. Iljicsev-jelentést 1963-ból. Christians and Marxists. . . 53 l. 35. Uo. 71 l. 36. Uo. 72 l. 37. Uo. 88 l. 38. Uo. 89 l. 39. Uo. 89 l. 40. Uo. 106 l. 41. Uo. 142 l.

Eduard Thurneysen

1888—1988

Ez év július 10-én van Eduard Thurneysen 100 éves születésnapja. Méltó, hogy az évforduló alkalmából megemlékezzünk az egyház e nagy — s kissé elfeledett — tanítójáról. Pedig a megemlékezésnek nekünk magyaroknak külön is van okunk: Thurneysen megkülönböztetett szeretettel és érdeklődéssel fordult felénk, baseli professzorátusa idején — 1930—1959 — számos magyarországi és erdélyi hallgatója volt, 1949-ben Walter Lüthivel együtt meglátogatta hazai egyházainkat, újtjáról beszámolót is jelentetett meg Svájcban s végül, de nem utolsósorban, élete főművének első kötete „*Die Lehre von der Seelsorge*”, magyar fordításban is megjelent.

Thurneysen legfontosabb életrajzi adatai s életművének általános méltatása megtalálható a halála (1974. augusztus 21.) alkalmából írott, a Theologiai Szemle 1975. év 1—2. számában megjelent „In memoriam Eduard Thurneysen” c. tanulmányomban. További tájékoztatást nyújthat Rudolf Bohren Thurneysenről írt „Prophetie und Seelsorge” c. 1982-ben megjelent könyvéről írott recenzióm (Theologiai Szemle, 1985. év 4. sz.).

A fentiek megismétlését elkerülendő, illetve azok ismeretét feltételezve, e mostani megemlékezésben azzal szeretnék Thurneysen emléke előtt tisztelni s a hazai olvasóknak szolgálatot tenni — s egyben őket Thurneysen művei tanulmányozására indítani, — hogy Lelkipásztorokodásának II., magyarra eddig le nem fordított kötetét: „*Seelsorge im Vollzug*” (1968) ismertetem s Thurneysent mint gyakorló lelkigondozót mutatom be.

Thurneysen Lelkipásztorokodásának első kötete 1946-ban jelent meg, — a második csak több mint 20 évvel később! Ez utóbbi címét talán így adhatnók vissza: *A lelkigondozás gyakorlata*. Míg az első kötetben Thurneysen a lelkigondozás — használatuk kénytelenségéből ezt a nem szerencsés kifejezést, hiszen nemcsak az ember lelkével való törődésről van szó, amint azt Thurneysen is nem győzi hangsúlyozni, hanem az egész emberről, használhatnók a pásztorokodás kifejezést is, de ez sem jobb, mert a pásztor és nyája bibliai kép ma már félreérthető — *elvi* alapvetését nyújtja, addig a most tárgyalandóban ezeknek az elveknek, teológiai irányvonalnak a gyakorlatban érvényesüléséről van szó.

Hogy egy 20 év előtt megjelent könyvről szólunk, annak aktualitását nemcsak a már említett évforduló hanem a *téma* is

adja. Az utóbbi években az egyházi szolgálat ágai között a lelkigondozásra egyre nagyobb hangsúly esik. Egyenesen olyan felfogások is elhangoztak, hogy az igehirdető szolgálatnak — istentiszteleti prédikálásnak főképp — szinte háttérbe kellene szorulnia az egyes emberrel való személyes foglalkozás, vulgo lelkigondozás mellett. Az istentiszteletek látogatottsága csökkenő tendenciát mutat, a kereső és segítségre szoruló embert azonban, talán, inkább el lehet érni az utánamenő és őt konkrét egyéni helyzetében felkereső szolgálattal. Egyenesen *új lelkigondozói mozgalomról* (Seelsorgebewegung) esik szó. Ennek egyik fő megindítója az amerikai Rogers s továbbfejlesztői Clinebell, H. Faber, Scharfenberg, Thilo stb. Nevezik ez irányzatot partnercentrikus lelkigondozásnak is, s jellemzője a pszichoterápia és lelkigondozás többé kevésbé szoros kapcsolata.

S itt már jelentkezik is az ellentét Thurneysennel, aki szerint a lelkigondozás lényege szerint: *igehirdetés embertől emberig*. S e mellett az alapelv mellett a lelkigondozás gyakorlatát tárgyaló II. kötetében is kitar. Vajon csakugyan olyan kibékíthetetlen az ellentét a kétféle irányzat között, vagy éppenséggel teljesen elavult Thurneysen szemlélete? Erre a kérdésre magának a kötetnek az ismertetése nyújthat választ.

Előjáróban meg kell állapítani, hogy Thurneysen nem íróasztal mellett találta ki a lelkigondozás alapelveit és azok érvényesítését a gyakorlatban, hanem *gyakorló gyülekezeti lelkipásztor volt egész életén át*. 1913—20-ig Leutwil kis falusi gyülekezetében, majd 1927-ig St. Gallen-Brüngenben, s végül Nyugalomba vonulásáig, 1959-ig a baseli Münster-gyülekezetben. Csak lelkész munkájával párhuzamosan és egyidejűleg volt a gyakorlati teológia professzora Bazelen (1930—1959). Ezért lehet és van könyve tele saját lelkipásztori tapasztalatából vett eleven példákkal. Egyik tanulmánykötetéhez („Das Wort Gottes und die Kirche”) írt előszavában, éppen ebben az összefüggésben, *Karl Barth* így ír róla: „Olyan ember ő, aki bámulatos módon jelen tud lenni mások számára, mintegy belebújik a bőrükbe, hozzájuk szegődik, s azzal válik jötevéjükké, hogy őket — jöllehet egy felülről jövő világosságban — egészen megérti, panaszaikkal és örömeikkel. . .” Alkalmilag „jánosi lelkületű embernek” is neveztek. Mit mond ezek után tárgyalandó könyvében a pásztorokodás *gyakorlatáról*?

A 250 oldalas kötet két főrészből áll. Az első, 1—6. §-ban, a lelkigondozást *alapelveiről* szól. Nem tartja feleslegesnek, hogy az I. — 20 év előtti — kötet elvi alapvetése után, ismét szóljon az alapelvekről, most azonban már egészen a gyakorlat, a megvalósítás felől s — 20 év tapasztalataival és az időközben megjelent idevágó irodalom s az új irányzatok beható ismeretében — újra átgondolja az alapelveket. Ezzel bizonytalanságot akar figyelmeztetni: az egyházi szolgálatban *mindig újra kritikailag* számot kell adnunk arról: amit teszünk, miért tesszük éppen így s nem másként. E mellett ez a könyv sem „könyvnek” készült, hanem a bazeli és hamburgi — vendéglőadóként — egyetemeken tartott előadásaiából született. Tehát élőbeszéd, a hallgatóival való eleven beszélgetésben, együttgondolkodva s a kortársakkal is vitakozva.

Az 1. §. — „*Előfeltételek*” — a lelkigondozás teológiai alapjait tisztázza. S itt mindjárt fontos megállapítás: ez a szolgálat nemcsak a lelkészek ügye, hanem az *egész gyülekezeté*, a minden hívők egyetemes papságának bibliai és reformátori szemlélete alapján, azt tehát nem lehet klerikálisan leszűkíteni. E felismeréssel Thurneysen megelőzte — 20 év előtt! — korát, mert a gyülekezeti elvnek ez a következőes érvényesítése csak újabban kezd általánossá válni. Nem kevésbé modern, a szónak jó értelmében, az a követelése, hogy a gyülekezet *missziói* feladatát elsősorban éppen a pásztori szolgálatban végezheti a világban, az emberek között, kivétel nélkül mindenki számára. Az ún. modern, szekularis embert — ma már talán postmodern is mondhatnánk — a beszélgetés, dialógus útján közelítheti meg az élő Krisztusról bizonyosságot tevő gyülekezet s éppen e beszélgető módszer a lelkigondozás sajátossága.

A 2. §. „*Lelkigondozás mint igehirdetés*”, már címében is mutatja, hogy Thurneysen hű marad 20 év előtti alapállásához, a sokszor sokak által kifogásolt „kérygmátikus” alapelvű lelkigondozáshoz. Ez az igehirdetés az *egyes embert* veszi célba (Mt 9,36—38). Az istentiszteleti igehirdetéshez képest, amit a magvető munkájához hasonlít, a lelkigondozást a *begyűjtés* feladatának látja. E képhasználata persze vitatható, hiszen kevésbé korábban a gyülekezet *missziói* feladatáról beszélt. Az igehirdetés e kétféle, eltérő módját több, praxisából vett példával is szemlélteti. Ilyen szemléltető példakkal — a pásztorokodás „egyes eseteivel” a továbbiak során is sürűn találkozunk, mindegyik §-ban, s ezek is jelzik, hogy nem szabadotud, hanem gyakorló lelkipásztor szól hozzánk. Az egyes embert a maga sajátos élethelyzetében éri el ez az igehirdetés, melynek módja a beszélgetés, sokszor éppen nem „vallásos” terminológiával s ezzel Thurneysen tudatosan kapcsolódik Bonhoefferhez — idézi is többször —, aki már annak idején sürgette a hit igazságainak „nemvallásos” interpretációját. Példaképp emliti a két Blumhardt pásztori munkáját. S azt is hangsúlyozza — egyes „modern” törekvésekkel szemben — hogy a pásztori beszélgetés kíséri és követi, de *nem helyettesítheti* az istentiszteleti prédikációt. E beszélgetés azonban az egészen túl kiszélesülhet, — pl. konferenciákon — csoportos beszélgetéssé s így társadalmi diakóniává is válhat. Ugyanakkor az egyháztól elidegenedettek különféle csoportjaival való találkozás alkalmi nem pótolhatják a *helyi gyülekezet* létét, s pusztán létevel való missziói bizonyosságtevését. Nem mondanivalónk *tartalmát* kell tehát a „siker” érdekében feláldozni, hanem meg kell keresni annak másféle *módját*, nyelvezetét a különféle körülmények között.

Ezért elengedhetetlen pásztori gyakorlatunk helyes teológiai alapvetése s ez ismét *összgyülekezeti* feladat. Végül: csak akkor beszélhetünk Istenről, ha előbb beszéltünk — vele, az imádságban.

A 3. §. „*Isten országa, mint a lelkigondozói igehirdetés tartalma*” előjáróban kifejti Isten országának fogalmát. „Elközelített”, ez azt is jelenti, hogy benne érvényesül a „már most” és a „még nem”. Jövönk — az eszkaton — meghatározza jelenünket. Isten országa azonban gyökerében nem valami, hanem valaki, *Jézus Krisztus* s az ő személyében jelenvaló és egyben eljövendő is (paruzsia).

Isten országa érkezése a *gyülekezetet* is cselekvésre mozgósítja. Az imádság: „jőjjön el a Te országod”. . . . elhívó parancs is.

Hiszen az ország érkezése új életvitelre kell serkentsen (vö. Hegyi Beszéd!). Thurneysen itt is mint más helyen is egyébként, több példát, „esetet” említ pásztori gyakorlatából.

A 4. §. *lelkigondozói gyakorlatunk krízisééről* szól. Jézus embe rekön könyörülő irgalmassága felől (Mk 6,34) kell mindig újra vizsgálat és bírálat alá vonni pásztori gyakorlatunkat. Nem elég egyes lelkeket vigasztalni, hanem az eljövendő országot kell a *most és itt* élők számára jelenvalóvá tenni. Gondolatmenetében R. Bohren tanulmányára támaszkodik: „Seelsorge, Trost der Seele, oder Ruf zum Reich.” Már e cím is utal arra, hogy a „Lelkigondozás” (Seelsorge) kifejezés mindkét nyelvben milyen szerencsétlen, mert a jelzett szolgálatnak a lelki élet területére leszűkítését involválja. Különösen a kazuálék alkalmával végzett lelkigondozást fenyegeti ez a kísértés. Pedig feladatunk nem emberi igények kiszolgálása, hanem az, hogy megizlettessük velük az ország örömet! — Ezzel kapcsolatban a magam részéről utalni szeretnék Mika *Waltari*, „Az ország titka” c. — nem egyházi kiadónál megjelent! — nagyszerű könyvére.

Jézus Krisztus megtörte a bűn és halál hatalmát, — ám ezek még mindig jelen vannak és garázdálkodnak. Ezért Isten országának valóságát csak *hitben* ragadhatjuk meg. (2Kor 5,7). Ennek a hitnek a felélesztése és ébren tartása a lelkigondozás nagy feladata, a hűsvét és paruzsia közötti időben, hogy megállhasunk a kísértések között reménységben. Ez a kitartás csak a Szentlélek műve lehet.

5. §. *A reménység lelkigondozása*. Hogy ez mit jelent azt Thurneysen pásztori gyakorlatából vett példával szemlélteti. E példa azt is mutatja, hogyan működhet együtt jól a lelkigondozó a pszichiáterrel. Egy depressziós asszony reménytelennek látszó esetéről van szó. A szükséges pszichoterápiai kezelés mellett a lelkigondozás a bűnbocsánat feloldozó üzenetét nyújtja s az élő Krisztussal való közösségre vezethet. Ehhez kapcsolódva fejti ki Thurneysen a reménység fogalmát Zsid 11,1 alapján. *A reménység* e szerint a *hit* konkretizálása. S ez beállít a hit harcába. Az 1. parancsolatnak kell valósággá válni életünkben: nincsenek más istenek csak az Úr! A sötét, démoni hatalmak realitásával azonban számolni kell (Blumhardt!), még inkább azonban Jézus szabadító erejével. A régmúlt idők démonai új alakban térnek vissza; s az őket előidéző ember zsarnokává lesznek (atomerő). Thurneysen itt már sejteti az ökológiai problémát is — mára ez még sokkal égetőbbé lett, mint 20 év előtt. Éppen ezért sürgeti a lelkigondozásnak társadalmi méretűvé való kiszélesítését!

6. §. *A lelkigondozás mint találkozás*. A lelkigondozás módszere a beszélgetés. Ez a találkozásban történhet meg. A pásztoroló, a partnere és — Isten között. Találkozni azt jelenti: nem megyünk el egymás *mellett*, hanem felismerjük egymásban a felebarátot (Lk 10,25—37). A találkozás médiuma a beszéd, szótértés. A beszéd egész lényünk kifejezése, nemcsak verbálisan (gesztusok, tekintet). Thurneysen felismeri a nem verbális kommunikáció jelentőségét. Emberi beszélgetésben azonban Isten akar megszólalni — ha akar. Ennek objektív lehetősége az ige testlétele. Krisztusban Isten van jelen a beszélgetők között.

Talán itt a helye annak, hogy egészen röviden érintsük *a lelkigondozás és pszichoterápia viszonyát* Thurneysen meglátásában (vö. E. Thurneysen: Seelsorge und Psychotherapie, 1950). Thurneysen most ismertett könyvében is gyakran utal a pszichológia és pszichoterápia jelentőségére. Megvonja a párhuzamot: ott is a beszélgetés a *módszer*. Maga is küldte nem egy hívét a lélekgyógyászhoz, vagy más szakorvoshoz. Ugyanekkor jelzi a lélekgyógyász *határát* is: nem tud segíteni, nem is feladata, az ember *végő ínségén*, Istennel való megromlott viszonyán. Ezért együtt kell dolgozni a pásztorolónak és a lélekgyógyásznak, munkájukat össze nem keverve. A szakképzetlen lelkész ne kontárkodjon bele a szakember dolgába. A jó pszichológus viszont maga is tisztában van korlátaival. Nem állhat meg a kifogás, hogy Thurneysen kevés gondot fordít a lelkigondozás címzettjére az emberre. Csak az ellen az ún. „modern” irányzata ellen a lelkigondozásnak tiltakozik, amely az embert arra akarja serkenteni, hogy mintegy Münchhausenként önmagát húzza ki a csávából (Hilfe durch Selbsthilfe). E mögött egy nézbibliai, optimista emberkép áll. A reformátori „non posse non peccare”

felismeréséből aligha engedhetünk. Az ún. „partnercentrikus” lelkigondozás is azt akarja, amit Thurneysen: *segíteni* az emberen — utóbbi azonban: az evangélium felől. Az önségély végeredményben önmegigazításra vezethet, törvényeskedésre — s ez az evangélium ellentéte: újabb igát tesz, felszabadítás helyett az emberre. Végül: nagyon fontos partnerünk, az ember minél mélyebb megismerése. *Végső emberismeretre* viszont csak a Biblia vezethet. Ábrahám—Izsák, Ézsau—Jákob, Dávid—Betsabé—Absolon stb. „modelljei” örökérvényűek, s nem ok nélkül ihlették minden idők nagy költőit bibliai vonatkozású művek megírására. Pl. Shakespeare királydrámái bibliai ismeretek nélkül alig érthetők.

Thurneysen hangsúlyozza, hogy az embernek nemcsak az élet *határhelyzeteiben* van szüksége lelkigondozásra, hanem éppúgy az élet magaslatain, derűs óráiban, sikerek között stb. Ebben is egyetért Bonhoefferrel. Ma különösen időszerűnek tűnik ez a figyelmeztetés, amikor a fogyasztói társadalom habzsoló és tékozló embere kezd sejteni a „fejlődés” határait (Club of Rome). Nem a siker, a pénz és a hatalom az élet értelme („Haben oder sein”, E. Fromm).

Könyvének *második felében* — Konkrete Seelsorge — Thurneysen 3 életterületen mutatja be a lelkigondozás gyakorlatát: *Tanácsadás a családi életben — Betegek lelkigondozása — Halál révén állók és gyászolók lelkigondozása.*

E fejezetek részletes ismertetésére nem vállalkozhatunk, csak néhány súlypontot említünk.

7. §. Felveti a kérdést: mi a *házasság* keresztyén értelmezése? Alapvetésül utal az idevonatkozó gazdag etikai irodalomra. A házasság, a család problémái a legközelebről érintik az embert, de persze megvannak a társadalmi gyökerei, illetve kihatásai is. Itt is, mint általában a lelkigondozásban döntő a szolidaritás a partnerrel, tanácskérővel, a meghallgatás és megértés, morális ítékezés szándéka nélkül.

A házasság értelmezéséhez szükséges a férfi és nő teremtszerű *rendeltetésének* tisztázása. A „váltóállítás”, már az idevonatkozó állásfoglalásban megtörténik. A lényeg: emberi természetünk e kettőssége Isten jó ajándéka. Ezért is tehetné népével. Izraellel és Krisztusnak egyházával való *szövetsége* képévé. Ebben az emberi szövetségben szükséges az eros, sexus és agapé *egysége*. Mikor „keresztyén” egy házasság? Erre az apostoli ún. „házitáblák” exegetikai cskurzusával felel.

Szól azután a házasság kríziséről, válásról, cölibátusról, születésszabályozásról, a gyermekáldásról, a vegyesházasságról, a házasság egyházi megáldásáról (ún. esküvő), s a magányosokról, a barátságról és a homoszexualitásról. Hiányolnunk kell, hogy nem szól a szülők és gyermekek (nemzedékprobléma!) ma annyira égető kérdéseiről. Itt is hangsúlyozza a lelkigondozás és pszichoterápia együttműködését, de nem egymás helyettesítését.

8. §. *A betegek lelkigondozása.* Korunkban a gyógyászat és a lelkigondozás közelebb kerültek egymáshoz (pszichoszomatikus szemlélet). Összefűzi őket a segítség szándéka a szenvedő emberen. Más-más síkban dolgoznak azonban s ezeket nem szabad összekeverni. Betegség és bűn nincsenek kauzális összefüggésben, bár néha lehetnek. A betegség *jele* emberi létünk esendőségének és végességének.

Mi a betegség és mi az egészség? Isten egészséget és életet akar! S e szándékában szolgálatába állíthat minket is. Ember-szemléletünket az igéből nyert felismerések határozzák meg s

nem pl. a heideggeri existencializmus, s ennek teológiai követői. A lelkigondozás feladata, hogy a beteg embernek is Isten feltétlen *kegyelmét* hirdesse. (Jn 9). A szenvedés *alkalom* lehet — de nem mindig! — Isten irgalmasságának segítségül hívására. Jézus kérdése: „*Akarsz-e meggyógyulni . . . ?*”

Ilyen gyakorlati útmutatásokat találunk — mint eddig is minden §-ban — számos példával szemlélítve, a *beteglátogatásról*. Alapállás: Isten szeretetéről, irgalmáról tanuskodunk a szenvedőnek. Első feladat: tudjunk türelmesen *meghallgatni!* Néha a beszélgetés *gyónássá* mélyülhet, ezt azonban nem szabad erőltetni.

9. §. *A halál révén állók és gyászolók vigasztalása.* A „*végső dolgok*” súlyos kérdéseire csak a Biblia és az egyház hitvallása adhat feleletet. Itt is, mint a korábbiakban, gazdag irodalmi utalásokkal segíti az olvasót. Bibliai alapvetésének kiindulópontja Róm 6,23. Ezután 4 pontban elemzi a lelkigondozói feladatokra való felkészülést. 1. A halál életünk határa. 2. Szellemi, lelki és testi valóságunk szétesése. 3. Ebben az inségben maga Isten siet segítségünkre. 4. Isten segítsége a megfeszített és feltámadott Krisztusban valósul meg. *Húsvét eseménye* történeti valóság, de nem történeti tény, mert annak kategóriáiba nem fér bele. Másfelől: Krisztus feltámadása a miénknek záloga és bizonyossága.

A lelkigondozás a *feltámadás evangéliumát* hirdeti egyetlen igazi vigaszul. Nemcsak a halál, hanem a minden bűnös emberre váró *ítélet* tekintetében is. Ez az ítélet jogos, de átöleli Isten kegyelme. A „mikor” és „hogyan” kérdései értelmetlenek, mert az eszkatonban nincsen tér sem idő (pl. ún. közbenléti állapot kérdése, stb.). Thurneysen kitér az antropozófia és spiritizmus-okkultizmus tévutainak ismertetésére és bírálatára is.

A lelkigondozás végzésének konkrétumairól viszonylag keveset szól. A gyakorló pásztor gazdag tapasztalataiból többet is említhetett volna. Amit azonban nyújt az értékes és hasznos.

A kötetet regisztrerek egészítik ki.

*

Úgy tűnik, hogy a tárgyalt 3 életterület, lelkigondozói alkalom mellett szerzőnk még adós maradt *egyéb* sajátos lelkigondozói feladatok tárgyalásával. Így: az ún. „veszélyeztetettek” (alkohol, kábítószer, azután a fogyatékosok) lelkigondozásának kérdéseivel, az egyes életkorok: gyermekek, fiatalok, középkorúak, öregek pásztorolásának sajátos kérdéseivel, ill. az ezekkel kapcsolatos pásztori tennivalókkal. Amint ezt pl. igen nagy részletességgel megteszi az NDK-ban megjelent — persze számos szerző közreműködésével — „Handbuch der Seelsorge”, — igaz 4 vaskos kötetben, melyeket részben folyóiratunkban már korábban ismertettünk.

Mégis nagy hálára kötelez az — akkor már agg — szerző, hogy megjelentette Lelkipásztorokodástanának ezt a II. kötetét is, mert benne *alapvető* és elvi eligazítást nyújt, biztos irányt mutat és normákat állít fel, amik nagy segítségére lehetnek minden gyakorló lelkésznek, s a pásztori szolgálatot végző más gyülekezeti tagoknak, munkatársaknak is. Születésének 100. évfordulója alkalmából ezért gondolhatunk rá tisztelettel, mint a gyakorlati teológia egyik nagy tanítójára. Emléke maradjon közöttünk áldott!

Groó Gyula

Szublimáció és lelkigondozás

Teremttségünk egyik csodája, hogy lelkünk sokféle munkát tud végezni annak érdekében, hogy önmagát a világhoz és az emberekhez való viszonyában egyensúlyban tartsa. Ennek a titokzatos munkának egyik válfaja a psziché tudattalan szférájában működő elhárítások csoportja, mely a kül- vagy belvilágtól nyert s veszélyesnek ítélt ösztönzéseket, impulzusokat különböző hasznossági fokon munkálja meg; dolgozza át, vagy egyszerűen csak távolítsa el.

A psziché elhárító mechanizmusai közül a szakirodalom talán a szublimációt becsüli meg legjobban és értékeli legtöbbször, mert társadalmilag is értékelt szellemi teljesítményt, pl. művészi alkotásokat hozhat létre. Többek között ebben is különbözik a többi elhárító mechanizmustól.¹

A szublimáció fogalma Freudtól származik. Eredetileg a szexuális energia átszellemesítésének megjelölésére használta. Így ír erről: Legközelebbi célját felcseréli más, esetleg magasabb értékű és nem szexuális célokra.²

Néhány kortárs szakember meghatározásából kitűnik, hogy ma már a szublimáció jelensége közismert s csak megfogalmazásban vannak jelentéktelen különbségek. Pl. Hermann Imre szerint: „A társadalmi tények gyakran szabják meg az ösztönfejlődés irányát és így jönnek létre az úgynevezett szublimációs jelenségek, amelyek lehetővé teszik a fölöslegessé vált, vagy a tiltással sújtott ösztönök — társadalmilag is elfogadható kielégülését”.³

Bartha Lajos: „A szublimáció alacsonyabbrendű ösztönös indítékok szellemi, vagy alkotói tevékenységben való kiélése.”⁴

A legújabb orvosi „Általános pszichiátria” c. szakkönyv így írja le: „Sajátos intrapszichés (pszichén belüli) átszerveződés: az affektív (érzelmi indulatokkal telített) tudattalan tényezőinek a mögöttes tudatalanba emelése. A nyers, durva, primitív ösztönök és ösztönzések — elsősorban a szexuális gerjedelmek és agresszív, egoista impulzusok (fellobbanások) — az egyén és a közösség szokásainak, értékrendjének, elvárásainak megfelelően alakulnak — rendeződnek át és nyernek magasabbrendű értelmet. Vítális (életbe vágó) hajtóerejük, energiájuk megmarad, de sokkal bonyolultabb szerveződésben érvényesül.

A szublimáció az ösztönös-vítális konfliktusok (belső küzdelmek és összeütközések) egyik gyakori és társadalmilag értékes megoldási módja. Ez azonban nem jelenti azt, hogy csak konfliktusokból származik, azaz, hogy a nem elsődlegesen ösztönös jelenségek csak szublimáció eredményei lehetnek.

A szublimáció — elsősorban a készletének és megoldások belső egyensúlyának megbomlása és az elsődleges szükségletek kielégületlensége miatt fordulhat konfliktusba . . .

A túlzott szublimáció a vítális-ösztönös működések elsorvadásával, vagy éppen ellenkezőleg, körtüneteket nemző torlódásával járhat . . .⁵ (A szakkifejezések magyarázata tőlem származik).

Ernst Kretschmer, a múlt század végén született neves tübingeni pszichiáter és karakterológus így ír a szublimációról: „A szublimáció társadalmilag az az értékes forma, amelyben az erős ösztönös tendenciák, a komplex (összetett) jellegűek is leereághatók. Azokat az erős energiaforrásokat, amelyek a komplexusokban (lelki görcsökben) és túlértékelt eszmékben foglaltatnak, helyes vágányra kell terelnünk, az alkotni akaró tevékenység belső-lelki mozgásait. Minél jobban összhangban van a választott szublimáló tevékenységi irány a komplexusokban és a túlértékelt eszmékben megtestesült ösztöntendenciával — annál nagyobb a siker. Ezért a munka és a tevékenység mindvégig a legfontosabb magva és vezérlő elve marad a pszichoterápiának. széles levezető folyama az összes pszichés energiáknak, amely ezeket magába fogadja, összefogja és káros lehasadásukat megátolja.

A komplexusokat mindenképpen fel kell dolgozni, akár energikus gondolatmunkában és az egyénnek önmagával folytatott eszmecseréje útján, akár — még helyesebben — a külvilágra

irányuló cselekvés formájában. A fel nem dolgozott élményenergia képezi legelsősorban azt az okot, ami azután kanyargós mellékutakon a neurózisokat és a reaktív pszichózisokat létrehozta.”⁶

Hermann Alice a szublimáció két típusát különbözteti meg az elért eredmény szerint:

1. Megváltozik a cselekvés módja, de azonos marad a cselekvés célja. (Sport, birkózás, boxolás, karate, tehát a szublimálódó tovább is erőszakos és támadó, de a mód egészen más és különböző.)

2. A másik típusnál az ösztöntörékvésből fakadó új funkció céljában sem kapcsolódik az eredeti törekvéshez. Itt hatalmas, addig lekötött erő szabadul fel, amelyből a lelki élet belső szerveződése táplálkozhat. Az ilyen, — céljától is elszakított — ösztönöz az, amelyből a belső fűrendszer felépül.⁷ (Ilyenkor mondják valakire: rá sem lehet ismerni. Vagy mi lett ebből a gátlásos, szétszórt emberből, mintha újjászületett volna.)

A lelkigondozó

hogyan hasznosíthatja, építheti be módszerébe, életápoló terápiájába a szublimációt?

Például: ismert jelenség, hogy az ún. analízis korban lévő kisgyermek nem idegenkedik saját székletétől. Érthető módon azonban ettől környezetét tiltja, illetve meg akarja akadályozni s gyurmát vesznek neki. A szublimáció irányába tett lépés jelzi, hogy a gyermek — élve a kínálkozó lehetőséggel — a gyurmázás területén elégti ki vágyait, miközben a tiltott játék vágya lassan-lassan feledésbe merül.

Az egészséges környezet több ilyen lehetőséget is kínál a játékok és játszás terén, ahol a képzett lelkigondozó sok jó tanácsot adhat a szülőknek. Ha például valamelyik gyerek — a gyülekezétkében, — vagy akár a sajátja hajlamos a magamutogatásra, azt minél többször szerepeltetheti, ám úgy, hogy szereplésének valamiféle közösségi értéke legyen, pl. a gyerekbibliórián, hittanórán, gyerektáborban, ünnepélyen.

Vagy ha azt látja, hogy egyik vagy másik gyerek a gyülekezétkéből, vagy a maga gyereke — túlzott, már-már pszichés — rövidzárlatot okozó módon foglalkozik saját testével, megkísérülheti a gyermekben más irányú tudásvágy felébresztését; figyelmeztelhet valamilyen másra, érdekesre — kifelé, magától tehát elfelé — irányítja. Így aránylag gyorsan pozitív és kreativitásra ösztönző eredményt érhet el, amely annyira rögzülhet, hogy a gyermek később akár eredményes kutatóvá válhat, anélkül, hogy teste egészséges felfedezéséről — gyerekkorában — lemondana, vagy lemaradna.

Egy édesapa időben észrevette, hogy kisfia „lopós”; amit tudott a gyerek összeszedgetett és fiókjába rejtette. Az apa bélyeggyűjtő lévén bevonta fiacskáját hobbijába, bevezette a bélyeggyűjtés és bélyegcsereberelés titkaiba. Majd ismert mesterképeinek reprodukcióit ábrázoló levelezőlap albumot is kezdett vele készíteni. A gyerek e tevékenységek segítségével gyógyult meg „lopós”-ságából s vált sikeres bélyeggyűjtővé és a klasszikus festészet ismerőjévé. Később maga is neves grafikus lett.

Egy híres, de félelmetes tollú kritikus önéletrajza arról árulkodik, hogy már gyerekkorában sok agresszív indulatát kellett „lenyelni”. Legszívesebben háborusdit játszott barátaival és élvezettel püfölte el ügyetlenebb társait; később válogatott vívó csapatba került, majd elvégezvén a bölcsészetet, újságíró, kritikus lett, „most tollam a kardom” — vallja a szép és a jó ügy érdekében.

Van, aki csúnasága-okozta komplexusát, lelki görcsét szublimálta, mint Hans Christian Andersen, a nagy mesemondó, aki egy életen át sohasem közeledett nőhöz, mert olyan rútnak

érezte magát, hogy el sem tudta képzelni — valaki viszonyozhatná szerelmét. Meséiben azonban ezt „mesésen” megélte.

Kevés magyar regényírónak van annyi daliás hőse, mint a testi hibája miatt haláláig szenvedő *Kodolányi* Jánosnak, ám igen sok embergyűlölő nyomorék figurát is életre keltett, akik gyakran kerekednek „daliái” fölé műveiben.

Czeizel Endre írja „... a betegség, az örökletes végzet olykor felbecsülhetetlen emberi értékek forrása lehet.”⁸

És még egy példa: *Toulouse-Lautrec*, a francia posztimpresz-szionizmus egyik legkiemelkedőbb mestere, akinek külön, önpusztító életmódját, kéréltetlen kritikáját és iróniáját, valamint a leplezetlen valóságot döbbenetes expresszivitással kifejező művészetét csak gyermekkori balesetének következményeivel együtt lehet megérteni. (Ti. gyermekkorában mindkét lába eltört és elsatnyult, egész életét torz nyomorékként kellett leélnie.)

Szublímáció az egyházban

A szublímáció sajátos mechanizmusát ismerő ember kevésbé csodálkozik azon, hogy a régi századok író- és költő-szentjei (Keresztes Szent János, Avilai Teréz és még sorolhatnók), miért foglalták az Énekek Éneke parafrázisába vagy stílusába — annak szinte erotikus töltésével — mélységes szeretetüket Isten, Jézus és az egyház iránt, mikor tudott dolog, hogy az Énekek Éneke minden idők egyik legszebb szerelmes verse. De aligha lehetett jobban és szebben a misztikát is felhasználva a legemebribb ösztönöket a legszellemibb csúcokra emelve megélni.

Ugyanakkor érthető, hogy protestáns szerzőtől miért nem, vagy jóformán alig találhatunk hasonló műveket: nem kellett cölibátusban élniük, következésképpen nem kellett deszexualizálódnuk, illetve nem volt mit szublímálniuk. Talán azért olyan szegényes a protestáns misztika és idegen még a meditáció is a legtöbb protestáns ember számára; valamiféle keleti misztikát, sőt okkultizmust, jobb esetben elmélyültebb hitépítő írást és nem élet- és lelkigyakorlatot ért meditáció alatt, amelyet még az egyházatyák (hogy csak a két óriást említsük): Luther és Kálvin még naponként gyakoroltak.⁹

De fel kellett veznünk a kérdést: vajon nem használhatná-e fel gyakrabban és céltudatosabban a lelkigondozó, beszélgetései alatt a szublímációnak ezt a spirituálisabb síkra emelő spirálját; nem kellene-e a psziché e sajátos mozgásirányulását életápoló, gyógyító beszélgetéseivel jobban figyelembe vennie, különösen akkor, amikor kényszerű cölibátusban élőkkel foglalkozik. Például olyan nőkkel, akik nem mentek férjhez, mert nem akartak, vagy nem kérte őket olyan férfi, akihez hozzámentek volna, vagy olyan férfikkal, akiknél esetleg az a veszély áll fenn, hogy homoszexualissá válhatnak, vagy válhatnak? Már ránk-ránk nyitnak az AIDS vírussal fertőzöttek is — mit mondunk nekik? S még csak a kezdet kezdetén vagyunk. Telefon lelkigondozói szolgálatunkban is felmerül ez a kérdés. Névtelesen, annál sikoltóbban. Ilyen esetekben csak az az egyetlen „terápiikus” tanács létezne (naponként elhangzik, rendelőkben még a rádióban is) „úgy élje meg, élje ki szexuális ösztöneit, ahogy tudja, ha ezen a téren kielégítetlen!”

Nem okoztak-e már hasonló tanácsokkal több lelki zavart, lelki görcsöt, neurózist, mint amivel a terapeutaéhoz, vagy tanácsadóhoz fordultak? Van tapasztalatunk arról is, amikor magas etikai normákat követő, de kényszerű cölibátusban élők — ám azt nehezen viselő — ilyen vagy hasonló, de szabados szexuális életre biztató tanácsra, csak konfliktust és neurózist cseréltek és állapotuk inkább romlott mint javult.

Ha a lelkigondozó ennek a veszélyét és lehetőségét előre látja, mert beszélgetőpartnere életvitele, életformája ismeretében ezt tudnia kell, vagy kellene — nem vezetheti-e a szublímáció útja felé — feltéve, ha maga is jól ismeri azt az utat. Hitben és tudásban egyaránt.

Ítt, ezen a téren a protestáns lelkigondozó sokat tanulhatna olyan cölibátusban élő római katolikus pasztorálszichológusoktól, akik fiatal papnövendékek avatott spirituálisai, lelki vezetői.

Tehát olyan lelkészpszichológusoktól, akik nem csak szak-könyvből tanulták, hanem átéltek és szüntelen át *kell* élniük — és éltetniük — a szublímálás sajátos, belső „menetrendjét”. Mégpedig tudatosan és tudatosítva.

Vagy miért ne tanácsolhatná a lelkigondozó annak a serdülőnek, aki túlzott önkielégítő praktikáitól és azokhoz kötődő, nemegyszer szado-mazochista kényszerképzetektől szeretne szabadulni, hogy „aszketikusan” takarózzék, azaz éjjel kissé fázzék, s hogy nappal erőteljesen fárassza ki sporttal a testét, hogy munkájával, tanulással, önképzéssel szublímáljon. Szép és tiszta könyveket olvasson, zenét hallgasson (ne csak „vérlázító” popzenét). Jézusra koncentráljon és vele identifikálódjék, vele azonosítsa magát. Azaz a mindenképpen önmagára-utaltságából, a már-már beteges önmagafelé-fordultságából, introvertságából — extrovertálódjék. Forduljon az emberek és szűkebb, majd tágabb világa felé — szolgálattal. Így gyógyulhat meg önmagához-kötöttségéből, narcizmusából, fokozódó neurózisából. Mindenképpen magasabb szellemi síkra áramoltassa lelki és testi energiáit és ott élje meg, amit ösztöni síkon nem jó, nem ajánlatos megélni, hiszen attól szenved.¹⁰

Egy jónevű írók mondta el baráti társaságban, hogy már diákkorában úgy túltengett a fantáziája, hogy a „hazudós” gúnynevet ragasztották rá osztálytársai. Ezt meghallotta egyszer bölcs fizikatanára, behívta a szertárba, és erről-arról elbeszélgetvén vele, csak úgy „mellékesen” megjegyezte: Miért nem írod le „kalandjaidat”, s miért nem küldöd be a helyi lapnak? Ha barátainak meséled őket — kinevetnek; ha jól írod meg, irodalommal válhat és még pénzt is kapsz érte. Ebből a fizikaszertárból indult el a pályám, s lettem hazudósíróvá, fejezte be vallomását hazánk egyik nagy írója.

Mi ez, ha nem a szublímáció egy sajátos esete, formája?

Vagy nem *Hermann Alice* 1. típusú szublímációja-e a dél-amerikai karóversenye? Ott, ha nagyon dühös az egyik férfi a másikkal, nem esnek egymásnak, mint régen (amikor még nem járt büntetés vagy börtön az effélékért), hanem felváltva fatöngöt ütögetnek egy-egy azonos vastagságú és nagyságú karóval. Akinek a karója hamarabb eltörik, aki tehát az erősebb ütéseket mérte a fatöngre, annak van igaza. Akár a sportversenyeket is szublímált háborúnak nevezhetnénk. Csak különböző terroristák és antidukkerék ne alakítsák vissza antiszublímációval való csatátérre a sportszarnokokat! Van még tennivalónk ezen a téren.

Nem egy férj és feleség közti rejtett rivalizálást és az ebből fakadó feszültséget sikerült már úgy helyére tenni egy-egy képzett lelkigondozónak, hogy valamiféle társasjátékra beszélt rá őket, s arra terelődött át a „ki ügyesebb” vagy „okosabb” hangsúlya. Így tanulták meg azt is, hogy egyszerre csak az egyik nyerhet.

De lehet túl vagy rosszul is szublímálni, ahogy a vancouveri kwakiut indián törzsek, amikor a régi csatabárdok kiasását a kormány betiltotta s a hajdani harcokat potlakhá, azaz ajándékozási versennyé „szublímálták” és potlakkal akarták legyőzni egymást. Ez aztán olyan túljándékozássá fajult, hogy gazdasági csőd szelére sodorta őket: a néprajzkutatók szerint ez lett a teljes elszegényedésük oka. (Karácsonyaink nem váltak-e potlakká?)

Megemlíthetjük annak a „házaspárnak”, férjnek és feleségnek a súlyos neurózisát — a rossz szublímálás eredményét —, akik elhatározták, hogy ún. József-házasságban élnek — „megvetvén a bűnös test még bűnösebb kívánságait” — csak emelkedett gondolatokat közölnek egymással ágyukban, elalvás előtt. Egyikük hisztériás, másikuk depressziós lett. Ezért hangsúlyozzuk itt, hogy a szublímáció C. G. *Jung* kifejezésével: a személyes tudattalan által befolyásolt, vezérelt folyamat. A lelkigondozó mégis megközelítheti — főként, ha *saját* tapasztalatából ismeri. Ám akkor tapintatosan s lehetőleg nem direktív módon befolyásolhatja, és úgy korrigálhatja ezt a folyamatot, hogy a vitális ösztönök kóros károsodása, vagy valamilyen elfojtás következtében a segítséget kérő partner, vagy partnerek ne neurózizálódnak, hanem meggyógyuljanak, mint egy beszélgetéssorozat után — az előbb említett házaspár is.¹¹

Csak az a lelkigondozó tud szublimálni és szublimációra rávezetni bárkit, aki jól érti és jól értelmezteti a Nagy Parancsolatot, amelyhez Márk hozzáfűzi ti. mindkettőhöz: „Nincsen más ezeknél nagyobb parancsolat”.¹² Azaz ez minden más „parancsolat” fölött való. Ez az értékpiramis csúcsa (s ha az, akkor ún. „ellenigéket” sem lehet vele szemben felsorakoztatni).

Tehát: csak akkor tud szublimálni és szublimáltatni valaki, ha jól érti és értelmezteti a második nagy parancsolatot is: *Szeresd felebarátodat, mint magadat*! Azért fontos ez, mert a második nagy parancsolat bizonyos hívő körökben sok zavar és félreértés forrása lett. Szinte borzadályal vetik fel: önszeretet? Ez istenkáromlás. Nem egy igemagyarázatot olvashatott, vagy hallhatott bárki, amely oda érkezett meg, hogy a felebarátunkat jobban, sokkal jobban kell szeretnünk önmagunknál. Sőt senki-, semmi-, féreg-mivoltunkat meg kell vetnünk, meg kell öldökölnünk és így tovább. (Az önmegvetés az öngyilkosságok egyik alapmotívuma”, írja *Neukum Lea*.)

Ilyen esetekben tragikus félreértés történik. Ti. összetéveszti az önimádatot (narcizmust) az önfeladással. Teremttségünk tényének igenlésével. Azzal, hogy szeretnünk kell (tudunk kell szeretni) Isten tervét — bennünk. Konkrétan: hogy férfi vagyok. Hogy nő. Hogy ilyen az arcom; a termetem; az egészségem; ennyi a talentumom; hogy oda születtem, ahova születtem — s ott élnem s halmom kell; hogy ez a gén- és hormonsorsom. Hogy ő a párom, a családom, a gyermekem... „IGEN, ATYÁM, mert így láttad jónak...”¹³

Aki teremttsége tényére, a benne konkretizálódó Isten akaratára nem tud IGENT mondani — az nem tud, nem tudhat szublimálni, még kevésbé szublimációra nevelni senkit. Mivel nem tudja a segítséget elfogadni, segíteni sem tud.

Újra és újra azt kell tapasztalniaok — külföldön és hazánkban egyaránt — a lelkigondozóknak, pásztoralpszichológusoknak, hogy aki nem tudja így elfogadni, azaz a nagy parancsolat szavaival és szellemében szeretni önmagát, az:

1. Felebarátját sem tudja igazán szeretni és igazán elfogadni, mert rávetíti saját önmegvetését, féreg-mivoltát, következképp-

pen önmagát utálja felebarátjában. Illetve — ítéli és kritizálja szüntelen.

2. Sok vallásos, sőt hívő ember házassága pl. azért olyan takaragtalan rossz. Törvényesen nem válnak el, de páros magányban élnek. Ismert jelenség, hogy ki-ki külön jár a „maga” közösségébe imádkozni és hazajövet szüntelen a másikat akarja megváltoztatni. Pontosabban önmagához idomítani. A maga karaktere kényszerzubbonyába kényszeríteni. Miért? Mert egyik sem tudta elfogadni — önmagát. Ám a nagy NEM — a másik felé hangzik el szüntelen, nem egyszer „kis parancsolatokkal” megtoldva, megtűzdelve.

3. Aki egyszer —, ha kell a térdein — de igent tud mondani teremttsége tényére, a sorsára s abban Isten akaratára és így szereti önmagát, az *szabad emberré válik*. Ti. megtudta, hogy Isten MÉGIS szereti. Olyan „jó véleménnyel van róla”, hogy érte adta egyszülött Fiát.¹⁴ Miért legyen akkor rosszabb véleménye önmagáról? Ha abban a *Szeretemben* ő változtatni és növekedni tud, akkor ő is el tud már fogadni mást, úgy, amint az van, annak a másságával együtt. Ebben az elfogadott és elfogadó szeretetben kezd növekedni az is, a másik is. A házastársa, a gyereke. Sőt minden „felebarát”, akivel kapcsolatba kerül. E folyamat nélkül nincs szublimáció és arra való nevelés, vezet. Sőt eredményes lelkigondozás, életápolás sem lehetséges. Teológiai és lélektani szempontból egyaránt újra kell exegetálnunk, megértenünk és értékelnünk a második nagy parancsolatot.

Gyököcssy Endre

IRODALMI HIVATKOZÁSOK:

1. *Gyököcssy Endre*: Magunkról Magunknak. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1986. V. kiadás. 246—271. l. 2. *Freud, S.*: Ges. Werke, VIII. 145 l. Fischer, Frankfurt, 1946. 3. *Hermann Imre*: Az ember ősi ösztönei. Magvető, Budapest, 1984. 4. *Bartha Lajos*: Pszichológiai értelmező szótár. Akadémiai Kiadó, 1971. Budapest, 1981. 5. *Juhász Pál—Pethő Bertalan*: Általános pszichiátria. Medicina, 450 l. Budapest, 1983. 6. *Kreitschmer, Ernst*: Orvosi pszichológia. Novák és Tsa. V. kiadás. 249 l. Budapest, 1939. 7. *Mérei Ferenc*: Gyermektanulmány. Egyetem! Nyomda, a 113 l.-től. Budapest, 1948. 8. *Czeizel Endre*: Az orvosgenetikus szemével. Minerva 270 l. Budapest, 1980. 9. *Gyököcssy Endre*: I. m. 272 l.-től. 10. *Gyököcssy Endre*: I. m. 108 l.-től. 11. *Joachim Thilo Hans*: Beraterende Seelsorge. Göttingen, 1971. 59 l. 12. Mk 12,28—31. 13. Mt 11,26. 14. Jn 3,16.

Barth Károly hitvallás fogalmáról

Rendszeres teológiai fejtegetések, halála huszadik évfordulójára

Előzetes megjegyzés

E cikk írásának napjaiban egy nyugalmazott svájci lelkipásztor, aki saját bevallása szerint sokat köszönhet *Barth Károlynak*, megjegyezte, hogy a fiatal teológus nemzedék Svájcban alig ismeri e neves bázeli professzort.

Csak kívánni lehet, hogy Magyarországon és azon túl a magyar nyelvterületen ez másképp legyen és ne eredményezze a 86-os év közelsége azaz születésének 100-ik évfordulója, hogy halálának 20-ik évfordulóján hallgatás és feledés fedje e nagy, sokak számára kényelmetlen, de még mindig időszerű teológus üzenetét.

Az ő jobb megismeréséhez és megértéséhez kíván hozzájárulni e cikk, abban a reményben, hogy mások még behatóbban elemzik gondolatvilágát.

Bevezetés

A Jugoszláviai Református Keresztyén Egyház, melynek lelkesze e cikk írója, a két világháború között elsősorban Kolozsvár (Románia) közvetítésével, különösen *Tavaszi Sándor* professzor jóvoltából kapott barthi hatásokat. Az idősebb lelkész-nemzedék jórésze ott végezte tanulmányait és közülük néhányan még ma is szolgálnak. Ez a hatás még behatóbbá vált, amikor

Póth Lajos és *Balla Sándor* személyesen is hallgatták Karl Barthot Bonnban, illetve Bázelen.

Mondhatjuk, hogy nálunk a bázeli tudóst elsősorban mint hitvalló teológust tartják számon, aki a református hitvallást újra felfedezte és aktualizálta és mint aki értelmi szerzője volt a barmeni hitvallásnak, valamint egyik atyja a nemzeti szocializmus alatti Németország Hitvalló Egyházának.

Ezért nem közömbös közelebről megvizsgálni a hitvallás fogalmát Barth műveiben és életrajzában.

Egy ilyen tanulmány szükségszerűen főművét vizsgálja meg elsősorban.

Az „Egyházi dogmatika” hivatásfogalma

Az „Egyházi dogmatika” (ED) hitvallásfogalma nem egységes. Az átfogó ábrázoláshoz szükséges a legtöbb kötetrészt figyelembe venni.

Barth értelmezésében „hitvallásról” tágabb és szűkebb értelemben lehet beszélni. A tágabb értelemben vett hitvallásnál a legfontosabb pontok a hitvallás mint dicsőítés, mint bűnvallás és mint magatartás a keresztesnél.

De szorosabb és tulajdonképpeni értelmében a hitvallás az

ED-ban egyházi confessiót jelent, ami Barth számára azonos az egyházi dogmával. (Vö. I/2 699 old.)

Az alapvető fejtegetéseket ezzel kapcsolatban az ED I/2 kötetében, a huszadik paragrafusban találjuk meg, mely ezt a címet viseli: „A tekintély az egyházban”, ennek a paragrafusnak is a második fejezetében mely felett ez a felirat áll: „Tekintély az ige alatt”. Itt találjuk a confessio definícióját is: „Egy egyházi confessio egy közös tanácskozás és határozathozatal alapján létrejött megfogalmazása és kihirdetése (proklamációja) egy az egyháznak bizonyos körzetben adatott betekintésnek az Írásban tanúsított Kijelentésbe.” I/2, 693.

Egy valódi confessio létrejötte mindig „status confessionis”-ban megy végbe, azaz küzdelmi helyzetben, amelyben valamilyen hamis tan az egyház egységét veszélyezteti és amelyben hallgatni Jézus Krisztus ügyének elárulását jelentené. A hitvallás harcát tehát „valóban úgy kell megharcolni, mint a lényegért folyó harcot, mint az egyház életéért vagy haláláért folyó harcot...” (I/2 703 old.)

A confessio alanya iránti kérdést egyértelműen így válaszolja meg: „Az egyházi hitvallás alanya az egyház...” (I/2 713). Mégpedig elvben az egész egyház. (Vö. 695 old.) Még akkor is, ha egyes ember fogalmazza meg mondatait, mint például a II. Helvét Hitvallásnál Heinrich *Bullinger*, többen kell, hogy legyenek, akik ezeket saját szavuknak fogják fel és a Szentírás iránti engedelmségből kényszerítve érzik magukat, hogy az egész Egyház nevében szóljanak. Mindez azt eredményezi, hogy a confessióban a Szentháromság Isten akaratával szembesülünk. Mert a hit felismeri, hogy „... Isten igéje és akarata az egyháztörténeti események tulajdonképpeni alanya...” (711. old.) A hit képes „felismerni ebben a teremtett anyagban az egyház Ura így és így döntő és rendelkező formáló kezét.” (711. old.)

Ezek a gondolatok már a confessio tekintélyének taglalásához vezetnek bennünket. Már az erre vonatkozó fejtegetések szisztematikai helye, de több más egyértelmű barthi megfogalmazás a confessio tekintélyét nem a Szentírás felett vagy mellett, hanem alatta látja. (Vö. 694 old.)

A confessio tekintélyének (autoritásának) jellege hasonlatos az egyházi tanítóéhoz, de afölött áll, mert ez „a vele egyidejű egyház confessiójával” mérettetik. A szerző alaposan és többféle szemszögből jellemzi a confessio tekintélyét. Először az egyházi hitvallás tekintélyéről a saját hitünk megvallásához képest szól és az elsőt a második felettinek jellemzi, mégpedig közvetett, formális és relatív fölényben. (Vö. 657 oldal.) Némi túlzással azt mondhatjuk, hogy az egyes, magános keresztyén mint olyan, nem is létezik, mert „ahol Isten igéjét... úgyszólván saját szakállára akarná valaki hallgatni és elfogadni, ott nem lenne már egyház...” (655 old.) A hitvallás tekintélyének mibenlétéről azt mondja az ED, hogy az abból áll, „hogy a többiek meghallgassák azt, mielőtt maguk hitet tesznek.” (661.) Valamivel később pedig még pontosabban: a confessiónak „egyházi tekintélye van, azaz mint a hitben atyáink és testvéreink kiváltképpen megszólaló hangját az egyházban kiváltképpen meg kell hallgatnunk.” (726 old.) Az autoritás kérdésénél határozott elhatárolást látunk a római értelmezéshez képest. „A dogma római katolikus értelemben kijelentés-tanúság mint maga a Szentírás.” (737 old.)

A protestantizmus területén ezzel szemben a dogma vagy confessio „nem több mint az Írás kommentárja”. (695 old.) Semmiképpen nem követelhet feltétlen alárendelést, de másrészt nem hallható semlegesen és részrehajlás nélkül (unvoreingenommen). A confessio sokkal inkább „más emberi szavaknak példázatszerűen elérendelt emberi szó...” (727 old.)

Hogy Barth elveti a részrehajlás-nélküliséget ennek megvan a tudományelméleti következményei, de ez nem kell hogy közelebből foglalkoztasson most bennünket. (Érdekes e tekintetben hogy az általa úgynevezett történetkritikai teológiának mondott tudomány szisztematikáját a Heidelbergi Káté szisztematikája mögé helyezi. Vö. 728 old.) A hitvallás tekintélyére vonatkozólag Barth helyeslőleg idézi Polanust: „Interpretationis autem humanae seu Ecclesiasticae autoritas est Ecclesiastica, non divina et Canonica.” (695 old.) A hitvallás — bár nem isteni

és kanonikus tekintélyű — mégis „karnagy és koronatanú” a Szentírás magyarázásában. (728 old.) Tekintélyét továbbá úgy jellemzi, mint lelkit és önmagáról tanúskodót, „amihez egyházzójogilag semmit sem lehet hozzáadni... de nem lehet semmit elvenni sem.” (726)

Az egyházzójogi meggyökereztetése azonban kívánatos: „az egyházi hitvallás kezdeményezői és szerzői mindannyian igyekeztek, hogy vállalkozásuk egyháziasságát ne csak bizonyítsák, hanem emberi lehetőségek szerint reálisan biztosítsák azáltal, hogy megkísérlik a róla szóló tanácskozásokat és határozathozatalt lehetőleg széles alpra helyezni, tehát lehetőleg sok öntudatos és elkötelezett hitvalló társat keresni és az egész történetnek a lehető legnagyobb rendjét és ellenőrizhetőségét biztosítani”. (713. old.) De ez az igyekezet nem befolyásolja döntően a confessio tekintélyét. „Tekintélye tekintetében végső soron egyedül a tartalma mint az Írás magyarázata mérvadó, ez pedig ismét az Írástól kapja igazolását vagy ítéletét. Ez a tartalom saját méltóságot és jelentőséget kölcsönözhet egy formális tekintetben kétséges confessiónak is.” (715. old.)

A lelki tekintély példáiként említi a Szentháromság Istenbe vetett hit megfogalmazását a 4-ik század egyházában, valamint a reformáció sola scriptura elvét és megigazulástanát.

Másodlagos jellege ellenére (azaz mint Isten igéjének kommentárja) a confessiónak mint kiváltképpen való atyai és testvéri szónak nagyfokú kötelező ereje van, mert „az atyák és testvérek iránti felelősségünkben történik Isten iránti felelősségünk”. (727) Ezért is hangzik fel a követelés, hogy a confessio tartalma „ne szűnjön meg bennünket foglalkoztatni!” (731).

Mint minden igazi tekintély, így az egyházi confessio sem mentesíti az egyes embert személyes felelőssége alól, hanem inkább megerősíti azt. Ezért olvashatjuk a megjegyzést, hogy a confessio „saját gondolkodásunk és beszédünk horizontjává” válik. Ilyen szellemben kell értelmeznünk e fejezet előzetes megfogalmazását is.

„Mióután úgyszólván kiváltságosan meghallgattuk az egyházi confessiót, utunkat a Szentírás értelmezésében, magyarázatában és alkalmazásában mint saját tulajdon utunkat kezdjük és folytatjuk.” (728)

Ez utóbbi gondolatok már a „címzett” kérdéséhez, azaz a confessio tárgyának kérdéséhez vezetnek bennünket.

Kihez szól a confessio? „Az egyházi confessio az egy egyetemes Egyház nevében szól és egyúttal saját magához is.” (695. old.) Más szóval, ahogy a confessio alanya úgy a tárgy is az egész egyház, bár nem jogi és statisztikai értelemben, hanem lelki értelemben.

Az ED a confessio tartalmát is félreérthetetlenül meghatározza. A confessio „hitet tesz Jézus Krisztusról, mégpedig a prófétai és apostoli tanúság szerint.” (694. old.) Ezt a pozitív megfogalmazást még kiegészíti a negatív: „Ez azonban kizárja... hogy valami más szőljön, mint a Szentírásban tanúsított igazságot.” (694. old.)

A hitvallás stílusával kapcsolatban elsőrenden ezt olvassuk: „... tömören kell... hogy szóljon... elvben az egyházban mindenki számára érthetően...” (718. old.)

A hitvallás tartalma és stílusa közötti határon azonban egy súlyos probléma merül fel, mely az ökumenikusan gondolkodó szemléletből kritikus ellenkezést vált ki.

E sorok szerzőjének véleménye szerint az ED hitvallásfogalma kritikájának legfontosabb pontja abból áll, amit röviden „anathema-problémának” nevezhetnénk.

A hitvallás létrejöttének, mint harci helyzetnek a figyelembevételével és a hitvallás jellegéből, mint a hamis tanra való reagálásból (709. old.) eredendően Barth megköveteli az ettől való elhatárolást. Ez jól is van így.

De ő odáig megy, hogy ezeket a kifejezéseket „anathema” és damnamus — bár ugyan azzal a kitételrel: „Anathema sit, nem azt jelenti (vagy legalábbis nem a mi nyelvhasználatunk hangsúlyával) hogy legyen átkozott!...” — nem csak egyháztörténeti gyökereiben elfogadhatónak, hanem a hitvallás szerves részének tartja továbbra is. Sőt odáig megy, hogy az ellentmondás más

kifejezéseivel együtt „a szeretet kiváló művének” (705. old.) nevezi őket.

Barthot úgy lehet a legépítőbben bírálni, ha éppen az általa megadott elvek irányában haladunk.

Őt joggal tekintik a XX. századi egyház egyik nagy tanítójának. De éppen saját fejtegetései szerint az egyház tanító tekintélye csupán az ige alatt és annyiban amennyiben annak engedelmeskedik, érvényes. Újabb és jobb megismerések őt is helyesbítetik.

Az újszövetségi tényállás mutatja, hogy Jézus egy evangéliumban sem illet egy embert sem anatómiával. (Ez a kifejezés Barth bizonygatása ellenére napjainkban inkább élesedett és valóban megfelel a kiátkozásnak.) A „hegyi beszéd” Jézusa éppenséggel azt parancsolja tanítványainak: „... áldjátok azokat, akik titeket átkoznak” (Mt 5,44). Lukács 23,34-ben az Úr imával jár közben megfeszítőiért. Több mint stíluskérdés, hogy a hitvallásban az elhatárolás milyen kifejezéseit használjuk. A Názáreti Jézus a legélesebb kifejezésként a „haj néktek” szavakat használta. Pálnál találjuk az utalást, hogy Jézus ellenségei őt anatematizálják (1Kor 12,3). Pál két helyen használja az anatómiát (1Kor 16,22 és Gal 1,8), de éppen Barth az, aki őt a prófétai vagy apostoli hatalmi szótól a hitvallásban: „Jobb lenne az egyházban ilyen megegyezéséknél a prófétai: így szól az Úr és az apostoli mert tetszék a Szent Léleknek és nekünk ApCsel 15,28 szólásmódot saját magunk számára éppen nem igénybe venni.” (661. old.)

Súlyos tévtanok (mint például a rasszizmus) ma is szükségessé teszik az igaz tan elhatárolását. De ilyen esetben elegendők az ilyen kifejezések, mint *elvetjük és ellentmondunk*: reprobamus és reiicimus, az anatómiát pedig bölcs szerénységgel kerülnünk kell.

A különböző felekezetek kölcsönös anatematizmusait figyelembe véve érzi Barth is az imádság szükségességét azért „hogy az egyház Ura maga állítsa helyre az egyház egységét” (708. old.). Mindezt figyelembe véve hangsúlyoznom kell, hogy az anatómáról való lemondás az ezirányú emberi erőfeszítéseket hitelesebbé tenné.

Jelentős az a tény, hogy a második Vatikánum a „damnamus” proklamációjának szélsőséges lépését nem tette meg.

Barth helyesen látja, hogy egy valódi hitvallás éles, sőt néha veszélyes visszahatásokat vált ki. „Az ellenkező tétel képviselői nagyképűnek, szeretetlennek és elviselhetetlennek fogják érezni már a „credimus”-t, „confitemur”-t és „docemus”-t mint olyat...” De ez semmiképpen nem igazolja a „damnamus”-t.

Az ED I/2 feltételeken beszél „a felekezeti ellentétek legyőzéséről, egy ökumenikus állásponthoz való közeledésről” ha a korábbi damnamus-t „ténylegesen visszavonnák”. (707. old.)

Felvetődik a kérdés, nem lenne-e célravezetőbb a jövőben a „damnamus”-t elkerülni, mint nagy nehézséggel és fáradsággal újra visszavonni?

Összefoglalva megállapítható, hogy bibliai teológiai megfontolások, valamint a mai ökumenikus helyzet a jelen és jövő egyházától megköveteli az anatematizálásra való általános lemondást. Ezen a ponton tehát felmerül az ED hitvallásfogalma korrekciójának szükségessége.

A hitvallásfogalom más szempontjai viszont megkövetelik a mai teológiai vizsgálódó helyeslését is.

Így például a confessio erejéről és kritikájának lehetőségéről szóló fejtegetések.

Amint fent elmondtuk, a hitvallás által elvben az egész egyház szól az egész egyházhoz. De ténylegesen ebben a tekintetben még az egyháztörténelemben legfontosabbá vált hitvallásoknál is földrajzi, időbeli (701) és tárgyi (702) korlátozás volt. (A földrajzi korlátozással kapcsolatban Barth megemlíti hogy az ún. Apostolicum elsősorban az egyházi nyugat, a Nicaena-Konstantinopolitanum, az Ephesinum és a Chalcedonense elsősorban a kelet, a reformátori hitvallások az észak, a Tridentinum és Vaticanum I deklarációi a dél hitvallásainak számíthatnak. 700)

Eme korlátozások ellenére a hitvallás hatékonysága nem csökken, ha parrhesiával (710) és az Írás iránti engedelmességgel fogalmazták meg. Sokkal inkább „... hatalma van a halottnak vagy tetszhalottnak tűnő igazság kérdését feleleveníteni...”

(724), sőt „... egy egészen más hely egyházának halott hitét új életre kelteni” (732). Ez valóban az igazi hitvallás méltóságába és erejébe vetett nagy bizalom.

Ennek, mint többször hangsúlyozta „... elkötelező és mervadó jellege” (732) van. Ez azonban nem jelenti, hogy nem lehetne, sőt nem kellene egyes vagy sok mondatának ellentmondani. (Vö. 735.) Másszóval: „Amit dogmának ismerünk, az alapvetően *tévedékeny*, tehát felülmúlható és megváltoztatható” (737). Egyszer úgy jellemzi ezt, mint egy útnak meghatározott szakaszát (vö. 739). A legtöbb reformációkorabeli hitvallás, így pl. a Confessio Scotica és a II. Helvét Hitvallás ismeri azt az elkötelezettséget, hogy Isten igéjéből vett helyesebb oktatás számára nyílt maradjon (vö. 738).

Barth a dogma mindenfajta kritikáját és magyarázatát egyrészt veszélyesnek, másrészt elkerülhetetlennek mondja. (vö. 736). Ő maga lemond ebben a fejezetben valamely hitvalló irat kimondott bírálatairól. (De vedd össze a bázeli egyházalkotmányt és az indonéz praecambulomot ED IV/1—788.)

Hitvallás és egyházstruktúra Barth 1936-os sárospataki, budapesti és pápai előadása nyomán

„Nép-egyház, szabad egyház, hitvalló egyház” (Megjelent: *Ev. Theol. Heft II/1936 Chr. Kaiser Verlag-München*)

Az egyháznak az előadás címében megnevezett három életformáját Barth az illető államok hozzájuk való viszonya és az egyházaknak az államhoz való viszonya alapján definiálja.

„Ha az állam az egyházat többé kevésbé közvetlenül is kimondottan helyesli... és ha az egyház felelőssége tudatában vállalhatja, hogy feladatait az állammal való szolidaritással... végzi, akkor beszélünk nép-egyházról...” (2. old.)

„Ha az állam az egyházat elismeri és ennek folytán megtűri... és ha az egyház felelőssége tudatában vállalhatja... hogy legalábbis kifelé az önkéntességen nyugvó egyesület jellegét... öltse magára, akkor szabad egyházzal van dolgunk.” (2—3. old.)

„Ha pedig végül az állam az egyházat éppenséggel elítéli és formálisan elnyomja... ha akkor az egyház kényszerítve érzi magát Istennek inkább engedelmeskedni, mintsem az embereknek... akkor jön létre a hitvalló egyháznak mondott alakja az egyháznak.” (3. old.)

Ebben a cikkben nem látjuk még a nép-egyház elvi elvetését mint az ED-ben, de a hitvalló egyház alapvető helyeslését sem. Barth az egyház szerepét ebben a kérdésben passzívnak látja. „Ajánlatokról van szó, melyeket az egyháznak csak kívülről kínálhatnak fel...” (6. old.) és valamivel később: „Az egyház magától nem terjeszthet elő javaslatot...” (6. old.)

Bár néhány kérdőjel bukkan fel a nép-egyháznak továbbra is meglévő létjogosultsága iránt, különösen az állam hadviselésével (7. old.) kapcsolatban, de Barth megmarad amellett: „Valóban nincs írásszakasz és dogma amely az egyháznak talán éppenséggel megtiltaná, hogy nép-egyház, országos egyház, állam-egyház legyen.” (6. old.) De ebben a dologban aequidistancia van: „Mégis a másik szempontra is emlékeztetni kell: szintén nincs írásszakasz és dogma amely az egyháznak nép-egyház jellegét éppenséggel szükségessé... tenné.” (6. old.) Az aequidistancia vonatkozik a szabad egyház formájára is. „... az egyháznak nincs oka, hogy éppen ezt a formát hön öhajtsa, vagy nyomtatékosan elvesse.” (8. old.)

Barth bizonyos hasonlatosságot állapít meg (8. old.) az újszövetségi gyülekezetek és a mai szabad-egyházak között. Ehhez hozzá kellene fűzni, hogy némely újszövetségi réteg (pl. Jelenések könyve és Péter levelei) mögötti gyülekezetek inkább a hitvalló egyházhoz állnak közel, mert az üldözés helyzete mutatkozik náluk.

A szabad egyháznál az állam az egyházat magánegyesületnek tekint. (Vö. 10. old.) De ez az egyház lényegét véve figyelembe, félreértés. Neki nem szabad ezt a félreértést támogatnia, hanem a politikai életben is prófétai funkciót kell gyakorolnia.

A hitvalló egyháznál a kérdőjelek megritkultak, de itt is felve-

tődik a bűnvallás lehetősége, hogy vajon az egyház nem hanyagolja-e el szentélyét, üzenetét, bizonyágtevését és nem-e ezért következett be a kísértés vagy az üldöztetés. (Vö. 12. old.) „Az egyház sem nem kívánhatja magának, sem nem védekezhetik ellene, hogy hitvalló egyházzá váljék.” (11. old.) És ugyanaz a gondolat más megfogalmazásban: „Az egyház ne fáradozzék azon, de ne is féljen attól, hogy hitvalló egyházzá váljék.” (13. old.)

Barth ábrázolásához kritikailag megjegyezhető, hogy egy pluralista társadalomban nem csak az állam az egyháznak formáló partnere, hanem hogy sokfajta erő és eszme van, mely Ura iránti hűségét próbára teszi.

Barthra támaszkodva, de mégis bizonyos távolságra tőle hadd álljon itt a szerzőnek egy saját definíció kísérlete, a hitvalló egyházra vonatkozólag:

„Ott beszélhetünk hitvalló egyházról, ahol az egyház a kívül-

ről vagy belülről jövő sokfajta kihívásra felelve ünnepélyes, hitvallásszerű kijelentéseket tesz és komolyan megpróbál aszerint élni.”

Így a hitvalló egyház eszménykép lenne, amit minden külön egyház elérni törekszik. A kihívások, melyekről fent szó van, az orthodoxiát vagy az orthopraxiát azaz az igaz hitet és a helyes cselekvést sérthetik.

Az egyházat saját üzenete kötelezi hogy ne csak akkor tegyen ünnepélyes kijelentéseket vagy ne csak akkor tiltakozzon, ha közvetlenül saját dolgai vannak veszélyben. Akkor is fel kell emelnie szavát, ha más személyeket vagy csoportokat részesítenek hátrányban, nyomnak el vagy rágalmoznak (pl. zsidókat, más fajúakat, idegeneket, nőket vagy különböző társadalmi peremcsoportokat).

(Jugoszlávia)

Mag. Póth Emil

„A fény fiainak harca a sötétség fiai ellen” c. qumráni irat értékelése

A Milhama vagy másként „A fény fiainak harca a sötétség fiai ellen” címen ismert qumráni irat egy elképzelt háború forgatókönyve. Nem is akármilyené, hanem a történelem utolsó háborújáé, melyben a jó és a rossz képviselőinek — az irat nyelvén szólva a fény és a sötétség fiainak — sorsa végképp eldőlt. Nem ez az első irodalmi alkotás, mely ezzel a témával foglalkozik, nem is az egyetlen és nem is az utolsó. Már keletkezésének korában, 2000 évvel ezelőtt sem volt az. Részbe és jellegzetes terméke annak az apokaliptikus irodalomnak, amely bibliai képpel élve már Jézus korában érett búzamezőhöz hasonlítható. Ezek megértésére és szellemi feldolgozásukra is érvényesek Jézus azon szavai, hogy sok az aratnivaló és kevés a munkás.

A Milhama, a háború azzal kezdődik, hogy — az irat szavaival élve — a fény fiainak elvonult csapata visszatér a népek pusztaságából, hogy Jeruzsálem pusztaságában verjen tábort és onnan indul harcba Izrael ősi ellenségei: Edom, Moáb, Ammon, Filisztea, valamint az assíri és egyiptomi kitteusok rohamcsapatai ellen. Már az első sorokból kitűnik, hogy a fény fiain a pusztába elvonult hűségeseket kell értenünk: Lévi, Júda és Benjamin fiait.

Az ő megmozdulásuk mintegy jeladás lesz az égieknek, hogy most már jöjjenek és kapcsolódjanak be ők is a harcba. Erre a jeladásra indul el a fény a világ minden végpontjairól, hogy megsemmisítse a sötétség minden időszakait. Idézem: „Isten nagyságának fensége világít majd a világ minden végpontján üdvözlés- és áldásként . . . Viaskodás és szörnyű vérontás lesz Izrael Istenének színe előtt, mert ez a nap, amelyet Ő eleitől fogva a sötétség fiai ellen vívott háború napjául megjelölt. Akkor véres dulakodásra közelednek majd egymáshoz az isteni lények gyülekezete és azt emberek társadalma. Összecsapnak a fény fiai és a sötétség sorsára rendelték, a pusztulás napján Isten vitézségét mutatni meg az isteni lényektől és az emberektől eredő hatalmas indulat és harci kiáltás hangja mellett. És ez nehéz idő lesz az isteni megváltás népe számára is. De minden sanyarúságukban is csak olyan dolog történhet, amely a véget sietteti az örök megváltás felé. . . . A háborúban háromszorozódott sorsal erősödnek meg a fény fiai, hogy lesújtsák a gonoszt, de háromszorosan gyengül meg Beliál serege, hogy a sorsa teljességbe menjen.” (I. 10—14)

A mű e rövid bevezetőjéből már kiviláglik, hogy a qumrániak elképzelésében Isten teljesen átengedi nekik a gonosszal való leszámolást. Az Isten szerepe ebben a háborúban csak az, hogy jó előre tudassa velük azt a időpontot, melyet Ő eleitől fogva a sötétség fiai ellen vívott pusztító háború napjául megjelölt, hogy a világoosság fiai a leszámolás véres dulakodására idejében és méltóképpen felkészülhessenek. Azon a napon pedig, midőn a

harca kivonulnak, kapcsolja be a világmindenség reflektorfényeit és rendelje melléjük statisztául az isteni lények gyülekezését és intézze el, hogy az ő erejük háromszorosan megnövekedjen, Beliál seregének ereje pedig ugyanilyen mértékben gyengüljön.

A továbbiak már csak alátámasztják és megerősítik a védőknek ezt a jellegű elképzelését. Eme forgatókönyv szerint a világ népeinek leigázása 35 esztendő vesz majd igénybe, melyből az első 6 év az egész gyülekezet háborúja lesz, a fennmaradó 29 év pedig az osztagoké. Az is előre rögzítve van, hogy az osztagok háborújának éveiben melyik nemzet ellen hány évig és milyen sorrendben viselnek háborút. A háború embereit a gyülekezet nemzetségeinek fejei választják majd ki annak megfelelően, hogy melyik nemzet ellen viselnek háborút. Később megtudjuk, hogy (idézem): „Egyetlen kíváncsi ifjonc vagy asszony sem mehet a táboraikba, amikor kivonulnak Jeruzsálemből, hogy harcba menjenek, egész a hazatérésükig; sem pedig a sánta, sem a vak, sem a béna, sem bárki, akinek a testen büneinek bélyege van, sem az aki a testéhez érintette az ilyenek tisztátalanságát — ezek közül egy sem mehet velük a harcba. A többiek azonban, akik valamennyien önként jelentkeznek a háborúra, legyenek a szellemi és testi gáncstalanság megtestesítői, a bosszú napjára készülődők” (VII. 3—5). Az egész gyülekezet szereli fel őket, „hogy évről évre a seregbe léphessenek, a háború igényének megfelelően. De a nyugalom éveiben ne fegyverkezzenek, a seregbe vonulván, hogy a nyugalom sabbatja legyen ez Izrael számára” (II. 8—9). Úgy tűnik, hogy ez a 35 esztendő a hadviselés éveinek számát jelöli, de nem közvetlenül egymás után következő 35 esztendőnek képzelandó el, hiszen a nyugalom esztendeiben nem fognak hadakozni és a szombatévek nincsenek is beleszámítva e 35 évbe. A nyugalom esztendeinek idejét inkább liturgikus mintsem idői értelemben kell szombatévnek tekinteni, amikor is a gyülekezetet és a sereget képviselő alakulatok szolgálnak a templomi áldozat bemutatásánál, hogy (a szöveg szavaival élve) a gyülekezet számára bűnbocsánatot, a maguk számára pedig felüdülést szerezzenek: „Mindezeket a nyugalom éveinek idejében rendezték el. És a háború fennmaradó 33 évében a hírneves emberek legyenek az időpont meghirdetői” (II. 6—7). Ha az egész 35 évet nem kellene egy sokkal nagyobb időszakon belül elosztani, akkor fölösleges lenne az is, hogy a háború első szakaszának lezáródása után a háború fennmaradó 33 évében a hírneves emberek legyenek az időpont meghirdetői. Bármiképpen értelmezzük is a szöveget, az a tény világos, hogy a qumráni közösség a végidők harcát nem villámháborúnak tekintette, hanem időben és térben jól megtervezett hosszadalmas küzdelemre készülök.

A bosszú napjára készülődők lelkületéről azok a jelszavak

tanúskodnak a Milhama könyvében, amelyeket a harci felszerelésekre: kürtökre, jelvényekre és fegyverekre kell majd felírniok. A harci kürtökre írt jelszavak legjellegzetesebb mondatai a következők: „Az útrakelésüket jelző kürtökre ezt írják: Isten ereje, szétzúvva az ellenséget, megfutamítván az igazság minden gyűlöljét, visszavonván az Istent gyűlölknek adott kegyelmet. És a hadirend kürtjeire ezt írják: Isten hadijelvényeinek rendje, a sötétség minden fiára zúduló haragos bosszújának megfelelően. És azokra a kürtökre, amelyek az alegységek tagjait riadóztatják, amikor a csata kapui kitárulnak, hogy az ellenség hadrendjére zúduljanak, ezt írják: A bosszú emlékeztetője Isten időpontjához. És a öldöklés kürtjeire ezt írják: Isten vitéz karja a harcban, hogy lesújtson mindenkit, akinek az elpártolás miatt bűnhődnie kell. És a cselvetés kürtjére ezt írják: Isten titka, kiirtani a gonoszt. És az üldözés kürtjére ezt írják: Isten lesújtja a sötétség minden fiát, haragja nem tér meg elpusztulásukig” (III. 5—9). A hadi jelvényekre írt jelszavak legárulkodóbb mondatai pedig ezek: „És az ezred jelvényére ezt írják fel: Szenvedélyes Isten haragja Belial és a sors szerint hozzá tartozó emberek ellen, hogy maradékuk se legyen . . . és a század jelvényére ezt írják fel: Harcos kéz súlyosodik Istentől minden vétke tette” (IV. 1—3). A fegyverek feliratai pedig ezek: „A rohamtörre ezt írják fel: Isten vitézségének dárdája villámlik. És a másik fegyverre ezt írják: A vér nyilai, s akiket eltalál Isten haragja miatt hullanak. És a harmadik hajító fegyverre ezt: Isten ítéletéből lángoló kard emészt el a bűntől fertőzötteket” (VI. 2—3). Ezekből a jelszavakból kiviláglik, hogy a bosszú napjára készülődők Istenért és Isten helyett, az Ő nevében kívánnak leszámolni a gonosszal, Belial seregével és a sors szerint hozzájuk tartozókkal. Úgy tekintenek a sötétség fiaira, mint Isten és az igazság gyűlöllőre, kiknek elpártolásuk és vétke tetteik miatt bűnhődniük kell. Maga a háború idealizálva, de ugyanakkor döbbenetes realitásban jelenik meg előttünk. És ez már a sereg felszerelésére és elrendezésére nézve is érvényes.

A fegyverek mérete, anyaga és kivitelezésük művészi volta olyan részletességgel van megadva, mintha csak Mózes könyvében a templomberendezésekre vonatkozó előírásokat olvasnánk. Ugyanakkor ezek a fegyverek a Krisztus korabeli és az azt megelőző kor öldöklő fegyverei. Idézem: „A harcosok kezében lándzsa és tör legyen. A lándzsa hossza hét könyök, a hegye és a markolata fél-fél könyök legyen. A markolatába három csat legyen vésvé, a pengedíszítéshez hasonlóan: aranyból, ezüsből és rézből eldolgozva . . . Az ékített rész körös-körül drágakövekből álljon — kézművesi remek alkotás gyanánt — és kalászmintát képezzen. A vérszátarna a csatok között legyen vágva, mint valami művészi oszlopmű. És a penge: fehér, világító acél, kézművesi remek alkotás gyanánt, és a penge közepén a vége felé fordítva egy kalász legyen színaranyból” (V. 6—11). Majd pedig a szekerekre vonatkozóan ez olvasható: „Minden fogatban, amely a segédcsapatok embereivel kivonul a csatára, gyorslábú ménnek legyenek, prűszkölő szájjúak, az iramot jól bírók és legértettebb napjaik teljében levők. Mindegyikük külseje hasonló legyen. És akik velük szekereznek: katonáemberek, erejük teljében, akik tanultak a szekerről való harcban és életkoruk harminc évtől negyvenöt évig terjed” (VI. 11—14).

A papok és a levíták úgy haladnak az egységek élén a kivonuláskor és úgy fújják a kürtöket a csata idején mintha csak Józsué seregében lennének Jerikó kőfalainál. A harci csapatok elrendezésének szabálya viszont a Kr. e. II. század hellénisztikus hadseregének csatarendjét tükrözi. Újra csak idézem: „A csata hadrendjének soraiban, az ellenséggel szemközt, hadrend hadrend ellenében álljon és a felkészülés kapujából úgy jöjjenek ki, hogy a hadrendek között hét kóhén van Áron fiai közül, fehér lenruhába öltözve, és vászon kitonban és vászon lábszárvédőkkel, és a legfinomabb cérnából sorostól vászon övvel övezetten, vörös és kék bíborban, karmazsin és tarka ékességgel” (VII. 9—11). „És amikor a kóhének a riadó kürtökbe fújják, akkor vonuljon ki a kapukból a segédcsapatok három osztaga, és álljon a hadirend közé, és oldalukon a szekeres harcosok legyenek, jobbról és balról egyaránt. Akkor a kóhének fújják meg a kürtöket, hosszú jellel a hadi szervezeteknek feladatára. És ha már mint három

egység állnak készen, fújják meg nekik a kóhének az elinduláshoz a második jelzést nyugodt hangon és szilárd kézzel, amíg az ellenség hadrendjéhez közel nem jutnak, s azok helyezték akkor a kezüket harci eszközeikre. És a kóhének a csata egész ideje alatt fújják az öldöklés hat kürtjét, gyorsan változó riadó hangon. És a levíták és az egész nép túlkökel csapjon lármát, egységesen a nagy harci láрма hangján, hogy megfélemlítsék az ellenség szívét. És a harc hangjában törjenek elő a harci rohamozók, hogy vereséget okozzanak. Siessenek a harsonák hangja mellett, és a kürtökön a kóhének fújjanak lármát, gyorsan változó riadó hangon az ütközet egész tartama alatt, míg az ellenség hadrendjére hét ízben nem rontanak” (VIII. 3—13).

És mintha csak a pusztában lennének az Amalek ellen vívott küzdelemben, ahol Áron és Hur tartották Mózes meg-meglakadó karjait, az összecsapó seregek hadrendje úgy fog hullámlani és az isteni erők beavatkozása is olyan lesz. Idézem: „És ha Belial arra készül, hogy megsejtsé a sötétség fiait, és a segédcsapatok elkezdenek hullani az isteni titok szerint, hogy mindent kényszerüljenek megtapasztalni, ami a háborúban történhet: a kóhének fújják meg a riadó kürtöket, hogy egy másik hadrend vonuljon ki tartalékként, és a levíták adjanak jelt a legyőzötteknek a visszatérésre” (XVI. 11—13).

A bosszú napjára készülődők teológiáját pedig azokból a buzdító beszédekből ismerhetjük meg a Milhama könyvében, amelyekkel önmagukat és másokat igyekeznek meggyőzni a saját igazukról. Szentírás- és üdvörténet-ismeretük bárki megirigyelhetné. Az ember esendőségéről, Isten szövetségéről, a szövetség feltételeiről, áldásról, átokról, megtérésről, bűnbocsánatról, megszentelődésről és a kiválasztottságról, valamint a kiválasztottak küldetéséről tudtak a qumrániak is. Tudtak a jó és gonosz harcáról és azt is tudták, hogy ebben a harcban Isten kinek a pártján áll. Tudtak a harag napjáról meg a végítéletéről is, üdvösségről és kárhozatról, örök életéről és örök halálról egyaránt. És ha Isten-keresésüket és annak eredményét értékelni akarjuk, akkor Keresztelő János szavait használva azt kell mondanunk, hogy egészen közel volt már hozzájuk az Isten országa.

Hitvallásként zengik Istent magasztalva, hogy: „Te vagy atyáink Istene, nevedet mindörökké áldjuk, és mi, Istenünknek vagyunk a népe. Te atyáinkkal szövetséget kötöttél, de magzatikkal is érvényben hagyatd azt az örökkévalóság időiben. Dicsőséged minden bizonyágtételével él közöttünk szentséged emléke örökre, hogy megsejtsé a maradékot, érvényben hagyod a szövetséget, kinyilvánítani gaz tetteidet, hirdetni csodálatos erőd ítéletét. Számokra maradékunk örök néppé válik, a fény sorsában részeltetsz bennünket igazságodért” (XIII. 7—10). „Góliátot Gáth városának fiát is, e nagyerejű vitéz férfit szolgálád, Dávid kezébe adtad, mert bízott a Te nagy nevedben, de nem a kardban és a lándzsában — hiszen Tied a harc — és a filiszteusokat szentséges neveddel ő számtalan sok alkalommal verte le. Sokszor pedig a királyaink kezével tettél szabadá minket kegyelmed erejéből, s nem tetteinkért — mivel azokban gonoszt cselekedtünk — és nem elpártolásaink vétkessége szerint” (XI. 1—4). „Tied a hatalom az embert a porból kiemelni és az istenek közül bárkit lealázni” (XIV. 14—15). „Tied a harc!” (1, 2, 4). „Döntő csatád napját a sötétség ellen kezdettől fogva kitzüztet magadnak” (XIII. 14). Ismerve életszentségüket, szabályzatuk szigorát és történetüket, azt sem tekinthetjük öntelt dicsekvésnek, hogy magukat tekintik az igaz maradéknak, és büszkén vallják, hogy: „Sem Belial uralma idején, sem titkos pártütések alkalmával szövetségedtől nem voltunk eltéríthetők!” (XIV. 9).

Mindezek az Ószövetség mérlegén és Jézus szórólapátjával is tiszta búzaként takaríthatók be, hiszen az üdvörténet nem más, mint Isten szövetségének teljességre jutása, szabadító tetteinek sorozata, amely a véget siettetti az örök megváltás felé. Vége pedig a gonosszal való leszámolás. Az üdvösség pedig azokra vár, akik sem Belial uralma idején, sem titkos pártütések alkalmával Isten szövetségétől el nem téríthetők!

Mégis, hol tévelyedtek el annyira, hogy ezeket a búzaszemeket a szalmának és a polyvának olyan tömege veszi körül, hogy megtalálni is nehéz őket a Milhama könyvében? A krisztusi kinyilatkoztatás fényénél észre kell vennünk, hogy eltévelyedésük

egyedüli oka abban rejlik, hogy nem figyeltek eléggé Isten szövetségének belső rendjére, arra hogy mit bízott Isten az emberfiára és mi az, amit örök érvénnyel magának tartott fenn. Hűségüket és életszentségüket aként értelmezték, hogy az húzza meg az éles határt köztük és a többi ember között, de ugyanakkor elmosza a határt köztük és az isteni lények között. Idézem: „Ki hasonló Tehozzád az egekben és a földön Izrael Istene, aki megcselekszi a Te hatalmas tetteidet, és erős mint a Te vitézséged? És ki hasonló a Te népedhez, Izraelhez, akit az országok népei közül magadnak választottál, mint a szövetség szentjeit, akik tanultak a törvényben, eszesek . . . és meghallják a Legméltóságosabb hangját, látják a szentség küldötseit” (X. 8–11). „Felkentjeink által, akik részesei a kinyilatkoztatásnak, tudunkra adtad a kezeldviselte háborúk idejét, hogy dicsőséget vegyünk ellenségeinken, hogy Belial harci orszagait leverjük” (XI. 8). „Mert az összes országok ellenségeskedőit a szegények kezébe adtad, és azoknak, akik a porba hajoltak: megalázni a népek vitézeit, s a gonoszok bűnének tőkéjét érdemük szerint kamatoztatni, igaz érvényt szerezni mindenki fia között igazságos ítéletének, s örök nevet teremteni néked a nép között, akit választottál” (XI. 13). „Az igazak méltóságod tartományában kapnak helyet” (XI. 2). „Ezek a Te angyalaid a harcban, törvényed perében itt a földön . . . Közöttünk van szentjeid gyülekezete örök segítség gyanánt. Fitymáljuk a királyokat, a vitézeket kinevetjük és gúnyoljuk, mert az Úr a szent, a méltóság királya velünk van a szentekkel együtt. Választottjaink között van a vitézség, az angyalok serege, és a harc vitéze a gyülekezetünkben: szellemének serege van lépteinkkel, gyalogosainkkal, de lovasságunkkal is, mint a földet beborító felhők vagy a harmat köde” (XII. 4–10). Mindezekből az is kiderül, hogy a végső szent háborút a qumrániak úgy tekintették, mint a szövetségnek és az írásoknak beteljesedését.

Így aztán már lehet is biztatni a bosszúra szomjazókat: „Kelj fel ó férfi, hozd vissza foglyaidat méltóság embere, zsákmányold meg zsákmányolóidat, az erőszaktevőket! Helyezd kezéd ellenséged nyakára és lábadat a gyilkoltak halmazára: zúzd szét a veled ellenséges népeket, kard eméssze meg a bűnös testét!” (XII. 10–12). És lehet álmodozni a hős áhitott világalom megszerzéséről is: „Töltsd meg országodat dicsőséggel és áldással az örökrészedet. Sors szerinti birtokodban gyarapodjék a vagydon: arany, drágakövek, ezüst töltsék meg palotádat. Ó Sion, örvendezzél fenn, ragyogj az ujjongásban Jeruzsálem, és nyiljanak meg Júda minden városai. Állandóan tartsd nyitva kapuid, hogy eléd hozhassák a népek kincseit, és a királyok néked szolgáljanak: mind leborul előtted, aki megalázott, érintik a port a lábaid alatt. Ó, népem leánya örömhangoz ujjongj, öltés díszes szép ruhát magadra . . . Izrael, hogy örökre uralkodjék” (XII. 12–15).

És már nem is tudja a gyermeki lélek, hogy borzadjon-e a bosszúszomjnak és a gyűlöletnek meg a vérengzésnek ilyen méreteitől, és megszárván az esélytelen áldozatot, maga is belialpárti legyen-e, vagy hagyja magát meggyőzni e csábító érvektől és hős lovagként maga is belépjen a „szellemi és testi gáncstalanság megtestesítői” közé? Vajon nem ez előtt a dilemma előtt állhatott-e Keresztelő János is, aki Lukács evangéliuma szerint a pusztában nevelkedett (1,80), és az Isten szava is a pusztába jutott el hozzá (3,2)? És nem éppen amiatt élt-e sáskán és vadmézen teveszór ruhában, a közösségből kizsárvoltan, mert ezzel a teológiával nem tudott egyetérteni?! És vajon nem azért ismert-e föl a názáreti Jézusban a megígért Szabadítót, mert szelidszívű rokonában egészen másfajta lélek lakozott? Nem azt a lelket látta-e megnyugodni rajta, amely a qumrániakból hiányzott?! És az a János apostol pedig, aki saját bizonyágtétele szerint is Keresztelő János tanítványaiból lett Jézus tanítványa, vénségében nem éppen a Milhama korrekciójaként írta-e meg a Jelenések könyvét? Mindezek kérdések csupán, amelyekre lehet igenlő és nemmel is felelni. De az tény, hogy a názáreti Jézus egészen másként tanított a végidőkről, mint a qumrániak.

Tanítását Máté evangéliuma így foglalja össze: „Vigyázzatok, hogy meg ne tévesszen valaki titeket! Fogtok hallani háborúkról és hallotok háborús híreket. Vigyázzatok, meg ne rémüljete,

mert ennek meg kell lennie, de ez még nem a vég. Mert nemzet nemzet ellen támad, lesznek éhínségek és földrengések mindenfelé: A vajadás kinjainak kezdete ez! Akkor kiszolgáltatnak titeket, hogy meggyötörjenek benneteket és megöljenek, és gyűlöl majd titeket minden nép az én nevéért. Akkor sokan eltáborodnak, elárulják és meggyűlölnek egymást. Sok hamis próféta támad, és megtevesztenek sokakat. Mivel pedig megsokasodik a gonoszság, a szeretet sokakban meghidegül. De aki mindvégig kitart, az üdvözülni. Isten országának ezt az evangéliumát pedig hirdetni fogják majd az egész világon, bizonyásgul minden népeknek: és akkor jön el a vég!” (24,4–14). „Azt a napot viszont és azt az órát senki sem ismeri: sem az ég angyalai, sem a Fiú, hanem csak az Atya egyedül!” (24,36).

Itt is van szó háborúkról, amelyeknek meg kell lenniük, de ezek nem az Isten háborúi, hanem a nemzeteké. Itt is vannak isteni jelek, de ezek nem üdvözülésként és áldásként szólnak a háborúskodóknak, hanem figyelmeztetés és elrettentés gyanánt. Itt is van szó gyűlöletről, de ez nem a maradék gyűlölete az összes többi iránt, hanem a népek gyűlölete a maradék ellen, és azoké, akiket a hamis próféták a gonoszság elszaporodásának érvével a maradék közül a gyűlölet pártjára tudnak állítani: a megtevesztetteké, az elpártolóké, kiknek szívében a szeretet meghidegült! Itt is van szó arról, hogy eljön a vég, Isten igazságos ítéleteként, de ennek az idejét senkinek se jelenti ki Isten, sem a Fiúnak, sem az angyaloknak, sem az embereknek! És nem azok fognak üdvözülni, akik a szellemi és testi gáncstalanság megtestesítő lovagjaiként a legszentebb ügyekért gyilkolásra készek, hanem azok akiknek szívében a szeretet meg nem hidegült, akik Isten szeretetszövetségétől sem Belial uralma idején, sem titkos pártütések alkalmával el nem tántoríthatók: „Amikor pedig az Emberfia eljön az ő dicsőségében és vele az angyalok mind, akkor odaül dicsőséges trónjára. És összegyűjtenek eléje minden népet, ő pedig elválasztja őket egymástól, ahogy a pásztor elválasztja a juhokat a kecskéktől. A juhokat jobb keze felől, a kecskéket pedig bal keze felől állítja. Akkor így szól a király a jobb keze felől állókhoz: Jöjjetek Atyám áldottai és örököljétek az országot, amely nektek készítetett a világ kezdete óta. Mert éheztem és ennem adtatok, szomjaztam és innom adtatok, jövevény voltam és befogadtatok, mezítelen voltam és felruháztatok, beteg voltam és meglátogattatok, börtönben voltam és eljöttetek hozzám. Akkor így válaszolnak neki az igazak: Uram, mikor láttunk téged éhezni, és enned adtunk volna, vagy szomjazni és innod adtunk volna? Mikor láttunk jövevénynek és befogadtunk volna, vagy mezítelennek és felruháztunk volna? Mikor láttunk betegen vagy börtönben és elmentünk volna hozzád? A király így felel majd nekik: Bizony mondom néktek, amikor megtettétek ezeket akár csak egygel is az én legkisebb atyámfiak közül, velem tettétek meg. Akkor szól a bal keze felől állókhoz is: Menjetelek előlem átkozottak az örök tűzre, mely az örögnök és angyalainak készítetett, mert éheztem és nem adtatok ennem, szomjaztam és nem adtatok innom, jövevény voltam és nem fogadtatok be, mezítelen voltam és nem ruháztatok fel, beteg voltam, börtönben voltam és nem látogattok meg. Akkor ezek is így válaszolnak neki: Uram, mikor láttunk téged éhezni vagy szomjazni, jövevénynek vagy mezítelennek, betegen vagy börtönben, amikor nem szolgáltunk neked? Akkor így felel nekik: Bizony mondom néktek, amikor nem tettétek meg ezeket egygel a legkisebbek közül, velem nem tettétek meg. És ezek elmennek az örök büntetésre, az igazak pedig az örök életre” (25,31–46).

Itt is összegyűjtetnek minden népek az Isten színe elé, de nem azért, hogy összecsapjanak a fény fiai és a sötétség sorsára rendelték és végrehajtsa egyik a másikon Isten ítéletét az isteni lényektől és az emberektől eredő hatalmas indulat és harci kiáltás hangja mellett, hanem azért, hogy meglássák az Emberfiát a dicsőség trónusán, és ő megítélje és szétválassza őket. Itt nem csap össze senki senkivel: sem égiek, sem földiek. Itt a hatalmas indulatok hangja helyett dermedt csend honol. Itt a jöcselekvés és a szeretet kihasználta és ki nem használta alkalmait kéri számon a király, és meghallva és megértve a végső igazságot, ki-ki cselekedetei vagy mulasztásai szerinti sorsra jut: örök

életre vagy örök büntetésre. És, hogy mindezt: a szeretet parancsának mindhalálig való betöltését, tekintette Jézus az egyetlen mértéknek a szövetség beteljesedésében és az Írásokban, arra maga utalt Péternek a Gecsemáné kertjében, midőn ezt mondta neki: „Tedd vissza a te kardodat hüvelyébe, mert mindazok

akik fegyvert fognak fegyver által vesznek el. Vagy azt gondold, hogy nem kérhetném meg Atyámat, hogy adjon mellém most 12 000 angyalnál is többet? De hogyan teljesednének be akkor az írások, hogy ennek így kell történnie?!” (Mt 26,52—54).
† Kustár Péter

VILÁGSZEMLE

Az Orosz Orthodox Egyház jubileumi ünnepei

Nem túlzás, hogy ebben az évben az orosz kereszténység millenniuma a keresztény és általános vallási-egyházi közvélemény érdeklődésének homlokterébe került. Erre utal nemcsak az a temérdek híradás, közlemény, könyv és egyéb kiadvány, amely ezzel a kiemelkedő eseménnyel foglalkozott és még foglalkozni fog, hanem az a körülmény is, hogy az orthodox helyi egyházakon kívül alig akadt olyan keresztény egyház, vagy nem-keresztény vallási közösség, amely az Orosz Orthodox Egyház jubileumi ünnepein ne képviseltette volna magát.

Ez nyilvánult meg kicsiben a magyar küldöttség összetételében is. A többi képviselő felsorolásának mellőzésével, közöljük a mi delegációnk névsorát: *Paskai* László bíboros, esztergomi prímás-érsek, *Horváth* Miklós érseki irodaigazgató, *Magyar* Ferenc, az Új Ember főszerkesztője (majd őt felváltva, *Balássy* László, a lap munkatársa), *Tóth* Károly református püspök, a Zsinat és az Ökumenikus Tanács elnöke, *Aranyos* Zoltán református zsinati főtanácsos (az Európai Ökumenikus Információs Munkaközösség képviselőjében), *Páll* László református lelkész (az Európai Ökumenikus Ifjúsági Tanács képviselőjében), *Nagy* Gyula evangélikus elnök-püspök, *Viczián* János, a Szabadegyházak Tanácsának elnöke, *Schöner* Alfréd főrabbi, az Országos Rabbitanács elnöke, valamint *Berki* Feriz magyar orthodox esperes-adminisztrátor, *Babinec* Joakim budapesti orosz orthodox parochus és *Dadányi* Miklós orthodox világi főgondnok. (Berki Feriz és Dadányi Miklós tagjai voltak az Orosz Orthodox Egyház június 6—9. között megtartott Helyi Zsinatának is.) Államunk képviselőjében az ünnepeken jelen volt *Miklós* Imre államtitkár, az Állami Egyházügyi Hivatal elnöke és *Sarkadi* Nagy Barna általános elnökhelyettes.

Mintogy az egyházi és világi sajtó, a rádió és a televízió folyamatosan és részletesen tudósított az ünnepi eseményekről. azokról itt csak érintőlegesen emlékezünk meg, s figyelmünket főleg a Helyi Zsinat munkájára fordítjuk.

Az ünnepi keret

Az Úrjelenése moszkvai patriarchai katedrálisban június 4-én este, virrasztó est-hajnali istentisztelettel kezdődött meg az ünnepi események sorozata, amely másnap, június 5-én, vasárnap főpapi Szt. Liturgiával folytatódott. Ezen részt vettek, illetve jelen voltak az összes egyházi küldöttségek. Aznap délután az ünnepek résztvevőinek egy csoportja — *Pimen* patriarcha vezetésével — koszorút helyezett el az Ismeretlen Katona sírján a Kreml falánál.

Még aznap este a Helyi Zsinat tagjai elutaztak a zagorszki *Szent Háromság Lavrába*. A vendégek másnap, június 6-án reggel követtek őket a történelmi jelentőségű kolostorba, hogy ők is jelen legyenek a Helyi Zsinat megnyitásán.

A Helyi Zsinat június 6—9. között a Lavrában tíz ülést tartott, amelyeken — az üdvözléseken kívül — kilenc referátum hangzott el. A referátumokat általában élénk vita követte. A jú-

nus 9-i záró ülésen újból jelen voltak a vendégek is, nemkülönben a moszkvai *Nagyszínházban* június 10-én megtartott ünnepi gyűlésen. Ez utóbbin szólalt fel a magyar küldöttség nevében *Tóth* Károly püspök, az Ökumenikus Tanács elnöke is.

Aznap este, ugyancsak a Nagyszínházban nagy sikerű diszhangverseny volt hét énekkar és öt zenekar részvételével.

Szombaton, június 11-én délelőtt, a jubileumi ünnepek résztvevőinek egy csoportját fogadta a Kremlben Andrej A. *Gromiko*, a Szovjetunió Legfelsőbb Tanácsának elnöke. Ugyanaznap az ünnepek résztvevői különböző moszkvai templomokban vettek részt Szt. Liturgián, illetve virrasztó istentiszteleten.

Június 12-én, vasárnap délelőtt grandiózus szabadtéri főpapi Szt. Liturgia volt a moszkvai *Danilov kolostorban* a Szt. Szinodus tagjainak és valamennyi jelenlevő orthodox küldöttség vezetőinek részvételével, *Ignátiosz* antióchiai patriarcha — mint a jelenlevő rangidős egyházfő — vezetésével, az összes egyházi delegációk, valamint több ezres hívő tömeg jelenlétében.

Aznap délután *Pimen*, Moszkva és egész Oroszország patriarchája nagyszabású fogadást adott a vendégek tiszteletére.

Június 13-án, — a Danilov kolostorban építendő új templom alapkövetétele után —, a vendégek egy része Kijevbe, Leningrádba és Vladimirba utazott, ahol folytatódott a millenniumi ünnepek még három napig. A többi vendég — köztük a magyar delegáció tagjainak túlnyomó többsége is — felejtethetetlen élményekkel gazdagodva — hazautazott.

A Helyi Zsinat

Helyi zsinatokról általában tudnunk kell, hogy azokat minden önálló (autokefál) orthodox egyház hívhatja össze, esetleg többen együtt. A helyi zsinatokon az érdekelt egyház (vagy egyházak) *egész főpapi hierarchiája* vesz részt. Általában fontos kérdések megvitatása s azokban határozathozatal céljából, vagy pedig valamilyen rendkívüli ünnep, jubileum alkalmából hívják őket egybe. Az Orosz Orthodox Egyház mostani Helyi Zsinatának megtartására mindkét ok adva volt. (Az Orosz Orthodox Egyház legutóbb 1971-ben, *Pimen* patriarcha megválasztásakor hívta egybe Helyi Zsinatát.)

Mint említettük, a Helyi Zsinaton *kilenc referátum* hangzott el, az orosz kereszténység millenniumával, valamint az Orosz Orthodox Egyház mai életével kapcsolatosan. A referátumokat — azok terjedelme miatt — csak tartalmilag ismertetjük.

1. Az első, átfogó referátumot *Filáret* kijevi és galíciai metropolita, Ukrajna exarchája olvasta fel, „*Oroszország megkeresztelkedésének ezeréves évfordulója*” címmel.

Bevezetőben a metropolita kiemelte az orosz nép megkeresztelkedésének történelmi jelentőségét mind magára az orosz népre, mind pedig az európai népek közösségére nézve.

Referátumának második részében vázolta az Orosz Orthodox Egyház történelmi útját a kereszténység felvételétől a Moszkvai

Patriarchátus 1917-ben történt visszaállításáig. Aláhúzta annak jelentőségét, hogy az orosz államiség kialakulása már a keresztény szellem, tanítás, lelkiesség, erkölcsiség jegyében ment végbe. Ez egyebek közt abban is megnyilvánult, hogy a korai orosz törvényhozás igyekezett — méghozzá eredménnyel — korlátokat szabni az akkori társadalmi kizsákmányolás két legelterjedtebb formájának: a jobbágyi kiszolgáltatottságnak és az uzsorának. Ugyanakkor az egyház magas fokra fejlesztette a rászorulókat intézményes támogatását és a karitatív munkát általában.

Már az orosz állam és egyház első századaiban feltűntek a keresztény erkölcsiség és az általa táplált hazafiság mártírjai és más nagy alakjai, mint pl. *Szt. Borisz és Gleb*, vagy *Névai Szt. Alexander*. Ez a folyamat tovább erősödött azáltal, hogy a XIV. században Moszkva lett az Orosz Orthodox Egyház igazgatási és szellemi központja, s a moszkvai metropoliták — *Péter* és *Alexij* — sikeresen fogták össze és mozgósították az ország politikai és katonai erőit, egyrészt a belső egység megteremtésére és megőrzésére, másrészt a külső ellenségek — mongolok, tatárok — legyőzésére.

A XVII. század második felében, *Nikon* patriarcha idejében következett be az Orosz Orthodox Egyház olyan belső szakadása, amely kedvezőtlen hatással volt többek között az egyház és az állam addig normális, kiegyensúlyozott kapcsolatára is. Ez készítette elő *I. Péter* cár egyházi reformját, aki az állami utilitarizmus eszméjétől vezettetve, új, idegen állami-bürokratikus struktúrát vezetett be az egyházigazgatásba, amikor 1721-ben önhatalmulag megszüntette a patriarchátus intézményét. Ugyanakkor az egyházkormányzás jogát a Szt. Szinódusra ruházta át, igyekezve ezáltal az egyházat a cár engedelmes eszközévé tenni. Mindazonáltal az Orosz Orthodox Egyházban tovább élt a patriarchátus gondolata, amely végül is, közel két évszázad múltán diadalmaskodott.

Az Orosz Orthodox Egyház leghatékonyabb eszköze a maga hagyományainak, eszményeinek átmentésében továbbra is az istentiszteleti élet, az egyházi-vallási irodalom és művészet megőrzése volt, amiben elévülhetetlen érdemeket szereztek az orosz kolostorok. Így volt ez már korábban is, a mongol—tatár elnyomás idején, amikor *Radonyeysi Szt. Szergijben* testesült meg az orosz vallási és hazafüti eszmény egysége. Ez egyaránt ihlette és lelkesítette az ikonfestő *Andrej Rubljovot* és a hadvezér *Dimitrij Donszkojt*.

Nem szabad megfeledkezni az Orosz Orthodox Egyház miszteri tevékenységéről sem, amelyet *Permi Szt. Szeftán*, *Innokentij Venjaminov*, *Makárij Gluharjev* és *Nikoláj Kaszatkín* neve fémjeléz, s amelynek eredményeként eljutott az Evangélium Szipérián át a Távols-Keletre és az amerikai kontinens északi részébe.

A referens megemlékezett a XVI. század végének egy szomorú eseményéről is. Nevezetesen arról, hogy a kijeji metropolia akkoriban másfél évszázadig lengyel—litván uralom alatt volt, s ennek folyományaként papságának és híveinek egy része — az orthodox többség elszánt ellenállása ellenére — *Brest-Litovszkban* uniált Rómával. Másfelől, a XVIII. századtól kezdve az Orosz Orthodox Egyház és teológiája ki volt téve a protestáns nyugati teológiai befolyásnak. Mindazonáltal az orosz orthodoxiának végül is sikerült leküzdenie ezeket a nyugati behatásokat, mert mindig akadtak olyan tántoríthatatlan orthodox egyéniségek, mint *Szárovi Szerafim*, *Paiszj Velickovszkij*, *Ignatij Brjancsaninov*, *Filáret Drozdov*, majd később a *Trubeckoj* testvérek, *Nikoláj Losszkij*, *Pável Florenszkij*, *Szergij Bulgakov*, *Georgij Florovszkij* és *Vladimir Losszkij*. Az ő tevékenységük nyomán újra megerősödött minden vonatkozásban az eredeti orthodox hagyomány az Orosz Orthodox Egyházban és annak teológiájában.

A referátum harmadik részében a metropolita a patriarchátus 1917-ben történt visszaállításától eltelt időszakot elemezte. A történelmi jelentőségű eseményt a cári hatalom bukása tette lehetővé. Ezután kerülhetett sor 1917 októberében az Orosz Orthodox Egyház Helyi Zsinatának összehívására, amely kikiáltotta a Moszkvai Patriarchátus visszaállítását, és *Tichon* metropolitát választotta meg patriarchává.

A további normális fejlődést akadályozta az a körülmény, hogy a főpapság egy része, amely a cári politikai-ideológiai-társadalmi és gazdasági rendszerhez erősen kötődött, nem tudott azonosulni az új, szocialista rendszerű állam egyházpolitikai álláspontjával, amely a Népbiztosok Tanácsának 1918. január 23-i dekrétumában jutott kifejezésre. A dekrétum ugyanis szétválasztotta az egyházat az államtól és az iskolát az egyháztól. A helyzetet nehezítette az is, hogy a polgárháború és az intervenció szétzilálta a népgazdaságot, az ugyanakkor bekövetkezett aszály folytán pedig nagyméretű éhínség is pusztított az országban. Igaz ugyan, hogy maga *Tichon* patriarcha ismételt felhívta az egyházat, hogy kincseinek feláldozásával igyekezzék enyhíteni a nép nyomorát, azonban időközben megalakult a jugoszláviai Karlócan az emigráns orosz főpapi Szinódus, amely a maga propagandájával elmergesítette az otthon maradt Orosz Orthodox Egyház és az állam viszonyát. Az állam ugyanis, a külföldről jövő ellenséges propaganda láttán, szabadjára engedte a vallásellenes propagandát. Tovább nehezítették az Orosz Orthodox Egyház helyzetét a kebelén belül támadt újabb szakadások. Mindazonáltal az egyház — híven *Tichon* patriarcha 1925-ben megírt és publikált végrendeletéhez — igyekezett továbbra is a körülményekhez képest a legjobban ellátni a maga szolgálatát.

Tichon patriarcha 1925-ben bekövetkezett halála és *Péter* metropolita rövid helytartósága után, fordulatot hozott az egyház életében *Szergij* nizsegorodi metropolita patriarchai helytartóvá történt megválasztása. *Szergij* ugyanis a maga egész hitét, tehetségét, hazafiságát, diplomáciai készségét annak a célnak a szolgálatába állította, hogy az Orosz Orthodox Egyház megtalálja a maga méltó helyét a szocialista államban is. Attól kezdve, hogy 1927-ben sikerült törvényesen elismertetnie az új Szt. Szinódust mint az egyház legmagasabb képviselői szervét, erőfeszítései fokozatosan újabb és újabb komoly eredményeket hoztak az állam és az egyház viszonyának normalizálása ügyében.

Ebből természetesen következett az, hogy az Orosz Orthodox Egyház a *nagy honvédő háború* alatt (1941—1945) számtalan ragyogó példáját adta a hazához való hűségnek. Ennek vizionásaképpen az állam már 1943-ban hozzájárult az új patriarcha megválasztásához, — amikor is *Szergij* lett Moszkva és egész Oroszország patriarchája —, a teológiai tanintézetek újbóli megnyitására, az egyházi sajtó megindításához, számos korábban bezárt templom megnyitására. Mindez lényegesen hozzájárult az egyházi élet felfejlesztéséhez.

Szergij patriarcha 1944 májusában megpihent az Úrban. Az utódául 1945 januárjában megválasztott *Alexij* patriarcha negyedszázados egyházfői szolgálata alatt az Orosz Orthodox Egyház szinte megszakítás nélkül fejlődött minden vonatkozásban tovább, s úgyszintén 1971-től napjainkig, *Pimen* patriarcha egyházfősége alatt. Így került most sor az orosz kereszténység ezeréves jubileumának össznépi megünneplésére a szovjet társadalom demokratizálódása közepette, amely általános optimizmust sugall az Orosz Orthodox Egyház jövőjét illetően.

Az utóbbi évek pozitív jelenségeit összegezve, a metropolita egyebek közt rámutatott arra, hogy az állam három történelmi nevezetességű kolostort szolgáltatott vissza az egyháznak (a negyediket, a kijeji Barlang-kolostort éppen a Helyi Zsinat idején, B. F.), új templomok épülnek, új egyházközösségek létesülnek, megszűnt a gyermekeiket megkeresztelő szülők hátrányos bejegyzése, százezres nagyságrendben jelennek meg a bibliák, imakönyvek és más egyházi kiadványok.

2. *Juvenálj* kruticai és kolomnai metropolita terjesztette a Helyi Zsinat elé a referátumot *kilenc újabb orosz szent kanonizálásáról*. Ennek alapján a Helyi Zsinat a következőket iktatta az Orosz Orthodox Egyház szentjei sorába:

Dimitrij Donszkoj moszkvai nagyfejedelem (1350—1389), akinek vezérlete alatt győzték le az orosz hadak a mongol-tatár sereget a kulikovói ütközetben 1380-ban;

Andrej Rubljov ikonfestő (1360—XV. sz. első feléig);

Maxim Grek (1470—1556), görög származású teológus, filozófus, fordító, az oroszok felvilágosítója;

Makárij moszkvai metropolita (1482—1563), az orosz egyhá-

zi könyvek összegyűjtője és elrendezője, zsinatok kezdeményezője, amelyek 52 orosz szentet kanonizáltak;

Paiszij Velicskovszkij (1722—1794), a moldvai Neamt kolostor archimandritája, a sztareci hagyomány felújítója orosz földön;

Szentpétervári Xénia (1732—XIX. sz. kezdetéig), a „Krisztusban balgatagok” ősi aszkézisének folytatója, aki a jövőbelátás adományával is rendelkezett;

Ignátij Brjancsaninov (1807—1867), nagy teológus, a lelki józanság és az önmegtágadás hirdetője;

Amvroszij Grenkov (1812—1891), az Optinai remetelak sztarece, akinek lelki tanácsaiért folyamodtak az orosz szellemi élet nagyjai (Dosztojevszkij, Szolovjov, Tolsztoj és mások);

Feofán Govorov (1815—1894), a Szentpétervári Teológiai Akadémia volt rektora, aki későbbi életében a Visenyi remetelak aszkétájaként a „Zatvornik” (bezárt) jelzőt kapta.

Az ünnepélyes szenttéavatás során a Helyi Zsinat meghatározta az új szentek emlékünnepeinek napját az egyházi naptárban.

3. *Vladimir* rosztovi és novocserkaszki metropolita, a Patriarchátus ügyvezetője terjesztette elő a harmadik referátumot „*Az Orosz Orthodox Egyház élete és tevékenysége*” címmel. Ebben a metropolita áttekintette nemcsak a legfontosabb közelmúlt és jelenkori eseményeket, hanem több érdekes statisztikai adatot is közölt. Ezek közül talán a legmeglepőbb volt az, hogy az 1971. évi Helyi Zsinat óta eltelt 17 év alatt az Orosz Orthodox Egyházban több mint 30 millió kereszteleés volt. A további statisztikai adatokból kiderül, hogy az Orosz Orthodox Egyházban jelenleg 6893 egyházközség működik 67 egyházmegye keretében; a főpapok száma: 74; a papoké: 6674; a diakónusoké: 723; a működő 21 kolostorban 1190 szerzetes és szerzetesnő él. A két teológiai akadémiában és három papnevelő szemináriumban 1999 papjelölt tanul, belcélrta a levelező tagozataikat és a karmesterképző tanfolyam hallgatóit is. Az egyházi nyugdíjasok száma: 4007.

Az utóbbi években tapasztalt fellendülés során az Orosz Orthodox Egyház, a három visszkapott kolostoron kívül, nem egészen fél év alatt több mint 60 új egyházközséget hozott létre. Moszkva közelében, Szofrinóban 1980 óta működik egy akkora egyházi műhely, amely képes ellátni az egész Orosz Orthodox Egyházat kegytárgyakkal, gyertyákkal és az istentiszteletekhez szükséges egyéb felszerelésekkel.

Ezek az adatok pozitív változásról tanúskodnak mind az egyházon belül, mind pedig az egyházi szervezetek és az állami hatóságok közötti kapcsolatokban.

Az egyház belső életének további aktivizálásához — a referátum szerint — át kellene szervezni a Patriarchátus ügyvezetését, növelni kellene az egyházi kiadványok példányszámát, fokozni a hívek katechizálását és tájékoztatását az egyházi eseményekről. Több figyelmet kellene fordítani a teológiai oktatók továbbképzésére, a meglévő teológiai könyvtárak karbantartására, őrzésére és fejlesztésére, valamint újak létesítésére. Az egyházközségekben a lelkipásztorokon kívül foglalkoztatni kellene az arra alkalmas világi híveket is, különösképpen a karitatív munkában. További otthonokat kell létrehozni az elaggott papok számára, centralizálni kell az egyházi épületek karbantartási munkájának irányítását, kedvezőbb feltételeket kell teremteni az ikonfestők, egyházi restaurátorok, építészek képzéséhez, különösen a kolostorokban.

A metropolita végül kifejezte azt a meggyőződését, hogy a millenniumi ünnepek további, fokozott lendületet adnak majd az időszerű feladatok megoldásához és általában az egyházi élet kibontakoztatásához.

4. *Filáret* minszki és belorusszjai metropolita, a Moszkvai Patriarchátus Külügyi Osztályának elnöke a Helyi Zsinaton rövidített formában ismertette a nyomtatásban is megjelent referátumát: „*Az Orosz Orthodox Egyház külső kapcsolatai*”. Ebben elemezte az Orosz Orthodox Egyház külső relációt, ahogyan azok egy évezred alatt kialakultak. Különös figyelmet szentelt az egyetemes orthodoxia gondolatának, amelynek jegyében egyre szorosabb kapcsolatok alakultak és alakulnak ki a helyi autokefál és autonóm orthodox testvér-egyházak között. Az

Orosz Orthodox Egyház az egész orthodox világgal ápolja ezeket a testvéri kapcsolatokat. De az Orosz Orthodox Egyház külső nexusai kiterjednek az egész keresztény ökumenére is, mind az Egyházak Világtanácsa, mind az Európai Egyházak Konferenciája keretein belül, mind pedig a különböző kétoldalú teológiai párbeszéd formájában. Hangsúlyozta a metropolita, hogy az orosz orthodoxok egyre gyakrabban érintkeznek más hitvallású keresztényekkel a nyíltság és a jószándék jegyében, mivel tudatában vannak annak, hogy testvérek ők valamennyien, jóllehet egyelőre különváltan élnek. Ezeket az ökumenikus kapcsolatokat az Orosz Orthodox Egyház felhasználja arra is, hogy szolgálatot tegyen a világbéke, valamint az ember és a természet közti harmónia ügyének. Meggyőződése szerint, az egyházak szerepe a népek közötti bizalom építésében mindinkább bővül és fokozódik, amíg meg nem valósulnak az igazságosság, a testvériség, a szabadság és a kölcsönös szeretet eszményei a közös Mennyei Atya gyermekei között. .

5. *Alexij* leningrádi és novgorodi metropolita is rövidített formában olvasta fel „*Az Orosz Orthodox Egyház békeszolgálati tevékenysége*” című referátumát. Rámutatott, hogy az Orosz Orthodox Egyház mindenkor hűséges volt a békeszolgálat apostoli hagyományához (1Pt 3,11; Efez 2,14), s ezt a szolgálatát a patriotizmussal hozta összhangba. Különösen nagy lendületet vett az Orosz Orthodox Egyház békeszolgálatára az utóbbi négy évtizedben. Ezt a munkásságát a 70-es évek óta ökumenikus méretekben folytatja, az Egyházak Világtanácsában, az Európai Egyházak Konferenciájában és — mint korábban is — a Keresztény Békekonferenciában. Manapság még inkább meggyőző a felhívása annak az 1977-ben megtartott moszkvai világkonferenciának, amely ezt az elnevezést viselte: „Vallási személyiségek a tartós békéért, a leszerelésért és a népek közötti igazságos kapcsolatokért”. A felhívás végső kicsengése az volt, hogy a 2000. esztendő, az egyetemes kereszténység eme nagy jubileumát az emberiségnek egy atomfegyver-mentes világban kell fogadnia. Keresztény felfogásunk a teremtés iránti felelősségünk-ről abban foglalható össze, hogy minden erőnkkel törekedjünk megővni a ránk bízott világot a további pusztulástól. Meggyőződésünk, hogy imádságaink és békeszolgálatunk közelebb hozzák a tartós béke korszakát a Földön, hiszen „nem igazságtalan az Isten, hogy elfeledkezzen a ti cselekedeteitekről és arról a szeretetről, amelyet az Ő nevében tanúsítottatok, amikor a szenteknek szolgáltak és szolgáltok” (Zsid 6,10).

6. *Pitirim* volokolamszki és jurjevi metropolita, a Moszkvai Patriarchátus Kiadói Osztályának vezetője vázlatosan ismertette „*Az Orosz Orthodox Egyház kiadói tevékenységéről*” nyomtatásban megjelent tájékoztató füzetét. A XIX. század vége felé az akkori 61 egyházmegye mindegyikének volt saját közlönye, s ezen felül 44 egyéb időszakai sajtóteremként jelent meg az egyházban. Jelenleg — a Szentírás, az istentiszteleti könyvek, a teológiai-tudományos művek, monográfiák időnkénti kiadásán kívül — a Kiadói Osztály gondozásában csak egy nagy példányszámú folyóirat jelenik meg: a *Zsmál Moszkovszkój Patriarhii*, orosz és angol változatban. Ez az egyetlen folyóirat — példányszámát tekintve — természetesen nem képes kielégíteni az összes igényeket. Az információs és protokollaris anyag gyakori túltengése pedig akadályozza az egyéb — teológiai, történeti stb. — anyag kellő mértékben való publikálását. Valószínű azonban, hogy a Szovjetunióban jelenleg végbemenő társadalmi-politikai változások lehetővé teszik majd az egyházi sajtó kedvező átszervezését is. A Kiadói Osztály rendelkezik már egyéb tömeginformációs eszközökkel is: fotólaboratóriummal, film- és diaprojektív-készítő műhellyel, hangfelvevő készülékekkel stb. Ezen kívül alkalmi kiállításokat rendez bel- és külföldön. A könyvkiadás terén a Kiadói Osztály kooperál külföldi cégekkel is. A metropolita kiemelte, hogy a Kiadói Osztály munkafeltételei állandóan javuló tendenciát mutatnak, úgyhogy remélni lehet, hogy az Osztály hamarosan elérni majd a kívánt optimális színvonalat.

7. *Alexander* dmitrovi érsek, a Moszkvai Teológiai Akadémia és Szeminárium rektora, az Oktatási Bizottság elnöke „*Teológiai képzés az Orosz Orthodox Egyházban*” címmel terjesztette elő referátumát. A középkori Oroszország egyházi és világi

oktatásügyének vázolója után részletesebben foglalkozott a XVIII—XIX. századi orosz teológiai képzéssel, különösképpen a teológiai akadémiák tudományos munkásságával, majd megjelölte a XX. századi teológiai oktatás határállomásait. A *jelenlegi helyzetet* elemezve, elmondta, hogy a teológiai tanintézeteknek a második világháború utáni újjászülése óta a teológiai képzés zavartalanul folyik. Ennek jellemzésére statisztikai adatokat hozott fel a két helyi zsinat között eltelt időből (1971—1988). Ez idő alatt 9957 papjelölt szerezte meg a szemináriumi végbizonysítványt, 933 pedig az akadémiai. Az utóbbiak közül 487 teológus védte meg a kandidátusi, 20 a magiszteri és 9 a doktori disszertációját. A leningrádi és a zagorszki karnagyképző tanfolyamot 240 hallgató végezte el.

Az érsek rámutatott, hogy a jelenleg működő tanintézetek nem elegendők a lelkészutánpótlás biztosítására. Ezért szükség lenne további szemináriumok megnyitására. Ezen kívül a megyéspüspököket kötelezni kellene a leendő szeminaristák alaposabb előzetes felkészítésére. Úgyszintén tovább kell emelni a teológiai oktatás színvonalát, és gondoskodni kell a teológiai könyvtárak jobb megszerzéséről. Az egyházmegegyezésben létesíteni kell kántorképző tanfolyamokat és ikonfestő iskolákat.

Magasabb képesítésű teológusokra az Orosz Orthodox Egyház úgy tehet szert, ha létesít egy teológiai-tudományos központot, a teológiai akadémiák saját folyóiratok kiadására kapnak lehetőséget, és szorosabb kapcsolatokat építenek ki egymás között, közös konferenciákat rendeznek, és így tovább. Végül hangsúlyozta az érsek, hogy a teológiai oktatás nem lehet az egyházi tevékenységnek valamilyen elszigetelt része, hanem szerves kapcsolatban kell lennie az egyház egész vallás-erkölcsi tanításával és társadalmi-hazafias megnyilvánulásaival.

A referátumot követő vitából ki kell emelnünk Kirill szmolenszki és vjazmai érsek hozzászólását, aki mint egykori leningrádi teológiai rektor, jelenleg pedig megyéspüspök kifejtette: most érzékeli csak igazán, milyen kevésbé készítik fel diákjaikat a teológiai tanintézetek a gyakorlati lelkészi munkára. Azt is kifogásolta, hogy a szemináriumi és az akadémiai tananyag sok tekintetben fedi egymást, úgyhogy aki elvégzi a szemináriumot és úgy iratkozik be az akadémiaira, több tantárgyat csaknem azonos tartalommal és mennyiségben újra tanul. Véleménye szerint a szemináriumok profilját úgy kellene kialakítani, hogy a gyakorlati lelkészi szolgálatra adjanak alapos felkészültséget, az akadémiákat pedig úgy, hogy elméleti, tudományos-kutató teológiai munkára készítik fel a hallgatókat.

8. *Mefodij* voronyezsi és lipecki érsek, a Moszkvai Patriarchátus Gazdasági Igazgatásának elnöke „*Az Orosz Orthodox Egyház gazdasági tevékenysége kezdettől napjainkig (988—1988)*” című referátumában figyelmét főleg a jelenkorra fordította. Az 1980-ban létesített szofrinói egyházi műhelyben mintegy 500 féle egyházi felszerelési tárgyat készítenek, s ezen felül restaurálják a régieket. A műhely fennállása óta több mint 11 ezer tonna templomi gyertyát állítottak elő. Az ikonműhelyben 25 millió széria-ikon készült, és 5389 eredeti ikont festettek. A hívek számára 63 millió kisméretű mellkeresztet, továbbá 10 515 papi és 5213 diakónusi liturgikus öltözetet gyártottak.

Egylőre még problematikus a meglévő templomok restaurálása, valamint az újonnan épülő egyházi tulajdonjogának elismerése. Legnagyobb problémának nevezte az érsek egy saját egyházi restaurátori vállalkozás létrehozását.

9. A Helyi Zsinat fő eseménye az Orosz Orthodox Egyház új *Szervezeti Szabályzatának* megvitatása és jóváhagyása volt. A Szabályzat tervezetét a Jubileumi Bizottság Elnökségének megbízása alapján Kirill szmolenszki és vjazmai érsek dolgozta ki, s azt a Szt. Szinódus állandó tagjainak testülete, továbbá a Jubileumi Bizottság és több más egyházi szerv elfogadta. A tervezetet bemutatták ezután a Szovjetunió Minisztertanácsa mellett működő Vallásügyi Tanácsnak is, amely megállapította, hogy nincs ellentétben az állami törvényhozással.

A Szervezeti Szabályzat tervezetét Kirill érsek ismertette a Helyi Zsinatnál. Előrebocsátotta, hogy a különböző helyi egyházak szervezeti szabályzatai egyben az ősi kánonok sajátos kommentárjai is, amelyek interpretálják ezeket a kánonokat és össz-

hangba hozzák őket az érintett egyház adott körülményeivel. Ugyanakkor a szervezeti szabályzatok magas fokú kánoni erővel bírnak, hiszen az érdekelt egyházak helyi zsinatai hagyják őket jóvá. Ezek a szervezeti szabályzatok biztosítják a helyi egyházak zavartalan és hatékony kormányzását.

Az Orosz Orthodox Egyház 1945-ben jóváhagyott és részben mostanáig is érvényben levő Szervezeti Szabályzata régóta elavult, 1961-ben bizonyos módosításokat hajtottak benne végre, de ezek a módosítások tulajdonképpen kirekesztették a parochiális papságot az egyházközségek vezetéséből, sőt jogilag magukból az egyházközségekből is.

A *jelenlegi tervezet* egyrészt az ősi kánonok, másrészt az 1917—18. évi Helyi Zsinat határozata alapján készült. A velük való szoros kapcsolat kifejezésre juttatja korszerű kategóriákban az orthodox ekkleziológia alapelvét: az egyetemességet. Így tehát az új Szervezeti Szabályzat tervezete tekintettel van az Orosz Orthodox Egyház gyakorlati tapasztalataira, s ugyanakkor összhangban van az orthodox ekkleziológiával, kánonjoggal, egyházi struktúrával, nemkülönben a kultuszokra vonatkozó állami törvényhozással.

Hozzáfűzte a referens, hogy a kidolgozás alatt álló új állami kultusz törvény megszavazása esetén lehetőség nyílik az új Szervezeti Szabályzat további módosítására is.

A Helyi Zsinat meghallgatta, megvitatta és helyenként kiigazította az új Szervezeti Szabályzat tervezetét. Különös lelkesedéssel fogadták a zsinati tagok az I. rész 9. §-át, amely így szól: „A Moszkvai Patriarchátus, a szinódusi intézmények, az egyházmegegyezések, egyházközségek, kolostorok, teológiai tanintézetek és külföldi intézmények polgári jogkérdéssel rendelkeznek.” Ezt követően a Helyi Zsinat egyhangúlag elfogadta az Orosz Orthodox Egyház új Szervezeti Szabályzatát, amely így törvényerőre emelkedett.

*

A referátumok meghallgatása, megvitatása és tudomásul vétele után a Helyi Zsinat *19 határozatot* hozott. Ezen kívül elfogadta a következő *dokumentumokat*:

Az Orosz Orthodox Egyház Helyi Zsinatának aktája az új szentek kanonizálásáról;

A Helyi Zsinat körlevele az Orosz Orthodox Egyház istenszerető lelkipásztoraihoz, tisztességes szerzeteseihez és valamennyi hűség gyermekeihez;

Levél az SZKP Központi Bizottságának főtítkárához, Mihail Sz. Gorbacsovhoz;

Levél a Szovjetunió Minisztertanácsa elnökéhez, Nikoláj I. Rizskovhoz;

Az Orosz Orthodox Egyház Helyi Zsinatának határozatai;

Az Orosz Orthodox Egyház Helyi Zsinatának üzenete az ószertartású orthodox keresztényekhez, akik nincsenek imaközösségben a Moszkvai Patriarchátussal;

Az Orosz Orthodox Egyház Helyi Zsinatának üzenete ama gyermekeihez, akik nincsenek kánoni közösségben Anya-Egyházzal;

Az Orosz Orthodox Egyház Helyi Zsinatának üzenete a világ összes keresztényeihez;

Az Orosz Orthodox Egyház Helyi Zsinatának üzenete az ENSZ Harmadik Rendkívüli Leszerelési Közgyűlése elnökéhez;

Az Orosz Orthodox Egyház Helyi Zsinatának nyilatkozata a jelenkor lényegbevágó problémáiról.

Jelentőségére tekintettel, idézzük az utolsó dokumentum teljes szövegét.

Az Orosz Orthodox Egyház Helyi Zsinatának nyilatkozata a jelenkor életbevágó problémáiról

Az Orosz Orthodox Egyház Helyi Zsinata, egybegyűlve Oroszország megkeresztelkedésének millenniumi ünnepségére a Szerгий által Moszkva mellett alapított Szent Háromság Lavrában, megvitatta az egyház társadalmi szolgálatának feladatait

a jelenkor lényegbevágó problémái tekintetében. A Zsinat szükségesnek tartja felhívni mindazok figyelmét, akiknek drága a béke ügye, azokra a problémákra, amelyek földi otthonunk fölött tornyosulnak, és bizonyos esetekben magát az élet szent ajándékát is fenyegetik.

Ezekhez a problémákhoz tartozik mindenekelőtt a nukleáris katasztrófa reális fenyegetése. Mindinkább nyilvánvaló annak szükségessége, hogy véget vessünk ennek a veszélynek, amely anyagilag és erkölcsileg a szertelen és esztelen fegyverkezési hajszában ölt testet. Mélyszéges megelégedéssel jegyezzük meg, hogy ezen az úton az első lépést a kétféle nukleáris rakéták megsemmisítéséről kötött szovjet–amerikai egyezmény jelentette, amely — úgy hisszük — megnyitotta a nukleáris leszerelés korszakát. Lényegbevágóan szükségesnek tartjuk erősíteni és továbbfejleszteni ezt az eredményt, amely lezárta a Szovjetunió és az Amerikai Egyesült Államok megegyezését a stratégiai támadófegyverek 50%-os csökkentéséről. Mihail Szergejevics Gorbacsov SZKP-főtítkárra és Ronald Reagan amerikai elnökre között létrejött moszkvai találkozó eredményei alapot adnak ezen terv megvalósításához a közeljövőben, ami — véleményünk szerint — visszafordíthatatlan jelleget kölcsönöz majd a nukleáris leszerelés folyamatának, és jelentős lépést jelent majd azon az úton, amely oda vezet, hogy a Föld a Krisztus születésétől számított harmadik évezred kezdetére megszabaduljon a nukleáris fegyverektől.

Komoly figyelmet fordított a Zsinat az ENSZ Harmadik Rendkívüli Leszerelési Közgyűlésének munkájára. Tudatában vagyunk a nemzetközi társulás képviselőiből álló, e tekintélyes fórum különös felelősségének, s ezért kifejezzük reményünket, hogy minden lehető meg fog tenni annak érdekében, hogy megszabadítsa civilizációnkat a nukleáris rabság bilincseitől, és levegye az emberiségről az általános pusztulás félelmének terhét.

Erről szólunk abban az üzenetünkben, amelyet Zsinatunk nevében az ENSZ Harmadik Rendkívüli Leszerelési Közgyűlésének résztvevőire intéztünk.

Az utóbbi években tanúi vagyunk a békeszerető közvélemény növekvő aggodalmának a világúr katonai célokra való felhasználásával kapcsolatos tervek miatt. Úgy gondoljuk, hogy ennek elhárítása érdekében szükség lenne megfelelő nemzetközi egyezményre, amely indítékot adna a világúr békés meghódítására.

Nagy veszélyt jelent az emberiségre és Isten egész teremtett világára nézve az ökológiai probléma. A tudományos-elméleti és a műszaki gondolkodás állandó fejlődése és gyakorlati alkalmazása lehetővé teszi az emberiség számára, hogy mindinkább kiszélesítse tevékenységének gazdasági szféráját. Az e téren elért eredmények az elragadtatás érzését idézik elő. És mégis, mind gyakrabban homályosítja ezt el annak tudata, hogy az esztelen rablógazdálkodás folytán a természet olyan jóvátehetetlen és fájdalmas kárt szenved, hogy „az egész teremtett világ együtt sóhajtozik és vajódik” (Róm 8,22).

Az olyan világ, amely szennyezett légköri és vízi térségek feltételei között, az erdőrengetegek pusztulása, az állat- és növényfajok sokaságának egymásutáni eltűnése, a hagyományos energiaforrások és a hasznos ásványok veszteséges kimerülése, a természet ökológiai egyensúlyának általános megbomlása közepette él, távol áll az igazi világtól, amely az ember igazságos magatartásának gyümölcse tartózkodási környezetéhez.

Úgy gondoljuk, hogy az emberiségnek, amikor a maga jövőjét építi, nem szabad vakon rábízni magát a tudományos-műszaki haladásra. Csakis az anyagi elrendezéssel kapcsolatos tevékenység harmonikus, bölcs összeegyeztetése a személyiség és a társadalom állandó erkölcsi tökéletesítésével lehet reményteljes biztosítéka szépséges bolygónk megőrzésének a jövőben nemzedékek számára, a természet tudatos meghódításának a megismerés útján, valamint a munka révén, az embernek adott első isteni áldás teljesítésére (1Móz 1,26,28).

Nagy nyugtalansággal és szomorúsággal vagyunk kénytelenek újra szólni arról a folytonos veszélyről, amellyel a regionális konfliktusok és helyi háborúk fenyegetik a világot.

Keresztény alapelveinkből kiindulva, megengedhetetlennek tartjuk az olyan jelenségek létezését a világban, amilyen az

éhínség, a rasszizmus, a gazdasági és társadalmi igazságtalanság, az irástudatlanság, a kábítószerélvezet, az alkoholizmus.

A világ széles vallási és társadalmi köreivel együtt, mi is támogatjuk elnyomott és harcoló dél-afrikai testvéreinket, és kijelentjük, hogy az apartheid fajüldöző rendszere ellentmond a keresztény tanításnak az emberi nem egységéről (1Móz 1,27).

Aggaszt bennünket a Közép-Keleten kialakult helyzet, ahol arab testvéreink, akik különféle vallásokat követnek és különböző felekezetekhez tartoznak, az ember számára elviselhetetlen körülmények között élnek, olyan viszonyok között, amelyek nap mint nap pusztulással fenyegetik őket. Osztozunk a világ sok egyházának és vallási közösségének ebből eredő nyugtalanságában s egyúttal abban a reménységükben is, hogy hamarosan sor kerül a Közép-Kelettel kapcsolatosan egy magas szintű nemzetközi konferenciára, valamennyi érdekelt fél részvételével.

Nagy fájdalommal figyeljük az Irán és Irak között szakadatlanul folyó testvérgyilkos háború drámáját, és támogatunk bármely olyan erőfeszítést, amely a béke helyreállítására irányul ezen a robbanásveszélyes területen.

Együttérzünk a Latin-Amerikában és a Karib-medencében folyó küzdelemmel a demokráciáért és az emberi jogokért. Lehetségesnek tartjuk, hogy a keresztény hitben megvan az erő és az alap a kegyetlenség és az elnyomás alóli felszabadulásért folytatandó harchoz.

Örülünk az afganisztáni problémák politikai rendezése érdekében elért egyezményeknek, és reménykedünk abban, hogy ezek valóra válnak. Ugyanakkor azonban kifejezzük nyugtalanságunkat és mélyszéges aggodalmunkat a fogságba esett és még ott lévő honfitársaink hír nélküli sorsáért. Imádkozunk közeli szabadulásukért és hazatérésükért. Felhívunk mindenkit, akinek módja van hozzájárulni e kérdés sikeres megoldásához, tegyen meg mindent, ami tőle függ.

Egyre veszélyesebbé válik egy sor fejlődő ország gazdasági eladósodásának problémája. A magunk részéről támogatjuk a nemzetközi közvélemény arra irányuló erőfeszítéseit, hogy véget vessen ennek a nyilvánvaló igazságtalanságnak.

Elfogadva az új politikai gondolkodás alapelveit, mi is megerősítjük az általános emberi erkölcsi értékek elsőbbségét a nemzeti és nemzetközi élet valamennyi szférájában, s ebből kiindulva azt a következtetést vonjuk le, hogy nukleáris korunkban nem szabad lennie olyan politikának, amely önös érdekeken és erőszakon alapszik.

Az emberiség természetes állapota a béke, nem pedig a háború. Ennek elérése és megőrzése minden jóakarató ember nemese feladata. Napjainkban inkább, mint bármikor korábban, szükség van a vallásos békeharcosok bevonására az élet szent ajándékának megsemmisítését megakadályozó munkába.

Állandó és halaszthatatlan feladatunk marad a hívő emberek nevelése a béke és az igazságosság, a népek közötti barátság és együttműködés szellemében, ami a bizalmatlanságtól és a konfrontációtól a testvéri szeretethez, a kölcsönös megértéshez és a békés jövőndő közös megteremtéséhez vezet.

Hisszük, hogy az Orosz Orthodox Egyház ezeréves fennállásának megünneplése megújítja erőnket és új lendületet ad nekünk arra, hogy folytassuk békeszolgálatunkat az összes jóakarató emberekkel együtt.

Továbbra is megmarad aggodalmunk a Föld jövőjét illetően, s a politikai, társadalmi és vallási személyiségekkel együtt tovább munkálkodunk azon, hogy megszűnjön a fegyverkezési hajsz, oltalmat kapjon a természet, és létrejöjjön az általános és igazságos béke a népek között.

Állandóan imádkozunk az állami vezetőkért, hogy bölcseséggel, türelemmel és bátorsággal kövessék ezt az utat.

Arra hívunk mindenkit, hogy csatlakozzék ezekhez az erőfeszítésekhez és imádságokhoz.

*

Mint említettük, a Helyi Zsinat június 10-én a moszkvai Nagyszínházban rendezett ünnepi gyűléssel zárult. Az ott elhangzott számos felszólalás, üdvözlés közül az alábbiakban idézzük az Orosz Orthodox Egyház első főpapa beszédét.

Pimen patriarcha gyűlést megnyitó beszéde

Magas gyűlésünk tisztelt résztvevői!

Mindenekelőtt engedjék meg, hogy szívből üdvözlöm azokat a személyiségeket, akik megjelenésükkel megtisztelték ünnepi gyűlésünket: Pjotr Nilovics Demicsevet, a Szovjetunió Legfelsőbb Tanácsa Elnökségének első elnökhelyettesét, valamint Nikoláj Vladimirovics Talizint, a Szovjetunió Minisztertanácsának első elnökhelyettesét.

Mélyen tisztelt Pjotr Nilovics és Nikoláj Vladimirovics, az önök részvételét az ünnepi gyűlésen úgy értékeljük, mint a szovjet állam figyelmének egyik megnyilvánulását az egyház hazafias és békeszerző tevékenysége iránt; mint megerősítést Mihail Szergejevics Gorbacsov szavainak: „Közös a történelmünk, egy a hazánk, egy a jövőnk.” A szovjet kormány üdvözlözte a Helyi Zsinat résztvevőit, a haza magas kitüntetései a főpapoknak, az Orosz Orthodox Egyház aktív személyiségeinek, a szovjet állam gondoskodása az Oroszország megkeresztelkedése jubileumának megünnepléséhez szükséges feltételek megteremtéséről, mindezek lelkesítik egyházunk gyermekeit, új lendületet adnak nekik a nép és a haza további szolgálatához.

Örömmel látjuk körünkben Raisza Maximovna Gorbacsovát, aki annak a nemes ügynek szentelte magát, hogy népszerűsítse hazánk nagyszerű kulturális örökségét.

Mélységes testvéri szeretet érzésével fordulok az itt jelenlevő valamennyi kedves vendégünkhöz, az orthodox egyházak előljáróihoz, a keresztény egyházak és közösségek, valamint más vallások képviselőihez Dávid próféta és zoltárköltő szavaival: „Ó, mily szép és mily gyönyörűsége, ha a testvérek egyetértésben élnek” (Zsolt 133,1).

Köszönetet mondunk a társadalmi szervezetek képviselőinek, akik osztoznak velünk az ünneplés örömeiben.

Üdvözljük a diplomáciai testület tagjait.

Szívből jövő köszöntéssel fordulok az Orosz Orthodox Egyház Helyi Zsinatának tagjaihoz.

Kedves testvéreim! Tíz évszázaddal ezelőtt Vladimir nagyfejedelem megvalósította Oroszország megkeresztelkedését. Ez olyan cselekedet volt, amely kihatásaiban rendkívülinek bizonyult hazánk egész történelmére nézve. Ugyanakkor ez az esemény jelentette az Orosz Orthodox Egyház létének kezdetét, aminek dicsőséges jubileumát ünnepeljük.

Ma a mi egyházunk, — amikor sok nemzetiségű híveket egyesít oltalma alatt, akik így a hitből való igazság örökösivé lettek (Zsid 11,7) —, ezzel is erősíti a népek közötti barátságot és kölcsönös megértést. Igazi testvéri kapcsolatok jöttek létre az Orosz Orthodox Egyház, valamint országunk más egyházai és vallási szervezetei között, amely kapcsolatok kifejezést nyernek a közös hazafias tevékenységünkben.

Bizonyságot teszünk itt egyházunk azon állandó gondoskodásáról, hogy erősítse az összes helyi orthodox egyházakkal való kölcsönös kapcsolatait, továbbá a testvéri viszony fejlesztéséről más keresztény egyházakkal és vallásfelekezettel, aktív részvételéről az ökumenikus mozgalomban, a világ- és regionális szervezetek tevékenységében. Igyekszünk gyümölcsözően közreműködni a közös lelki feladatok megoldásában, a közös szolgálat elmélyítésében, annak érdekében, hogy a Földön erősödjék a béke és az igazságosság, megőrződjék Isten teremtésének teljessége.

Az Orosz Orthodox Egyház gyermekei, az összes hívő és nemhívő honfitársaikkal együtt, áthatva a hazánk jólétéért vállalt felelősségtől, teljes szívükkel támogatják a szovjet társadalom szellemi, szociális és gazdasági megújulásának, az átalakítás, a demokratizálódás, a nyíltság visszafordíthatatlanná vált folyamatát. Az egyház áldását adja a szovjet emberek békés építő munkájára, a maga lelképásztori tevékenységét pedig sokban az egyház gyermekeinek az állampolgári aktivitásra és felelősségre való nevelésére fordítja, hogy tántoríthatatlanul kövessék az evangéliumi parancsolatokat személyes és társadalmi életükben.

Mély és kitörölhetetlen benyomást tett rám és az Orosz Orthodox Egyház Szt. Szinódusának tagjaira a találkozás az SZKP

Központi Bizottsága főttitkárával, Mihail Szergejevics Gorbacsovval, az átalakítás fáradhatatlan építőjével és az új politikai gondolkodás hírnökével. Ezt a történelmi eseményt országunk összes hívő emberei nagy lelkesedéssel fogadták. Örülünk, hogy helyreálltak a valláshoz való hozzáállás lenini alapelvei, és hiszszük, hogy ez hozzá fog járulni népünk egységének, hazánk tekintélyének növeléséhez.

Őszintén hálásak vagyunk, hogy mindazok a kérdések, amelyek a Mihail Szergejevics Gorbacsovval történt találkozásunkon felvetődtek, meg is oldódtak, vagy a pozitív megvizsgálás stádiumában vannak. Az Orosz Orthodox Egyház már visszakapta hazánk legrégebb kolostorának, a Kijevi Barlangkolostornak egy részét, amelyben újból kigyúlt az örökmécses az ősi szenthelyek előtt, és megújult a kolostori élet. A közeli napokban lesz Moszkvában az Oroszország megkeresztelkedése millenniumának emlékére építendő új templom alapkövetétele.

A Helyi Zsinat a Mihail Szergejevics Gorbacsovhoz intézett üzenetében háláját fejezte ki mindazért, amit a szovjet állam tesz annak érdekében, hogy országunkban teljes mértékben megvalósuljon a lelkiismereti szabadság, megoldódjanak az egyházi élet fontos kérdései, beleértve azt a nagy segítséget is, amelyet az Oroszország megkeresztelkedése ezeréves jubileumának előkészítéséhez nyújtott.

Nagy elismeréssel teszünk tanúságot a mindenkori megértésről, amelyet a Szovjetunió Minisztertanácsa mellett működő Vallásügyi Tanács mutat egyházunk szükségletei iránt, valamint arról az állandó segítségről, amelyet azok megoldásához nyújt.

Földi hazája szolgálatának fontos és elidegeníthetetlen részét látja az egyház abban a felelősségében, hogy valamennyi keresztény békeharcossal együtt békességet hirdessen Jézus Krisztus által (ApCsel 10,36).

Kedvező idő közeledik.

Életbevágóan fontos változások történnek. Nemrég a reményesség légrétegében, amely a Szovjetunió és az Egyesült Államok között a közepes és kisebb hatótávolságú rakéták felszámolásáról kötött megegyezés ratifikálása nyomán jött létre, gyümölcsözően ment végbe Mihail Szergejevics Gorbacsov és Ronald Reagan moszkvai találkozója. Ez nagyon hasznos hozzájárulásnak bizonyult a béke ama szépséges épületének fölemeléséhez, amely most az egész emberiség akaratával és erőfeszítéseivel épül. A világot meg kell menteni a nukleáris háború borzalmaiktól, a fegyverkezési hajszától súlyos terhétől.

Az a véleményünk, hogy az élet szent ajándékának megőrzésében, a béke megszilárdítására irányuló munkában, a keresztényeknek aktívan együtt kell működniük az összes jóakarátú emberrel, valamennyi vallás követőivel, nemhívó testvéreinkkel.

A mi Urunk Jézus Krisztus világba jövetelének harmadik évezredét tartós, atommentes békével a Földön, imádsággal és áldott munkával kell fogadnunk.

Szeretteim az Úrban! Veletek együtt egy otthonunk van: a Földnek nevezett bolygó; veletek együtt egy a mi Atyánk: az Isten; mi valamennyien testvérek vagyunk.

„Ügyeljünk arra, hogy egymást kölcsönösen szeretetre és jó cselekedetekre buzdítsuk” (Zsid 10,24), éljünk „hitből a lélek üdvösségére” (Zsid 10,38), gyarapodjunk „bölcességben . . . Isten és az emberek előtt való kedvességben” (Lk 2,52).

Az Oroszország megkeresztelkedése ezeréves évfordulójának szentelt ünnepi gyűlést ezennel megnyitom.

Epilógus

Nyilvánvaló, hogy Oroszország megkeresztelkedésének ezeréves jubileuma elsősorban az Orosz Orthodox Egyház, szélesebb kihatásaiban a szovjet nép ünnepe volt. Az ünneplés örömet azonban az Orosz Orthodox Egyház nem zárta szűkkeblűen magába, nem sajátította ki saját maga számára, hanem megosztotta az egész keresztény és nemkeresztény világgal. Hiszen a jubileumra az orthodoxokon kívül meghívta a katolikus, protestáns, anglikán, zsidó, mohamedán, buddhista és más testvéreket is.

Nem vállalkoztunk arra, hogy akár vázlatosan is felsoroljuk a millenáris ünnepekre meghívott egyházak és vallási közösségek küldöttségeit, azok vezetőit vagy tagjait. Ehelyett csak annyit emlíünk meg, hogy az Orosz Orthodox Egyház a meghívottak elhelyezésére és ellátására teljes egészében kibérelte a hatalmas moszkvai Ukrajna szállót. Egyben gondoskodott arról is, hogy az összes meghívottakat elszállítsa a Moszkvától 70 kilométerre fekvő Szent Háromság Lavrába, a Helyi Zsinat megnyitására és záró ülésére, és ott is ellássa őket minden földi jóval.

A moszkvai ünnepek alatt, és bizonyára azok kijevi, leningrádi és vladimiri folytatása során is, kivétel nélkül valamennyi meghívottnak olyan szívélyes, lekötelező, a legapróbb részletekre is kiterjedő és messzemenően gondoskodó vendég-

szerepetben volt része, amilyenre — a meghívottak hatalmas tömegét tartva szem előtt — azt megelőzően gondolni sem mert volna.

Az orosz kereszténység ezeréves jubileuma tehát formailag lezárult. Annak léghőre, hangulata azonban tovább él mind az Orosz Orthodox Egyházban, mind pedig azok lelkében, akik abban a megtiszteltetésben részesültek, hogy a millenniumon jelen lehessenek.

Tudjuk, hogy a jelen beszámoló távolról sem tükrözi a jubileumi ünnepek emelkedett lelkületét, meleg, testvéri légkörét. Ezt némiképpen pótlandó, csupán egy szónyi üzenetet hadd küldjünk innen valamennyi magyarországi résztvevő nevében az Orosz Orthodox Egyház plerómájának, teljes szívünkkel:

Köszönjük!

Berki Feriz

A hetedik Karlovy Vary-i találkozó

Techny, Chicago, 1988. április 20—23.

A világ egyházainak életében az ökumenikus világtalálkozók mellett mindig jelentősek a kettős, bilaterális tárgyalások is. Különösen is így van ez akkor, ha mint a Karlovy Vary-i Konferencia, már hetedik alkalommal találkoznak a felek. 1962-ben kezdődött ugyanis az a konferenciái sorozat, amelyet az első ülés, a csehszlovákiai Karlovy Vary városáról neveztek el. Szocialista országok egyházainak vezetői és amerikai egyházi vezetők találkozója volt ez az alkalom, ez évben most már hetedszer. Felváltva Európában és Amerikában rendezik ezeket az alkalomokat négy-öt évenként. A cseh ökumenikus vezető, J. Hromádka professzor kezdeményezése indította el a találkozókat. Az eddigi összes konferencián részt vett dr. Tóth Károly református püspök, aki az ezévi ülést az Amerikai Presbiterianus Egyház egyik vezetőjével, James E. Andrews lelkéssel együtt, mint a konferencia társelnökei hívták össze.

A Chicago melletti Divine Word International római katolikus Techny Towers konferenciái központban 1988. április 20—23. között ülésezett a találkozó. Ötvenként résztvevő volt jelen hat szocialista országból (Csehszlovákia, NDK, Magyarország, Lengyelország, Románia, Szovjetunió) és tizenkét különböző amerikai egyházból és ökumenikus szervezetből. A két főelőadás (dr. Harmati Béla és dr. Clark Roof) mellett bibliatanulmányok és csoportmegbeszélések voltak a programon az egyes országok életéről szóló beszámolókkal. Az európai és az amerikai képviselők külön is üléseztek. Az egyik délután Chicago teológiai főiskoláinak tanárai látogattak el a konferenciára és tartottak beszámolót az amerikai teológiai képzés mai kérdéseiről (nők szerepe a teológiai nevelésben, kontextualizáció, spirituális formáció). Egyes résztvevők a konferencia után látogatásokat tettek az amerikai egyházaknál, gyülekezeti istentiszteleteken vettek részt.

Harmati püspök előadásának címe „Teológiai megjegyzések a Kelet—Nyugati viszonyról és az egyházak helyzetéről Magyarországon” volt. Először a koegzisztencia és proegzisztencia jelentését elemezte teológiai, történeti és társadalmi-kulturális szempontból, szembefordulva a saját biztonság mint egyoldalúan hangsúlyozott nemzeti biztonsági elképzelés gondolataival és a világ mint teremtés közös biztonságát és az annak biztosításában szükséges egyházi közreműködést húzta alá. Másodszor a bibliai üzenet mai közvetítésének nehézségeit és problémáit emelte ki egy olyan világban, amelyikben Keleten és Nyugaton egyaránt megtalálhatók a „transcendens utáni vágy” (hunger for transcendence) jelei. Ez a kifejezés különben a konferencia mottója lett, mert mind a csoportjelentések, mind a zárójelentés idézték. Végül a harmadik gondolat körben egy igen régi, 1659-ben a Kínába szóló misszióra vonatkozó vatikáni intést idézte azt képviselve, hogy mint az akkori megfogalmazás is figyelmez-

tet, nem szabad az egymáshoz való közeledésben és dialógusban a különböző egyházaknak a másira ráerőltetni a maguk sajátos, kultúrájuktól és társadalmi környezetüktől meghatározott véleményüket, teológiájukat és kifejezési formáikat, hanem tiszteltetben kell tartani az egyes egyházak önállóságát.

W. Clark Roof amerikai episzkopális egyházi professzor az amerikai egyházi helyzetet szociológiai oldalról elemezte. Az általános nemzetközi mértéken mérve magas amerikai vallási érdeklődés az utóbbi években pluralistává vált, individualista irányba fejlődött és megtartotta hagyományosan konzervatív beállítású többségét. Erősödött az amerikai kiváltságtudatában való hit és a különleges amerikai küldetés (megtanítani a világot a demokráciára és szabadságra, stb.) vallásos és látszatvallásos formákkal alátámasztott tudata.

Világossá vált az előadásban az, hogy az amerikai egyházak vezetői és tagjai többségükben nem tartják feltétlenül szükségesnek és magától értetődőnek a szocialista országok egyházaival való kapcsolatot és azok az egyházi vezetők, akik ezt gyakorolni igyekeznek, nem erősítik vele a népszerűségüket.

Annál inkább érdekes volt mégis a találkozó, hiszen ezen először voltak jelen az amerikai római katolikus egyházak, püspöki szinten képviselve, másrészt pedig több olyan egyházi vezető jött el, akik személyükben most találkoztak először a szocialista országbeli egyházi vezetőkkel.

A konferencia jelentőségét ezzel már aláhúztuk, hiszen ezen a Karlovy Vary-i találkozóon kívül nincs más bilaterális amerikai és szocialista országokbeli széles körű találkozó. Itt-ott elhangzott ugyan, hogy be kellene venni a tárgyalásokba a nyugat-európai vezetőket is, de ezt a többség visszautasította. A személyes találkozás, a bizalom és megértés erősítése éppen az ilyen kétoldalú találkozások révén lehetséges.

Külön érdeklődés kísérte a szovjetunióbeli egyházak beszámolóját, különös tekintettel az Orosz Orthodox Egyház ezeréves ünnepeinek előkészületeire. Erre mintegy háromszáz hivatalos amerikai küldöttet hívtak meg Moszkvába.

A Kelet-Nyugat közötti tárgyalások kérdése és a csúcstalálkozó témája is előkerült és a résztvevők levelet intéztek Gorbacsov főtitkárhoz és Reagan elnökhöz, kérve a leszerelés terén további lépések megtételét. Elfogadtak egy kötelezést is arra nézve, hogy folytatják munkájukat a maguk egyházán és országán belül egymás jobb megértése, a béke és kölcsönös bizalom megerősítése érdekében.

A Hetedik Karlovy Vary-i találkozó sikeres volt, mert előmozdította az egyházak találkozását és teológiai eszmecserejét és ezen túl hozzájárult Kelet és Nyugat, Európa és Amerika népeinek közeledéséhez.

HB

ÖKUMENIKUS ARCKÉPCSARNOK

Donald Coggan

A Donald Coggan, volt canterbury-i érsekről szóló életrajz „Krisztus szolgája” címmel látott napvilágot (Margaret Pawley, University Press, Cambridge, 1987). Valóban ez a legmegfelelőbb jellemzés a canterbury-i érseki széket 1974–1980-ig elfoglaló anglikán főpapról. Egyetlen titulus van, amire büszke vagyok, az, amivel Szent Pál is rendelkezett, és ez a „Krisztus rabszolgája”, — mondta Coggan érsek egy nyugat-afrikai látogatása alkalmával.

Donald Coggan 1909-ben született, London közelében. Teológiai tanulmányait Cambridge-ben végezte, ahol már első egyetemi éveitől kezdve tevékenyen részt vett a különböző keresztény diákmozgalmakban. A Cambridge-i Kollégiumi Keresztény Szövetség (CICCU) tagja, majd fő mozgatórugója lett. A szövetség megkövetelte tagjaitól, hogy Jézus Krisztust személyes megváltójuknak fogadják el, valamint evangelizációs és missziós munkát hirdettek és vállaltak. Coggan érsek számára gyermekkorától kezdve ez volt a meghatározó kegyességi forma, és ez is maradt, canterbury-i érseksége alatt is.

Fő érdeklődési területe az ószövetségi nyelvek voltak, ezekben kiváló professzorai segítségével kimagasló eredményeket ért el. Sorra nyerte az egyetemi, majd egyetemek közötti pályázatokat. Egyetemi éveitől kezdve első megbízatása a Manchesteri Egyetem sémi nyelvi szakának professzori állása volt. E mellett a városi misszióban látott el pasztorális feladatokat. A városi misszió felekezeti, jellegzetesen nagyvárosi evangelizációs szervezet volt, ahol igen hamar vezetői pozícióba került.

Néhány évvel később már Újszövetséget oktatott Kanadában, a Wycliffe Kollégiumban, majd visszatért Angliába, és a Londoni Teológiai Kollégiumban professzor, majd igazgató lett. Több, mint 10 éven át viselte ezt a tisztséget, amikor Bradford püspöklévé választották. Püspökként igen sokfelé látogatott el, nem csak anglikán „érdekeltségű” területekre. Szoros kapcsolatot tartott fenn az Egyházak Világtanácsával, és más nemzetközi egyházi szervezetekkel.

Utazásain kívül nem hagyott fel a tanítással sem. Előadásokat tartott nem csak egyházi, de társadalmi események alkalmával is, főként erkölcsi, társadalmi kérdésekről. Ökumenikus nyitottsága megnyilvánult a helyi zsidó közösséggel ápolott jó kapcsolataiban, ahol ószövetségi tudományát igen jól kamatoztathatta.

Püspöki működése két fő területen nyilvánult meg. A „Christian Stewardship” (Keresztényen sáfárság) az egyház pénzügyi gazdálkodásának racionalizálására létrehozott testület volt. Megalakítása Coggan érsek nevéhez fűződik. A másik terület a bevándorlók növekvő számával előálló problémák megoldására irányult; a munkanélküliség, lakáskérdés, faji ellenségeskedés, kulturális ellentétek támasztotta gondok lelkigondozói és gyakorlati megoldására. Egyházi konferenciákon a problémák tanulmányozását, megbeszélését, testvériséget, központok, klubok alakítását, és a korábbi misszionáriusok tanácsadói bevonását javasolta a munkába.

1961-ben kinevezték York érsekévé. Yorki működése alatt érkezett el élete egyik meghatározó eseménye, az Egyházak Világtanácsa új-delhi-i nagygyűlése, élete első nagyszabású ökumenikus találkozója. Az itt elmondott felszólalásában a Szentírás terjesztése, közérthetőbb fordítása mellett szállt síkra. A nagygyűlés három fő témája — az egység, bizonyágtétel és szolgálat — közül az utóbbi munkacsoportjához csatlakozott. „Újra és újra szembesülünk azzal, hogy Jézus Krisztus nem a hatalom útját járta — ezt el is utasította mindig —, hanem Isten alázatos szívű szolgáját. Mint prédikátor, mint tanító, mint vezető, szolgálta a körülötte levő sírokat” —, mondta.

Yorkban töltött évei alatt számtalan látogatást tett a Távol-Keletre, Afrikába, Óceániába, Dél-Amerikába. Több „kampányt” is elindított. A „Feed the Minds” (Tápláljátok az elmé-

ket) mozgalom, amely a fejlődő országok keresztény és más irodalommal való ellátását igyekezett biztosítani, 1964-ben indult. Feladata anyagi bázis létrehozása volt, felekezeti közti segítséggel.

Az anglikán—római katolikus együttműködés erősítését szolgálta a bibliafordítás és terjesztés területén a Willebrands kardinális és Bea bíborossal folytatott tárgyalássorozat. A közös újfordítású Biblia kiadásának ügye is jól haladt a tárgyalások nyomán. Egy anglikán missziói konferencián „Kölcsönös felelősség és függetlenség Krisztus testében” címmel a következőket mondta:

„Krisztus teste munkálkodik Isten világában és harcol Isten ellenségei ellen. Az anglikán közösségnek megvan a maga feladata ebben a harcban . . . Az egyetlen Úr egyetlen küldetése egy testben tart össze minket.” A konferencia az anglikán missziói lelkület megújulását szolgálta, figyelembe véve az ökumenikus mozgalom legújabb tanulságait, főként a Harmadik Világ részéről kapott visszhangokat.

Yorki érseksége idején találkozott Eugene Carson Blake-kel, az Egyházak Világtanácsa akkori főtákarásával, Makarios érsekkel, Jeruzsálem polgármesterével, a görög pátriárkával, az izraeli parlament tagjaival és az isztambuli ökumenikus pátriárkával. Ezek a nagyszabású munkákon és találkozókön kívül a yorki egyházkormányzás feladatát is elismerést aratva látta el. „Először is az imádság . . . Mi, halandó emberek Istennel az imádságon keresztül kerülünk kapcsolatba. Az imádság nem arra való eszköz, hogy Isten akaratunk teljesítésére kényszerítsük. Eszköz arra, hogy akaratunkat Isten akaratára alá rendeljük, ami által megismerjük célját a világgal, és erőt merítünk, hogy terve megvalósításában osztozzunk Vele. Másodsorban támogatunk kell az Egyesült Nemzetek Szervezetének munkáját . . . harmadszor önfeláldozóan fejleszteni kell az elmaradottak körülményeit”, — nyilatkozta a Szinódus ülésén, amikor a hallgatóság az egyház választát sürgette a világ kihívásaira.

Az előbbieken kívül ebben az időszakban az evangelizáció megújításában, az új anglikán katekizmust előkészítő bizottságban és a szoltároskönyv nyelvezetének modernizálására létrehozott munkaközösségben is dolgozott, amelyekben sürgette a laikusok bevonását is az egyház munkájába. A laikusok szerepének növelése mellett a nők ordinációja és egyházi alkalmazása kérdését is egyre sürűbben vetette fel. Egy újságikkben (The Economist, 1975. márc.) arra a kérdésre, hogy helyesli-e a nők ordinációját, a következőket válaszolta: „Igen. De hogy mikor, az más kérdés . . . Amit még figyelembe kell vennünk ezzel kapcsolatban az, hogy milyen hatással lenne ez a döntés különösen a Rómával és az orthodox egyházzal való kapcsolatainkra . . . A nők ordinációjának logikus következménye, hogy érseki széket is kaphassanak. Nem zárhatók ki a püspökségből.”

Coggan érsek 1974-től Canterbury érseke lett. Beiktatása is nagyszabású ökumenikus esemény volt, és ez csak kezdete lett annak a közeledésnek, melyet főként a római katolikus és az orthodox egyház felé indított. Az újonnan beiktatott érsek első vendége például *Juvenalij* metropolita volt, első útja pedig Észak-Irországra vezetett. Levelezést kezdeményezett ökumenikus pátriárkával és VI. Pál pápával, akivel főként családszociológiai kérdéseket érintettek. Az anglikán egyházban 1975-ben szavazást rendeltek el a nők ordinációjáról. Coggan érsek már a szavazás előtt írt Willebrands kardinálisnak a kérdéssel, majd folyamatosan tájékoztatta VI. Pál pápát az eredményekről, aggodva a kapcsolatok megromlása miatt.

Ökumenikus feladatai mellett Coggan érsek végezte a királyi család „lelkigondozását” is, ő konfirmálta a királyi család két fiatalabb gyermekét és más főméltóságokat.

Canterbury érseksége idején tervezett feladatai között szere-

pelt a szolgálat új formáinak kialakítása (nők, laikusok bevonása, városi missziók, a társadalom peremére kerültek lelkigondozása és támogatása, a kisebbségi csoportok iránti több megértés kialakítása), a teológiai kollégiumok és szemináriumok fejlesztése és jövőjének megtervezése, az egyház és állam kapcsolatának felülvizsgálata, különös tekintettel a püspökök kinevezésére, társadalmi és erkölcsi kérdésekben való nyilvános állásfoglalás (faji kérdések, a család, pl. válás kérdése), a keresztyénség egységének munkálása, kapcsolattartás a szabadegyházakkal.

Érseksége legnagyobb visszhangot kiváltó eseménye mindezek mellett a „Call to the Nation” című felhívása volt. A mindenkori canterbury-i érsek feladata, hogy időnként felhívást intézzon egyháza tagjaihoz vagy nemzetéhez. A meglehetősen konzervatív erkölcsi beállítottságú, evangéliumi-missziói lelkületű főpap szavai a keresztyén családi életéről, visszatérésről a régi, hagyományos keresztyén morálhoz, támogatók és támadó leveleinek tömegével árasztotta el az érseki hivattalt. Jelszava, „a pasztorális megközelítés” az egyházat újra a nyilvánosság figyelmének középpontjába állította. Politikai illetve társadalmi felelőssége az Egyházak Világtanácsa 5. nagygyűlésén és az ezt követő harmadik világbeli és észak-amerikai (Harlem) utakon kiszélesedett. Ehhez nagyban hozzájárult 1977-es látogatása Kelet-Európában. A látogatáson Coggan érsek Moszkvában és Örményországban kerest fel egyházi vezetőket és gyülekezeteket, de találkozott az ottani zsidóság vezetőivel is. Érseksége utolsó évében az NDK-ba és hazánkba érkezett, szintén egyházi és állami szintű tárgyalásokra.

Munkásságának egyik legfontosabb területe a Bibliatársulatok Világszövetségében végzett munkája. Bradfordi püspöki teendői mellett elvállalta a Bibliatársulatok Világszövetsége alelnöki pozícióját. A Szentírás elkötelezett tisztelete és érdeklődése a bibliai nyelvek iránt egész fiatal korában a bibliaterjesztés és kiadás lelkes hívévé és szószólójává tette. Ugyanebben az időben a Püspöki Felsőház is képviselőjévé választotta, az új bibliafordítást előkészítő munkacsoportba.

Egy évi világszövetségi alelnöksége után elnökké választották. A Bibliatársulatok Világszövetsége ebben az időben a többi nemzetközi ökumenikus szervezethez hasonlóan változásokon

ment át. Coggan érsek ezt így fogalmazta meg: „az értelem éhsége, vágy az ideákra, ideológiákra, élhető életre, az igazságra”.

Emlékezetes volt az Amerikai Bibliatársulat alapításának 150. évfordulója alkalmából rendezett ünnepségsorozat New Yorkban 1966-ban, ahol Coggan érsek hatalmas tömeg élén vonult az Amerikai Bibliatársulat felavatandó új központjába. „... és amikor megszólal az Ige, megszületik az Egyház, és amikor megszületik az Egyház, megkezdődik a beteg társadalom gyógyulása, leomlanak a falak és Isten terve formát nyer az általa teremtet világban” — mondotta az ünnepi ülésen.

A Bibliatársulatok Világszövetségének 1972-es addis abebai (Etiópiai) nagygyűlésén a nők által végzett munka jelentőségére hívta fel a figyelmet. A világszövetség önkénteseinek nagy része nő, ők végezték a Biblia elosztásának nehéz munkáját. A női munka értékelése egybeesett az anglikán egyházban a nők pap-pá szenteléséről folytatott viták időszakával. Coggan érsek így az anglikán egyház modernizálásának több területén is jelentős lépéseket tett.

Mindenki által megbecsülést szerzett Coggan érsek magas szintű bibliatudománya, amellyel az ökumenikus mozgalomban szerzett elismerést, törekvése a közeledés békés és tartalmas megvalósítására, és a Szentírás megismertetése és terjesztése terén — ez idő szerint mint a Bibliatársulatok Világszövetsége tiszteletbeli elnöke — végzett fáradhatatlan munkája.

„... újjáélesztett egyházra van szükségünk, a legtágabb értelemben, anglikánok, római katolikusok, szabadegyházak területén, újjászületett egyházra, mert az üzenet továbbítását csak hétköznapi nők és férfiak végezhetik el, akik maguk alkotják az egyházat, és ahol a papság hatékony, de kisebb szerepet játszik... Az evangelizáció az Újszövetség központi gondolata. Felismerésem szerint ez az egyház egyik fő tevékenysége. Egyszerűen fogalmazva, az egyház elsődleges feladata a Mindentudó Isten tisztelete, a másik az evangelizáció... ez egyesít és felemel minden irányzatot, ez egyszerűen Isten Krisztusban kijelentett evangéliumának hirdetése.” (The Economist, 1975. márc.)

Körmendi Gabriella

HAZAI SZEMLE

Ezeréves az ortodox keresztyénség

A Ráday Kollégium dísztermében május 17-én tartott ünnepség keretében emlékeztek meg valamennyi magyarországi egyház és felekezet vezetői, lelkészi és gyülekezeti küldöttei az Orosz Orthodox Egyház millenniumáról. Az ünnepségen megjelent Miklós Imre államtitkár, az Állami Egyházügyi Hivatal elnöke és Bai László főosztályvezető, valamint Borisz Ivanovics Sztukalin szovjet nagykövet is. A vendégeket dr. Tóth Károly püspök, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának elnöke köszöntötte, majd Viczián János, a Baptista Egyház elnöke mondott imádságot. Dr. Paskai László primás, esztergomi érsek, a Magyar Katolikus Püspöki Kar elnöke megnyitó szavai után dr. Berki Feriz, a Magyar Orthodox Egyház esperes-adminisztrátora tartott ünnepi beszédet. A magyarországi egyházak és felekezetek ünnepi nyilatkozatban foglalták össze köszöntésüket, melyet dr. Nagy Gyula evangélikus püspök-elnök ismertetett. Az Orosz Orthodox Egyház üzenetét Varlaam volhyni és roveni érsek tolmácsolta a jelenlevőknek. Dr. Tóth Károly püspök zárószavait követően Babinec Joachim, a budapesti Radonyeysi Szent Szerгий orosz orthodox templom papjának imádságával ért véget az ünnepség, melyen közreműködött Bánffy György színművész a Tomkins Énekegyüt-

tes és a Ráday Kórus. — Az alábbiakban teljes terjedelmében közöljük dr. Berki Feriz emlékbeszédét, valamint a MEÖT ünnepi nyilatkozatát.

AZ OROSZ KERESZTÉNYSÉG JUBILEUMA

Krisztus feltámadt!
Tisztelt Ünneplő Gyülekezet!
Szeretett Testvéreim!

Az egyesek számára talán szokatlan köszöntés, amellyel ezen a nagyszerű ünnepségen üdvözöltek benneteket, nem valamilyen szokványos köszöntésforma, vagy jelmondat, hanem hitvallás. A legcsodálatosabb örömhír befogadása és továbbadása, amelyet az Orthodox Egyház az apostoli időktől örökölt, és amelynek az idők végezetéig való hirdetését hitből fakadó, szent kötelességének érzi, tudja és örömmel vállalja. Ennek a köszön-

tésnek a kizárólagosságát a Húsvét és a Mennybemenetel közötti időszakban immár ezer esztendejét őrzi, és napjainkban talán a leginkább tartja tiszteletben az Orosz Orthodox Egyház, évről évre bizonyosságot téve Krisztus feltámadásáról, mint olyan eseményről, amely nélkül — Pál apostol tanítása szerint — üres az igehirdetésünk, de üres a hitünk is (1Kor 15,14).

Az Orosz Orthodox Egyháznak ez a feltétel és megalkuvás nélküli ragaszkodása az ókeresztény hithez, tanításhoz, hagyományhoz és általában mindenhez, ami a jelenkori kereszténységet az apostoli időkhöz köti, nem csupán ennek az ősi szokásnak a hűségese őrzésében nyilvánul meg, hanem az egyház pléromájának, teljességének egész életében: istentiszteleteiben, imaiban, mindennapi életformájában.

Ezt az egyházat köszöntjük ma a keresztény ökumené gondolatának jegyében, fennállásának ezredéves jubileuma alkalmából.

Az Orosz Orthodox Egyház egy óceán, akár földrajzi nagyságát, akár történelmi útjának velejáróit: óriási eredményeit és tengerinyi megpróbáltatásait tekintjük. Köteteket írtak, írnak és írni fognak még róla mindenütt a világon. Így hát ez a rövid ünnepi beszéd legfeljebb csak arra lehet alkalmas, hogy jelzészerűen emlékeztessen történetének és jelenkori életének csupán néhány kiemelkedő mozzanatára. Egy pohárnyit merítünk tehát ebből az óceánból, és abban próbáljuk meglátni annak lényegi tulajdonságait.

Hogy pontosan mikor került kapcsolatba az orosz nép a kereszténységgel, történelmileg nehezen lenne megállapítható. A hagyomány ezt az első találkozást András apostolra, azután a Bizáncban szolgáló orosz zsoldosokra, majd Kyrilloszra és Metódioszra, a szlávok apostolaira vezeti vissza. Történelmi tényként viszont elfogadható, hogy amikor a IX. század első felében Romanosz Lekapénosz bizánci császár szerződést kötött Konstantinápolyban Igor kijevi fejedelemmel, annak kíséretében már keresztény orosz főurak is voltak. Az orosz nép intézményes krisztianizálása mégis Igor fejedelem unokájának, Vladimir fejedelemnek a nevéhez fűződik, aki az európai népközösséghez akarván csatlakoztatni az orosz népet, most ezer éve, 988-ban maga is megkeresztelkedett, és népét is az európaiságot jelentő keresztény hitre vezette.

Ugyancsak történelmi tény, hogy az orosz nép a kétféle keresztény egyház és kultúra közül a keletit fogadta be: az orthodox egyházat és a bizánci kultúrát. Vladimir és utódai útmutatása nyomán a keleti kereszténység, az orthodoxia, mint Oroszország bizánci mintájú államvallása, folyamatosan terjedt a hatalmas és egyre nagyobbodó országban. És az idők folyamán az orosz nép nemzeti és vallási tudata elválaszthatatlan lett egymástól.

És itt álljunk meg egy pillanatra. Amikor nálunk akármilyen vonatkozásban szóba kerül Bizánc, az évszázados, mesterségesen is táplált beidegződés folytán sokan fanyalognak, egyenlőségi jelet vonva közte, illetve a ceszaropapizmus, szervilizmus, alattomoság között. Ideje lenne tehát tudomásul venni, hogy a bizánci birodalom és kultúra voltaképpen az annyira csodált római birodalom és kultúra kelet-római arculatának öröksége, amely közel egy évezreddel élte túl a nyugat-rómaiakat. Méghozzá úgy, hogy az évezred túlnyomó részében egyedül védte Európát a jól szervezett, expanzív iszlámmal szemben. Emellett megőrizte az ókeresztény hittanítás tisztaságát is. Ugyanezt a szolgálatot vállalta és látta el századokon keresztül az orosz állam és egyház is, őrt állva Európa keleti végén.

Ez egyenes folyománya volt annak a történelmi ténynek, hogy az orosz nép a keleti kereszténység felvétele révén lett részese az európai kultúrának, s így európaisága elválaszthatatlan lett számára az orthodox hittől és egyháztól. Különösen ki kell emelni az Orosz Orthodox Egyház pozitív szerepét a középkorban a belső testvérharcok megszüntetésében, ami elsődleges feltétel volt az orosz nemzet és állam egységének megteremtéséhez. Ugyancsak nagy befolyást gyakorolt az egyház az állami jogrend megalkotására. A keresztény tanítás hatására megszűnt például a nők korábbi szélsőségesen alárendelt szerepe a családon és a társadalmon belül, s az egyháznak kétségtelenül fontos

szerepe volt abban, hogy a korai orosz jogrendszer a kor általános szellemén túlmutató humanisztikus vonásokkal gazdagodott.

Az egyház közvetítésével vált ismeretesebb Oroszországban az európai — főleg görög — egyházi és világi irodalom. Azt a korábbi nézetet, mely szerint az írástudatlan tömegek egyedüli iskolája a templom volt a maga istentiszteleteivel és igehirdetésével, az újabb kutatások annyiban módosították, hogy már a XI. század második felében az egyház jóvoltából Oroszországban intézményes iskolák is működtek, a további két évszázadban pedig az orosz főpapság és papság soraiban klasszikus műveltségű tudósok is akadtak. Ha feltételezni lehet, hogy azokban az időkben Konstantinápolyban egy akkori fogalmaknak megfelelő egyetem működött, ugyanez elmondható a kijevi Barlangkolostorról is, amely hasonló középkori típusú felsőoktatási intézmény szerepét is betöltötte. Egyébként is a jelesebb kolostorok az egész orosz történelem folyamán vezető szerepet játszottak az ország kulturális és politikai életében, egészen a XIX. századig hatást gyakorolva az orosz értelmiség lelkivilágának formálására. Gondoljunk például a Radonyezi Szent Szerгий által alapított Szent Háromság Lavrára, vagy a napjainkban megújuló Optinai remetelakra, ahová az orosz irodalom és művészet legnagyobb alakjai zárandokoltak el lelki megerősödés céljából. Ezek után talán nem is szükséges külön kiemelni az egyház szinte kizárólagos ihlető és ösztönző szerepét a középkori orosz építészetben és festészetben, amely maradandó műemlékeket, műkincseket alkotott és hagyott az utókorra.

Pedig az orosz népnek, államnak és egyháznak nem volt könnyű sorsa a középkorban. Vissza kellett vernie előbb a nyugati orientációjú svédek és németek katonai és vallási támadásait, majd ki kellett bírnia a Kelet felől jött és reá nehezedett két és fél évszázados mongol—tatár elnyomást. Ebben az állandó védekező harcban mindvégig részt vett az Orosz Orthodox Egyház is, amely mindenkor osztozott népe sorsában, lelkesítette őt küzdelmeiben.

Az Orosz Orthodox Egyháznak már Szent Vladimir fejedelem idejében a kijevi főegyházmegye kivül nyolc egyházmegyéje, püspöksége volt, s ezek száma tovább növekedett. Mindazonáltal közel öt évszázadon át az Orosz Egyház a Konstantinápolyi Patriarchátus legfőbb kánoni joghatósága alatt állt. Ez a függőség az idők múlásával arra redukálódott, hogy a konstantinápolyi patriarcha nevezte ki a mindenkori kijevi, majd a XIV. század közepétől a moszkvai metropolitát, mint az Orosz Egyház előljáróját, aki általában görög volt. Kánoni tekintetben tehát az Orosz Orthodox Egyház fokozatosan autonóm státusba került. Az 1438—42. évi ferrara—firenzei uniók zsinat után, — amelyen a bizánci császár és a konstantinápolyi patriarcha szorongatott helyzetükben aláírták a római uniót —, az Orosz Orthodox Egyház 1448-ban maga választotta meg az új moszkvai metropolitát Jona rjazani püspök személyében, az uniót aláíró és ezért elkergetett Iszidor helyébe. Ez de facto az autokefalis egyszékű kikiáltását jelentette, de szakadáshoz nem vezetett Konstantinápoly és Moszkva között. Annál is kevésbé, mivel Bizánc 1453-ban történt eleste után az új konstantinápolyi patriarcha is elhatárolta magát a ferrara—firenzei uniótól. Az Orosz Orthodox Egyház autokefaliságának hivatalos elismerése mégis közel másfél évszázadig késett, de annál ünnepélyesebb keretek között ment végbe. Ugyanis 1589-ben II. Jeremiás konstantinápolyi patriarcha maga iktatta be hivatalába Jóvot, az akkor megválasztott új moszkvai metropolitát, s egyben patriarchai rangra is emelte, meghatározva annak ötödik helyét az orthodox patriarchák tiszteletbeli rangsorában a konstantinápolyi, az alexandriai, az antióchiai és a jeruzsálemi patriarcha után.

Az Orosz Orthodox Egyház további történetéből most csak két döntő jelentőségű esemény megemlítésére szorítkozunk. Az első az, hogy a XVII. század második felében a kiváló tehetségű és nagy akaraterejű Nikon moszkvai patriarcha keresztülvitte a liturgikus könyvek ószláv fordításának revízióját az eredeti görög textusok alapján. Ebből eredően azonban az egyház egy része, amely a régi fordítást autentikusnak tartotta és makacsul

ragaszkodott hozzá, elszakadt a Moszkvai Patriarchátustól, létrehozva így a mindmáig fennálló ó-szertartású, nálunk tévesen óhitűnek nevezett egyházat. Nikon másik terve viszont egyértelműen kudarcot vallott. Nevezetesen az a törekvése, hogy a világi, cári hatalmat alárendelje az egyházi, patriarchai hatalomnak, amivel megbontotta volna a világi és az egyházi hatalom egyensúlyának, harmóniájának bizánci hagyományát. A kudarc Nikon patriarcha eltávolítását vonta maga után. A másik esemény, amelyről szólnunk kell, a XVIII. század elejére esik. I. Péter cár, aki országát és annak egyházát nyugat-európai minták szerint kívánta megformálni, Adrián patriarcha 1700-ban bekövetkezett halála után nem engedte meg a patriarchai trón betöltését, sőt 1721-ben az egyházi vezetést kollektivizálta, vagyis a Kormányzó Szent Szinódusra bízta. Ebben a testületben döntő szava volt a cári megbízottnak, a világi „oberprokuror”-nak, s így a Szent Szinódus végső soron a cári akarat végrehajtójává lett. Ez az állapot 1917-ig tartott, amikor is — mint látni fogjuk — az egyház visszaállította a patriarchátus intézményét.

Bizánc eleste és a balkáni orthodox népek török uralom alá kerülése után, Oroszország és annak egyháza lett ezeknek a népeknek és egyházaiknak egyetlen erős és megbízható pártfogója, s egyben az európai orthodoxia egyedüli támasza s mentővára, függetlenül attól, hogy az Orosz Egyház élén patriarcha, vagy pedig a Szent Szinódus állt-e. Nem tudhatjuk, csak sejtjük, mi lett volna ezeknek a népeknek és egyházaiknak a sorsa a több évszázados török hódoltság alatt Oroszország és az Orosz Orthodox Egyház gondviselő segítségével nélkül.

Amikor pedig a XIX. században elkezdődött a balkáni népek — a görögök, a szerbek, a bolgárok és a románok — szabadságharcra, az orosz politikai és katonai segítség mellett megkapták az Orosz Orthodox Egyház segítségét is. Ez nemcsak a szabadságharcuk sikeréért mondott, buzgó imádságok formájában nyilvánult meg, hanem nemzeti öntudatuk erősítésében, gyűjtésekből származó anyagi támogatásban, orosz önkéntesek toborzásában és harcba küldésében is. Természetes tehát, hogy a balkáni népek és egyházaik az orosz népben és annak egyházában azóta is a mindig segíteni kész nagyobb és erősebb testvért látták és látják. Még hozzá olyan testvért, aki hitéletében, istentiszteleteiben, teológiájában, lelkiségében a lehető legtisztábban őrizte meg a legnemesebb bizánci keresztény hagyományokat. Az ilyen testvért pedig tisztelet, hála és szeretet illeti meg.

Akadnak pedig ezalatt bőven Oroszország és egyháza életében is belső nehézségek és buktatók, villongások és szakadások, amelyeket szintén le kellett küzdenie, de amelyekről most még a legrövidebben sincs idő szólni.

Teológus köreinkben eléggé elterjedt az a téves nézet, hogy az Orthodox Egyház a korai középkor után elhanyagolta a külmisziót. Ez a nézet azért téves, mert figyelmen kívül hagyja azt a történelmi tény, hogy a XV. századtól kezdve úgyszólván az egész Orthodox Egyház az iszlám uralma alá került, tehát meg volt fosztva a külmiszió vállalásának lehetőségétől, az egyetlen Orosz Orthodox Egyház kivételével. Ez azonban folytatta Bizánc misziói hagyományát is, és elvitte az evangélium tanítását Karéliától kezdve Szibérián át Kínába, Mandzsúriába, Koreába, Japánba és az amerikai kontinensre, Alaszkába és az Aleut-szigetekre. Tette ezt pedig úgy, hogy nem rivalizált más keresztény egyházakkal, elragadva azok már megtérített lelkinyját, és hogy mindenkor a térített népek nyelvén hirdette a keresztény hitet. Kegyelettel emlékezünk most meg Permi Szt. Istvánról, az északi és keleti pogány törzsek hittérítőjéről és felvilágosítójáról, Innokentij Venjaminovról és Alaszkai Szt. Germánról, akik az alaszkai és aleuti eszkimókat és indiánokat vezették a krisztusi hit világhódóságára, valamint Szt. Nikoláj Kaszatkinnól, a japánok apostoláról.

Nem mulaszthatom el az alkalmat, hogy szóljak most az Orosz Orthodox Egyház egy késői, speciális misziói cselekedetéről is, amely a magyar orthodoxiát érintette. A második világháború után, 1949-ben az Orosz Orthodox Egyház segítette megtartani az orthodox hitben a magyarországi orthodoxoknak azt a maroknyi részét, amely — elfeledvén elődei nyelvét — könnyen beleolvadt volna magyar környezetének nem-orthodox

egyházaiba. A már magyar anyanyelvű orthodoxok ezt a beolvadást úgy kerülték el, hogy történetük során először az Orosz Orthodox Egyháztól kapták meg a jogot saját nyelvük liturgikus használatára. Apostoli cselekedet volt ez az Orosz Orthodox Egyház és akkori főpásztor, Alexij patriarcha részéről, hiszen az apostoli küldetés, a miszió feladata nemcsak az új hívek térítése, hanem a meglévőeknek ősi hitükben való megtartása is.

Külön is alá kell húznom azt a körülményt, hogy az orthodox egyházak közül leginkább az Orosz Egyház az, amelynek bel- és külmisziói tevékenységében — nyilván nagyságánál és az ebből fakadó biztonsági érzeténél fogva — semmiféle szűkebb nemzeti szempont nem jön számításba. Ennek illusztrálására hadd hozzam fel egy személyes élményemet. Amikor 1954-ben, felszentelésem után búcsút vettem felszentelő főpásztoromtól, az áldott emlékü Alexij patriarchától, aki tudta, hogy hosszú évek óta elkételeztem magamat hazám magyar ajkú orthodox híveinek magyar nyelvű templomi szertartásai mellett, ezt kérdeztem tőle: Miután jövendő pápi szolgálatom a görög alapítású budapesti templomhoz köt, amelyet jelenleg is görög ajkú hívek is látogatnak, nincs-e abban ellentmondás, ha szükség esetén egyik-másik szertartást görög nyelven végzek. A patriarcha csak annyit válaszolt, hogy ezt a kérdést magam döntsem el. Az egyetlen szempont az legyen, mivel szolgálhatom jobban az Orthodoxia javát és érdekeit. Ezért például a budapesti Nagybaldogasszony templomunkban azóta is hangzottak és hangznak el könyörgések nemcsak magyarul, hanem görögül, ószlávul, románul, sőt arabul is. Bizonyosságul annak, hogy az Orthodoxia egy és oszthatatlan.

1917-ben Oroszországban elkezdődött a világtörténelem legnagyobb méretű és jelentőségű forradalma. Ennek ideológiai előjele eltért a „Szent Oroszország” ezer év alatt kialakult ideológiai képletétől. A forradalmi és az intervenció harcok, s az azokat követő vajadások közepete az Orosz Orthodox Egyháznak is meg kellett találnia a maga helyét a kialakuló új társadalmi rendben. Ez az út kezdetben biztatóan indult, amikor a forradalom kitérésével szinte egyidejűleg, az Orosz Egyház visszaállította az I. Péter cár által közel 200 évvel azelőtt megszüntetett patriarchátus intézményét. Ezután azonban számos nehézség állta az egyház további konszolidálásának útját. Újabb szakadások keletkeztek, hívek, papok, sőt püspökök is emigrálásra szánták el magukat. De az Orosz Orthodox Egyház ezt a megrázkódtatást is kibírta, s ezzel példát mutatott más egyházaknak is a később rájuk váró útválasztáshoz. Igaz ugyan, hogy az 1917-ben megválasztott Tichon patriarcha egy ideig az ellenforradalmi egyházi körök befolyása alá került, vonakodott elismerni az új, forradalmi államvezetést, és összeütközésbe is került vele, ami miatt le is tartóztatták. Ezt a magatartást azonban rövidesen megbánta, és a továbbiakban arra törekedett, hogy normalizálja az egyház viszonyát a szocialista államhoz. Tichon patriarcha 1925-ben bekövetkezett halála után, ennek a törekvésnek a folytatója Szerгий metropolita, a patriarchai trón helytartója lett, akinek több évtizedes, szívós erőfeszítései nyomán az Orosz Orthodox Egyház valóban megtalálta a maga méltó helyét a szovjet állam társadalmi és politikai viszonyai közepete. Szerгий metropolita már az 1927-ben kiadott körlevelében így fogalmazta meg röviden ezt a programot: „Mi orthodoxok akarunk lenni, és a Szovjetuniót saját államunknak és hazánknak ismerjük el. Minden csapás és támadás, amely a Szovjetuniót éri, bennünket is ér. Orthodox hitünkkel nincs ellentétben, hogy a Szovjetunió hűségesei polgárai legyünk.”

A metropolita szavai prófétai ihletettséggé szavak voltak, ami a nagy honvédő háború eseményei során bizonyosodott be. Az Orosz Egyház hívei, papjai, főpapjai lángoló hazaszeretettel hős helytállást tanúsítottak a háború megpróbáltatásaiban. Nehéz lenne akár csak felsorolni is ennek a helytállásnak a ragyogó példáit. Ezért csupán néhányat említek meg emlékeztetőül. A lelkesítő főpásztori körleveleken és lelkipásztori beszédeken kívül, amelyek a támadók elleni kemény ellenállásra buzdították a hívő népet, az egyház önerőből egy teljes páncélos hadosztályt szerelt fel a Vörös Hadsereg számára. Alexij leningrádi metropolita — a későbbi patriarcha — lelki nyája mellett

maradt a város 900 napig tartó blokádja egész időtartama alatt, osztozva a nép embertelen megpróbáltatásaiban, holott a kormány ismételen felajánlotta, hogy kimenti őt az ostromlott városból. A kormány számos főpapot, papot és hívőt tüntetett ki magas rendjelekkel hősi magatartásukért, illetve a fronton szerzett érdemeikért. Az Orosz Orthodox Egyház ezzel a magas fokú hazafias magatartásával érte el azt, hogy 1943-ban újra választhatott patriarchát Szerгий helytartó személyében, visszakapta sok-sok templomát, újra megnyithatta teológiai tanintézetét és elindíthatta sajtótevékenységét.

A második világháború a legnagyobb véráldozatot, 20 millió emberéletet az Orosz Orthodox Egyház hazájától, a Szovjetuniótól követelte. Érthető tehát, hogy közvetlenül a háború után az Orosz Egyház a béke jelszavát tűzte a zászlajára. Már 1948 nyarán, — tehát még a Béke Világtanács és a Keresztény Békekonferencia megalakulása előtt —, az Orosz Orthodox Egyház autokefalitásának 500. éves jubileuma alkalmával tartott moszkvai ünnepségen részt vett összes orthodox egyházi vezető és más küldöttek felhívással fordultak az egész keresztény világhoz, arra szólítva a keresztényeket, hogy „tegyék erőtlenné az új háborús gyűjtogatás minden szándékát és tervét ezen a vértől, könnyektől és sírhalmoktól még nem tisztított földön”.

Ettől kezdve nem volt úgyszólván egyetlen olyan békefórum vagy béketalálkozó, ahol az Orosz Orthodox Egyház ne hallatta volna evangéliumi ihletettségű és a háborús megpróbáltatások fájdalmas tapasztalataitól is hitelesített szavát. Különösen értékes az Orosz Egyház szolgálata a Keresztyén Békekonferencián. Ezért nemcsak az Orthodox Egyház, hanem az egész békeszerető emberiség kegyelettel őrzi a béke két nagy orosz apostola, Nikoláj kruticai és kolomnai, valamint Nikodim leningrádi és novgorodi metropolita áldott emlékét.

A keresztény békeszolgálat volt az, ami már 1953-ban kapcsolatba hozta az Orosz Orthodox Egyházat a magyarországi keresztény ökumenével. Ez a kapcsolat és együttműködés azóta is állandóan erősödött, és a békeszolgálaton kívül teológiai párbeszédekkel is bővült, előre jelezve azt a fontos és sokoldalú ökumenikus munkát, amelyet az Orosz Orthodox Egyház később, különösen az Egyházak Világtanácsába 1961-ben történt belépése után magára vállalt.

Hogy milyen nagy horderejű volt az Orosz Orthodox Egyház belépése az Egyházak Világtanácsába, kitűnik nemcsak abból, hogy példáját további helyi orthodox egyházak is követték, hanem abból is, hogy mindjárt belépése pillanatában indítványozta és keresztülvitte az Egyházak Világtanácsa hitvallási bázisának trinitárius alapokra való helyezését. Ez a bázis ugyanis eredetileg csak Jézus Krisztus isteni és megváltói voltának elfogadására, illetve megvallására szorítkozott, ma pedig így hangzik: „Az Egyházak Világtanácsa olyan egyházak társulása, amelyek az Úr Jézus Krisztust a Szent Írás alapján Istennek és Megváltónak vallják, és igyekeznek együttesen teljesíteni közös küldetésüket az Atya, a Fiú és a Szent Lélek Egy Isten dicsőségére.”

Nem kevésbé nagyjelentőségű az Orosz Orthodox Egyház közreműködése abban, hogy az Egyházak Világtanácsa letért az

egykori hidegháborús irányvonal követéséről, és állandóan napirenden tartja a békeszolgálat gondolatát és gyakorlati teendőit.

Ami pedig az Orosz Orthodox Egyház ökumenikus párbeszédre való készségét illeti, elmondhatjuk, hogy ma már alig van a világon olyan egyház vagy vallási közösség, amellyel az Orosz Egyház teológiai párbeszédet ne folytatna, vagy legalábbis valamilyen kapcsolatban ne volna vele.

Az Orosz Orthodox Egyház sokoldalú történelmi és jelenkori szolgálatának jellemzéséül hadd idézzek egy rövid részletet Pimen őszentsége, Moszkva és egész Oroszország patriarchájának ezévi húsvéti körleveléből:

„Krisztus feltámadásának ezen tündöklő napjaiban, tekintetünket arra az ezeréves útra vessük, amelyet Szent Egyházunk végigjárt Isten gondviselő jobbának vezetésével.

Bizonyosat teszünk arról, hogy Oroszország megkeresztelkedése jótékonyan hatott népünk kultúrájának, erkölcsének, családi életmódjának és élete egyéb oldalainak fejlődésére.

Az Egyház története minden egyháztag lelki életének története. Nagy a száma a hit és az istenfélelem bajnokainak, szülőföldünk hazafainak és hőseinek. Az ő szeretetük ad példát nekünk ma is.

Az ő példájuk lelkesít bennünket akkor is, amikor húsvéti örömeinkben arra kérjük a feltámadt Urat, hogy legyen velünk az Ő kegyelmével, töltsse el szeretetének lángjával szívünket, amely nyitva áll az Ő ajándékainak befogadására.

Az ő példájuk áll előttünk, amikor üdvözöljük országunk életének sokoldalú és felgyorsult fejlődését, amikor társadalmunk erkölcsi és lelki újjászületéséről szólunk, és hívjuk lelki nyájunkat, hogy vegyen részt tevékenyen ebben a folyamatban.

Az ő példájuk követésre hív bennünket, amikor lelki nyájunkat arra szólítjuk, hogy erejét, képességeit a béke megőrzésére irányuló nagy feladatnak szentelje.”

Végezetül — úgy gondolom — talán nem fölösleges néhány szót szólnom az Orosz Orthodox Egyház, az orosz teológia és az orosz hívő emberek lelkeségéről, lelkivilágáról. Erre az észtet, hogy hazánkban eléggé széles körben terjedt el az a téves nézet, hogy az egész orosz orthodoxia nem egyéb, mint tömény misztika és aszketizmus, ami az orosz népet merőben különbözővé teszi a keresztény világ valamennyi más népétől.

Annak bizonyítására, hogy ez a felfogás mennyire téves, hosszabb fejtegetés helyett hadd utaljak a világirodalom egyik legnagyobb alakjának és az orosz lélek legjobb ismerőjének, Fjodor Mihajlovsz Dosztojevszkijnek A Karamazov testvérek című halhatatlan művére. Orosz annak minden szereplője: a szent, naivul jószágos Aljosa, a bölcs, aszketikus Zoszima sztarec, a szkeptikus, néha cinikus Iván, és a féktelen, zabolátlan Dmitrij is, meg a többiek. Nos, ezek valamennyien együtt alkotják az orosz embert.

Mert az orosz is olyan, mint minden más nép a földön: jó is, rossz is, hívő és kételkedő, önző és önfeláldozó, szertelen és aszketikus, misztikus és földönjáró, fennkölt és gyarló. Vagyis olyan, mint az egész emberiség, amelyért az Isten Fia életét adta a keresztén és harmadnapra feltámadt.

Berki Feriz

A magyarországi egyházak és felekezetek ünnepi nyilatkozata az ezeréves orosz keresztyénség jubileuma alkalmából

A magyarországi keresztyén egyházak — a Római Katolikus Egyház, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa tag-egyházai, és más felekezetek — Isten iránti hálával emlékeznek meg arról, hogy az orosz nép ezer esztendővel ezelőtt a keresztség felvételével bekapcsolódott az európai keresztyén népek nagy családjának közösségébe. A magyar keresztyénség, a magyar izraelita felekezet és minden hívő magyar ember szeretettel és áldáskívánással köszönti az Orosz Orthodox Egyházat fenállásának ezredéves jubileuma alkalmából.

E kiemelkedő évfordulón Isten örök ígéjének szavaival fejezzük ki áldáskívánásunkat: „Úgy hordozott téged az Úr, a te Istened, amiképpen hordozza az ember az ő fiát, mind az egész úton, amelyen jártatok” (5Móz 1,31). Ezen az úton járt ezer éven át az Orosz Orthodox Egyház az Egyház Ura iránti hűségben az orosz nép és az emberiség iránti mély elkötelezettségben. A népével való azonosulásban és közösségvállalásban hozzájárult az orosz nép nemzeté válásához, ugyanakkor segítette és erősítette népét a nehéz időkben, a keleti támadók vagy a nyugati hódítók elleni harcaiban is. A keresztyénség terjesztésében évszázadokon keresztül áldásos missziói szolgálatot végzett.

Az egész népet átható mély hitével és sajátos kegyességével az Orosz Orthodox Egyház jelentősen kivette részét az orosz nép kultúrájának, művészetének és lelkeségének alakításában, és egyúttal az európai kultúra formáló tényezőjévé is vált. Amikor pedig Oroszországban századunk második évtizedében végbement a világtörténelem legnagyobb forradalma, nehéz belső szellemi és lelki küzdelmek során kereste és találta meg az egyház krisztusi bizonyágtételének útját az új társadalmi rendben. A Szovjetunió népeinek a fasizmus elleni élet-halál harcában hazája védelmére kelt. Buzgó imádságával, igeszolgálatával a legnehezebb időkben lelki erősítést és anyagi támogatást is nyújtott népének.

Megemlékezünk az Orosz Orthodox Egyháznak arról a jelentős szolgálatáról is, amelyet a keresztyén egyházak nagy közösségében, az ökumenikus mozgalomban, az egyházak közötti egység keresése érdekében végzett. Míután 1961-ben belépett az Egyházak Világtanácsába, azóta ennek szolgálatában, valamint az Európai Egyházak Konferenciájának munkájában teljes odaadással keresi az egyházak közeledésének, az egyház egységének teológiai alapjait és gyakorlati formáit. Részvétele és szolgálata

nélkül ma már szinte elképzelhetetlen bármilyen ökumenikus nemzetközi konferencia, vagy megmozdulás.

Az Orosz Orthodox Egyház a magyarországi protestáns egyházakkal már 1953-ban felvette a kapcsolatot. Ez a sokrétű dialógusok során egyre mélyült és gazdagodott, amelynek lelki áldásai hazánk és a Szovjetunió népeinek barátságában is kifejeződnek. Ilyen ökumenikus nyílt magatartás jellemzi az Orosz Orthodox Egyház kapcsolatát a Szovjetunióban élő többi egyházzal is.

Az Orosz Orthodox Egyház az emberiség és a teremtett világ jövőjéért végzett világméretű keresztyén szolgálatból, a béke és az igazságosabb világrend építéséből is kiveszi részét. A második világháború után az egyházak között elsőként emelte fel szavát a béke ügye mellett, amikor önállóságának 500 éves évfordulója alkalmából, 1948-ban a többi orthodox egyház vezetőivel együtt békefelhívással fordult a világ keresztyénségéhez.

Tagja a Béke Világtanácsnak annak megalakulása óta. Alapító tagja és hűséges munkása a Keresztyén Békekonferenciának. Békeszolgálatának jelentős részét alkotják a világvallások általa szervezett kongresszusai, ezek közül a legjelentősebb volt az 1982-ben Moszkvában rendezett tanácskozás, amelyen 90 országból, minden keresztyén egyházból és valamennyi világvallásból több száz egyházi és vallási vezető vett részt és erkölcsi kötelességének ismerte fel az Istentől teremtett élet drága ajándékának megoltalmazását a fenyegető nukleáris katasztrófától.

Amikor a magyarországi keresztyén egyházak és vallásfelekezetek az Orosz Orthodox Egyház ezeréves gazdag szolgálatáról Isten iránti hálával emlékeznek meg, egyben szeretetteljes köszöntésüket és áldáskívánásukat küldik a millenniumát ünneplő Orosz Orthodox Egyháznak és a Szovjetunióban élő többi keresztyéneknek. A magyarországi keresztyének és hívők a Szentírás áldásával köszöntik Pimen őszentségét, Moszkva és Összoroszsország pátriárkáját és személyén keresztül a vezetés terhet hordozó hierarchiát, a lelkeszi kárt és a hívők sokaságát. Istennek népe: „Áldjon meg tégedet az Úr, és őrizzen meg tégedet. Világosítsa meg az Úr az ő orcáját terajtd, és könyörüljön terajtd. Fordítsa az Úr az ő orcáját tereád, és adjon békeséget néked” (4Móz 6,24—26).

Budapest, 1988. május 17.

Dr. Paskai László
érsek,
a Magyar Katolikus Püspöki
Kar elnöke

Viczián János
a Baptista Egyház elnöke

Ardeleán Pál
a Román Orthodox Egyház
püspöki vikáriusa

Hecker Frigyes
a Metodista Egyház
szuprintendense

Vujicsics Dusán
a Budai Szerb Orthodox Egyházmegye vikáriusa

Dimitrov Simeon
Bolgár Orthodox Egyház
nyugat-európai metropolitája

Dr. Tóth Károly
püspök,
a Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa elnöke

Dr. Nagy Gyula
az Evangélikus Egyház
püspök-elnöke

Dr. Berki Feriz
a Magyar Orthodox Egyház
esperes-adminisztrátora

Kiss Emil
a Szabadegyházak Tanácsa
főtítkára

Losonci András
a Magyar Izraeliták
Országos Képviselőtök elnöke

Dr. Ferencz József
az Unitárius Egyház püspöke

A magyar ortodoxia — múlt és jelen

Gyakran előfordul, hogy valamelyik műemlék-templomunkba betérő látogató, vagy egyházunkkal bármilyen okból kapcsolatba kerülő laikus, hívő vagy nemhívő, fölteszi a kérdést: „Ezt az Egyházat mikor alapították?” Nem hiszem, hogy valaki is rossz néven venné ezt közülünk. Legalább annyi félreértés van ugyanis az ortodoxia körül hazánkban, mint amennyi a római katolikus vagy református egyházzal kapcsolatban Oroszországban vagy éppen görög földön. Aki itt Magyarországon valamelyik kisebb keresztény közösséghez tartozik jól átérzi ezt. Éppen ezért a magyar ortodoxiának a bemutatását e kérdés válaszával kell kezdeni: egyházunk egyidős a kereszténységgel. És ezzel csak annyit vallottunk meg, amennyit nyilván más keresztény egyházakhoz tartozó testvéreink is hisznek saját közösségükkel kapcsolatban. Egyszer egy fiatal lány jött el templomunkba, részt vett a vasárnapi istentiszteleten, és utána a templomudvaron ezt mondta: „Úgy éreztem, hogy a Liturgián minden elhangzott szó közvetlenül nekem szólt. Ráadásul valami ősiség fogott meg, úgy hogy utána csak álltam, és percekig nem volt tudomásom a külvilágról.” Ilyen megrendítő szavak bizony ritkán hangzanak el. De mégis, nagyon találoán megfogalmazták azt, amit mi is hiszünk egyházunkról: a *törés nélküli* újszövetségi kontinuitást, amely viszont *organikus* módon hajt ki az őszövetségi szent gyökérből.¹

A magyar ortodoxiáról beszélve először röviden a magyarországi ortodoxiáról is szólni kell. Azt mondtuk, egyházunk egyidős a kereszténységgel. A magyar ortodoxia pedig hozzávetőlegesen a honfoglaló magyarság történetével. Csak történeti, földrajzi, etnikai szempontból kevésbé töretlenül.

Hazai történetünkről átfogó képet ad „Az Orthodox Kereszténység” c. könyvünk, amely dr. Berki Feriz szerkesztésében 1975-ben jelent meg. Csak pár gondolatot idézzünk vázlatosan ebből a munkából. Nagyon valószínű, hogy a magyaroknak már a honfoglalás előtt is voltak nemcsak politikai hanem vallási kapcsolatai Bizánccal. Erre több bizánci forrásban is találunk utalást. Ezeknek a kapcsolatoknak természetesen a honfoglalás után is lett folytatásuk. Emlékezzünk csupán Bulcsúra, Gyulára vagy Ajtonyra, akik keleti szertartás szerint keresztelkedtek meg. Az első kettő magában a császárvárosban.² Szkylytész bizánci történetíró szerint Gyula megkeresztelkedése után magával hozta Bizánzból *Hierotheosz* szerzetest, akit Theofylaktosz patriarcha *Magyarország püspökévé* szentelt. Hierotheosz pedig nagyon eredményes missziót folytatott a magyarok között.³ A keleti keresztény tradíció különösen az ország délkeleti vidékein terjedt, tehát azokon a részeken, ahol Gyula és Ajtony volt az úr.⁴ Ennek a tradíciónak az elvenségét jól illusztrálja I. (Szent) László (1077—1095) törvénykönyve. Ebből például kiténik, hogy a XI. században a papok házasságának kérdésében a keleti kánonok voltak érvényben hazánkban. A papok életükben csak egyszer házasodhattak, fölszentelés előtt, és csak hajadont vehettek feleségül.⁵ Az 1092-es szabolcsi zsinat határozatai, melyen maga a király is részt vett, nem kis meglepetést keltettek Rómában⁶, hiszen Nyugaton már régóta hódított a papi nőtlenség. A később szentté avatott király viszont a 692-ben Konstantinápolyba összehívott ún. trulluszi zsinat határozatainak szellemében járt el.⁷ De sorolhatnánk még hasonló példákat.

Az 1241-es tatárjárás pusztító hatása sokkal inkább érezhető volt az ország keleti, jórészt orthodox vallású vidékein. A XVII—XVIII. században a római egyházzal létrejött uniók tovább csökkentették az orthodoxok lélekszámát a Kárpát medencében. De megindult egy ezzel ellentétes folyamat is: már a XIII. századtól kezdődően kisebb-nagyobb nemzetiségi csoportok:

Gyakran előfordul, hogy valamelyik műemlék-templomunkba betérő látogató, vagy egyházunkkal bármilyen okból kapcsolatba kerülő laikus, hívő vagy nemhívő, fölteszi a kérdést: „Ezt az Egyházat mikor alapították?” Nem hiszem, hogy valaki is rossz néven venné ezt közülünk. Legalább annyi félreértés van ugyanis az ortodoxia körül hazánkban, mint amennyi a római katolikus vagy református egyházzal kapcsolatban Orosz-

országban vagy éppen görög földön. Aki itt Magyarországon valamelyik kisebb keresztény közösséghez tartozik jól átérzi ezt. Éppen ezért a magyar ortodoxiának a bemutatását e kérdés válaszával kell kezdeni: egyházunk egyidős a kereszténységgel. És ezzel csak annyit vallottunk meg, amennyit nyilván más keresztény egyházakhoz tartozó testvéreink is hisznek saját közösségükkel kapcsolatban. Egyszer egy fiatal lány jött el templomunkba, részt vett a vasárnapi istentiszteleten, és utána a templomudvaron ezt mondta: „Úgy éreztem, hogy a Liturgián minden elhangzott szó közvetlenül nekem szólt. Ráadásul valami ősiség fogott meg, úgy hogy utána csak álltam, és percekig nem volt tudomásom a külvilágról.” Ilyen megrendítő szavak bizony ritkán hangzanak el. De mégis, nagyon találoán megfogalmazták azt, amit mi is hiszünk egyházunkról: a *törés nélküli* újszövetségi kontinuitást, amely viszont *organikus* módon hajt ki az őszövetségi szent gyökérből.¹

A magyar ortodoxiáról beszélve először röviden a magyarországi ortodoxiáról is szólni kell. Azt mondtuk, egyházunk egyidős a kereszténységgel. A magyar ortodoxia pedig hozzávetőlegesen a honfoglaló magyarság történetével. Csak történeti, földrajzi, etnikai szempontból kevésbé töretlenül.

Hazai történetünkről átfogó képet ad „Az Orthodox Kereszténység” c. könyvünk, amely dr. Berki Feriz szerkesztésében 1975-ben jelent meg. Csak pár gondolatot idézzünk vázlatosan ebből a munkából. Nagyon valószínű, hogy a magyaroknak már a honfoglalás előtt is voltak nemcsak politikai hanem vallási kapcsolatai Bizánccal. Erre több bizánci forrásban is találunk utalást. Ezeknek a kapcsolatoknak természetesen a honfoglalás után is lett folytatásuk. Emlékezzünk csupán Bulcsúra, Gyulára vagy Ajtonyra, akik keleti szertartás szerint keresztelkedtek meg. Az első kettő magában a császárvárosban.² Szkylytész bizánci történetíró szerint Gyula megkeresztelkedése után magával hozta Bizánzból *Hierotheosz* szerzetest, akit Theofylaktosz patriarcha *Magyarország püspökévé* szentelt. Hierotheosz pedig nagyon eredményes missziót folytatott a magyarok között.³ A keleti keresztény tradíció különösen az ország délkeleti vidékein terjedt, tehát azokon a részeken, ahol Gyula és Ajtony volt az úr.⁴ Ennek a tradíciónak az elvenségét jól illusztrálja I. (Szent) László (1077—1095) törvénykönyve. Ebből például kiténik, hogy a XI. században a papok házasságának kérdésében a keleti kánonok voltak érvényben hazánkban. A papok életükben csak egyszer házasodhattak, fölszentelés előtt, és csak hajadont vehettek feleségül.⁵ Az 1092-es szabolcsi zsinat határozatai, melyen maga a király is részt vett, nem kis meglepetést keltettek Rómában⁶, hiszen Nyugaton már régóta hódított a papi nőtlenség. A később szentté avatott király viszont a 692-ben Konstantinápolyba összehívott ún. trulluszi zsinat határozatainak szellemében járt el.⁷ De sorolhatnánk még hasonló példákat.

Az 1241-es tatárjárás pusztító hatása sokkal inkább érezhető volt az ország keleti, jórészt orthodox vallású vidékein. A XVII—XVIII. században a római egyházzal létrejött uniók tovább csökkentették az orthodoxok lélekszámát a Kárpát medencében. De megindult egy ezzel ellentétes folyamat is: már a XIII. századtól kezdődően kisebb-nagyobb nemzetiségi csoportok: románok, szerbek települtek át Magyarországra,⁸ a XVIII. században pedig görögök.⁹ Így hazánkban lassan úgy kezdtek tekinteni az ortodoxiára, mint a nemzeti kisebbségek vallására. De az a vékony ér, amely a magyar ortodoxiát hordozta a bizánci missziótól kezdve, éppen innen kapott vérátömlesztést. Mégpedig az egyre sűrűbben bevándorló *görögök* révén, akik 32 egyházközséget alapítottak, és hamarosan elmagyarosodtak.¹⁰

Az elmondottak fényében, egy talán merésznek tűnő ugrással, térjünk rá a jelenlegi helyzet ismertetésére, hiszen ennek a bemutatkozásnak ez a tulajdonképpeni célja. A magyarországi ortodoxia ma négy egyházi jurisdikcióban 6 nemzetiséget foglal magába. A *szerb egyházmegyében*, melynek székhelye Szentendre, 17 egyházközség működik, egyházmegyei konzisztóriummal püspöki vikárius vezetése alatt. Joghatósága alá tartoznak a

hazai szerb egyházközségek. Főhatósága a Belgrádi Patriarchátus.¹¹ A román egyházmegyéhez, Gyula székhellyel, ahol az egyházmegyei konzisztórium is működik, 18 egyházközség tartozik, püspöki vikáriussal az élén. Főhatósága a Bukaresti Patriarchátus.¹² A budapesti székhelyű magyar esperességnek 9 egyházközsége van esperes-adminisztrátor vezetésével. Joghatósága alá tartoznak a hazai magyar egyházközségek, a budapesti orosz egyházközség és a görög ajkú hívek. Egyházi főhatósága a Moszkvai Patriarchátus.¹³ Végül meg kell említeni a két bolgár egyházközséget a budapesti bolgár paróchus vezetésével, mely fölött a Szófia Patriarchátus gyakorol felügyeletet.¹⁴

E négy juriszdikció közül a magyar esperességet, hivatalos nevén a Magyar Orthodox Adminisztratúrát, szeretnénk közelebbről is bemutatni. Kilenc egyházközsége közül 8 magyar és 1 orosz ajkú. A magyar közösségek közül legjelentősebb a budapesti, mely magyar jellege ellenére sem feledkezik meg görög múltjáról, és Magyarországon a második világháború után megtelepedett — az utóbbi években egyre gyakrabban felbukkanó — görög származású híveiről. Észak-Magyarországon három egyházközség található: az egyik Miskolcon, a másik Nyíregyházán, a harmadik Gyöngyösön. Az első kettő önálló paróchussal, rendezett egyházi élettel, pasztorálva a területén található bolgár származású híveket is. Gyöngyösnek nincs önálló lelkésze, az egyházközség gondozását a budapesti Adminisztrátúra látja el. A Debrecen felé vezető út mentén található Karcag városának gyönyörű orthodox temploma, és — egykor élettől duzzadó — egyházközsége. Ma már csak nagyon kevés hívő tartozik hozzá, saját lelkésze nincs. A templom viszont egyre szépül. A Dél-Alföldön Szentes és Szeged jelzik a magyar orthodoxia jelenlétét, a Duna-Tisza közén pedig Kecskemét. Ezek közül az első kettőnek önálló lelkésze van. A szentesi egyházközséghez kizárólag magyarok tartoznak, míg a szegedi magyar volta ellenére is többnyelvű egy-egy Szegeden élő görög, orosz vagy éppen román származású hívő révén. Kecskemét temploma nemrég született újjá, és a hitélet is éledőben van. Végül, de nem utolsósorban, emlékeztessünk egyetlen orosz egyházközsé-

günkre, mely Budapesten van, a Lendvay utcában, és az ó-naptárt követi. Kápolnája viszont ugyanúgy nyitva áll magyarok előtt, mint a magyar templomok más ajkú hívek előtt. A lista nem túl hosszú. A magyarországi orthodoxián belül, melynek lélekszáma 30—40 ezer között van, a Magyar Orthodox Adminisztratúrához kb. 5000 lélek tartozik. Egyházközségeiben viszont — ha nem is mindenütt egyformán — egyre több fiatal és gyereket lehet látni. Reménykeltő a jövő szempontjából.

Az Adminisztrátúra, a hívek lélekszámához viszonyítva, nagyon jelentős kiadói tevékenységet is folytat. Kanonikus fennállása — 1949 — óta, főként dr. Berki Feriz esperes-adminisztrátor munkássága révén, több liturgikus és katechetikai kiadványt jelentetett meg magyar nyelven. Az „Egyházi Krónika”, szintén az esperes-adminisztrátor szerkesztésében, kéthavonta jut el olvasóhoz.

A magyarországi orthodoxián belül — és ez az egyetemes orthodoxiára is érvényes — a hit, a liturgia és az egyházi kánonok meglévő közösségén túl az utóbbi években egyre inkább jellemző egyfajta gyakorlati közösség-keresés, a nemzetiségi határokat átölelő, de meg nem szüntető, a közös hit együtt-megvallására és együtt-megélésére való törekvés, mely hazánk politikai határait is egyre jobban figyelembe veszi. És ez már a jövő szele. Vagy talán a jelené?

Imrényi Tibor

JEGYZETEK

1. Róm. 11,16—24. 2. Az Orthodox Kereszténység (szerk. Dr. Berki Feriz). Budapest, 1975. 108—110. 1. 3. Uo. 4. Uo. 5. Uo. 116. 1. 6. Pirinyi István: A Görögkatolikus Magyarság Története. Gör. Kat. Hittud. Főisk., Nyíregyháza, 1982 (jegyzet) 32. 1. 7. Kánonok Könyve. (Ford. és komment. Berki Feriz) Budapest, 1946. Főként a zsinat 3., 6., és 13. kánonját kell figyelembe venni. 8. Az Orthodox Kereszténység. 118. 1. 9. Uo. 128. 1. 10. Uo. 11. Uo. 159. 1. 12. Uo. 13. Uo. 14. Uo.

A FELEKEZETTUDOMÁNYI INTÉZET TANULMÁNYA

Nagy várakozások — mérsékelt eredmények

VII. Püspöki Szinódus a „világiakról” az egyházban

Teológiai jellemzés

Amikor a könyv fő vonásait sorra vesszük, akkor a református kegyességi irodalom sajátosságait is aláhúzzuk.

1. A Keresztyéni tanítások és imádságok a Szentháromság Isten ajándékainak és parancsainak közlését segítik az olvasók számára. A kijelentéshez tartalmi ragaszkodást találunk, a kiadások során a bibliai helyek idézését ugyan megrostálták, de a biblikus-trinitárius alapvonás szembetűnő és uralkodó marad.

2. Az imádság Istenhez köt, mint teremtő és gondviselő Atyához, Jézus Krisztus által, a Szentlélek segítségével, ennek a személyes oldala is egészségesen fogalmazódik meg. Utaltunk erre a megszentelődésről szóló fejezet kapcsán.

3. A kegyes ember imádkozó élete önmaga megpróbálásával, megvizsgálásával, megtérésével, újjászületésével kezdődik. Isten jósága megtérésre visz. A szubjektív szoteriológia nélkül nincsen kollektív szoteriológia és fordítva. A magános istentisztelet (ke-

gyesség) és a gyülekezeti istentisztelet egybetartozik, együtt érvényes és kölcsönösen segíti egymást.

4. A kegyesség a lelki élet és magatartás, a hit és ethosz egész területét Isten uralága alatt folytatja, az egész életet megszenteli.

5. A hivatás- és magatartás-etika a megszentelt élet gyümölcse, az egyház közösségén túl, de az egyház közösségében közösségünk, városunk egészének javára szolgál. Ez az egyház küldetésének gyakorlása egyes tagjainak életkörüben és egész összetartozásában.

6. A kegyesség egyetemes, ökumenikus biznyságtétel és az egyetemes istentisztelet része.

A cseh egyházak újjáépítésében szolgáló 72 magyar lelképásztor és a gyülekezetek számára Blasek Mihály szuperintendens 1796-ban lefordította és Brnóban kinyomatta, Szikszai György debreceni esperessége idejében.

7. A Keresztyéni tanításokat evangelizáció nyelvén, egyszerűen, lélek szerint és határozottan közli az evangélium üzenetét.

8. A lelkigondozói beszélgetés melegsége a gyülekezeti igehirdetés szónokiasságával szemben két évszázadon át is személyre szólóan építette az egyház tagjait.

Végezte-e egyházunk a lelkigondozás munkáját? Erre válaszunk: Gazdag kegyességi irodalmunk ezt minden esetben végezte, kiegészítve a lelkipásztorok személyes lelkigondozását.

9. Szikszai György Keresztyéni tanításai és imádságai Melotai Nyilas István és Medgyesi Pál úrvacsorai rendtartásával együtt a magyar református egyház hitvallási egységét megőrizte és ma is erősíti.

10. A magyar euchetikában szikszai György imádságos könyvei ma is ösztönzően hatnak.

A Vatikánban 1987. október 1—30. között rendezték meg a római katolikus egyház püspökeinek világggyűlését, a szinódust, melyre háromévenként kerül sor. Ez alkalommal a központi vitatéma így hangzott: „*A laikusok hivatása és küldetése az egyházban és a világban 20 évvel a II. Vatikáni Zsinat után.*” A szinódusi statisztika¹ érzékelteti a méreteket, s a „klerikus — laikus” arányt: a világggyűlésen 232 „ata” vett részt, közülük 167-et a püspökkari konferenciák és a keleti egyházak választottak meg. 23-an a római kúria különböző osztályainak, szakágainak vezetői voltak, 30 főpásztort a pápa nevezett ki, 10-en a legfőbb szerzetes előljárók unióját képviselték. A 232 tag közül 115 most vett részt először szinóduson. 77-en Európát, 65-en Amerikát, 47-en Afrikát, 36-an Ázsiát, 7-en Óceániát képviselték. A 60 auditorból, tehát szavazati joggal nem rendelkezőből 54 világi volt (22 nő és 32 férfi). A szakértők között is volt két nő. Hogyan dolgozott a szinódus? A laikusok egyházi szolgálataira vonatkozó kérdések már három éve eljutottak a püspökkari konferenciákhoz, melyek aztán válaszaikat és állásfoglalásaikat visszaküldték a Vatikánba. Többek véleménye szerint — szemben a korábbi szinódusokkal — ez az előkészület fontosabb volt, mint maga a szinódus. A téma maga az egyház jelene és jövője szempontjából nagy fontosságú, azonban az általános vitában nem fogalmazódott meg igazi jövőbe mutató program vagy perspektíva, jölehet a küszöbönálló III. évezredben számolni kell azzal, hogy a keresztyénység „diaszpóraszerűen elszigetelődjön a jövő kultúrára” lesz,³ amire már most a lehető legokoldalúbban készülni kell. A kissé hosszúra nyúló előkészületi idő lefejezte az intenzív érdeklődést, így nem véletlen, hogy a szinódus is bőrcite helyzetleírással és általánosító értelmezésekkel. Az első két hét az általános vita hozzászólásait eredményezte, amit további három napig vitattak a nyelvi csoportokban (circoli minores). Ebből 12 jelentés készült. További három napon át ugyanezek a csoportok proпозиciókat készítettek elő, majd ezeket a javaslatokat kölcsönösen megvitatták. „A kúria darálóban”⁴ a titkárság szakértője a jelentéstevővel összedolgozta a szavazásra bocsátandó tervezetet, amelyről a plénum október 27-én szavazott, a végleges eredményt az aulában október 29-én tették közzé. Az alábbiakban a legfontosabb kérdésköröket és megnyilatkozásokat emeljük ki.

A világiak mint „tanítványtársak”

A világ hívő fogalmáról szólva többen rámutattak arra, hogy még mindig *kísért az egyházban a dualista valóságértelmezés*,⁵ mely a szent/profán, egyház/világ, klérus/laikus merev kettősségébe akarja szorítani a valóságot. H. *Thiandoum* bíboros megnyitó tudósításában kérte az atyákat, hogy ezt a kultúrtörténeti kísértést igyekezzenek legyőzni. Az amerikai *Bernardin* bíboros javaslattal élt a „dualizmusok” legyőzésére. Szerinte a laikusok egyházi tevékenysége és világi biztonyságtétele az egy elhívás és küldetés kifejezése és megvalósítása. Az aktualizált communio-teológia nevében a bíboros új szókapcsolattal kívánta elérni a kettősség áthidalását, s bevezette a „*co-disciples*” — „*tanítványtársak*”⁶ fogalmát. Többen rámutattak arra is, hogy fel kell hagyni a „laikus” tisztán negatív meghatározásával, ami eddig úgy hangzott, hogy ő a nem-pap, nem-szerzetes, azaz nem olyan nem-klérus, aki „szintén” részt vállal az egyház küldetésében, hanem egyenrangú keresztyén a keresztség és az életszentségre

kapott közös meghívás alapján. *Ratzinger*⁷ bíboros egy Augustinus-idézetrel világította meg a helyes viszonyt: „Számotokra püspök vagyok, de veletek együtt keresztyén.” A laikus önmagában véve sohasem laikus, hanem mindig keresztyén.

Th. *O'Faich* ír bíboros-primás a világi híveket „alvó óriáshoz” hasonlította. A több mint 700 millió katolikus világi sokat tehet Isten országáért, de előbb arra van szükség, hogy az alvó óriás teljesen felébredjen. A dokumentumok megállapítják ugyan a papok és világiak egyenlő méltóságát, de a világiak még nem élvezik ezt az egyenlőséget. A papok továbbra is hatalommal, kiváltságokkal, tekintéllyel lépnek fel. A világiaktól azt várják el, hogy passzívan engedelmesskedjenek. Úgy tekintik őket, mint lelkipásztori tevékenységük „tárgyát”. *A világi hívek mozgósításához először a papok, ill. a püspökök mozgósítására van szükség.*⁸

A laikusokat és a klerikusokat helytelen a szolgálat szempontjából is két táborra osztani, mondván, az előbbi végzi a világ szolgálatát, utóbbi az üdvösség szolgálatát. Mindketten mindkét szolgálatot kötelesek végezni, minthogy azok „elválaszthatatlanok és összelegyíthetetlenek”.

Pozitív megfogalmazásra törekedtek a nyelvi csoportok is. Az angol csoportba (C) így a világiak megjelölésére a „christifideles”-t (Krisztus-hívők) alkalmazták. A világiak szolgálatának sajátosságait is igyekeztek tisztázni. Ehhez nem elég a szociológiai szempont, mely az „*indoles saecularis*”-t (világi karakter) hangsúlyozza, hanem teológiai szempont kell a meghatározáshoz. A francia nyelvi csoport (B) sajátos küldetésüket így fogalmazta meg: a világiak a földi valóságokat belülről élik meg és lelkesítik át, a papok mindezt kívülről végzik. S ezt az egyházi küldetés keretében valósítják meg.⁹

Több világi megfigyelő is felszólalt ebben a kérdéskörben. Érdekes és kritikus volt több ponton a lengyel J. *Turowicz*¹⁰ mondanivalója, aki szerint a világiak missziós elkötelezettségének központja. De ezt a *plébániacentrikusságot* erős fenntartással is fogadja, mert az manapság „*papi szolgálatátállomás*”, a szentségek kiszolgáltatásának helye és adminisztratív központ. A hívek passzív tömegét át kell alakítani élő közösséggé. Ehhez kell a világiak tevékeny részvétele. A szubszidiaritás elve alapján a világiakkal jó megosztani minden olyan munkaterületet, amelyhez nem kell papszentelés.

A szervezett világi apostolságnak szomszédunkban, Ausztriában nagy hagyománya van. Mint M. *Aichern*¹¹ linzi püspök kifejtette: a pásztrok és a hívek együtt dolgozzák ki a különböző csoportok integrációjának modelljeit (nemzeti kisebbségek, vendegmunkások, diákok, menekültek). Az integráció csak az egyházon belül folytatott nyílt párbeszéd révén valósítható meg, ami nem zárja ki a lojális bírálatot és a bizalomra épít.

Úgy tűnik, hogy végül is nem sikerült egyértelmű álláspontra jutni a világiak szolgálatát, teológiai helymeghatározását illetően. Ezt mutatja, hogy a hierarchikus kettősség — papok *hivatala* és világiak *szolgálat*a fogalmakban — továbbra is tartja magát. Ezen az sem változtat, hogy voltak fogalmi finomításra irányuló kísérletek is, így a hivatal/megbízás (mandátum) irányába. A tisztázatlanság és fogalmi bizonytalankodás jele az a két felszólalás is, mely egyrészt sürgette a világi állapot teológiai természetének meghatározását (a svájci Lugano püspöke), másrészt kánonjogi szempontból vetette fel ugyanezt a kérdést, szorgalmazva, hogy pontosan írják körül a világiak sajátos, megkülönböztető jegyeit (C. *Lara* bíboros). A fogalmi tisztázás igénye, az esetleges revízió átgondolására irányuló szinódusi igény bekerült a proпозиciók közé (18. pont).¹²

II. *János Pál*¹³ szinódust záró homíliájában utalt a II. vatikáni zsinat szellemére, melynek fényében mélyebben megértették a világi hívő alakját, rendkívüli jelentőségét és időszerűségét a mai világban. Kiindulópontja a zsinat *ekkléziológiai* tanítása volt e hármas összefüggésben: *misztérium, communio, misszió*. Az egyház = misztérium vonatkozásában a világi hívő minden megkeresztelttel együtt Isten gyermeke. E misztériumban fedezi fel papi, prófétai és királyi méltóságát. Az egyház = communio távlatában a világi hívő tagja az Újszövetség népének, Istennel közösségben él Jézus Krisztus által a Szentlélekben, valamint

minden megkeresztelttel. Nem élhet önmagának és önmagában, hanem csak közösségben. A világi hívő karizmái, szolgálata, feladatai a közösségben és a közösségért léteznek. Egymást kiegészítő gazdagságot jelentenek mindenki javára, a pásztorok bölcs vezetése alatt. Az egyház = misszió távlatában a világi hívő nemcsak megosztja a missziós küldetés felelősségét, hanem sajátos elkötelezettsége van Isten országa terjesztésében. A világban élnek, vagyis a világ mindenféle feladatában és munkakörében, a családi és társadalmi élet megszokott körülményei között. Itt működnek közre az egyház teljes küldetésének megvalósításában. E dogmatikai tagolás alátámasztani látszott azt a megkülönböztetést és kettősséget, ami ellen vagy ami áthidalására a szinódusi felszólalók egy része kísérletet tett. Mindenesetre a „dogmátlan” egyházi élet és gyakorlat előbb-utóbb új látást és fogalmazást tesz szükségessé a dogmatikában is a „tanítványtársak” — mi úgy mondhatnánk: szolgatársak — küldetésének értékelésében.

Új egyházi mozgalmak (movimenti) és az Egyház

Az utóbbi időben a világi hívek különböző apostoli mozgalmai jöttek létre a világ minden részén, melyek célul tűzték ki a hatékonyabb bizonyoságtételt. Ilyenek: a Focolari-mozgalom, a Communione e Liberazione, a karizmatikus megújulás mozgalmi, az új-katekumenátus mozgalma. Ezek a mozgalmak választás elé állították a Vatikánt: vagy kirekeszti, vagy integrálja őket. Saját maga terhére és nyilván nem hátrányára az asszimilációs-integrációs út mellett döntöttek, mint az egyháztörténet során oly gyakran. Ami vita tárgyát képezte, s képezi még most is: a szigorú parókiálmusz vezető szerepét érvényesítsék-e vagy hagyják a maguk kötetlenségében ezeket a mozgalmakat?

Lássuk először a mozgalmak egyes képviselőinek *önértékelését*. Luigi Giussani, a Communione e Liberazione virágzó mozgalmának alapítója az alapítás indítékairól szólva elmondta: azoknál, akik nem találják meg Krisztust, hiányzik egy lényeges emberi tapasztalat, egy személlyel vagy csoporttal való őszinte, nyílt találkozás tapasztalata. *Az egyház misztériumának mozgásban levő jelenléte, mozgalommal kell válnia.* Így születtek meg az egyházi mozgalmak. A karizmatikus vezető szükségességnek tartja az engedelmességet a püspököknek, de a szabadságot is, hogy ti, a püspök is tartsa tiszteletben a mozgalom sajátos karizmait.¹⁴ Rivière auditrix a mozgalmak életéről megállapította: sok világi katolikus számára a mozgalmak jelentik az utat az Úrhoz, s ugyanakkor ezek a legalkalmasabb eszközök arra, hogy *élvíggyék az evangéliumot az egyháztól távolállókhoz.* Ezért meg kell határozni az egyházi kritériumokat velük kapcsolatban és biztosítani kell a képzési lehetőségeket tagjaik számára. Tisztázni kell az Egyházhoz és a helyi egyházhhoz való viszonyukat.¹⁵

A hivatalos szinódusi reflexiók az egyház egységének feltetését érzékeltetik: *óvni a párhuzamos tevékenység vagy párhuzamos egyház (egyház az egyházon belül) kialakulásának veszélyétől.* Tomasek bíboros (Csehszlovákia): „Ezekkel az egyházi mozgalmakkal kapcsolatban hangsúlyozni kell annak szükségességét, hogy soha ne kerüljön veszélybe a Szentatyával, püspökökkel, plébániai közösségekkel való egység. Ha ez az egység meggyöngülne, fennállna annak veszélye, hogy egyház jön létre az egyházban”.¹⁶ Cordes, a Világiak Pápai Tanácsának elnökhelyettese szerint az egyházmegyék és a mozgalmak csak olyan mértékben alkotják az egyházat, amilyen mértékben betagozódnak a *communio* egyházi hálózatába. A mozgalmak gyors növekedése (tagjai számát 20 millióban adta meg) nem jelent veszélyt az Egyház számára, hanem inkább annak jele, hogy a Szentlélek ma is hatalmasan működik egyházában.¹⁷ A Lorscheider bíboros a világi mozgalmak egyházi szerepét kritikusan méltatta. A bázisközösségekről elmondta: hasznosak, ha beépülnek a helyi egyház átfogó lelkipásztorokodásába, őszintén engedelmeskednek pásztoraiknak, ha közösségben maradnak a püspökökkel és a pápával. Nem helyes, ha a mozgalmak valamelyike magába zárkózik, és azt gondolja, hogy az nem jó keresztyén, aki nem tartozik közéjük. A mozgalomnak választ kell adnia az

emberek társadalmi problémáira is, akik Jézus szellemében keresik a társadalom átalakításának útját.¹⁸ A nyelvi csoportok megbeszéléseiből kitűnt az a közös vélemény, hogy a mozgalmak alapvetően *gazdagítják az egyházi életet.* A velük kapcsolatos magatartás ugyan ingadozik a *tolerancia és az integralista kísérletezés között.* Am az is igaz, hogy helyi szinten ezek a mozgalmak a türelmes magatartás révén gyakran eredményezhetik magának a gyülekezetnek és a lelkesedésnek a megújulását is. Ezért a 14. propozíció azt állapítja meg róluk, hogy a „Szentlélek impulzusát” adják tovább, de hogy ez az impulzus ténylegesen szolgálja az egyház közösségét, helyileg kell gyökeret eresztetniük. E helyi-gyülekezeti kötődés nélkül szeparatisták és károsak lennének.¹⁹ A szinódus „*A Zsinat útjain*” kezdetű záróüzenetében így fogalmaz a mozgalmakról: „A pásztorok készek arra, hogy felismerjék, megkülönböztessék, felelősségek és összehangolják az ajándékokat és karizmákat, amelyek új társulatókat és mozgalmakat hívnak életre és közreműködnek az egyház építésében.” E mondat mögött szellemi szerzőként bizonyosan ott áll Martini bíboros. Szinódusi felszólalásában a bíboros „*hajszálér-mozgalomnak*” nevezte a mozgalmat, melyen keresztül az egyház testébe az isteni karizmák ereje szívárog.²⁰

A nők egyházi szolgálata szinódusi látószögéből

A nők helyzetét az egyházban és a társadalomban 32 felszólalás tárgyalta. A mérlegelés a nagyraértékelés és az egyenlőség szélsőségei között ingadozott. A francia nyelvi csoport lakonikus rövidséggel ennyit állapított meg: *semmi lényeges nem hangzott el.* Ennek egyik okát abban látták, hogy Thiandoum bíboros e témára vonatkozó bevezetője nem tartalmazott iránymutató megállapításokat. Másik okként azt jelölték meg, hogy a nők ordinációja nem képezte vita tárgyát. A nők diakonátusa mellett is csak kevesen érveltek.²¹

Decourtray francia bíboros azt kérte, hogy az újabb teológiai és katechetikai kutatások végzésével világítsák meg teljesebben azt, hogy a teremtő és megváltó Isten tervében mi a szerepe a nőiségnek. Vannak olyan feladatok, melyekből a nőket ok nélkül kizárják, pl. a lelki vezetésből. A női egyházi társulatok lényegesen hozzájárulnak ahhoz, hogy a nők emberi méltóságát és egyenjogúságát előmozdítsák az egyházban és a társadalmi életben.²² R. Weakland érsek (USA) azt javasolta, hogy a nőket az egyházközségi szolgálatoktól a pápai diplomáciai szolgálatokig mindenütt hasznosítani kellene. G. Bullet svájci püspök egyenesen diszkriminációnak nevezte a nők kizárását az oltári és lektori szolgálatból.²³ Egy kanadai püspök szorgalmazta a *nők teljes részvételét az egyházi életben.* El kell távolítani a kánoni akadályokat, melyek a világi nőket nem engedik olyan szolgálatokba, amelyekhez nem kell papszentelés. Azok az érvek, melyeket eddig felhoztak arra, hogy a papszentelést férfiakra korlátozzák, nemigen meggyőzőek, ezért szakbizottság létrehozását indítványozta a kérdés alapos kutatására. E szakbizottságban legyenek világi férfiak és nők, lelkipásztorok, teológusok és teológusnők is.²⁴ Schwenzer oslói püspök javasolta, hogy a lelkigondozás területén támaszkodjon az egyház még jobban a nők szolgálataira. A nők kapjanak beleszólási jogot a vatikáni kongregációk döntéseibe, elsősorban a rendiekbe, hisz ez több millió nővért érint, akik az egész világon ötször többen vannak, mint a szerzetesek.²⁵

Szinte anakronisztikusnak tűnt ebben a mérlegelésben Th. Forrest amerikai karizmatikus vezetőnek a megnyilatkozása, aki túl soknak tartotta a nők helyzetével való szinódusi foglalkozást. Arra szólította fel a püspököket, hogy *foglalkozzanak még többet a férfakkal.* A templomba járó híveknek az USA-ban csak 40%-a férfi, míg más országokban ez 20–30% között mozog. A papok túl sok időt töltenek a nőkre és a nőekkel, így a férfiak lelkigondozására alig marad idejük. *Máriával a keresztyénség megadta a nőknek az értéket és a méltóságot, Krisztussal azonban „az autentikus férfiség modelljét” ajándékozta a világnak.* Ő az egyház jövőjét a férfiak dinamikus pásztorolásának programjában látja.²⁶

Ezeknél a kontroverz megállapításoknál tovább azonban sem a propozíciókban, sem a szinódusi üzenetben nem jutottak az atyák. Svájci megfigyelők szerint ennek a tétovaságnak az oka nyelvényben rejlik, mégpedig a misztifikált szexualitásban. „Ha a Nyugat egy szép napon eljut odáig, hogy ezt »misztifikálatlanítsa«, akkor a nők helyzete is megváltozik . . . Egyszer a szexus valóságát a hit szemével nézve is el kell tudni fogadni, s az őt megillető helyre kell tenni.”²⁷ Minden jel arra mutat, hogy a világegyháznak ezt a kérdést is tágabb optikával kell majd szemlélnie.

Szinódusi kulcsfogalom: *communio*-ekklézológia

E. Pironio bíboros, a Világiak Pápai Tanácsának elnöke október 29-én a plenáris ülésen a szinódus munkáját ezzel a három fogalommal jellemezte: *sanctitas* (életszentség), *communio* (közösség), *misszió*.²⁸ A pápa másnap ugyanezt a három fogalmat használta beszédében. A német nyelvi csoport elvégezte a *communio*-ekklézológia elemzését, s tömören megállapította: „Az egyház mint *communio* eredete a Szentháromság Isten titkában van.” A pápa azt kérte, hogy a szinódus után megfogalmazandó dokumentumban tartsák szem előtt a szerkesztők ezt az egyházzól szóló tanítást. Ebben a fogalomban manifesztálódik, hogy az egész egyház mindenfajta hivatalával (Amt) és karizmáival Ura erejéből él a világon, végzi a megmentés és az eszkatológiai beteljesülés felé vezető szolgálatát. A szinódus feltette a tisztázandó kérdést: *hogyan helyezhető el a hivatali-hierarchikus értelmezés a communio-ekklézológiában? Ezen az alapon hogyan kell értelmezni „az általános papság” elvét és a lelkesi hivatalt?*

A szinódus gyenge pontjának bizonyult az *egyház—világ* viszonyának kérdésköre, melyre a misszió fogalmát alkalmazták.²⁹ A jelenlegi világhelyzet leírására az imamalomszerűen alkalmazott, visszatérő egyetlen fogalmat használták: „szekularizmus”. Sokat beszéltek a világról, de a mai kortársak alig találják meg valódi problémáik visszhangját a szinóduson (a *La Croix* kommentárja, 1987. okt. 31.).

Propozíciók: ösztönzések világi spiritualitásra

A szinódus 54 pontban foglalta össze egy hónapos munkájának eredményét, amit mint javaslatok gyűjteményét a pápának adták át, aki várhatóan ennek alapján egy posztszinódusi tanítást fog közzétenni. A propozíciók jó része (46 pont) a világiak egyházi helyzetével és társadalmi feladataikkal foglalkozik. Így szó van egyebek között az emberi jogokról, az új technológiai kultúráról, a népi vallásosságról, a katolikus iskolák és egyetemek szerepéről. Nem véletlen, hogy az egyik legtekintélyesebb nyugatnémet katolikus folyóirat szinódusi értékelésében ezt írja: a javaslatok igazi vegyes kínálatot jelentenek, van bennük minden, mégis olyanok, mint „a száraz csontváz”.³⁰ Felöltöztetésük a pápára vár.

E témalistának tekinthető gyűjteményben azonban a visszatérően ismételtgetett *communio*-ekklézológia háttéréből előrajzolódnak a világiak lelkeségének fontossága, s most ezt vesszük szemügyre. Az NSZK-beli frankfurti Ökumenikus Központ katolikus referense, dr. J. G. Schütz röviddel a szinódus után — protestáns szemszögű értékelésében — külön tanulmányban reflektált a javaslatok ilyen irányú ösztönzésére.³¹ Jóllehet a keresztyén lelkeség egy és oszthatatlan, pathologikus jelenség lenne külön klerikális és laikus lelkeségről beszélni, azonban meg kell őket különböztetni *gyakorlásuk területe* alapján. De mi is jellemzi a keresztyén lelkeséget? Legfelsőbb forrása és hatóereje a Szentlélek cselekvése. Aki maga a karizma, „ős-birtokosa” (9. pont). Minthogy az emberi élet lényege szerint közösségi, az igazi spiritualitás is csak szolidaritásban, Isten országa építésében való együttműködésben valósulhat meg. A spiritualitás soha nincs kész, soha nem zárul le, hanem egy életen át tartó lelki-szellemi *keresést* jelent. Jellemzője a *dinamikus* és széles körű együttműködés az emberi cselekvés és reflexió, az aktivitás

és kontempláció, a *negotium* (foglalatosság) és az *otium* (pihenés) között. Korunk életet fenyegető és fatálisnak tűnő jelenségei láttán, továbbá fájdalmasan tapasztalva az élet sokvonatkozású elszegényedését, az életcél- és tartalom tekintetében beállott távollatlanságot és vákuumot, Jézus Krisztus evangéliuma új, megújító spiritualitásra, *keresztyén innovációra* hív. Mivel egész lakott Földünk népessége van kitéve az egzisztenciális veszélyeknek, ezért minden igaz spiritualitás *csak ökumenikus* lehet. A lelkes sokfélesége azonban egy központból nyeri energiáit, ez pedig az inkarnáció. Így az *ökumenikus spiritualitás inkarnációs spiritualitás* (5. és 30. pont).

Amikor manapság egyre többen sürgetik a laikus lelkeség elmélyítését, akkor ebben a sürgetésben nem leplezett kritika is van: az eddig gyakorolt „klerikus lelkeség” egyoldalú volt, s nem volt képes átfogni a keresztyén élet egészét. Az üdvösség és a világ valóságát átható és megszentelő lelkeség elmélete és gyakorlata ma még hiányzik. De nagyarányú törekvések mozdultak meg ebbe az irányba. Ezek a jelenségek mindenesetre minket, protestánsokat is elgondolkodtatnak: hogyan is állunk az atyáink által oly becsben tartott és gyakorolt *praxis pietatis*-szal? Hogyan vittük bele mai életünkbe az Igéből táplálkozó kegyességet, elméleti és gyakorlati vonatkozásban fáradoztunk-e aktualizálásán? Lelki megújulásunk érzékelhető-e az ökumenikus spiritualitásban s „innovációknban”? A szinódusi javaslatok tükre, úgy tűnik, nemcsak a katolikus világegyházat szembesíti önmagával, s ez már magában véve is ökumenikus nyereség.

A propozíciók jóváhagyó megszavazása után a jelenlevők kifejezték véleményüket az 1990-ben esedékes következő püspöki szinódus témájával kapcsolatban. A következő főbb kérdéskörök merültek fel: meghívás életszentségre, szerzetesi élet, a papjelöltek kiképzése, inkulturáció, ill. az evangélium és a kultúra viszonya, ifjúsági lelkipásztorkodás, a szegénység az egyházban, ill. a szegényeket szolgáló egyház, ökumenizmus és a vallások közötti párbeszéd, a felszabadítás teológiája.³²

Magyar felszólalás

Hazánkban a szinóduson részt vett Paskai László primás-érek és világitként Tardy László karnagy, az Országos Magyar Cecília Egyesület elnöke. A magyar Katolikus Püspöki Konferencia nevében október 5-én felszólalt Paskai László, aki egyebek között hangsúlyozta: 1. „Szükségesnek látom, hogy a mostani szinódus szóljon a *szekularizálódásról*; adjon irányítást és erősítést, hogy a hívek szolgálata ne az egyház elvilágiasodását, hanem a világ megszentelését eredményezze.” 2. „A hívek *általános papságát* a II. Vatikáni Zsinat felelevenítette. De „mit jelent pontosan az általános papság és a papszentelés szentségéből eredő papság? Javaslatom, hogy a szinódus adja meg ennek a világos tartalmát.” 3. „A *küldetéssel* kapcsolatban: Krisztustól adott küldetésről lehet csak szó, melyhez a Szentlélek működése kapcsolódik. „Ezt a küldetést nem lehet emberi megfontolások vagy személyes ambíciók szerint értelmezni, hanem csak Krisztus akarata szerint.” Végezetül a magyar primás fogalmi árnyalást javasolt: a „küldetés a világban” helyett ajánlotta a „küldetés a világ megszentelésére” kifejezést.³³

Visszhangok — értékelések

A szinódussal szemben nagyok voltak az elvárások, amiknek nem tudott igazán megfelelni. Ezért találó *Döpfner* bíboros megjegyzése: „A VII. püspöki szinódus befejeződött, de a szinódus most kezdődik igazán.”³⁴ Általános vélemény fogalmazódott meg a katolikus szemleiről, U. *Ruh* tollából, mikor megállapította beszámolója végén: a szinódusnak *hatékonyabbá* kell válnia.³⁵ Ennek érdekében kritikusan át kell gondolni a szinódusi struktúrát és a feladatokat. Felül kell vizsgálni továbbá a világyülés menetét, valamint tematikusan pontosítani és szelektálni kell. Voltak püspökök, akik az egyetlen pozitív eredménynek azt tekintették, hogy a világ más részein szolgáló

püspöktársaikkal összejöhetnek s kicserélhették tapasztalataikat egymás között.³⁶ Lelkipásztori szemszögből fogalmazott *Sulmont* a „Domqueur”-ben, s megállapította: „a szinódus három hétig foglalkozott a feminizmussal, s ott keresett problémákat, ahol egyáltalán nincsenek”.³⁷ A *Christ in der Gegenwart* c. folyóirat katolikus tudósítója még keményebben fogalmaz: „A püspöki szinódus jószívelemmel szemféle eredményt sem tud felmutatni”.³⁸ Evangélikus értékelés szerint „érintetlen maradt továbbra is a katolikus egyház klerikális struktúrája,” bármennyire is a laikusokra irányult a figyelem, akik továbbra is a helyi püspököknek tartoznak engedelmességgel. Róma most is ebben az irányban bátorítja őket.³⁹

Úgy tűnik, hogy ez a szinódus is megerősítette napjaink tapasztalatát: már a régi igazság sem a régi. Valamikor ugyanis még megállt az a mondás: *Roma locuta, causa finita* — Róma szólt, s az ügy elintéződött. A VII. szinódus után nem mondhatunk mást, csak ezt: *Roma locuta, causa non finita* — Róma szólt, de az ügy — a világiak hivatása és küldetése a világban és az egyházban — ezzel még nem intéződött el...

Békefi Lajos

1. Új Ember, 1987. okt. 18., Budapest. — 2. Orientierung, 1987. nov. 14., Zürich. — 3. D. Seeber: Gemeinschaft, Teilnahme, Unterscheidungsarbeit, in Herder Korrespondenz, 1987. nov. 11. sz., Freiburg. — 4. L. Kaufmann: Rom, 7. Oktober, in Orientierung, 1987. okt. 15. Zürich. — 5. Id. a 4. pontban jelzettel. — 6. Id. a 3. pontban jelzettel. — 7. Id. a 3. pontban jelzettel. — 8. Püspöki szinódus (7), Magyar Kurir, 1987. okt. 14., Budapest. — 9. U. Ruh: Eine Bilanz der Bischofssynode über den Laien, in Herder Korrespondenz, 1987. dec. 12. sz., Freiburg. — 10. Püspöki szinódus (9), Magyar Kurir, 1987. okt. 16., Budapest. — 11. Id. a 3. pontban jelzettel. — 12. Id. a 9. pontban jelzettel. — 13. Püspöki szinódus (Befejezés), Magyar Kurir, 1987. nov. 3., Budapest. — 14. Püspöki szinódus (7), mint a 8. p.-ban. — 15. Püspöki szinódus (11), Magyar Kurir, 1987. okt. 22., Budapest. — 16. Püspöki szinódus (6), Magyar Kurir, 1987. okt. 13., Budapest. — 17. Püspöki szinódus (8), Magyar Kurir, 1987. okt. 15., Budapest. — 18. Id. a 8. pontban jelzettel. — 19. Id. a 3. pontban jelzettel. — 20. L. Kaufmann: Kritische Äusserungen zu den „Movimenti”, in Orientierung, 1987. okt. 31., Zürich. — 21. Id. a 9. pontban jelzettel. — 22. Id. a 16. pontban jelzettel. — 23. Id. a 3. pontban jelzettel. — 24. Id. a 8. pontban jelzettel. — 25. Id. a 3. pontban jelzettel. — 26. Ugyanaz, mint feljebb. — 27. L. Kaufmann: Verdrängte die Synode die Frauenfrage?, in Orientierung, 1987. nov. 15., Zürich. — 28. Id. a 13. pontban jelzettel. — 29. Id. a 9. pontban jelzettel. — 30. Ugyanaz. — 31. Dr. J. G. Schütz: Gedanken zu einer „Spiritualität der Laien” in den „Propositiones” der Bischofssynode 1987, in Materialdienst der Ökumenischen Centrale, 1988/I., Frankfurt. — 32. Püspöki szinódus (13), Magyar Kurir, 1987. okt. 29., Budapest. — 33. Új Ember, 1987. okt. 25., Budapest. — 34. Id. a 9. pontban jelzettel. — 35. Ugyanaz. — 36. Ugyanaz. — 37. A. Schönberger: Nach der Bischofssynode, in Der Fels 1987. dec. 12. sz., Regensburg. — 38. Ugyanaz. — 39. H. Schlüter: In Rom nichts Neues, in Lutherische Monatshefte, 1987. dec. 12. sz., Hannover. — A proposíciók teljes szövege olvasható a Herder Korrespondenz 1987. decemberi számában, 569–579. oldal.

KULTURÁLIS KRÓNKA

Álom és ébredés

„Egyedüli reményünk az idő.” Tudom, lehet ezen vitatkozni, vajon csakugyan egyedüli remény-e az idő. Vitatkozik ezzel maga *Sütő* András is, akinek *Álomkommandó* című drámájából ez a sor ered. Egyébként hozzáfoghatnék másképp is, idézhetném *Sütő*nek más szavát. Például ezt: „Szembe-fülbe ugró mindig a disszonancia.” Miért nem ezzel próbálók figyelmet kelteni, disszonanciával? Miért az idővel?

Talán mert azzal folyton hadilábon állok. Reményem az idő? Inkább rabtartóm. Most is: mióta készülök írni *Sütő* András drámájáról? Most hozzáfogtam. De mikor lesz ez nyomtatásban olvasható? Idő, idő, idő. Mit rejt méhében? Amit ma harmonikusnak vélek, nem lesz-e akkor disszonáns? Ami ma disszonáns, akkor idejétmúlt? Lám, máris itt az idő, nem épp reménységül, hanem kétely forrásaként. S emlékezet ernyesztője is. Mikor láttam az *Álomkommandó*-t? Mindegy; az élmény alig halványul. Amennyit mégis, könnyű pótolnom: újra meg újra elolvasom a drámát (az *Alföld* folyóirat 1987/6. számában, nemsokára talán könyvalakban is?), a sorok között sűrűsödnek aláhúzásaim, a lap-szélen egyes és kettős vonásaim. Legszívesebben olyasmit tennék, mint *Pilinszky* János műveivel tette érzékeny szóval *Kuklay* Antal: sorról sorra idézném *Sütő* András, s aztán közlétkatnám a magam, olykor messzire merészkedő gondolatait.

De tehetem-e? S leírhatom-e még a méla *Jaques* szavát, amelyet Shakespeare adott az ajkára s magyarrá Szabó Lőrinc így

fordította: „Színház az egész világ”? Gondolom, mindenki ismeri. Talán még az eredetét is, hogy a *Globe* színház jelmondatának parafrázisa, ez a jelmondat pedig *Petronius* neves művéből, a *Satyricon*ból való. Mégis kikíváncsok belőlem, mert az *Álomkommandó* — a mottó: „Történt Auschwitzban és történik bárhol, ahol megtörténhet” — után így kezdődik (szerzői utasításban): „*Színház a színházban.*” Csakhogy éppen ezzel kiterjed a mondat tartalma, hiszen a dráma is úgy íródott, úgy játszható csak, hogy a színházbeli színház minduntalan összemosisdik a dráma-beli színházzal, a mottó pedig még tovább ösztökéli a gondolatot, hogy a helyszín bárhol, ahol az ilyesmi megtörténhet.

Menjünk mégis sorjában. Az *Álomkommandó* egyik rétege, drámai vonulata egy történelmi esemény drámai megjelenítése: Auschwitz-Birkenauban föllázdak egyszer azok a foglyok, háftlingek, akik egyébként a társaikkal folytatott kísérletezések (Mengele ikerkutatásai; ő a dráma-beli játékból *Dr. M.* néven van megemlítve) „segítőiként” bizonyos kedvezményekben részesültek. Sondereseknek nevezték őket, kivételezetteknek; az ő álmuk volt az, hogy jutalmul végül *Theresienstadt*-ba viszik őket, jobb körülmények közé és megmenekülnek majd. Nem tudták, hogy a Sonderkommandóban tevékenykedőket éppúgy elpusztítják, mint a többieket, sőt: hiszen ők *tanúk*. Ne mérlegeljük most azt — erre int *Sütő* is —, hogy mennyire mentségük ez a kényszerű kollaborálás, csupán vegyük tudomásul a kiinduló helyzetet: a

tizenkettedik Sonderkommando föllázad, mert néhányan mégiscsak tudják: nincs menekvés. A lázadást leverik, csak a boncségéd fog pisztolyt *Dr. M.*-re, hogy visszakövetelje tőle fiát és lányát.

Megint magyarázkodnom kell. A mű címe egyrészt arra utal, hogy a Sonderkommando abban az álomban ringatta magát, hogy az álomtáborba jut és megmenekül. De azért is *Álomkommandó* a mű címe, mert a darabbeli *Manó*, vagyis a boncmester, úgy akarja megmenteni ikergyermekét, hogy álmaikról referál *Dr. M.*-nek. „Álomboltocskát” nyit. Őneki egyedüli reménye az idő: hátha életben tudja tartani a gyermekeit mindaddig, amíg valahogyan mégis megszabadulhatnak. Egyedüli reménysége a *túlélésre*: az idő.

Ezt a darabot próbálják a színen, amit azonban csak az a néző tud, aki már előzetesen tudja. A budapesti Vígszínház előadása a háftlingek lázadásával kezdődik, a lázadás letörésével és a boncmester vitájával, amelybe *Dr. M.* kényszeríti. Kettejük párbeszéde alakul át aztán a színházigazgató — *Aurél*, ő *Dr. M.* alakítója — és a szerző, egyszersmind főszereplő — *Hoffmann Juliusz*, alias *Manó* — vitájává. Megtudjuk, hogy az *Álomkommandó* bizonyos tekintetben *kulcsdráma*. *Hoffmann Juliusz* *Tomi* fiát — aki a darabban *Robi* néven szerepel — három évvel korábban, tizenöt évesen ötszertendi börtönre ítélték, egy konstruált gyermekpörben, s a büntetést most kell majd leülnie, amikor hamarosan betölti tizennyolcadik életévét. A kétsébeesett apa arra számít, hogy fia az ünnepi

bemutatón – amelynek díszvendége lesz a Tábornok, az ország ura – kegyelmi kérvényt mondhat s talán eredménnyel. Csak-hogy a fiút máris kezébe vette a biztonsági szolgálat, mert állítólag nyilvánosan megesküdött: a Tábornok elé odaverekszi magát és átadja kegyelmi kérvényét. Kétségbeesett ötlet.

Meg is akadályozzák. Elsőként maga a színigazgató, aki egyensúlyozni próbál lelkiismerete és megalkuvókészsége között. Reménytelen ügy – sugallja a dráma. Pedig az igazgató felelősséget vállal a fiúért, és megengedi, hogy – SS-örnek öltözve – egy belügyi biztos vigyázzon rá az előadáson. Nyilvánvaló, hogy a két dráma között átjárás lehetséges, sőt: a kettő egymásbajátszható. Amikor Tomi nyomában megjelenik két belügyi biztos – kísérettel („*Akár-miféle bizarr egyenruha lehetséges. A gárdisták maszkot viselnek. A fanatizmus vigyora. A céltalan örvényes változatai. Pogrom előtti hangulat. Egy mutatójú hiányzik csupán, mely rámutasson bárkire: ime, a bűnös*” – így a szerzői utasítás, *Jánoskúti Márta* fehér jelmez tervezett a pribékhadnak) – a színészek olykor szerepük mondataival válaszolnak a nyomozók kérdéseire. Amikor pedig az említett kompromisszum alapján a színpadi színre lép SS-jelmezben a rendőr, a színészek magatartása és játéka minduntalan jelzi, hogy ez is kettős szerep voltaképp.

Nem az első műve Sütő Andrásnak, amely úgy rejt el gondolatokat, hogy azok kettős értelmet nyerjenek (ami egyébként minden műalkotás jellemzője, mert az a „mű”, amely *csak önmagát* jelenti, nem mű, maradandó is csak az lehet, amely úgy fejezi ki az ábrázolt – valódi vagy mesés – kort, hogy időtálló legyen). Nem az első, de a legnyitabb és a legkeserűbb: hiszen ez az első műve, amelyben a rejtélyt – vagy egy rejtélyt – tüstént meg is oldja, a magyarázatot is megadja, a kódot dekódolja. Mégsem szeretném, ha most ez rosszféle hangsúlyt kapna. Nemcsak azért, mert, gondolom, van elegendő baja Sütő Andrásnak, ne tetézzük. Azért is, mert nem helyes a *bárholt* meghatározást úgy kibővíteni: *bárholt másutt*. Még kevésbé helyes kacsintani hozzá, mert tudvalevő: helyhez kötni a *bárholt* ma, ha megfelelő helyhez köti valaki, nemcsak szabad, hanem sokak számára sikk is.

Ez pedig nem dráma, hanem tragédia. Nemzeti tragédia, igen, de történelmi tragédia is. És nem csupán másfél-kétmillió ember tragédiája, hanem sokaké; voltaképpen az egész emberiségé. Az *Álomkommandó* egyik megrázó, eszméltre ébresztő közlése éppen az, hogy amit a néző kétszeresen is színpadi *játékként* lát és él meg, az

valójában meg is történt, és meg is törté-
nik, megtörtént Auschwitzban és sok más,
régibbi és újabb Auschwitzban, megtörté-
nik bárhol, ahol megtörténhet. A mottót
Murphy törvénye szerint kicsit meg is for-
gathatjuk: ahol megtörténhet, ott meg is
történik. A dráma – meggyőződésem szer-
int – azért annyira megrendítő, mert az
ananké alatt görög sorstragédiába torkol-
lik. (Ami azt illeti, a görögök egyébként is
szóba kerülnek az *Álomkommandó*ban. Ju-
liusz, a színműriő válaszol az igazgató ti-
lalmára: „Kiszólás itt nem lesz, az egyszer
biztos”, így: „Arisztophanész is kiszólt a
szövegéből. Sőt felszólt az istenek felé”, s az
igazgató megtoldja: „És nyíltan szidta
Kleönt, a zsarnokot. Csakhogy az más
volt. Görög demokrácia volt.” Juliusz: „És
ez milyen?”, Aurél: „Melyik?”, Juliusz:
„Hát... amit a kiszólásunktól védés.”
Aurél: „Semmi esetre sem görög.”)

Sorstragédiába, mondom, de ha lenne
kedvem tréfával álcázni a megdöbbenőt,
ama közhelyre koptatott dramaturgiai sza-
bályra is utalhatnék, hogy ha egy színmű
első felvonásában puska lóg a falon, annak
a harmadik felvonásában el is kell sülnie.
Ezúttal ugyan nem puska lóg a falon, ha-
nem kellékpisztoly van a kézben, később
kellékpisztolyok a kezekben, és a játék
sodrában nehezen ismerhető fel, melyik
pillanatban, miképp és miért keveredik a
kellékpisztolyok közé egy igazi. De az nyil-
vánvaló dramaturgiai alapszabály (csak
dramaturgiai?), hogy a kellékpisztoly is
elsülhet. Bár: „A pisztoly nem érv. Jól
tudom én ezt... mondja Manó, alias
Hoffmann Juliusz – sajnos akkor, amikor
a pisztoly már elsült. Igaz, nem az első.
Korábban a biztonsági örök pisztolya dör-
rent, amikor elhurcolták Juliusz (és Manó)
fiát, Tomit (mert néhány pillanatig nem
csak Robi volt).

Bevallom most, hogy ennek a mérhetet-
lenül megrázó drámának egyetlen részleté-
vel nem vagyok kibékülve, s úgy vélem,
ekkor az az önmérséklet maradt tétlen né-
hány pillanatig, amely nem megalkuvásból
fakad, hanem a kötelező következetesség-
ből. A „játék” elején, már említettem, vita
támad az igazgató és a szerző – mindketten
színészek is – között. Előbb ugyan Zénó,
a rendező kérdezi meg Juliuszt, mostanáig
Manót, hogy miért rövidít a saját szöve-
gén. A lányát, „*Krisztinát szeretném látni,
mielőtt Mussfeld tarkón löne. A tarkón lö-
vést nem mondod*” – állapítja meg a játék-
beli rendező (a kurziválás az eredetiben is
így van). Mint színész nem mondja, mint
szerző kihúztatja. „De miért? Nem értem?”
– kérdezi Zénó. Juliusz válasza: „Mert a
szó is öl, nemcsak a golyó. Manó pedig élni
szeretne még. Egy szögolyóval nem előzhe-

ti meg Mussfeld lövését.” Aurél (*enyhe
kötekedéssel*): „Még nem érted Juliusz
szómágiáját? Teremtő ura, haragos Jeho-
vája, megváltó Istene: a szó. Ez a vallása
is...” Juliusz: „Különben nem írnek drá-
mát. Felcsapnék belügyi biztosnak.” És
később, már négy szemközt, az igazgató-
nak: „A halálnak is van halála, doktor
Mors, mondom neked, és keresem a tekin-
tetedet. Pisztollyal a kézben Manó gyáva
ember. De szavakkal ágyúzni képes. A sze-
med közé szeretném löni a halál bizonyos-
ságát, de nem figyelsz eléggé rám. Így a
gondolat nem talál célba.” Majd: „De kér-
lek, amikor végre megfejtjem neved érte-
lémét, és doktor Morsnak nevezlek, tapad-
jon rám az ijedelmed. Homlokodon akarlak
lőni. Homlokodon, mint egy lábatörött lo-
vat.” Az igazgató visszaesik a szerepébe:
„Mivel, te gyáva háftling?” „A halál tuda-
tával.”

Talán ebből a kivonatos idézésből is ér-
tető, mire gondol az író. Ezért támad vala-
melyes kételyem. A szóval sők mindent
lehet csinálni. Lehet elszuttogni, kimonda-
ni, kiáltani. Lehet sugallni, sugározni. Le-
het valakinek a szeme közé vágni. Lehet
vele persze visszaélni is: ekkor sebet tép-
het, ölhet is. De az író szava nem akar ölni.
*A halál tudatára, lehetőségére, következes-
képpen az élet felelősségére akar rádőbbsen-
teni.* Szereplőt és nézőt. A gondolat, gon-
dolom, nem lehet ágyúlövés. „Az indu-
lat... és a kétségbeesettség...” dadogja,
szivgőrcsel küszködve, bilincsre készen
Manó – nem inkább Juliusz? – az utolsó
pillanatokban. És még ezt is mondja: „Boc-
sászatok meg nekem, bajtársak. Bocsás-
son meg nekem a halálból megtért sonder-
kommando. Nem mehettem veletek...
Názáreti megváltónknak a szavak megváltó
erejét néztem... Halálandalító szavak
sonderkommandóját...”

Errefelé sejtem én e dráma emberiség-
méretű tragédiáját. „Vállalom, amit soha-
sem akartam!” – ez „Manó” utolsó előtti
szava. (Jut eszembe: a színházi argóban
manónak nevezik a bajhozót...) Mi
okozza a tragédiát? Az, hogy hitt a szó
erejében? Az, hogy nem hitt? Aligha. Ta-
lán az, hogy a környezet, az auschwitzi és
a „bárholt” egyaránt, nem veszi ember-
számba az embert, nem érti a szót. Csak az
erő szavát ismeri. A pisztolyt, a puskát,
az ágyúét, a... ne folytassam. Szörnyű
vízió az, ami Sütő András drámájában
elénk tárul, s az a legszörnyűbb benne,
hogy nem vízió. Valóság.

Reménykedhetünk-e abban, hogy idő
múltával oktalanná lesz ez a tragédia, mert
okosabb lesz az ember?

Zay László

Tallóztatás teológus szemmel

Egy korszerű „korszerűtlen” elmélkedés margójára

„Utolsó-utáni vacsora” a címe Csengődy László „korszerűtlen” elmélkedésnek mondott dráma fogalmazásának, mely tavaly jelent meg magánkiadásban. A reformáció óta a szépirodalomnak van kegyességépítő szerepe. Elég itt Bornemissza Péter, Sztárai Mihály vagy Szkárosi Horváth András műveire gondolni. Úgy látszik viszont, ez a „prédikátor hevület” nem halt ki, sőt római katolikus testvéreinket is termékenyíti. Boda Lászlót Dante remeke (amiről sokszor járta az a hír, hogy már korszerűtlen) bírta szólásra.

Evangélikus lelkipásztor kollégánk munkája különös alkotás. Néhány szóval talán — egymás megismerése szempontjából is fontos ez — először a szerzőről kell néhány szót szólnunk. A Pázmány Péter Tudományegyetem bölcsészkarán is végzett tanulmányokat. 1951 őszén kivált az egyházi szolgálatból. Így mondja el lelkipásztori útjának Odüsszeáját: „Voltam műszaki rajzoló, garázmester, gépkocsicsofádó. 1957 tavaszán az egyházi szolgálatba visszatértem. Dolgoztam püspök mellett és gyülekezeti munkában is.”

Csengődy könyvének nehéz meghatározni a műfaját. Ő „korszerűtlen elmélkedésnek” mondja, melyet színpadra képzelt. A könyvecske hátsó borítóján ez áll magyarázatul: „E korszerűtlen meditációval magamnak játszottam. Azt tapasztaltam, hogy mások is próbálnak hasonló játékot játszani. Egyébként hiszem, hogy a bibliai emberek gondolkodó egyéniségek voltak, akik különleges események résztvevőiként váltak olyan gazdaggá, hogy az európai gondolkodás többé nem feledkezhet meg róluk. Ezek újbóli felismeréséhez hívom játszani az olvasót, egy átgondoltabb élet mindennapjai fölél.”

Lényegében meditáció ez az írás bibliai jellemekről. Igaza van Csengődynek: „E misztériumjáték megértésének természetes feltétele a bibliai részek, események és alakok megfelelő ismerete.” Aki ezt a sajátos bibliai „nyelvet” anyanyelvi szinten beszéli mai korunk alapkérdéseiről kap sajátos tanítást, megvitatni érdemes véleményt a könyv írójától. Ezért a tanítás mindig meglevenedve hangzik el. Egy példát. Az apostolok Isten létezésének titkáról beszélnek, arról, hogy Ő egészen más, Őt senki nem látta. Máté fogalmazza meg ezt az alapigazságot: „Nem lehet Istenről események nélkül beszélni”, hiszen „az istentörténet — mindig történet.” A gondolatot, mint egy jól felépített drámában, Bertalan füzi tovább, és megfogalmazza Isten mindenütt jelenvalóságának nagy igazságát. „Mindenütt ott van, ahol az élet történik. Csak egy helyben nincs. Sem fönnt, sem lent, sem itt, sem ott. Nincs sehol egy helyen, semmiféle helyen.” (19—20. old.)

Csengődy apostolai különös lények.

A dogmákhoz, a zsinatok „kicentizett” tanításához képest eretnekek. Kiderül ez hamar. Megjelennek ezen a különös egyháztörténeti drámai színpadon az apostoli atyák, akik kegyetlenül számon kérik a Krisztus-élmény szabad elragadtatásában gondolkodó apostolokon a szilárdan rendezett dogmák vasbeton szerkezetét.

Sehogyan sem értik az apostolokat, akik bátran vállalják gyengeségüket és sehogyan sem akarnak a szentektől megkívánt pózokba merevedni. Jakab fogalmazza meg e nagy ellentétet. „Nektek az a fontos, mi nekünk mellékes. Nektek a mennyben uralkodó Isten áll szemetek előtt, nekünk a menny nélküli Isten.” Nem a természetfeletti, hanem a gyengeség elhordozni tudásának ereje volt az apostolok számára az igazi csoda.

A püspökök a dogma csodálói, alkotói, a tanítványoknak ez nem mond semmit. Számukra a dogma „szavakba börtönzött, megbilincselte történet. Mindent a dogma ront el. Elrontja a kezdetet, megrontja az eseményeket . . . A dogma merevíti meg a távolságokat az ég és a Föld, az ember és a reménység között . . . A dogma csinál a felhangokból tételeket a modern ember számára is. A dogmák miatt tűnik el a régiek értelmes élete s válik mindenre érthetlenné a kezdet csodáiból!” (32—33.)

A könyvecske második része egy anakronisztikus keretjáték, egy Kána utáni menyegzőről, egy lakodalomról, ahol Jézus, tanítványai, az egyetemes zsinatok püspökei is ott vannak a bibliai kor „modernül” (tehát anakronisztikusan) gondolkodó szereplőivel. A dogmáktól feloldhatatlanul megkötözött kereszténység belső dialógusa bontakozódik ki a könyv lapjairól. Az egyháztörténelem időileg abszurd színpadán megvívó eszmék végső tanulsága az, hogy „az élet nem jog és igazság, hanem szép szeretet” (74.). Ez csak úgy lesz valóság, hogy megtanuljuk: „Nem lehet úgy élni, hogy mások jogait, igazságát elvegyük, vagy sértjük, sem az Isten, sem semi nevében!” (77.)

Csengődy László kis könyvecskeje — egyházi irodalmunk nyeresége. A gondolkodni, a hit és egyház sorsán vívódni kész testvéreimnek ajánlom.

A Danyilov-kolostor

Az ezeréves orosz kereszténység jubileumi ünnepségének egyik kiemelkedő eseménye: a moszkvai Danyilov-kolostor régi fényben pompázva az Orosz Orthodox Egyház Vatikánjának rangjára lép.

A Danyilov-kolostor Moszkva legrégebbi kolostora. Több mint 700 éves. Alapítója Alekszandrovics Danyil herceg, a szentként tisztelt Névai Alexander vagy oroszos formában Alekszandr Nyevszkij fia 1282-ben egy fatemplomot épített ezen a helyen. Itt volt egykor, mintegy hat kilo-

méterre délkeletre a Kremltől, a Moszkva folyó jobb partján a város határa. Ekkor még senki nem gondolta, hogy a kicsiny, jelentéktelen hűbéres fejedelemség székhelye egy világbirodalom fővárosa lesz.

Danyil herceg, amikor szent életű apja meghalt, mindössze kétéves volt. Jámbor, istenfélő édesanyja, Vassza nevelte és az ifjú herceg is szent életű ember lett. Nem tört a hatalomra, viszálykodó testvéreit, Dimitrij és Andrej herceget békítette. Sőt halála előtt nem sokkal ő is tagja lett az általa épített templom körül kialakult szerzetesközösségnek. Itt helyezték a herceget is örök nyugalomra.

Az 1282-ben épített fatemplom Oszlopos sz. Dánielről kapta a nevét. Ezt a templomot Danyil herceg kérésére Maxim, Kijev és egész Oroszország metropolitája sztauropégnek nyilvánította. 1330-ban Ivan Danyilovics Kalita — Danyil fia — a szerzeteseket átköltöztette a Kremlbe, az általa alapított Uszenszkij-templom szomszédságába a Sapezskij (vagyis az Údvözítőről elnevezett) kolostorba. Egyébként Ivan Kalita beszélte rá Pjotr metropolitát, hogy Novgorodból Moszkvába költözzék és azóta lett Moszkva a patriarchák székvárosa. A szerzetesek egy része mégis az eredeti helyen a Danyilov-kolostorban maradt, ahová hamarosan megindult a zarándoklat. Hamarosan csodás gyógyulások híre terjedt el és így az orosz népi vallásosság egyik központja lett a külvárosi kolostor.

A kialakuló kultusz Rettegott Ivánt is érintette. Az ő nevéhez fűződik a kolostor újjászületése: 1554 és 1560 között köntemplomot épít a régi fatemplom helyére és kibővítette a régi kolostort, ahová egyre több szerzetes költözött. Moszkva többi kolostoraihoz hasonlóan ez is erődiként védte a várost az idegen hódítók támadásai ellen. Erre utal az a különös tény is, hogy azt az utcát, ahol ma is áll a kolostor, Danyilovszkij valnak, vagyis Danyilov sáncnak hívják. 1591-ben a kolostor falai előtt szenvedtek megsemmisítő vereséget a krími tatárok. A történelmi krónikák szerint a szerzetesek is részt vettek a védelmi harcokban. Ennek emlékére épült a szomszédos Donszkij-kolostor.

Történelmi viharokat átéltek a kolostor falai. A XVII. század elején az Al-Dimitrij fölperzselte, de újjáépítése hamar megindult. 1652. augusztus 30-án a kolostorban rendezték azt az ünnepséget, amelyen Nyikon, Moszkva és egész Oroszország pátriárkája elrendelte a hét egyetemes szent zsinat szent atyáinak ünnepét és Danyilov földi maradványait átvéve, a templomalapító fejedelmet a szentek sorába iktatta.

A templom körül kialakult népi tisztelet nyomán tovább épült ez a templom és a kolostoregyüttes.

A XVIII—XIX. században épült Mária mennybevitelének és a hét egyetemes zsi-

nat atyáinak kétemeletes temploma a Rettegett Iván által épített templom helyén. Ez a remekbe készült épület, mely az orosz templomépítéssel jeles alkotása, később melléktemplomokkal bővült, melyeket szent Danyilnak, Dániel prófétának, az Igazságos Erzsébetnek, valamint Szent Borisz és Gelb mártíroknak szenteltek.

Gelb, vagyis magyaros formában György — a magyar származású és a kijevi Barlangkolostorban szerzetessé lett Magyar Mózes fivére volt.

A kolostor temetője az orosz kultúra panteonja volt. Jeles írók, művészek, tudósok, egyházi előjárók temetkeztek ide. Elég közülük Gogolt, Rubinsteint — a moszkvai konzervatórium alapítóját, Petrovot, a híres festőművészt vagy a jeles műgyűjtő Tretyakovot megemlítenünk.

A Danyilov-kolostor működését 1930-ban megszüntették. Épületeibe múzeumok és különböző középületek költöztek. 1934-ben a Szimonov-kolostort felrobbantották, csak három XVI. századi torony maradt meg belőle. Az állam 1983-ban adta vissza az ősi épületegyüttest az egyháznak a Feltámadás templommal és a hozzá tartozó templomokkal együtt.

Szorgos munka kezdődött. A kolostor vezetője Tyihon archimandrita, aki korábban Pityirim metropolitának, a Moszkvai Patriarchatus Kiadója vezetőjének helyettes volt. A feltárások azt igazolták, hogy nem véletlenül választották kolostoralapításra ezt a helyet. Itt már a VIII. században ősi szláv települések — gorogyiscék — voltak, régebbiek, mint a Kreml.

Ebben az épületben lesz a patriarcha új rezidenciája, konferenciaterem, a patriarchatus külügyi osztálya, vendégszállás és több templom is. Helyreállították a kolostor falát, a tornyokat, a Szentatyák templomát, a Szentháromság székesegyházat. Helyreállították a Szentkaput, a szerzetesek egyházi épületét, a patriarcha rezidenciáját. A Feltámadás templomának régi, nagyon híres falfestményeit. A templom alatt megtalálták a XVII. századból származó, eredeti oltárt. Új kápolnák is épültek. Az egyik a temető helyén emléktáblával, ahol az itt nyugodott nagy halottak nevét sorolják fel. A másik a szentelt víz kápolnája lesz a székesegyház közelében, az ott levő kút fölött fog állni.

Egy anglikán lelkész nagy kalandja

A túsok mai korunk különös mártírjai. Nem hitvalló hősök, hanem tárgyá, eszközé alázott áldozatok. Mai korunk vérbe fagyott kiraboljtjai, a légi országutak porában. Lesz-e samaritánusuk?

Van egy anglikán lelkész, Terry Waite, akit hazájában „tűz szabadítónak” tartanak. Jóra igyekvő fáradozása most, úgy látszik, megszakad, hiszen másfél év óta maga is tűz valahol Libanonban.

Terry Waite negyvennyolc éves, nős és négy gyermek apja. Hivataltal beosztása szerint a canterbury érsek titkára. Teológiát végzett ugyan, de nem felszentelt pap, az anglikán egyház világi alkalmazottja. Első jelentősebb megízátása az volt, hogy 1968-ban Uganda érseke mellett volt tanácsadó. Tanúja volt Idi Amin hatalomra jutásának. Ekkor került először élete veszélybe. Feleségével együtt egy katonai támaszponton tartották fogva, míg végül visszatérhetett hazájába. Ekkor határozta el, hogy vállalja az állandó veszélyek ellenére: segíteni fog a tűszul ejtett ártatlanoknak.

Többször kockára tette életét. Libanonban egy éven belül ötször járt küldetésben. Korábban, az olasz sajtónak adott nyilatkozata szerint rendszerint az éjszakai órákban szervezi meg találkozóit, valamilyen elhagyott helyen; „általában lakatlan épületben várnak rá a legkülönbözőbb csoportokat képviselő libanoni fegyveresek. A védelmet biztosító drúz testőrök csak addig kísérhetik el, a házba már egyedül kell belépnie. Ott azután bekötik a szemét, s ismeretlen helyre szállítják. Ezután kezdődik meg voltaképpen a tárgyalás, a megfogalmazása szerint a hátának irányított puskacsövek fenyegetésében. Egyetlen fegyvere a rábeszélőképesége, amely jószerével minden alkalommal hatásosnak bizonyult, elérte a túsok szabadon bocsátását. A Newsweek, úgy tudja, hogy Libanont megelőzően Teheránban és Tripoliban is — jöllehet más körülmények között — eredményes volt a közbenjárása.

Mindkét helyen brit honfitársainak volt a szószólója.” (Szőnyi H. László. Magyar Nemzet, 1987. február 7.)

Nyugaton is vannak támadói. Az Iránnak nyújtott amerikai fegyverszállítási ügyben az ő neve is felbukkant. Különösen egy washingtoni politikai nyilatkozata vetett rá rossz fényt, mely szerint többször találkozott Oliver North alezreddessel. Erre a vádra Terry Waite nem felelt.

1987. január 12-én érkezett Terry Waite Beirutba, hogy a szokásos módon felvegye a kapcsolatot az amerikai, nyugatnémet és francia állampolgárok elrablóival. Az anglikán lelkész január 20-án eltűnt. A különböző találgatások szerint az iráni ügy miatt nehezteltek meg rá bizonyos libanoni radikális szervezetek. Állítólag a libanoni nagykövetség is arra kérte, hogy halassza el útját. „A forradalmi igazságtevő szervezet nevű siita libanoni csoportosulás egy, a beiruti An Nahar című lapnak adott nyilatkozatában azzal vádolta, hogy egy olyan készüléket rejtett el magán, amely elektromos jeleket továbbított az amerikai felderítésnek.” Azóta Terry Waite-ról nem tudunk. A londoni kormány büszkén jelentette ki elrablásának első évfordulóján, hogy semmiféle alkudozásra nem hajlandó. Állítólag egy műholdfelvétélről felismerték, de szabadon bocsátásáról semmi hír. Ékesszólására, érvelőkészségére immáron önmagáért, a maga élete mentésére van szüksége, hogy megmeneküljön a mindig értelmetlen haláltól.

Mozaikok a bibliai korból

Múzeumokat járva, folyóiratokat böngészve sokszor találkozunk olyan régészeti adatokkal, amelyek egy-egy mozaikkockával gazdagítják bibliaismeretünket. Néhányat ezek közül röviden szeretnék lapunk olvasóival megosztani. A rövid híradáson túl szeretnénk többet is tudni ezekről a hírekről, de a tudós szakemberek sok gondnal elvégzett vizsgálataira néha várni kell. Szerkentsék ezek a hírek közös kíváncsiságunkat.

Az izraeli televízió is beszámolt arról, hogy egy jeruzsálemi ásatás során az eddig talált legrégebbi Szentírás-szöveget fedezték fel. Az ásatást a szélsőséges gondolkodású fanatikusok miatt titokban tartották. A kutatók munkája nyomán két, i. e. VII. századból származó kicsiny ezüstamulett került elő, a Jeruzsálem óvárosától nyugatra fekvő völgyben. Az Izraeli Múzeum tájékoztatója szerint egy családi sírboltban találták az amuletteket, amelyeket Gabriel Barkay régész még 1979-ben fedezett fel, de csak hosszú restauráló munka nyomán sikerült az amuletteket felnyitni és a rávésett ősi szöveget olvashatóvá tenni. A szöveg — az Ároni áldás. Eddig a korábbi — Kr. e. 2. századból származó holt-tengeri kézírattörödéket számították a legrégebbi bibliai dokumentumoknak.

Sokszor nagyon apró leletek is tovább bővítik ismereteinket a Biblia világáról. A jeruzsálemi ásatások során több elefántcsont, gránátalma formájú faragványt találtak, melynek rendeltetését nem tudták pontosan meghatározni a régészek. 1979 augusztusában azután előkerült végre egy olyan példány, amin a következő feliratot lehetett olvasni: „Az Úrnak templomához tartozik, a papnak szenteltetett.” A felirat betűi a siloámi felirathoz nagyon hasonlítanak, ami a régi héber írás egyik legjelesebb emléke.

A tudósok megállapítása szerint ezek az apró elefántcsont faragványok a főpap ruhájának díszei közül valók. A papok ruhájának díszei volt a gránátalma. Ex 28,33 —34 szerint ez volt Isten parancsa a papi ruháról: „Készíts a szegélyre gránátalmákat kék és piros bíborból, karmazsin fonálból körös-körül a szegélyre, közéjük pedig aranycsengettyűket körös-körül. Aranycsengettyű meg gránátalma legyen váltakozva a palást szegélyén körös-körül.”

A sokmagú gránátalma a Földközi-tenger népeinél, a görögökéknél és a föníciaiaknál a termékenység szimbóluma volt. A zsidók, Isten áldása jelképeként tartották. A gránátalmafák megsemmisítése büntető ítélet (Jóel 1,21; Hagg 2,19). A régészek megállapítása szerint ez a különös kis elefántcsont faragvány a salamoni templom főpapi ruhájának lehetett a dísz. (André Lemaire: Probable Head of Priestly Scepter from Solomon's Temple Surfaces in Jerusalem. Biblical Archeology Review 1984. 1. 24.)

Néha a figyelmes magyarországi múzeumlátogató is akadhat olyan tárgyra, mely

a Biblia jobb megértéséhez segít. A zsidó múzeum egyik kincse Nebukadnecár egyik kőbe faragott táblája (leltári száma 3184), mely Hatvany Bertalan ajándékaént került a gyűjteménybe. A kőlapon — Dávid Antal olvasata szerint — a következő felirat áll: „Nabū-kudurri-ucur — Babel királya, gondozója Esagilnak és Ezidanak — Első fiúörököse Nabu-apalucurnak — Babel királyának.”

Ez a felirat tehát az újbabilonai birodalom legnagyobb uralkodójának, Nabukodonozornak vagy Nebukadnecárnak állít emléket, aki 605 július végén vagy augusztus első napjaiban foglalta el a trónt. Ő foglalta el, rombolta földig Jeruzsálemet. Ez a kőtábla egyike azoknak az építési feliratoknak, amelyet a nagy király állított.

A múlt századi bibliakritika az ókori források alapján felrótta Dániel könyvének azt, hogy Nebukadnecárt tartja Babilon építőjének. A hellenista kor történetírói Nebukadnecár királynak igen jelentéktelen szerepet tulajdonítottak és a legendás Szemiramisz királynőt tartották Babilon építőjének. Azt feltételezték, hogy Dániel könyve a 2. században íródott. R. H. Pfeiffer professzor szerint „valószínűleg soha nem fogjuk megtudni, honnan jutott szerzőnk (vagyis Dániel könyvének szerzője) tudomására az a tény, hogy az új Babilon Nebukadnecár műve volt... amint azt az ásatások csakugyan igazolták.” Lehet, hogy felül kell vizsgálni azt a feltételezést, hogy Dániel könyve Kr. e. a 2. században íródott? Mindenesetre az említett felirat is Nebukadnecár mellett tanúskodik.

Egy könyv a bibliai jelképekről

A szümbolon — görög szó, a teológiai szóhasználatban elsősorban hitvallást jelent. Ez a szótárból is kikereshető tény viszont arra figyelmeztet, hogy hitünk megvallásához, a confessióhoz hozzátartoznak a szimbólumok is. Baudelaire írja valahol, hogy „jelképek erdején visz az ember útja”. Most ebben a sűrű — és mondjuk meg őszintén, hogy általunk protestánsok által kevésbé járt — erdőben van egy kalauzunk, dr. Takács Béla testvérünk könyve. Címe szcyrény: „Bibliai jelképek a magyar református egyházművészetben”. Tartalma annál gazdagabb. Korrekt, konkrét ismereteket ad hozzáértő, tanítási akaró szerénységgel. A könyv azokkal a jelképekkel és képekkel foglalkozik, melyek a Szentírásban, a református istentiszteleteken és az egyházművészetben előfordulnak vagy a magyar néprajzból ismertek.

A keresztyén szimbolika jelentős tudomány, hiszen az ókortól kezdve használták hitbéli eleink a keresztyén jelképek tömörítő, meditálásra serkentő tanítását. Igaz, hogy a magyar református szimbólumokról még senki nem írt szakkönyvet, mégis Takács Béla olyan elődök nyomába léphetett, mint Bod Péter, aki 1746-ban Kolozs-

várt kiadott „Leksikon”-ában arra törekedett, hogy a „szent Írásokban előforduló példázatok (typusok) és ábrázolások (emblemak) lelki értelmei szerint röviden ki-világosítottassanak.”

A szimbólumok hordozói az egyházközségi pecsétek, a templom szimbolikus gondolatokkal terhes berendezési tárgyai, szinte az egész élet. Figyelmeztetnek, emlékeztetnek ezek a jelek. Jelentősége van a színeknek és a számoknak. Aki ezekről nem tud — nem tudja olvasni a címerek, a művészi alkotások nyelvét. A számok is sokat jelentenek amelyeket szintén tilos kontár módra félreagymagyarázni.

Takács Béla könyve hat csoportra osztja a református egyházművészetben használt szimbólumokat. Először a különböző Krisztus-monogramokkal ismertet meg, amelyek különösen a keresztyénség korai századaiban telítődnek sok érdekes, értékes tartalommal. Az INRI, az XP az IHS mellett itt tárgyalja a könyv a Jelenések könyvének jellegzetes Krisztus-jelképét az alfát és az omegát, amely bibliai eredete ellenére is csak újabbkori díszítménye a református templomoknak. Az egyik legkorábbi emléke a kajászói gyülekezet kenyérsztyó tényérja az 1700-as évek végétől, amelyen pelikánt, alfa és omega betűket látunk.

Az állatok közül a halat, a bárányt, a pelikánt és a főnixmadarat, a legendás egy-szarvút, a szarvast, a galambot, a kakast és kigyót kell megemlítenünk. Ezeknek szimbolikus tartalma egyrészt bibliai történetekhez kötődött, másrészt ősi, az állatok „jellemtulajdonságaival” kapcsolatos hiedelmekre megy vissza, melynek klasszikus gyűjteménye a Physiologus, melynek magyar fordítása nemrég jelent meg. A református egyházművészetben különösen a zászlós-bárány tett szert nagy fontosságra, mely Debrecen ősi címerének alapján lett közkedvelt református szimbólum. Ezt a címet így írja le Szeremlei Sámuel debreceni főbíró (1695—1771):

*„Zöld Pálmafa ennek közepe
Áll szelíd Bárány előtte,
A'mellyben nintsen mérges epe
Lábait két könyvre tette.
E' Báránynak Taimere Keresz,
Mi is hát mind azt felvegyük
Valamit Isten reánk ereszt
Mindenekben kedvét tegyük.
.....
Téged a Nap emlékeztessen
Jézusra, a' fényes Napra
Semmi Tégedet el ne vessen,
Hogy ne néznél e' Fő Papra.”*

Mint ez a vers is mutatja, a növény és az égitest szimbólumoknak is nagy szerepe volt. Az életfa, az almafa, a pálma, a rozetta, a kalász és a szőlő, de még a szomorúfű is gazdag tartalmat kapott a református egyházművészetben. Az égitest hasonlóknak pedig gazdag vallástörténeti háttere van. Ezentúl több más szimbólum is kapott keresztyén tartalmat. A három-

szög, ami a keresztyénségben a Szentháromság szimbóluma, a buddhizmusban a tant, a megvilágosodottat jelképezi. A kereszt és a szív használatának kérdése is egy érdekes kultúrtörténeti tanulmány. Arra viszont bizonyára kevesen gondolnak, hogy a verejtéknis is van szimbolikus szerepe.

Egy külön fejezet foglalkozik az evangélisták szimbólumaival, valamint a Jelenések könyvének nagyon gazdag szimbólumával, mely a bibliamagyarázók érdeklődésére is méltán tarthat számot. A gyönyörű könyv értékét növeli a gazdag illusztrációs anyag. Így hát mindent egybevetve örömmel ajánlom szolgatársaimnak és minden szép és érdekes után érdeklődő testvéremnek ezt a könyvet.

(Kiadta a Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya.)

A noszvaji református templom egykori virágos mennyezete

Egerben jártam. Dolgom végeztével volt még egy kis időm, így hát elzarándokoltam az Egri Vármúzeumba (ez a leglátogatottabb magyar múzeum) és szívbeli gyönyörűséggel néztem végig a múzeum, no meg a képtár színes, gazdag gyűjteményét. Itt bukkantam rá a noszvaji református templom 1928-ban elbontott festett famennyezetére, melyet, felirata szerint „Isten segedelméből munkálata a Misko[lc]i Asztalos Imre 1734”-ben.

Noszvajon a román kori ősi templomban már 1700-ban voltak a mennyezetet díszes táblák, melyek latin nyelvű feliratok szerint felújítva kerültek a helyükre 1734-ben. Eredetileg több mint száz tábla volt, de ebből csak 40 darab került a miskolci múzeumba, ahol hely hiányában nem tudták felállítani. Ezeket a népi remekműveket az mentette meg a raktári enyészettől, hogy 1962-ben az egri múzeumba kerültek, ahol restaurálták a táblákat és közülük 32-t újra felállítottak a gótikus palota egyik emeleti termében. A virágos mennyezet jó helyre került. Ez az épület volt a középkor egri püspökeinek, majd pedig a várkapitányoknak a lakóhelye. Itt lakott Dobó István is.

A történeti feljegyzésekből tudjuk, hogy ebben az épületben Dobó István idejében festett kazettás mennyezetű szobák voltak. 1550. augusztus 9-én 1200 szeglet vásároltak Bécsben a „palacium Maius” mennyezeti kazettáinak a gerendákhoz történő felerősítéséhez. (Détshy Mihály-Kozák Károly: Az egri várban álló gótikus palota helyreállítása. Magyar Műemlékvédelem, 1959-60. Bp. 1864. 34.) De vannak korábbi adataink is. Tudjuk, hogy 1493-ban a várban egy asztalos „mennyezet”-et készített. 1551. június 22-én meg az eperjesi Nagy János mester érkezik Egerbe. Magával hozott 50 aranyozott fafaragású „nodulus”-t a „nagy szoba” kazettás mennyezetével. Október 22-től Korláth Mihályal

az „új bolt”-on dolgozott az egykori feljegyzések szerint. (Détshy Mihály: Munkások és mesterek az egri vár építkezésein 1493 és 1596 között. Az Egeri Múzeum Évkönyve I. Eger 1963. 197–198.) Még a török harcok utáni időben is divatosak voltak a festett mennyezetek Egerben. Voit Pálnak az egyházi jegyzőkönyvekben folytatott forráskutatásai nyomán tudjuk, hogy a volt minorita templom hajóját színes virágokkal és szentek képeivel ékesítették talán már 1688-ban, de lehet, hogy csak 1715 és 1717 között.

De térjünk vissza a noszvaji református templomhoz. Miskolci Asztalos Imre jeles mester volt. Az ő kezemunkáját dicséri a megvaszói református templom mennyeze- te és karzata, melyről már 1901-ben egy nagyszerű tanulmányt közölt Szendrei János. (A megvaszói reform. templom magyar stílusú díszítményei 1735-ből. Magyar Iparművészet IV. (1901) 155–157. II. mell.)

Asztalos Imre munkáit a rendkívüli motívumgazdagság jellemezte. Az Egerben látható táblák között a legfeltűnőbbek a figurális, illetve a naturális növénydíszítésű táblák, melyen szarvasok, gyümölcsfák, feketefejú sasok, kétfarkú sellők, fák alatt legelésző özek, egy fekete madárral, két hal egy rombusz alakú keretben. (Vö.: Tombor Ilona: Magyarországi festett famennyezetek és rokonemlékek a XV–XIX. századból. Bp. 1968/49–50.) Mit is jelentenek ezek a táblák? Létezett régen egy nyelv, amit ma már nem beszélünk: a növényi ornamentika szimbólumainak nyelve, ami hajdan élt eleinknek sok mindent elmondott. A noszvaji táblák között látunk egyet, amelyen egy almafa van fekete madárral meg rókával – Talán az ezopuszi mesére emlékeztette az Isten házában imádkozó gyülekezetet. A másik táblán öt gólyát látunk, csőrükben kigyóval. Andreas Alciamus munkája nyomán (Emblematicum liber. Paris 1602. 203–204.) tudjuk, hogy a gólya a gyermeki szeretet és hála jelképe, míg a lúd az éberségé.

A noszvaji táblák motívumainak meg- fejtesével legutóbb Kovács Béla foglalkozott (A noszvaji templom festett famennyeze- te. Az Egeri Múzeum Évkönyve. III. Eger, 1965. 145–165.). Érdekes megfigyelése sze- rint a mezőgazdasági szerszámok Izrael fegyvereit ábrázolják az 1Kir könyve alap- ján. A fákkal kapcsolatban felveti az életfa kérdését, továbbá az osztott színű gyümölcsöknek az érett és éretlen: jó és rossz jelképei. Kovács Béla ebben a tanulmány- ban annak a véleményének ad hangot, hogy bár a noszvaji díszítmények nagy ré- sze csaknem azonos a megvaszói táblák- kal, mégis ez a mennyezet kvalitásosabb és nagyobb része a XVII. századból való. Tombor Ilona szerint valószínűleg a gaz- dag, figurális anyag a régebbi, ez maradhat- ott meg a régebbi mennyezetből. Az alma- fa, körtefa, no meg a kigyós gólyák feltű- nően hasonlítanak az erdélyi szász Umling Lőrincnek a XVIII. század derekán készit- tett rajzaihoz.

A magyarországi kézművesség egy ma már letűnt ágának, a fára festett virágmo- tívumos díszítésének legszebb emlékei a református templomainkban maradtak ránk. A noszvaji református templom virá- gos tábláinak bemutatásáért illesse köszö- net az egri vármúzeumot, de hadd fejezzem be egy ünneprontó megjegyzéssel. Egyet- len kis táblácskát, vagy feliratot sem talál- tam a szépen rendezett kiállításon, ami elárulta volna, hogy mik is ezek a szépen festett fatáblák, vagy azt, hogy honnan kerültek a múzeum birtokába.

Kálvin, az ember

Milyen ember volt Kálvin János? Szabó Zoltán remek, máig példamutató tanulmá- nya szerint a magyar nép tudatában úgy él, mint egy becsületes, nagy bajszú, vastag nyakú életvidám ember. Ez a kép is tanú- sítja, hogy a magyar népi tudat elfogadta magáénak a nagy reformátort. Így hát kár azon szörnyülködni, hogy mennyire nem ismerik a református magyarok a történel- mileg hiteles Kálvin-képet.

De milyen embernek tartják Kálvint a tudós teológusok, vagy a jól tájékozott egyháztagok? Ha lehetett egy ilyen felmérést végezni, mindenképpen meglepő ered- ményhez jutnánk. A „művelt teológusok” vagy történészek Kálvin-képe legalább annyira egyenetlen és egymással ellent- mondásban álló tételekből összeszőtt, mint a sokszor megmosolygott népies Kál- vin-kép. Ezért fogadtuk örömmel „Az evangélium kálvinizmus füzetei” sorozat- ban Szénási Sándor új, szemnyitogató munkáját „Kálvin emberi arca”-ról. Kál- vint sokszor vádolták, de olyanok is akad- tak a történelem folyamán szép számmal, akik az ellenkező végletben torzították el arcát. Szénási Sándor irányítójú Béza Kál- vin életrajzának egyik mondata: „Nem akarok az emberből angyalt kreálni.” An- nál inkább sem szükséges ez az „angyal- teremtés”, mivel Kálvin soha nem igényel- te ezt önmagának. Egész életét az jellemez- te, amit végrendeletében alázatosan így fo- galmazott meg: „Irgalmát megsokasítván rajtam, minden bűnimmel, szegénység- gemmel megtúrt engem, pedig százezerszer megérdemeltem volna, hogy elvessem ma- gától. Irgalma még többet is cselekedett velem: kegyelmét rajtam kiárasztotta, munkámat evangéliuma igazságának fej- lesztésére felhasználta.”

Szénási Sándor könyvének legnagyobb érdeme az, hogy lapjairól Kálvin mint em- ber maga szól, így hát nem róla beszél a szerző, hanem hősét szólaltatja meg hitele- sen és pontosan. Így kerül el a „lakko- zást”, melyről az előző méltán mondja azt, hogy ez nem a Szentírás műfaja. Nem titkolja a könyv Kálvin emberi hibáit sem, de ez az arc mindig Isten kegyelmének, megbocsátó szeretetének fényében izzik. Megvizsgálja a szerző, hogy hogyan be- szélt a nagy reformátor az igazi emberség titkáról, milyen volt a külső embere, mi-

lyen volt Kálvin mint kolléga, barát és tanár. Megvizsgálja azt is, hogy mint „író- deák” hogyan forgolódott, milyen volt a humora, az alázata és hogy hogyan visel- kedett a gyászban. Kálvin a béke embere volt, aki Krisztusától megtanulta a legna- gyobbát: mindenkinek mindenévé tudott lenni.

Nem kevés a feladat, amit Szénási Sán- dor maga elé tűzött. A könyv sikerének abban áll a titka, hogy jó riporterként el tud tűnni a megszólaltatott interjúalany mögött észrevétlenül. De még valamiről kell néhány szót szólni. A könyv olvasása közben állandóan egy gondolat foglalkoz- tatott. Kálvin emberi arcának, élete inti- mebb szférájának fölvezetése több mint adalék egy megirandó Kálvin-életrajzhoz. Benne egy kegyességi típus, Krisztus köve- tésének egy modellje ölt testet. Lényegében támadói és barátai nem is Kálvinról, az emberről mondanak igazán véleményt, ha- nem azzal az életmóddal, úttal vitatko- znak, amelyen a nagy reformátor járt. Kál- vin emberi arca így „istenkép, amelyre sok- szor árnyékot vet hirtelen haragja és érze- kenysége. Elnyűtt, fáradt arc, de a felülről való világosság fényében fürdik. Egy vén diák töprengő képe, s hozzá járnak tanulni a századok. Betegségektől csigázott em- bernek orcája: mégis ő tartja Atlaszként a korszakokat.” (165. old.)

„Hadd hirdessem a te nevedet”

Ez a címe a debreceni kántus legújabb lemezének (KR. 1185), mely a nyolcvan esztendőes Gárdonyi Zoltán művészetének állít emléket. A remekbe készült hangle- mezt szeretettel ajánljuk a szépre éhes ol- vasóknak.

Gárdonyi Zoltán a Bartók-Kodály utá- ni magyar zeneszerző nemzedék egyik leg- jelesebb, európai távlatú alakja, aki 1906- ban Budapesten született. A Zeneművé- szeti Főiskolán Kodály Zoltán, majd pedig Berlinben Paul Hindemith tanítványa volt. A zeneszerzés mellett Gárdonyi Zoltán ki- váló zenetudós is. 1931-ben a berlini Fried- rich Wilhelm egyetemen zenetudományi doktorátust szerzett, nemzetközi híró Bach- és Liszt-kutató, a zenetudományok kandidátusa, Liszt összes műveinek kiadá- sát is ő szerkesztette. De mint zenepedagó- gusról is meg kell emlékeznünk. Külföldi tanulmányútja után a soproni evangélikus Tanítóképző Intézetnek volt tíz esztendeig a tanára. Itt nagyon sokat tett az evangéli- kus egyházi zene felvirágoztatásáért. 1941- től hosszú évtizedekig a budapesti Zene- művészeti Főiskolán fejt ki jelentős, szerte- ágazó pedagógiai munkásságát. 1949–52 között a budapesti Református Teológiai Akadémián tanított. 1957-ben elvállalta a református korálkönyv szerkesztését és ki- dolgozta a közös, református–evangélikus kántorképzés tervét is.

Zeneszerzői munkássága is sokrétű. Szimfonikus és zenekari művei, vokális

kompozíciói, zongora- és orgonadarabjai, valamint pedagógiai fogantatású etűdjei a magyar muzsika időtálló értékei. *Juhász Előd* – egykori tanítványa – írta hatvanadik születésnapján vokális műveiről, hogy azoknak „külön erőssége az a Kodálytól örökölt igényesség, ahogy a magyar nyelvet zenévé alakítja, prozódiailag hiánytalanul, az alapul vett verssek jellegének, lüktezésének és érzelmi telítettségének megfelelően” (Magyar Zene, 1966. 178.).

Gárdonyi Zoltán soha nem követte az úgynevezett zenei avantgárdot, mégis európai iskolázottságú és színvonalú művész volt, akinek művei sajátosan „magyar nyelven” és korszerűen szólalnak meg. Először önálló egyházzenei művét még mint Hindemith tanítvány, Németországban írta. *Gerhardt Pál* szövegére készítette a *Neujahrsesang* című kantátát, melyet 1929-ben Berlinben mutattak be. Egy évvel később készítette berlini diplomamunkáját, mely szintén egyházzenei tárgyú, a 114. zsolttár szövegére készített kantátát. 1931-től számos magyar szövegű kórusművet és kantátát készített, gazdagítva a XX. századi magyar egyházzeneét.

Néhány szót szeretnék a lemezről is írni, mely Gárdonyi bibliai zsolttáraiból és orgonaműveiből ad izelítőt. A lemez Gárdonyi és a Biblia – no meg *Szenczi Molnár Albert* zsolttáraival való – bensőséges kapcsolatáról tanúskodik. *Csomasz Tóth Kálmán* egyik tanulmányában Gárdonyi biblicizmusáról ezt írja: „A genfi zsolttárok ritmusára és az ebből adódó időszerű zenei problémákra már igen korán, 1926 táján, tehát zeneakadémiai növendék korában maga Kodály Zoltán hívta fel a fiatal Gárdonyi figyelmét. Később soproni tanár korában, *Zalánffy Aladárnak*, a hazai koráléneklés és az egyházzenei műveltség megújítása érdekében kifejtett tevékenysége ragadta meg. Ugyanezekben az években, a fővárosban töltött nyári szünidők alatt *Árokháty Béla* ismételten elébe tárta egyrészt az elfelejtett régi magyar dicséret-dallamok művelődéstörténeti jelentőségét és szépségeit, másrészt a genfi zsolttárok ritmusa és *Szenczi Molnár Albert* magyar szövegfordítása körül felmerülő kérdéseket.” (ThSzele. 1966. 181.)

A debreceni kántus lemezen négy zsolttárfeldolgozást találunk. Nem *Szenczi Molnár* szövegére és nem is a genfi zsolttárok dallamára készültek. Önálló alkotások. Gárdonyi az ihletet a Szentírás szövegéből merítette „ami arra mutat, hogy számára a Biblia művészi és emberi tekintetben egyaránt a legfőbb inspirációs forrás” (*Csomasz Tóth Kálmán*).

Az „Erős várunk” zsolttár — a negyvenhatodik — ihlette az „Isten a mi oltalmunk” című, 1971-ben készült, magyaros pentaton fordulatokban gazdag, izzó feszültségű munkát, mely kontrasztokkal fogalmazó, érett remekmű. Ez az első darab a lemezen. A második, a 9. zsolttár feldolgozása: „Az Isten emberének imádsága”, mely 1957-ben készült, de 1978-ban a Kántus számára a zeneszerző átdolgozta ezt a művet.

A zsolttár a mulandóság felett érzett megrendülésének és Isten örökkévaló dicsőségének kontrasztját énekléi meg egy méltóságjeltes fűgában majd kirobbanó ritmusú imitációs szakaszban. A lelki megbékélést tükröző befejezés szépséges, felejthetetlen élmény. Isten gondoskodó szeretetének állít emléket a 23. „jó pásztor” zsolttár („Az Úr az én pásztorom”), mely a négy zsolttárfeldolgozás közül a legrégebbi, 1948-ban készült. Különösen a „halál árnyékának völgyében”, való járást jelző, váratlan modulációkkal terhes középész marandó. A negyedik zsolttárfeldolgozás a 45. zsolttár szövegére írt „Dicsérő ének” mely 1960-ban készült és 1981-ben ezt is újra átdolgozta a zeneszerző. A szöveg ékes, költői fordulatokban gazdag, egy mennyegzőjét ülő király dicsérete, amit Gárdonyi — méltán — Krisztusra, a Királyok Királyára vonatkoztat. Romantikus hangvételű, ékes alkotás.

Külön kell szólni Gárdonyiról, mint orgona-konponistáról. Bartók egyáltalán nem, Kodály pedig csak mellékesen foglalkozott a hangszerek királynőjével, az orgonával. Igaza van *Sepsy Károlynak*, aki a lemez borítójára írt ismertetőjében azt állítja, hogy „Gárdonyi kompozíciói alkotják az egyetlen olyan rangos szerző kezétől származó orgonaműcsoportot, amely mind hangszerszerűség, mind belső minőség tekintetében időálló reprezentánsai századunk derekának.”

Gárdonyi Zoltán 1932-ben lépett először orgonaművel a nyilvánosság elé. Akkor műveinek megszólaltatásáért *Árokháty Béla* és *Peskó Zoltán* tettek a legtöbbet. De ezen a lemezen egy még korábbi alkotását, a *Preludio funebrae* címűt találjuk. Ez volt a zeneszerző első szabadon készített kompozíciója, melyet 1925-ben az akkor még csak 19 esztendőű ifjú nagy félelem és rettegés közepette mutatott meg Kodály mesternek, aki a munkát gondosan megvizsgálva egy szót mondott csak: „jó”. A szigorú, kérlelhetetlenül pontos ítéletű mestertől ez nagy dicséret volt. A mű kézírata a II. világháború során elkallódott. 1977-ben, emlékezetből újra leírta a zeneszerző ezt a zord, komor fenségű darabot. A *Jászlói legenda* című, 1942-ben készült munka is életrajzi ihletésű. *Jászón*, nagyszüleinél eltöltött gyermekéveire utal. Egy nyári este, a templom orgonáján improvizálva született meg a darab, melynek ezt a címet adta később a zeneszerző: *Ad astra*. Méltán, mert a csillagokra törő emberi indulatok fortissimójáig fokozódik a sejtelmes, líraian születő dallam. A harmadik orgonadarab egy *Fantázia a 107. genfi zsolttár dallamára*. 1976-ban készült és ez Gárdonyi érett zeneszerző korának egyik legreprezentatívabb alkotása, melyet Zsolt fiának, aki maga is jeles orgonista, ajánlotta. Ez a dallam a genfi zsolttárkönyv egyik legnagyobb szabású alkotása. Gárdonyi pompás feldolgozása méltán vetekezik *Cézár Franck* remek zsolttárfeldolgozásaival.

Az orgonadarabok megszólaltatása *Ka-*

rasszon Dezső művészetét dicsérik, akinek virtuozitását az énekkari művek orgonakíséreteiben is megcsodálhatjuk. A felvételt a hajdúhadházi református templom néhány évvel ezelőtt felújított 3 manuális-pedálos 35 regiszteres, elektropneumatikus orgonáján készült.

A hanglemezt Gárdonyi Zoltán 1981-ben, 75. születésnapján írt vallomásának befejező szavaival ajánljuk. „Egyházzenei szerzői munkásságom dokumentumainak a letéteményese a Debreceni Református Kollégium Kántusa. Erről az évről évre megújuló és szépen fejlődő együttes szerzeményeim rendszeres megszólaltatásával is bizonyosságot tesz. Egyházzenei munkásságom a kivüállók szemében talán csak a „tized” többé-kevésbé önzetlen teljesítésének tűnik, de a hozzám közelálló tudják: halálával áldozom Istennek, hogy az Őtőle nyert, magas koromig rámbizott talentumot az ő dicsőségére hasznosíthattam” (Reformátusok Lapja, 1981. okt. 4. 4. old.).

Két református lelkipásztor emlékezete

Bajomi Lázár Endre a francia kultúra és művelődés rendkívüli és meghatalmazott nagykövete Budapesten. Nincs olyan francia vonatkozású hír, kulturális esemény, amihez ne tudna személyes emlékeinek gazdag tárházából érdekes, magyar vonatkozású adalékot kommentárként fűzni mindnyájunk szíve gyönyörűségére. Írásaiban többször is megemlékezett *Kulifay Imre* atyánkfíjáról, most újabb útirajzában (Egy hét Párizsban. Torony és irodalom. Magyar Nemzet. 1986. június 24.) halálára emlékezik. Idézzük az emléksorokat. „Május 22-én elhunyt *Kulifay Imre*, az 1908-ban Abán született lelkész, akinek családja több mint húsz lelkipásztort adott a református egyháznak. Középkorait Székesfehérvárott, majd Kecskeméten végezte, később a budapesti Református Theologiai Akadémia ösztöndíjjal a párizsi Protestáns Hittudományi Karra küldte. 1934-ben iktatták be a Magyar Református Egyház lelkészévé, mely tisztelet becsülettel töltötte be fél évszázadon át, növegyelet, énekkart alapított, több munkát fordított magyarra, buzgón ápolta a magyar — francia protestantizmus kapcsolatait. A kiváló szónok, a nagy hivatásérzettel és sokoldalú képességgel megáldott pásztor a múlt háború óta sokat tett a francia táborokban sínylődő magyar hadifoglyokért, buzgón látogatta őket, és a táborparancsnokoknál — a hazánkba menekült óvadék sorsára hivatkozva — elérte, hogy emberesebb bánásmódban részesítsék őket. Én éppen az Ego sum gallicus captivus írása közben kerestem fel VII. kerületi otthonában, ahol készségesen fogadott.”

Az idős, történelmi viharokban, embert próbáló időkben kitartó lelkipásztort 1984-ben — szolgálatának 50. évfordulóján — *dr. Bartha Tibor* köszöntötte Párizsban. Akkor így mutatta be a tudósító:

„Ősz haj, kedves mosoly, a szemüveg mögött egy hosszú élet bölcsességét tükröző szeretetet sugárzó szemek. Fekete papi ruhájában Párizsban, a fények és az árnyékok kontrasztos fővárosában, a történelmi változások hullámai sodrában, nehéz emberi sorsok csendes, ám mindig segítőkész tanújaként az Úrnak hűséges szolgája, Kulifay Imre magyar református lelkipásztor a békességnek és a szeretetnek a kútforrása”. Pedig nem méretett neki könnyű sors. „Tizenhat éven át, minden anyagi támogatást nélkülözve párizsi taxisoforként kereste meg kenyereit. Ezekre az esztendőkre visszaemlékezve, derűsen mondta: a kocsi volánja mellett mily sok lehetőséget adott neki az Úr a bizonyágtételre”. (Kömlös Attila: Párizsban — egyedül, de nem elhagyatva. Reformátusok Lapja, 1984. november 25. 3. oldal.)

A másik lelkipásztor, akiről az elmúlt hetekben olvashattunk, *Gyimóti István* vörösmarti református szolgatársunk, utóbb baranyai püspök, aki sorsát, viszontagságokkal teli életét megírta. A becses kéziratot az Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára őrzi (Fol. Lat. 3343), melyet a Buda töröktől való felszabadulásának emlékére kiadott *Historiá-ban Szakály Ferenc* ismertetett. A hódoltság mélyén fekvő, török várakkal sűrűn megrakott Délkelet-Baranyát kemény megpróbáltatások érték

a felszabadító harcok alatt. Ezeknek a szenvedéseknek a dokumentuma ez a becses emlékirat, melynek kiadása hasznos nyeresége lenne a tudománynak. A baranyai egyházmegyében ekkor mintegy 100 református gyülekezet élt. Ez az emlékirat magyarázza meg azt, hogy miért maradt belőlük olyan kevés. A hatalmas török felmentő seregek élelmezése embertelen terheket rótt a Dráva—Duna-szegében élő falvakra. Az emlékirat szerint már 1686-ra éig szöktek az élelmiszerek, a koldusok éhenhaltak. Sokan megfőzött szijakat, sásgumóból, fűrészporból süttött „kenyeret” ettek. A török mellett a hajdúk is sarcolták a népet, akik hogy váltságdíjat csikarjanak ki a népből, a környékbeli lelkészeket is elragadták. *Gyimóti István* is volt a foglyuk és csak száz forint ellenében szabadult meg a kezükből.

Vörösmart népe először a tatár rablók-kal került szembe, akiket még el tudtak üzni, de a bosszútól tartva menekülésre szánta el magát a falu. Velük tartott *Gyimóti István* is. „*Gyimóti* dolgát nagyon megnehezítette, hogy felesége szülés előtt állott, s nem egyszer a hátán kellett vonszolnia. Segítőtárs híján hátára kötözve cipelte kisebbik lányát maga a püspök is, aki — koros, ráadásul testes és kényelem-szerető ember lévén — csak nehezen birkózott a szokatlan feladattal.” A falu, velük

együtt a lelkipásztor család a Duna menti mocsaraiba bujdokolt. Töröktől, hajdúktól rettegetek. Amikor a veszprémi hajdúk törtek rá a menekülőkre, hat református lelkipásztort hurcoltak magukkal, mivel nem voltak elégedettek a sovány zsákmánnyal. Kínzásokkal próbálták kitudni tőlük, hogy hol rejtegetik értékeiket. Ahogy múlt az idő, a hadak tovább vonultak. A megmaradt vörösmartiak kezdtek visszaszivárogni, s nagyon kérték *Gyimóti*-t, hogy térjen vissza hozzájuk. De mivel újabb rablócsapatok bukkantak fel a környéken, felesége állapota miatt nem mert visszatérni. Így hát „parolat adott rá, hogy ha életben marad és békésebb időszak következik, csakis az ő meghívásukat fogadja el.” „Útközben érkezett asszonya órája: gyermekét egy erdőben szülte meg s faháncsba burkolta. [—] A csecsemő csak néhány nappal élte túl a keresztelőt.” *Gyimótiék* Kecskeméten és Nagykőrösön élvezték a környékbeli lelkipásztor-társak vendégszeretét majd egyik iskblatársa hívására 1685 végén Debrecenbe költöztek. Később *Gyimóti* a szatmári tractusban vállalt lelkési állást, de a parolához sem lett hűtelen. Néhány esztendő után visszatért Vörösmartra. Zoványi úgy tudja, hogy ő volt 1699—1705-ig a baranyai református egyházkerület utolsó püspöke.

Szigeti Jenő

KÖNYVSZEMLE

Káinról, mítoszlól — Szondi Lipót ürügyén

Szondi Lipót: Káin, a törvényszegő. Mózes, a törvényalkotó. Budapest, 1987.

Az ősidők ős-embere mítoszai segítségével válaszolta meg a lét egyetemes kérdéseit. Modern utódai vajon mivel? A felvilágosult ember nem érti és nem igényli e „meséket” — mert még nem tanulta meg, hogy az egzisztenciális kérdésekre feleletet adni más nyelv, mint a mítoszé, nem képes. A teológia tragédiája, hogy az aufklärer hybrisnek nemcsak hogy hitt, de lobogójára is tűzte az Entmythologisierung-ot. Amikor a Szentséges logoszát az orthodoxia doktrínái túlhasogták, a pietizmus szentimentális langymelegséggé változtatta, amikor a fin de siècle a kultuszt kultúrára redukálta, a neoorthodoxia a vallást a hit nevében exkommunikálta, a leghaladóbbak megadták a kegyelemdőfést a demitologizálással.

Voltak azonban olyanok, akik az Egyetemes kérdéseit nem hallgattatták el; így adta vissza nekünk *Freud* Oidipuszt, *Camus* Sziszüphoszt, C. G. *Jung* Magna Matert és társait, *Thomas Mann* pedig Józsefet segezte szembe a faj modern mítoszával. *Szondi Lipót* az univerzális Káint (a teológus talán ubiqvitast mondana), a köztünk és bennünk levőt, az archetipikus Gonosz (és Jó) megtestesítőjét idézi föl (vagy meg?) számunkra. E nagy

mesterek mindegyike tudta, hogy a mítosz nem egy letűnt világ kelléktárának kiselejtezett darabja, hanem élő és ható Ige, amely itt és most emberek életébe beleszól. A mítosz: beszéd, tanács, parancs, ígéret, jelentés, hír és lármázás — s ahol ez a mítosz elnémul, ott nincs többé válasz a kérdésre, tanács a bajban, ígéret a jövőre. A mítosz csak ott hal el, ahol már nincs ember, nincsen élet; hisz ember az ige, mítosz nélkül nem élhet.

Ember, korszakok és kultúrák újból és újból fölteszik a kérdést: kicsoda vagy kicsoda az ember? Ki az apa a fiúnak? Ki a nő a férfinak? Mi a világ (az élet, az én életem) értelme? A „gondolkodó állat” — a többinek biológiai unokatestvére — ha ugyanúgy hal meg, mint amazok, mivégre élt akkor? Van-e ethosz? és mi az? Mi az etikus lét fájdalomának az oka? (Az akadémikusok ezt theodiceának nevezik.) Mi köze van az embernek a kozmoszhoz s Istenhez?

Tudományaink képletei és definíciói egy határnál megtorpannak. Kérdésekre még megfelelnek, de a küszöböt, a lényeg küszöbét nem tudják átlépni. Egyedül az Ige, a mítosz képes feleletet adni. Így: az Ige. Nem pedig: az ige. Mert az irodalom,

a profán szó nem képes behatolni a végső titkok szentélyébe. Az Ige, a mítosz mindig is hierosz logosz, szent beszéd, vallásos, vallási közegben hangzik, a végső kérdést illeti, megszentelt ember mondja ki. A mítosz nem fecsegés. Ha profanizálják, illetéktelen közegben írástudók szörszálhasogatásának, esztéták okoskodásának, hiszékenyek mesebeszédének és a közönségek röhejének tárgyává válik. Ám az Ige, a mítosz beleszól, sőt harsog az ember életébe, olyannyira, hogy elhallgattatni (a pszichológus nyelvén: elfojtani) csak természetellenes erőfeszítéssel lehet.

A Könyvek (görögül: Biblia) ezt meg sem próbálják. (Sajnos komplexusaikat elfojtani akaró tolmácsolói ezt nem ritkán megteszik.) A Könyvek gyönyörködnek a mítoszban, és szívesen üzennek az ősi, ezoterikus nyelven. Akinek van füle a hallásra, hallja!

Csak amíg a mítosz él, addig él az ember. És amíg az ember él, addig a mítosz is eleven marad. Eleven, tehát változik. A mi kultúránk hozzászokott a kanonizált, írásban rögzített formájú változatokhoz (pontosabban: változtathatatlanságokhoz). Szakemberek tudják, hogy egy-egy mítosz — elbeszélésének kora és helye szerint — hány variánsban létezett, ill. maradt ránk.

Ezeket megelőzték a rögzítetlen variánsok. A Káinról szólót például a Könyveken belül két könyv is megőrizte, az egyik szerzője az ún. „Jahvista” (Kr. e. 9—8. sz., ez ma Genesis 4-ben olvasható), a másiké a „Papi kódex” írója (Kr. e. 6—5. sz. Gen. 5). Mindkettőnek voltak előzményei — ez érthető, hisz kérdések (és válaszok) a Kr. e. 9. század előtt is voltak már; és bizonyítható is a fennmaradt elbeszélések eredeti szövegének pontatlan illesztékeivel. De a Káin-sors „mitológemája” releváns választ adott később is, az intertestamentális kor pszeudoepigrafusai-ban, az Újszövetségben, a talmudi traktátusokban, megannyi új, étellel megtöltött, aktualizált variánsában, melyek közül a legutolsó talán a Szondi Lipóté, aki sorsanalitikus ösztöndiagnosztikájában épp a Gonosz sorsnak és annak Jóba fordítása kérdésének a paradigmáját leli föl Káinban.

Szondi Lipót pszichológus (nem is akármilyen, Freud és Jung közötti óriás, ugyanannyira vitatott is, mint két kollégája), jobban teszi hát a teológus, ha Szondi szakmájának belső kérdéseibe avatatlanul nem szól bele. De szeretne hozzászólni a Szondi által oly alaposan átbúvárkodott Káin mítoszhoz, annak értékeléséhez. Ezt annál is inkább megteheti, hisz maga Szondi is két külön részre választja könyvét: „Káin a Biblia és a mondák tükrében, valamint „Káin a sorspszichológia tükrében”. A tagolás nem formális, nemcsak stílusában tér el egymástól a két fejezet, hanem — főképp — szemléletében. Az utóbbi nem épül az előbbire, attól független. Szondi (és talán szakmája) hitvallása: „a jelen munka számára teljesen irreleváns, hogy Káin és Mózes valóban élt-e vagy sem. Számunkra ugyanis a „Káin” és a „Mózes” nevek csupán emberi sorsok jelképei” (89. old.). (Nem így a mítosz szemlélete: az jobbra reflektálatlanul megy el a történetiség problémája mellett.) Különösen a teológus (főképp, ha német munkákon nevelkedett) számára kihívó a pszichológus nézete, mert őt másodéves korától a történetiség tiszteletére tanították. (Kulcsszavak voltak: történet-teológia, üdvtörténet; az ahistorizmus herezise az egzisztencializmus báránybőrben lopódzott be közénk.) Csak illetlenebb ószövetségesek feszegették az exodus történetiségét, az illedelmesebbek a patriarcha elbeszélések hitelességét sem kérdőjelezték meg. Az újszövetségesek közül azok, akik Jézust valamiféleképpen a mítosz szóval együtt említették, már a múlt században diszkreditálták magukat, ennek ellenére a 20. század egyik legnagyobb viharát szakmánkban az újszövetségi iratok történetiségére való rákérdezés okozta. (S míg kollégáink nagy többsége a „húsvétesemény” történetiségét kétségkívülinek tartotta, Jézus eschatológus igéit és az egész Apokalypszist átutalta a „szekták”-nak.) A történetiség tehát a jelen teológusok többsége számára a központi értékek egyike, még akkor is, ha értékskálájukon a historiophilia némi kis eltérést mutat egyénenként. A pszichológus azonban a hic et nunc embernek akar segíteni, órá összpontosít, tudományának szemlélete — ahogy mi látjuk — ahistori-

kus. (Freud, Jung és Szondi ezt nyilvánvalóan illusztrálják.) A mítosztérmezés bizonyonni ama területek egyike, ahol a két tudomány — elvi fundamentumukból következően — leghevesebben csap össze. Tudom, néhány teológus a hermeneutikai csapdából szívesen kimászna, úgy hogy Gen 1—11-et koncul dobná, mint valódi mítoszt, hogy az Írás többi részének történetiségét ily módon megmentse. De ha ilyen olcsó módon lehetne felelni, a kérdés sem volna igazi kérdés. Ezért a Könyvek a történeti részek újra- és újraírásával, a mítoszok újabb és újabb recenzióinak a kánonba való fölvételével maguk is fölvetik a történetiség (akceptálható? melyik akceptálható? mindegyik akceptálható?) problémáját. Másfelől, az interpretátor is föl kell hogy vesse a történetiség problémáját, amikor egy akár „történeti”, akár „mitológus” résznek a hallgató számára való hic et nunc relevanciája kerül előtérbe. Amint aktualizálja a pap az Ige üzenetét, átfordítja az itt és most-ba, ezzel kiszakítja eredeti történetiségéből.

Szondi azt mondja: „Káin és utódai nem a történeti időkben éltek. Szemben másik sorsalakunkkal, Mózesrel, akit általában már történelmi személynek tekintenek” (89. old.). A prédikátort azonban a templompadban ülő hívei akár egy mitikus Káin, akár egy történeti Mózes kapcsán egyaránt a relevanciára emlékeztetik. E kérdés persze a történész számára is fölvetetik, de rendszerint nem ilyen föltartóztathatatlannal, elodázhatatlannal, s nem ennyire individuális jelleggel. A történész vagy a mítoszzal foglalkozó filológus vagy esztéta beszélhet a „földműves- és pásztortársadalom hagyományos szembenállásáról”, gondolkodhat évszázadokban vagy a haladás eszméjében. De a pap gyóntatószékben térdelő hívét, vagy a pszichiáter couchon gyónó páciensét pillanatnyilag sem a pásztortársadalom, sem a haladás nem érdekli. S mégis, ők ketten e hasonló kihívásra két diametrálisan ellentétes attitűddel felelnek. Ezért a pszichológus a teológus számára pusztá létével intellektuális provokáció, s talán — ezt más lenne hivatott mondani — a teológus is az, a pszichológus számára. A nehezebb helyzetben a teológus van, hiszen míg a pszichológus nyíltan lehet ahistorikus, addig ő tanult szakmájának historizál Szküllája és a hívei által megkívtat aktualizálás („történethamisítás”) Kharübdisze között kell, hogy haladjon. A teológus (és a történész) számára egy-egy régenvolt hős pszichológiai anamnézise nem (csak) azért provokáló, mert úgy érzi, hogy a pszichológus az ő szakmai kompetenciájának a területére tört be, hanem elsődlegesen azért, mert úgy látja, hogy az a jelen esetleges klinikai gyakorlatát történeti kritika és a kontroll lehetősége nélkül vetíti vissza a múltba, valamint azért, mert hiszi, hogy ő ismeri (jobban) forrásainak jellegét. Egy többek által, több századon keresztül írt, többek által (különböző későbbi tendenciáknak megfelelően) szerkesztett mű így alakított és utólag egybegyűrt hősenek pszichés alkotát föltárhathatni igencsak kétes vállalkozás. Káin és Mózes diagnosztizálásának nehézségét a legjobban talán a Jézusé illusztrálja (mert Jézus pszichopatológiai diagnózisából is többen doktoráltak), melynek máig érvényes kritikáját Albert Schweitzer írta meg híres *Leben—Jesu—Forschungjának* XVIII. fejezetében.

A probléma azonban nem csak az, hogy a hős az elbeszélés (a mítosz, a monda vagy a legenda) különböző szintjein másként jelenik meg (Mózes pl. az egyik számára karizmatikus népevezér, a másikban pap, egy továbbiiban pedig próféta), mert végül is a hős akár a mítosz összes szintjén egyen-egyenként diagnosztizálható lenne, sőt — a kivülálló számára a leginkább plauzibilisnek tűnő, valójában a legkétségesebb szinten, — a végső redakción is megtehető ez, ahol az összes korábbi együtt jelenik meg, nagyjából úgy, ahogy mi ismerjük, a végső formában. Hiszen — ezt egyáltalán nem vitatjuk — a mítosz él, tehát ez utolsónak is legitimnek kell lennie. (Bár a szerkesztés földadta lecke sem lebecsülendő. Képzelnék csak el, mi mindent jelenthetne a sorsanalitikus pszichiátriának, ha mondjuk kiderülne, hogy a Káin-Hebel mítosz ősbibb, mint az Ádám-Havváé, és így megelőzi azt, avagy független attól, noha utóbb a szerkesztés révén a mítosz egy másik szintjén ők már mint szülők szerepelnek. Vagy hogy egy konkrétabb példánál maradjunk; Seth Káinnak testvére,

mint J szerint [Gen 4,25], vagy pedig nagyapja, mint P variánsában [Gen 5,7—9].

Ennél azonban nagyobb gond az, hogy a mítosz hőseinek leírásakor egzisztenciális kérdéseket szem előtt tartva vallási, kultuszi és más tendenciák érvényesülnek, s ez nemcsak a bármiféle pszichologizálást, de még a realizmust is kizárja. Valamiféle pszichológiai utóvédharcban még megfogalmazódhat, hogy egy ilyen leírás másodlagosan nem tükrözhet-e mégis valamit. Ennek a lehetőségét nem zárjuk ki, azonban nem becsljük többre, mint egy színész pszichológiai diagnosztizálását valamely színpadi szerepe alapján.

Szondi a talmudi hagyományt folytatja, amikor a mítosz variánsait additív módon egymás mellé helyezi. Fölsorolja őket, egyenlő súlyúakként, vagy éppenséggel kihagyja, mint például a Papi kódex variánsát (Gen 5,1—32). A közismertebb és Szondi által is alapul vett változat szerint Káin, Ádám (azaz Ember) fia megöli testvérét Hebelt (Szeptuaginta: Ábel), s ezért Jahve azt mondja neki: „mostan azért átkozott légy e földön”, megbélyegző Jahve Káint, és elméne Káin Jahve színe elől, és letelepedék Nód földén, Édentől keletre. Ennek a Káinnak az utódai voltak Hanókh, Irád, Mehújáél, Metúsáél. Lámekh. Az átkozott Káin antipólusa Seth lesz, Ádám és Havva (Éva) harmadik fia.

Aligha lehet kétséges, hogy a Papi kódex szerzője, noha csekély eltérésekkel, mégis ugyanezt a nemzetségtáblát hagyományozza. Az elején ugyan némiképp más, mert ott Ádám fiával, Sethel kezdődik, de ehhez, mintha egy ettől független genealógiát illesztett volna hozzá. Ebben, a Papi kódex által másodlagosan fölhasznált ősbiblia (?) nemzetségtáblában az első Embertől Lámekig ugyanúgy hét generáció élt, mint a Jahvista könyvnek táblázata szerint; a nevek megdöbbenően hasonlóak, ha ugyan nem azonosak. Káin itt mint Kénán említetik, kétségtelenül ugyanaz a héber szó, annak a sémi törzsnek — a kénitáknak — a nevét őrzi, amelyből Mózes nősült, Mózes ipa volt e kéniták papja, önála szolgálván hívta el őt Jahve angyala tűznek lángjában egy csipkebokor közepéből (Bir 4,11; Num 10,29—32; Ex 2,15—3,2 és 18,8—12). (Innen az általános hipotézis, hogy Mózes a Jahve-vallást a kénitáknál ismerte meg, és viszont: a Jahve tisztelők herosz eponümosza Káin.) Káin atyját ez a variáns Enósnak nevezi, tehát egy másik szót használ az Emberre, mint 3-4 évszázaddal korábbi teológus kartársá.

J	P
Ember (Ádám)	Ember (Enós)
Káin	Kénán
Hanókh	Hanókh
Irád	Járed
Mehújáél	Mahalalél
Metúsáél	Metúselah
Lámekh	Lámekh

Ez a változat mit sem tud Káin-Kénán testvéréről, Hebel-Ábelről, sem annak megöletéséről. Nem említi a Káinon levő isteni átkot sem, sőt, őt mint Noah ösatyját az egész emberiség ősevé teszi. Ha tudna a szörnyű testvérgyilkosságról, talán nem is tenné őt az egész emberi nem kezdetére. Mert kétségtelen, hogy P számára az ethosz már nagy és szent ügy.

Am korántsem annyira bizonyos, hogy a Jahvista által följegyzett, még ősbibliai időkben származó mítosz is ugyanúgy gondolkodott emberről, istenről, kultuszról, vérről, életről és halálról, mint a néhány évszázaddal későbbi kultusz papjai közül kiemelkedő Papi Író, vagy három évezreddel későbbi ifjú olvasói.

Mi már régóta moralizálunk. Több mint kétezer éve. Számunkra iszonyat, ha a fivér kisöccsét levágja, nem más ez, mint az inkarnálódott Gonosz. Így jelenik ez meg a keresztény ikonográfiában is (s ennek megfelelően válik Ábel Jézus előképévé), és így olvassuk ezt Szondi Lipótnál is.

A mítosz azonban nem moralizál. A mítosz csakis a lényegről beszél. Az archaikus időkben a vér még nem volt szörnyű, az istenekre pedig még odafigyeltek. Sűrűn áldoztak nekik a föld gyümölcséből, a juhok első fajasából, és olykor embereket is.

A kultusz törvénye szent parancs volt, szentimentális érzéseknél, morális leckéknél kényszerítőbb. (A Szentséges az emberi normákon nem ritkán túllépett, és hasonlatosan most is: sok Nagy Igaz Cél és sok Antikrisztus tépődés nélkül áldoz föl fivért, atyát, fiút vagy hitvest. Köztünk járó istenek, Igaz Háború, Moloch, Tudomány, Haladás és többiek ma is megkövetelik áldozatukat, s áldozárai nem is tétováznak. — A morál itt csak a kegyes exegéták gondja.)

Azt sugalltuk ezzel, hogy a Jahvista által ránk hagyományozott mítosz a Káin által rituálisan megölt, azaz föláldozott Hebelről szólna?

A mítosz tartalmát nem könnyű megérteni. Talán még a magyar fordításból sem, ami pedig az eredeti szöveg össze cruxát „elkeni”, és ebben hüen követi az első fordítást, a Szeptuaginta görög szövegét. Nem lehetetlen, hogy a Jahvista maga több korábbi mítoszt dolgozott össze, s talán már neki is gondoljai lehettek a forrásaival, melyeknek különböző mondanivalójuk is lehetett.

A nem ismerőnek talán meghökkentő Szondit olvasva találni Káinnal, Számmáélnak, a Gonosz Angyala fiával. E variáns lehetséges okára nem utal. Az ismért héber szöveg szerint Havvá (Szeptuaginta: Éva) Káin születésekor ezt mondja: „Nyertem férfiat, Jahvét ('et Jhwh)”, azaz a fiú által nyerte el férjét, Jahvét. E mítikus világban nem volt elképzelhető, hogy — amint az istenfiak (bne haelohim) és óriások (nefilim, gigantesz) elvették az emberek leányait (Gen 6,1—4), hasonlóképpen — Jahve elvegye Havvát. Ebből a frigyből született Káin, egy másikból, Ádámtól Hebel (rossz ómen a neve: Hiábalóság, Mulandóság). Nem csoda, magyarázzák modern mitográfusok, hogy a Jahve fia Káin haragra gerjede, mikor Hebel áldozata talált Jahvénál tetszésre.

A mítosznak egy későbbi szintjén ennek az értelemnek a helyébe egy másik lépett. (Ez természetes, hisz az, hogy a mítosz él és változik, az épp azt jelenti, hogy korról korra képes azt az egzisztenciális problémát megragadni, sőt, megválaszolni, amely az új aión gyermekeit foglalkoztatja. Ha nem ez történik meg, hagyományozzák bár a rögzített tradíciót nemzedékről nemzedékre, nem lesz az több mesénél, vagy eufémiával: kultúrhistóriánál.) Az ezüstkor embere már nem közvetlenül járt együtt Jahvéval, a Szentséges túlzott közelléte feszélyezően hatott rá. A vallás lassú öregedését az ethizálódás jellemzi. A Szeptuaginta görögül már így fogalmaz: „Emberről nyertem az Isten által” (Vulgata: per Dominum).

A mítosz magva eredetileg nem a testvérgyilkosság lehetett (még kevésbé a társadalmi munkamegosztás), hanem az áldozat, az elfogadott és a visszautasított — s nem kizárt: a termőföldet megtermékenyítő véresáldozat is. Az áldozat fiaskója után Káin Jahvétől — homályos órákulumban — kap választ, mit tegyen. (E homályt kései fordítók igyekeztek eloszlatni — míg az eredeti, alig érthető szövegből szép, moralizáló aranymondás nem kerekedett.) Ma már nemigen tudjuk, milyen fenyegetést jelentett a héber szövegben még ott sejlő, nyilásnál leheveredő gonosz Róbéc démon. Hogy Káin a korai variánsokban elkerülte-e a veszélyt, nem tudjuk. Annyit látunk egy ellenkező tendenciájú későbbi variánsból is, hogy Káin Jahve védené, választottja lett vagy maradt: bélyegével magának választotta el őt. Ha innen próbáljuk megérteni a mítoszt, nehéz elhessegetnünk a gondolatot, hogy Jahve elfogadta Káin (ember)áldozatát, s ezért óvja Káint jelével.

A Káin bélyeg, mint Szondinál olvassuk, a kései hagyomány szerint a homlokán levő szarv volt. Itt említi Szondi, hogy Mózes is hasonlóan ábrázolják. (Emlékezzünk Michelangelóra!) (Szokás ezt Hieronymus félrefordításának tartani, aki Ex 34,29.30.35-ben coronata (koronázott) helyett cornuta (szarvazott) eset facies sua-t mond. Figyelemre méltó azonban, hogy az egyedül itt előforduló héber „sugárzott” ige főnévi „qeren” alakja mindenütt szarvat jelent.)

Hogy Káin gonosz lett volna, arról nem tud sem a Papi Író, sem az ősi mítosz. Nem tudjuk, hogy a hajdanvolt rítus, melyben Káin áldozati mítosza elhangzott, tűnt-e le, vagy más okozta-e, csak a változást regisztrálhatjuk: a Jahvista szerző egy újabb,

számára többet jelentő Káin-Hebel történetet prédikál kortársainak és utódainak. Az alakok kontúrt nyernek, a kontraszt elmélyül, az alaptónus komorabbá válik. Ez a variáns más teológiai tartalmat nyer. Feltartóztathatatlanul jutunk innen a „jaj”-ig, melyről Júdás apostol beszél, jöllehet ő nem Káin sorsot, hanem Káin utat említ (11), de a „jaj” a Szondi Káin sorsú embereit is sújtja. Az Öreg János pedig (1Jn 3,12), noha Számmáélról nem szól, világosan kimondja: Káin a Gonosztól van.

Sem térben, sem időben nincs e Káintól messzire — szellemében viszont annál inkább — az a megközelítés, ahogy egy új (?) vallás, a gnózis új mitológiája látja e testvérpárt. Igen, itt már egyértelműen testvérek, a fölcserélhetőségig hasonlítanak egymásra. Hisz a kopt nyelvű Apokryphon Johannis mindkettőjüket egyformán a Mindenség Urának ellensége, Jaltabaóth által teremtett archónoknak tartja (NHC II. 58,19—59,5).*

- (Sophia) nevezte nevét (m) Jaltabaóthnak. Ez
- 20 az első archón. Ez, aki nyert nagy erőt anyja által, és eltávolodott (m) tőle, és eltávozott arról a helyről, ahol született. megszerzett < más helyeket >, csinált magának más aiónokat
- 25 tízes fénylő lángban, amely létezik ma (is), és egyé lett esztelenségével, amely benne volt. És létrehozta a hatalmasságokat. Az első pedig, a neve: Athóth, az akit a nemzedékek úgy hívnak,
- 30 hogy [. . .]. A második Harmas azaz a buzgóság [szeme]. A harmadik Kalilaumbri, a negyedik Jabél, az ötödik Adónaju, akit Szabaóthnak hívnak, a hatodik Kain,
- 35 az, akit az emberek nemzedékei napnak hívnak, a hetedik Ábel, a nyolcadik Abriszene, a kilencedik Jóbél,
- 59,1 a tizedik Armupicél, a tizenegyedik Melchiradónin, a tizenkettedik Beliasz, az, aki a halottak birodalmának mélysége fölött áll.

Káin és Ábel egyaránt illeszkednek az istenellenes erők körébe, ugyanakkor el is vesztették már saját arcukat. Sem áldozatról, sem gyilkosságról nem esik itt szó, pusztán a 12 archón két tagjaként említettek, jó néhány héber hangzású fantázianév között, ahol fölfedezhető Adonáj — ebben a korban a Jahve név kiolvasott alakja — és Szabaóth, Jahve egyik jelzője. A mechanikus azonosítás még nem következett be, de a funkcionális, a vallásos ember számára már igen.

Tovább olvasva ezt az iratot látjuk, hogy a mitológéma — amely itt a legősibbhez visszatérni látszik — a megváltozott szövegkontextusban, de ennél fontosabb: egy új kor új antropológiájának igénye szerint új szotériológiai rendszerben egész más tartalommal telítődik meg (NHC II. 72,8—34).

- . . . és lát-
- ta a Prótarchón a Szüzet, aki
- 10 Ádám mellett állt, és hogy kijelentette (f) magát őbenne (f) a fényes élő Epinoia. És eltelt Aldabaóth tudatlansággal. Amikor pedig a Pronoia megismerte a mindenséget, elküldött némelyeket, és kiragadták
- 15 Zoét Évából. És megfertőztette őt a Prótarchón és nemzett vele két gyermeket. Az első és a második Elóim és Jave. Elóim medveképű, Jave pedig egy macska arc. Az egyik

- 20 igaz, a másik pedig a hamis. Javét állította a tűz és a szél fölé, Elóimot pedig a víz és a föld fölé állította. Őket pedig úgy nevezi,
- 25 hogy Kain és Ábel, látva az ő álnokságát . . .

- 32 . . . e két archont (t. i. Kaint és Ábelt) pedig a hatalmasságok fölé állította, hogy uralkodjanak a siron.

Ádám feleségét, Évát, a Paradicsomból kiűzöttet a Prótarchón (az istenellenes erők elseje) megkívánja, de ekkor a Gondviselés kiveteti belőle az Életet (személyiségének magvát), s így a mit sem tudó Prótarchón csak az üres porhüvelyt tudta meggyalázni. Ádám és Éva frigyét ez nem érintette, az Ember sorsát ez nem befolyásolhatta, hisz Éva-Havva-Élet-Zoé valójában nem is volt ott. Mindazonáltal megszületik a hagyományosan Kainnak és Ábelnek nevezett testvérpár (igaz lényük szerint azonban Elóhim és Jahve) az isteni atyától. Hogy melyik melyik, nem egyértelmű. Nem is fontos, hisz egyikük ök, egyik a Gonosztól való fattyúságban, és egyik mint Jahve-Eloim az isten, aki a Könyvekben szerepel, s akiről a gnosztikus, az Apokryphon Johannis olvasója tudja, hogy a gonosz világ tudatlan ura, akitől végül is majd Pronoia, aki a Szótér, fogja megváltani az ember lelkét. Mert a megváltás utáni sóvárgás bennük is élt, és a gonosznak bennük lakozásával nekik is szembe kellett nézniök. Hogy Jahve itt nem Kain nemzője, hanem Jahve-Elohim maga Káin-Ábel, nyilván sok mai (és akkori) olvasónak botránykő. A gnosztikus számára ez pusztán mitográfiai kérdés.

A kardinális kérdés az antropológiai: az ember-lét tragikuma. S ahogy a mitológia nélkülözhetetlen, úgy a tapasztalat is eliminálhatatlan. Amit cselekszem, nem ismerem: mert nem azt művelem, amit akarok, hanem amit gyűlölök, azt cselekszem. Mert noha gyönyörködöm az Isten törvényében a belső ember szerint, de látok egy másik törvényt az én tagjaimban, amely ellenkezik az elmén törvényével, és engem rabul ad a bűn törvényének, mely van az én tagjaimban (Róm 7,15.22—23).

E megfoghatatlan paradoxont próbálja meg emberi szavakba foglalni a mítosz. Számos változata más- és másképpen.

Láttuk, Káin mítosza már Kr.e. 1000 évvel „szólt”; szólt talán még nomád ősapánknak, vagy a földművelőknek, majd egy kis nép nemzeti vallásában, később egyetemes birodalomban, mindenkihez szóló igénnyel, majd egy intellektuális vallás szűk elit-jének, azután a középkorban — ezt Szondi példái jól illusztrálják — a diaszpórában a gettók szenvedőinek. És szól, megszólít ez a mítosz ma is, egyetemes és széttagolt világunkban, zsinagógában és képtárban, szépirodalomban és templomban, bibliás nyelven vagy profánul. És lám, szólhat a pszichológiában is. A Gonosz enigmája legutóbbi metafóráinak egyike a Szondié.

— Melyik az igazi?

— Rossz kérdés. Hisz minden mítosz igazán az. Megmarad azonban a kérdés: Mythosz-e a mítosz; nem halványult-e el a hangja; van-e erő a Szóban, bölcsesség a Tanácsban jövő az Ígéletben, Jelentés a beszédben?

Hubai Péter

* Az Apokryphon Johannis négy kopt nyelvű recenzióban maradt ránk. A fönt idézett mítoszvariáns, amelyet az eredetiből készült fordításomban közlök, a Nag Hammadi Codex II-ben olvasható. (S. Giversen: Apocryphon Johannis, Copenhagen, 1963.)

Pszichoterápia és lelkipogozás

Hans-Christoph Piper, *Psychoterapie und Seelsorge. Lutherische Monatshefte* 26. 1987. 11, 487—489

Üdvösség és gyógyítás

Nemrégem meghívást kaptam egy ülésre, melyen a lelkipogozás elvi problémáiról kellett szólnom. Közvetlenül előttem egy nekem addig ismeretlen pszichoterapeuta beszélt a maga szakterületéről. A két előadásból meglepetésünkre párbeszéd lett. Megértettük egymást. Elvállaltuk és tiszteltük a másikat, szövegünk saját szakterületünk határaitól, elismertük a másik tevékenységében a lehetőségeket, átéltem a spontán együttműködés ösztönző és jóleső hatását.

Úgy látszik nem minden résztvevő élte át ezt a párbeszédet ilyen pozitívan. Egy jelen volt teológus és orvos keményen megtámadott engem az egyik sajtótudósításban. Szerinte én a lelkipogozást Isten nélkül képviseltem és a hit ügyét elárultam. És vádolta azt az egyházat, mely engem, mint lelkipogozót, s e témakörben mint tanítót eltűr.

Ez a dolgom engem elgondolkoztatott. Ennek a hallgatónak a reakciója, aki még hozzá kollégám is, nem lehet egyedi eset. Valószínűleg azt gondolta, amikor pszichoterápia és lelkipogozás egymással kapcsolatba kerül, amikor e két terület képviselői egymást megértik és vállalják, ahelyett, hogy elhatárolnák magukat a másiktól, beszorítva amatt a saját korlátai közé, akkor ott veszély keletkezik. Ezt a veszélyt a teológusok mindenesetre gyakran érzik és rá is mutatnak. Hogy miként látják ezt a másik oldalon, nem tudom. Olykor érzem azt az aggodást a pszichoterápia képviselőinél, hogy mi lelkipogozók kereszteljük gyógyító munkájukat, amikor pl. egy páciens vigasztalásra szorultságában kritikátlanul engedékenyek vagyunk, ahelyett, hogy ellenállást tanúsítanánk.

Mindenesetre a lelkipogozás és a pszichoterápia sokhelyütt feszült viszonyban van egymással. E feszültségből valamit magamban is érzek. Íme egy emlékem: amikor több hónapos lelkipogozói képzésről gyülekezetembe visszatértem, lelkipogozói fogadóórát jelöltem meg gyülekezetem tagjai részére. Csalódásom azonban nagy volt: senki sem igényelte azt! Elkezerített és dühös lettem. Mérgemben a pszichoterapeutákkal is szembe fordultam. Úgy képzeltem, hogy gyülekezetem tagjai csoportosan futnak hozzájuk. Az ő várószobájuk tele van, nekem a lehetőséget sem adták meg a bizonyításra. Azonban csakhamar jobb belátásra jutottam. Megismertem ui. egy pszichoterapeutát és azt tapasztaltam, hogy egyáltalán nincs várószobája. Pácienseinek száma oly csekély volt, hogy megbeszélte időpontra várta őket. Legnagyobb csodálkozásomra éppen ő irigyelt engem azért a határtalan lehetőségért, amit az emberekkel való kapcsolat-felvételben a családlátogatás és a kórházlátogatás nyújt.

Ez az állítólagos konkurencia és rivalizálás a pszichoterápia és a lelkipogozás között — amiről már oly sokat írtak — a gyakorlatban látszatproblémának bizonyul. A szóban forgó konfliktus mélyebben rejtőzik. Azt gondolom van valami köze a sikerhez és a sikertelenséghez. Mire is jutottam én a lelkipogozással? Azok bizony gyakran csak egyszeri kapcsolatok, és csak kevés, kivételes esetben kaptam pozitív visszhangot valamelyik beszélgetésre. Lelki téma csak ritkán került szóba, annál kevésbé lett belőle gyónás, amely — ahogy azt gyakran lelkemre kötötték — minden lelkipogozás célja. Ezért gyötör a kétség, vajon van-e értelme annak, amit csinálok?

Ezt a kétséget a pszichoterápiás szakfolyóiratok olvasása még csak erősítette. E folyóiratokban a mindenkor uralkodó irányzat módszereinek a kezelésben megmutakozó sikereiről olvastam. Ezzel szemben a pszichoterapeutákkal és korábbi pácienseikkel való beszélgetéseim nyomán a kisebbrendűségi érzésem bizonyos józansághoz jutott. Nincs szükségem arra, hogy a tehetetlenség és a mindenhatóság érzését egyoldalúan magamra, ill. a pszichoterapeutákra válasszam szét.

A terápia és a lelkipogozás közti feszültség-viszonyban találtam egy fontos pontot: a gyógyítás és a pszichológia a mi

társadalmunkban kétség nélkül előretörően van, mindinkább hatalmába keríti az embert. Ezzel szemben a teológia és a lelkipogozás egyre jobban háttérbe szorul. Túl gyakran az az érzésünk, hogy a falat támasztjuk.

Ennek a folyamatnak hosszú a története. Valamikor a gyógyítás és a pszichológia azzal kezdte, hogy igyekezett megszabadulni a teológia (és a filozófia) egyeduralkodójától és önállósította magát. Független tudománnyá lettek. Ez viszont évszázadokig tartó konfliktust váltott ki. Hogyan bánt egymással a két konfliktustárs — a két „ellenséges testvér” — ebben a küzdelemben? Van egy kedvelt megoldási modell: amikor ketten is ugyanazon hely birtoklásáért vetekednek, akkor felosztják maguk közt! Az egyik a gyógyításban, a másik az üdvösségben illetékes. Csak-hogy ezzel a harc nincs elintézve. Ez abban is megmutakozik, hogy mindkét fogalmat — ki-ki a saját álláspontja szerint — másféle értékeléssel látta el. Az egyik azt mondta: az üdvösség az „igazi” (das Eigentliche = a tulajdonképpeni), a másik „csak” gyógyítás. A másik viszont így szólt: a „lelki üdvösséghez” a lelkész utig elég. Ezért a név: „lelkipogozás”.

Amikor aztán az orvostudomány (a görögül pszichének nevezett) lelket is magának igényelte, akkor került a lelkipogozás és vele az egész teológia súlyos szorongatottságba. Attól kellett tartania, hogy fölöslegessé válik. Hogyan küzdött meg a teológia ezzel a veszéllyel? A lélek területét még szorosabbra vonta: a gyónásra redukálta működését. Most már csak főként etikával és erkölccsel foglalkozott, azaz a parancsolatok megtartásával és megszegésével, a bűnnel és a bocsánattal.

Közvetlenül meg kell jegyezni, hogy én most nem történelmileg érvelek, hanem a problémák jelzését akarom fejtegetni. A gyónás története a keresztyén egyházban sokoldalúbb, komplikáltabb és sokkal régebbi mint maga a pszichológia. Ezen a helyen én csak azt a megfigyelést akarom kiemelni, hogy éppen az utóbbi időben némelyek a gyónást a lelkipogozás lényegévé akarják tenni és ezt éppen a pszichoterápiától való elhatárolással összefüggésben. Én ebben egy újabb megszorítást látok, ezúttal azonban az emberi lélek körén belül. Így tartoznának a pszichoterapeuták hatáskörébe a lelki betegségek, a neurozis és a pszichózis — a lelkipogozóhoz pedig a bűnbocsánat, amely egyedül ígér üdvösséget. Ismét leértékelés ez, amivel már találkoztunk. S ezzel a harc még mindig nem ért véget. Ugyanis a bűn és/vagy a bűntudat problémája továbbra is ellentétesen vitatott.

Szeretném a jelzett, a teológiában végbemenő leszűkítési (redukálási) folyamatot tovább is követni. Egy hatalmas kötetben a következő címet találtam: „Evangéliumi betegvizsgálat”, s utána egy fejtegetést 1664-ből, Jézusról, mint orvosról. Az idézet egy prédikációból való, mely Máté elhívásáról szól a Mt 9,9—13 alapján: „Hogyan gondoljátok szeretteim, vajon nincs-e tele ez a szöveg megfoghatatlan édességgel, s nem véletlenül ízes-e, sóval, borssal fűszerezve a lelki beteg bűnösöknek, akiknek szíve bűntől terhes, félelemtől szomorú? Nem ül-e itt Jézus a vámszedő szobájában, mint egy orvos a táborigyógyintézetben, vagy a kórházi doktor a gyógyíthatatlan betegek otthonában, és kiált? Izráel, én vagyok a te Urad, Orvosod, nemcsak a testi, de mindenekelőtt a te lelki, felesküdtél lelki-orvosod! Az akarok lenni, az kell, hogy legyek, mert ez az én szolgálatom, ezért vagyok itt, hogy a bűnösöket és a betegeket megtérésre hívjam.” Ebben a szövegben az a feltűnő, hogy betegekre gondolt, akiket tulajdonképpen az a kérdés gyötör: mikor, s vajon egyáltalán egészségesek lesznek-e! Ebben az 1400 oldalas műben az a gondolat, hogy Jézus a lélek és a test üdvözítője, gyógyítója, háttérbe szorul (gondoljunk egy gyógyítás-történetre): az ő orvos-létét egyszerűen redukálja a bűnök bocsánatára, tehát „az üdvösségre” — a legteljesebb ellentmondásban az ÚSZ bizonyoságátelével (vö. Mt 4,23 és 9,35), melyben a betegek gyógyítása egyenrangú Jézus beszédeivel. S hogy még egy megfigyelést közöljek az ÚSZ-ből: nincs benne olyan összehasonlítható szó-

pár a gyógyításra és az üdvösségre, mint a német nyelvben („Heil — Heilung”). Amikor az evangéliumokban és az ApCselben gyógyításról van szó, ott mindig ez a görög szó áll: „therapeuin”. De a hozzátartozó elvont fogalom (Heil) hiányzik. Ez a megfigyelés ebbe az irányba mutat: a keresztyén teológiában súlyos következményekkel járó beszűkülés történt: a gyógyítástól az üdvösséghöz és a lelki üdvösséghöz érzékszünk el. (Lefordíthatatlan szójáték: vom „Heilen” auf das „Heil” und auf das „Seelenheil”). És ezt előszeretettel a bűnök bocsánatával azonosítják. Ez a tény az ÚSZ számtalan gyógyítás-története ellenére, a teológiában található zavarodottságon is érzékelhető: e történeteket szemünk fényétől fosztják meg sokszorosan. Jézus lelki orvosá lett. Szó sincs teljes értékű antropológiáról, mely ezekre a gyógyításokra tekintettel lenne, jóllehet a teológiában gyakran feleltek egy ilyen ember-értelmezésre.

A közös útról

A másik oldalon, az orvostudomány történetében ugyanilyen redukáló és absztraháló jelenségre bukkanunk. Ilyen fogalom pl. az „egészség” és a „betegség”. A diagnózisok is elvonatkoztatások magáról az emberről és az életről. Ezt azon is megfigyelhetjük, ahogy az ilyen absztrakciókra reagálunk: nem ismerjük fel magunkat ezekben a fogalmakban, amelyek a mi konkrét életünknek és szenvedésünknek nem is felelnek meg. Úgy vagyunk velük, mint „az üdvösség” fogalmával és az ún. „objektív üdvigazságokkal”. Igen nehezünkre esik, hogy konkrét életünkkel és szenvedésünkkel kapcsolatba hozzuk azokat, de a teológiában mindeddig csak odáig jutottunk, hogy az „üdvösséget” ettől a konkrét élettől elválasztottuk és a túlvilágba helyeztük: ez is a beteljesedett absztrakció jele!

Üdvösség és gyógyítás — ez a fogalompár mindkét oldalon a súlyos következményekkel járó redukációs és absztrakciós folyamatokra utal. Maga a „gyógyítás” főnév is ebbe az irányba mutat. Inkább az absztrakt eredményt figyelni, mint magát a folyamatot, a haladást, az orvos és a páciens közös útját. Hasonlóképpen fenyeget az „üdvösség” is az ún. objektív üdvítényekkel, hogy az Isten útját az emberrel, vagy (annak következményeként) a lelkigondozó útját a gondjaival hozzáfördülővel szem elől veszi. Ennek a folyamatnak szükségszerű következménye az, hogy az ember magára hagyottnak érzi magát, mind az orvos, mind a lelkigondozó által.

A fogalompár — az üdvösség és a gyógyítás — arra a képződményre (das Konstrukt) mutat, mely az absztrakciós és redukációs folyamatok nyomán állt elő. Ennek árát a konkrét (szenvédő) ember fizeti meg, akit nem érdekel egy elvont üdvíterv, vagy egy hasonlóképpen elvont gyógyítási elképzelés, mégis emberekre van utalva, akik őt elkísérik az úton, a bajokon át is. Egy ember vele-létét — legyen az orvos, vagy lelkigondozó — gyógyítóan éli át nyomorúsága legmélyén. Mindannak, ami üdvös (jóté-

kony, gyógyító), köze van az üdvösséghöz (salom), amit Isten nekünk szánt. Ez nem bekebelezés: nem akarom ezzel a pszichoterapeutát valamilyen elvonatkoztatott isteni üdvítervbe beépíteni. Sokkal inkább hitvallás, mely a názareti Jézusra tekint, aki mindenféle módon harcolt a betegségek ellen.

A vigasztalás fogalma

Az előbbi gondolat többszörös tapasztalatra épül: amikor mi a bajban levő konkrét emberhez úgy fordulunk, hogy őt nem akarjuk a tértítő, vagy a gyógyító munkánk tárgyává tenni, akkor újra találkozhat az orvos és a lelkigondozó. Akkor közösen érint minket egy embertársunk sorsa. Akkor együtt valljuk meg majd fáradozásaink korlátait. S akkor közösen biztatjuk egymást kudarcaink ellenére, az olykor deprimálón csekély eredményeink ellenére is, hogy mégis tovább munkálkodjunk. Mert mi abból a reménységéből élünk, hogy olyan jövő vár ránk, melyben Isten letöröl minden könnyet, s melyben sem halál, sem szenvedés, sem kiáltás nem lesz. E reménység nélkül (mely bennünk inkább rejtve él, minthogy szavakban kifejezésre jutna), a segítő szolgálatok egyáltalán nem létezhetnének.

Talán akkor az is sikerül majd nekünk, hogy egy az orvos (pszichoterapeuta) és a lelkigondozó közti új kapcsolatban, bizonyos absztrakciós folyamatokat néhány dologban újra visszafordítsunk. Néhány példán hadd világítsam meg: pl. a vigasztalás fogalmánál. Az imént a terapeuták bizalmatlanságáról szóltam a lelkigondozókkal szemben. Ők attól félnek, hogy mi lelkigondozók az ő pácienseik vigasztalásra szorultságát túl készségesen és megdölgődtlenül ismerjük el, holott éppen távolság-tartásra és ellenállásra lenne szükség, hogy ezzel a páciens erejét felébresszük és mozgásba hozzuk. S valóban, a teológiában, a lelkigondozás történetében a vigasztalás fogalma főként a megnyugtatóssal, betakarással, megcsöndesítéssel, elrejtettséggel és melegséggel van összekötve. De elég egy pillantás az ÚSZ-be, hogy megértsük, már itt is redukcióval van dolgunk. A vigasztalás görög szava (parakalein, vagy paramytheomai) kettőt jelent egyszerre: bátorítani és elvárni. A parakaleo latin megfelelője: provokálni. A vigasztalás tehát — ha a redukciót érvénytelenítjük — provokáció is, mely igazolódik Jézus gyógyítási történeteiben, amikor ő a betegől azt kérdezi: „Akarsz-e meggyógyulni?”, vagy amikor a bénától elvárja, hogy ágyát fölvéve menjen haza.

Persze az is meglehet, hogy a pszichoterapeuta felismeri, hogy ő maga (is) a redukció áldozata lett. Mert miközben az ellenálláshoz és a távolságtartáshoz ragaszkodott, figyelmen kívül hagyta az ember ősi szükségletét, azt ti. hogy a vigasztalódás, a regresszió, mely őt az „anyabázissal” kapcsolatba hozza, egyedül a bizalom talaján növekedhet, mégpedig az önmaga, az embertársai és az Isten iránti bizalom talaján.

Fordította: Tegez Lajos

Világvallások és világbéke

Hans-Werner Gensichen: *Weltreligionen und Weltfriede*

Gensichen Bevezetésében — mintegy jellemzőképpen — a man-man-felkelést eleveníti fel: a brit börtönökben éneklő kenyaiaikat („Európaiak, takarodjanak haza / Bár mindenestül megsemmisülnétek”), gyilkos gúnyval e szöveg dallama az egyik ébredési korál — a gyorsan eszkalálódó felkelés nemcsak a gyarmatosítás elleni szabadságharc formájában artikulálódott, hanem a vallásháborúban is. Harcosai az atyák istenének háborúját viselték, meggyőződésük szerint, „a keresztyének Istene és a Barány népe ellen”. — Szeges ellentétben áll ezzel a mentalitással ama mondat, amelyet Mahatma Gandhi jegyzett naplójába a kikuju-rebélió kapcsán: „Csak az igazság és az erőszakmentesség szabadíthatják meg a népet a szolgaság alól.” — Az

1974-es „löweni nyilatkozat”-ot Gensichen úgy kommentálja, hogy a háború teljes kiküszöbölése efajta megállapításokkal nem érhető el, „sőt még azt sem állíthatjuk, hogy a béke, fejlődés és haladás feltételei kedvezően alakulnának az emberszálladon belül”. Hivatkozik a különböző háborús góccokra és konfliktusokra és rámutat, a vallási ellentétek döntő szerepet játszanak Észak-Írországon, a Közel- és Közép-Keleten, mégha e hadviselések klasszikus értelemben nem is sorolhatók a vallásháborúk közé. „Egyetlen vallás sem állíthatja magáról hitelt érdemlően, hogy sohasem bonyolódott bele efajta összetűzésbe, vagy hogy immunis lenne ilyesmivel szemben. . . Egyetlen vallás sem deklarálhatja magát békehatalomnak” mondja, majd v. Stietenc-

ron-t idézve hozzászeli: „Egyetlen vallásnak sem sikerült a mai napig minőségileg új embert és társadalmat teremtenie, olyat, amely mindenfajta erőszak alkalmazását tartósan ki tudta volna iktatni.” „Viszont” — így Gensichen — „egyetlen vallás sem vádolható azzal, hogy ab ovo békeellenes lenne. . . . A mai helyzetben nemcsak az atomháború állandóan fenyegető lehetőségét kell szem előtt tartanunk, hanem a fennálló egyéb realitásokat is: az éhezõ világot, a népességrobbanást, a környezet-szennyeződést, az energiaforrások kiapadását is, úgyhogy a „világbéke” fogalmát egyre inkább az emberiség pusztá „túlélés”-ének fogalma váltja fel.

Gensichen számba veszi a világvallásokat, a sort (első fejezet) az archaikus nép vallással nyitja meg. E valaha „primitív”-nek mondott hit (vallások), ha elnyomva, vagy tudatküszöb alá szorítva is, de továbbélnek. Alapja, hogy mindig, mindenütt léteztek hatalmak és hatalmasságok, személyes vagy személytelen formában, immanens vagy tranzendentális megnyilvánulásban s ezekkel szemben az egyes ember csak mint a közösség tagja állhat(ott) meg. E gondolatvilágban a harc az élet természetes velejárója, s ezt az istenség maga követeli meg. Példaként Nyugat-Új-Guineát említi, ahol is az erőszakos halál, az ölés kulcsszerepet tölt be az isten—ember-kapcsolatban. „Minden élet öléből fakad és ölés által marad fenn”, vallják, hiszen hitük szerint megölettek a Dema-istenségek s halálukból támadt mindaz, amire az élőknek szükségük van: növényzet—állatvilág—szerszámok—fegyverek—sõt, maga az ember is, társadalmi berendezkedésével együtt. Az emberáldozat a termékenységet szolgálja, mert a kannibál, fejdász stb. mind hiszi, hogy az isten van az emberben jelen s megölése az élet fennmaradását szavatolja. A véres szokások mind mély vallási gyökerek bizonyosságai s ez párosul a törzsi összetartozás erős szellemével. Ez utóbbi motiválja azt a törekvést, hogy lehetőleg a közösségen kívüli személyek feloldása menjen végbe (hadifoglyoké vagy rabszolgáké). — A vallás és a néperdek illetéknéppen való összeegyeztetése pregnánsan mutatkozott meg a japán shintóban („shintó” = istenek ösvénye). Ez az elnevezés kb. 1300-ban alakult ki, főként, hogy elhatárolja az ősi, hazai vallást a konfucianizmustól és a buddhizmustól, félteérthetetlenül kifejezve ezáltal a vallás militáns jellegét. 1868-ban vált államvallássá. Eszerint a japán császár Amaterasunak, a napistennőnek leszármazottja, „Tenno”, azaz a menny magasztosa, uralkodó és főpap egy-személyben. 1945-re az állam-shinto a háborús gépezet hajtómotorjává lett; sem egyéb földi, sem egyéb égi hatalmat nem volt hajlandó megtérni maga mellett, — a katonai összemérés tehát nemcsak politikai, hanem vallási katasztrófát is jelentett. A hadvezérre várt a feladat, hogy különválassa az államot és a shinto-vallást, a tenno-tól elvittassa isteni státuszát és hogy a szentélyek lokális rangját biztosítsa. Így alakult ki lassan a kámi-hit. A „kámi” gyűjtőfogalom a hatalommal bíró istenségekre, szellemekre, állatokra, tárgyakra vagy emberekre, de ma már magába foglalja „az igazságosság, rend, isteni áldás fogalmait is és azt az alapgondolatot, hogy a kámik egy akarattal együttműködnek s ezáltal a világnak ragyogó példát mutatnak”. Ily módon az emberek szempontjából a kámik magatartása legyen mértékadó. E hit életfilozófiája a „természetes jóság” s ez megmutatkozik abban is, hogy a kámi-hívók céltudatosan törekednek a más vallásúakkal való békességre, — konfliktusok feloldására és eliminálására, annál is inkább, mert jogukban áll más vallást is követni; lehet valaki pl. egyszerre shintoista (kámihívó) és buddhista. Gensichen már a „Bevezetés”-ben is maliciózan, sőt ellenségesen szólt a britekről (általában) s azok hitéről is, nem meglepő tehát, hogy a kámi-hitet ekként kommentálja: „nehézségek mutatkozhatnak a kereszténységhez kialakuló viszonyban, amely ma is olyan tendenciát mutat, hogy megkérdőjelezze a népvallást és annak isteneit, a monotheisztikus elvet szegezvén ellenük. Mégis, sokan vannak, akik abban reménykednek, hogy a kereszténység felismeri a kedvező alkalmat, amely a shintoizmushoz való közeledésben rejlik” . . .

A második fejezet a hinduizmussal foglalkozik, e partatlan vallással, amely Kr. e. 600 körül az áriák bevándorlásával alakult ki, öltött különböző formákat s befogadta a legkülönbö-

zőbb áramlatokat. A véd-vallás a kasztrendszerre épült fel (e vallást nem lehetett felvenni: bele kellett születni); a papság és a harcosok kölcsönös egymásra utaltságát világosan tükrözi a mítosz: Agni, a tűz istene — főpapja Indra-nak, a hadúrnak. Indra-hoz fohászokdalt vetésért-aratásért s tőle várták, hogy meghatározza, háború legyen-e avagy béke. — Később alakult ki Káli-nak, a fekete istennőnek, Shiva-isten feleségének kultusza. Káli, Shiva teremtő energiájának egyik hiposztázisa (sakti) testesíti meg különböző elnevezések alatt a „militáns—destruktív aspektusok”-at, fiaival együtt — még ma is véres áldozatok kísérik kultuszát, — bár India mára már megtanulta, hogy a politikai célok eléréséhez nem a háború az egyetlen és leghatékonyabb módszer. — „Béke” alatt a brahmin a bölcsék lelki békéjét érti és ezt saját énjében ismeri fel: „Csak, aki az abszolúttal való egyesülés útját megtalálta, vallhatja: ez az út az igazi, az elmúlhatatlan, — ime az egyesülés, ily módon az üdvösség s ennek neve BÉKE.” — A későbbi gita-tan sem határolja el magát a háborútól és vérontástól — hajtómotorja azonban (az előzőkkel szemben) a szeretet, amely időnként megköveteli a gonosszal szembeni fegyveres ellenállást. A hinduizmus sok nagy gondolkodója közül is kimagaslik Mahatma Gandhi alakja, aki az orthodoxiát — orthopraxissá alakította, kereste az igazsághoz vezető utat, de nemcsak az egyén, hanem a közösség javára is, s ennek stációit az erőszaktól való mentességben (szabadság — „ahimsa”) és az önmegtartóztatásban jelölte meg. Hirdette, hogy az igazságkeresés (= istenkeresés) önmegvalósításhoz és öntökéletesítéshez vezet, ugyanakkor világosan látta, hogy a gita-tan a kaszt-dharma-jelölte magatartást, a cselekvést, kötelességteljesítést jelöli meg üdvözítő útként. A kasztok eltörlésére nem gondolt, de a szent iratokat allegorikusan interpretálta és ahol ez végképp lehetetlen volt, azt hirdette, hogy Krishna-isten példája az emberek számára nem mindenben követendő. Ahimsa-kommentárja a határt nem ismerő szeretetet, a szenvedésre való elszántságot, a mások javára való türelmet jelöli meg a tökéletesedés felé vezető útként. Gandhi egy vakbuzgó és/vagy osztályérdekeit féltő brahminnak esett áldozatul; a gandhiizmus viszont átlépte India határait és a másokért való önfeláldozó szolgálat általi önmegvalósítás eszméjévé vált. A gandhiizmus egyik ága a Sarvodaya-mozgalom azt hirdeti, hogy „a szívek megújulása az első és döntő lépés egy jobb világ kialakításához, hogy tehát a némán tűrő, elnyomott milliók javára végzett szolgálat nem érhet célt, ha egyben nem istentisztelet is”. Am a Sarvodaya-mozgalom vezéralakjait felmorzsolta vagy halálba kergette a valóság (politikai lépések és korrupció taposták el Bhave-t, Narayan-t).

A harmadik fejezet a buddhizmussal foglalkozik, e tipikusan indiai, de az ország határait rég túllépett vallással. A korai buddhizmus éppen az uralom és hatalom kérdéseiben hasonlott meg az óindiai brahmanizmussal. A hagyomány szerint Buddha e problémával vívódott: lehet-e királyként uralkodni úgy, hogy igazságban élünk, senkit sem sebzünk meg és nem túrjuk, hogy minket megsebezzenek? Mara, a Kisértő, arra akarta Buddhát rábírní, hogy ő legyen az a király, aki megalapítja az erőszak- és elnyomámentes birodalmat, de Buddha, tudva, hogy az uralomra törekvés törvényszerűen szenvedést okoz, elutasította Marát. Ma a buddhizmust „par excellence” békevallásnak tekintik, megfélemlítve arról, hogy a misszió érdekében vívott harc „szent háború”-nak számít; arról is, hogy vívtak gyilkos háborút buddhisták is: buddhisták ellen (1767-ben Burma lero-hanta Sziámot); s hogy 1943-ban buddhista szerzetes vezetése alatt hátra támadták a szövetségeseket. Tény, hogy a szerzetesek „nyolc ösvény”-én a centrális parancsolat a „ne ölj”, de az is, hogy a hatalmon levőnek legfontosabb belpolitikai feladata a szerzetesek közösségével (sangha) megegyezni, hiszen ennek feladata a népet meggyőzni az uralkodó igazáról. Dr. R. B. Ambedkar, e „felejthetetlen karizmatikus férfiú” volt az első, aki a kaszton kívüliek ügyét karolta fel, sőt azt hirdette, hogy minden ember egyforma rangú. Korai halála szociális-politikai-vallási mozgalmát hazájában (Indiában) megbénította. A. T. Ariyarat Colombóban Gandhi és Bhave nyomán létrehozta a Sarvodaya-tervet, amelyhez csatlakoztak városi szociális mun-

kát végző ifjak („peace makers” = békeszerzők). A jelentkezőket 6 hónapos kurzuson képezik ki az „erőszakmentes forradalom”-ra, amely elveti mind az önző, tomboló életmódot, mind a nem-kevésbé egoisztikus radikál-aszkezizist. E mozgalom kibontakozását az anyagiak hiánya gátolja: egyre inkább függőségbe kerül a kormányzattal szemben s fokozódóan szorul külföldi támogatásra. Mindezzel a buddhizmus „theravada”-ágát ismertették. — Következnek a „mahayana”-ág, nem kevésbé viharos történelmével, meditatív és agresszív megnyilvánulásai-ban. A más leginkább a „Risho Koseikai” (= a jog és az emberek közti kapcsolatok újjáélesztésére alakult társaság) érdekelheti, amelyet a japán Nikkyo Niwano hívott létre s továbbra is ő maradt motorja és lelke. Eredetileg szociális programját kitágította, nyitottságot követelve valamennyi vallás békemoz-galma iránt. Ő rendezte meg 1968-ben Új-Delhiben a „nemzet-közi egyházi szimpoziumot a békéért”, az ő kezdeményezéseiből nőtt ki a Vallás- és Béke- Világkonferencia (World Conference on Religion and Peace).

A negyedik fejezetet Gensichen az izlámnak szentelte: „Mint minden archaikus népi vallás, ez is megkövetelte a törzsközösség becsületének és identitásának fegyveres védelmét s a fegyveres harcot a vérbosszútól a törzsi háborúig — vallási kötelességgé avatta.” A szent háború (ghihād): kötelesség, teljesítése bűn-bocsánatot szerez és megnyitja a Paradicsom kapuit. A világ „iz-lám terület”-re („dar al-islam”) és „háborús terület”-re („dar al-harb”) oszlik, a hitetlenek, vagyis nem-mohamedánok az egész izlám politikai közösség ellenségeiként kezelendők. Kivételt képeznek az Írással bírók (keresztények és zsidók), az ő országaik „szerződés területe” („dar al-sulh”), ők megtarthatják vallásukat, feltéve, hogy alávetik magukat az izlám államrend-nek és fizetik az adót. Sőt: „adó és váltságdíj sokat jelentett az izlám történelmében, a misszió rovására is”, referál Gensichen és egészen visszatetsző módon hivatkozik e helyen a kereszt-es háborúk analógiájára, mint szintén szentnek mondott hadvise-lésre, aminek eredménye a demoralizálódás a kereszténység sa-ját soraiban és az izlám fanatizmusba torkollása. Némi malíciá-val azt is mondhatnók, hogy a kereszt-es háborúk ostromozásával „helyettesíti” történelmi visszatekintésben az európai török hódoltság évszázadait. Bevezetés és kommentár nélkül említi az ozmán birodalmat, mint amely a későbbiek során „kénytelen volt nem-izlám országokkal szerződést kötni. . . . A török ura-lom összeroppanása nem hozta meg az arab területeknek az óhajtott szabadságot, hanem bevezette a nyugati uralom köz-benső fázisát, amely termőföldjévé vált az arab nacionalizmus-nak és az arab területeken túl is előidézte a jelenleg is folyó reislamizálást”. Itt a szerző hivatkozik (mentségére legyen mondva) „Komeini ajatollah ijesztő konzekvenciájára: „fegyver-kezzetek, . . . egy izlám nemzetnek militánsnak kell lennie!”. Irán az izlám siita ágához tartozik — a szunnita ág sem kevésbé agresszív: 1980-ban pl. a szaúdi trónörökös közös arab hadjára-tot akart indítani Izrael megsemmisítésére. Ha vannak is egyé-nek és csoportok, akik megkísérlik a gihād-ot átértelmezni és a békét munkálni, az izlámon belül a valós képet Sayyid könyve („Az izlám és a világbéke”) tükrözi, amely kategorikusan hirdeti az alapállást: „Amíg mindenki meg nem hajol Allah, mint az egyetlen Isten előtt, addig a kard nem tehető le, sőt még azután is . . . szükség lesz előre nem látható veszélyek esetére fegyveres erőt készenlétben tartani.”

Az ötödik fejezet foglalkozik a zsidósággal: „Mint minden ókeleti népnek, úgy Izraelnek a történelembe való belépését is háború és harci kiáltás vezette be. Bármit is jelent az exodus ezen kívül a nép számára, militáns cselekvés volt, ekként maradt meg a kollektív emlékezésben, természetesen összekötve Isten cselekvésével (Ex 15,34). . . . Jahve az az Isten, aki nem tűr maga mellett más isteneket. Mint a szövetség Istene, egyben háborús Isten is. Seregeknek Ura (1Sám 17,45). Gensichen megint bántó-an fogalmaz: „Maga Jahve harcol . . . ezáltal a háború nem lesz humánusabb . . .”. Elismeri viszont a šalóm központi jelentősé-gét és helyesen interpretálja (Perlitt-re, westermann-ra is hivat-kozva): a šalóm = jól-lét, jó-lét, egészség, tökéletes-ség, tehát teljesség a békében. — Az eszkatológiai váradalom-

ban (Ézs 2,4; Mik 4,10) az embereknek ugyan kapákká és metszőkékké kell kovácsolniuk fegyvereiket, maga Jahve azonban nem változik. Gensichen szerint megmarad „harcos”-nak. Az Ószövetség áttekintése után Gensichen rátér annak rabbinisztikus értelmezésére is, amely pl. megkülönbözteti a „parancsolt”, ill. „igazságos háború”-t a „jogtalan” és „nem kötelező hadviselés”-től. „Ez sem tudja azonban figyelmen kívül hagyni azt a történelmi tény — bármennyi kommentárt ír is a szombatnapról — hogy a kegyes zsidók a makkabeus háborúk alatt ellenállás nélkül hagyták magukat lemészárolni s hogy — ennek tudatában — Pompeius Jeruzsálem ostromlásakor kímélet nélkül éppen erre építette fel döntő csapását. — A zsidó-ság üldöztetése korszakaiban, elnyomtatásban is a háború—bé-ke-kérdéseiben egyértelműen a béke mellett foglalt állást. A Tal-mud valóságos himnuszokat ír a békéről: „Nagy a béke — ha Izraelben béke uralkodnék, Isten még a bálványimádást is eltűr-né. — A mai helyzetet jellemezve, Gensichen ezt írja: „Izrael állama s annak katonai potenciálja szeges ellentétben áll a cio-nizmus békeideáljával. Teodor Herzl még hitt a világbékében, abban, hogy a kialakuló zsidó állam baráti kapcsolatokat létesít majdani szomszédaival.” Nem így történt, de Gensichen nyoma-tékosan figyelmeztet: „Egyetlen állam, de egyetlen vallás sem írhatja elő ennek a népnek és vallásnak, hogy miként valósítsa meg a megalkuvás-nélküli béke utópiáját, amelyet más helyeken ugyanígy perventálnak, mellőznek és megcsúfolnak. Ezt a népet, az ő helyzetében, senki sem emlékeztetheti az igazságért való szenvedés tradíciójára.” — A zsinagógákban ma is békéért imádkoznak és az izraeli békemozgalmon belül tevékenykedik a vallásos alapokon nyugvó békepedagógia, amely azon mun-kálkodik, hogy a háborús készülődések a békére való felkészü-lést ne homályosítsák el.

A hatodik fejezetet szentelte Gensichen a kereszténységnek. Provokatív kérdéssel kezdi, Henrik Kraemer 1965-ben írt köny-vének címevel: „Miért éppen a kereszténység?” A kereszténység elzárkózik az elől, hogy a háború és béke kérdéseiben az egyéb világvallásokkal összevettesék s egyáltalán elutasítja, hogy az összehasonlító vallástudomány tárgyává tegyék. Tertullianustól Barthig a kizárólagosság igényével lép fel, így aztán a tudósok vagy kínos hallgatásra kárhoztatják magukat, vagy (mint a békemozgalom képviselői) mindenestül negatív bírálják el, ki-és túlhangsúlyozva a keresztesháborúkat, a világháborúkban a fegyvereket megáldó lelkészek és a jelenkor NATO-stratégiáinak szerepét. Tény viszont, hogy egyetlen vallás sem szentel korunk-ban több figyelmet a békének, mint éppen a kereszténység, egymást érik a konferenciák, ám „a téma belső agressziókat vált ki, semmi sem okozott még olyan tartós békétlenséget a kereszt-tyenség köreiben, mint éppen a béke kérdése. . . . Az intern keresztény béke-diskusszió legelfogultabb képviselője sem állít-hatja ma már, hogy éppen a kereszténység adhatna a béke ügyében meggyőző és érvényes választ. A saját köreiben mutat-kozó megosztottság egyre inkább megfosztja a világméretű dia-lógusban a kereszténységet szavahihetőségétől. . . . Aki napja-inkban a „béke vallásá”-t keresi, az sokkal inkább a neobuddhisz-ta risho-kosei-kai felé fog orientálódni. . . .” S ez így megy to-vább. Gensichen a magyar olvasóban felidézti az Arany János-ábrázolta szöllősgazdát, aki jégveréskor botot ragad: „Nosza. Úristen, hadd lássuk, mire megyünk ketten!” — azzal az alapve-tő, döntő különbséggel, hogy a Nagyidai cigányok költőjét a fájdalom, a kétségbeesés készítette a keserű gúnyra, míg Gensichent (érzésem szerint) a közöny, saját „felsőbbrendűség”-ének öncsalása ösztökélte a vélt „tárgyilagosság”-ra; ez már abból is kitetszik, hogy a kereszténység ismertetését — az összes többi vallással ellentétben — a jelen megbélyegzésével kezdi s csak ezt követően nyúl vissza a kezdetekhez. A könyv destrualó tenden-ciájának vörös fonala itt válik legvastagabbá. A szerző megírja, hogy „a kereszténység a vallástörténetben aránylag késői kép-ződmény (ezt az izlámnál nem említette!). — Elismeri, hogy Jézus félreérthetetlenül elhatárolta magát a politikai-katonai messiásképtől s hogy azért, hogy Isten Szenvedő Szolgáját azonosította az Emberfiával, egyértelművé tette: azért jött, hogy Isten országát valósítsa meg, célja nem az, hogy honfitársait a

STUDIEN: *Ernő Ottyk*: Der Bogen unserer kirchenpolitischen Entwicklung (Die Vereinbarung zwischen Staat und Kirche ist 40jährig) — *Tamás Fabiny*: Die soziologische Analyse der Gleichnisse Jesu — *István Rózse*: Das Jesusbild des Korans — *János Pásztor*: Der christlich-marxistische Dialog in lateinamerikanischer Sicht — *Gyula Groó*: Eduard Thurneysen (1888–1988) — *Endre Gyökössi*: Sublimierung und Seelsorge — *Emil Póth*: Über den Kofessionsbegriff Karl Barths (Systematisch — theologische Erörterungen anlässlich des 20-sten Jahrestages seines Todes) — *Péter Kustár*: Bewertung des Qumran-Textes mit der Überschrift: „Der Kampf der Söhne des Lichts gegen die Kinder der Finsternis“

WELTRUNDSCHAU: *Feriz Berki*: Die Jubiläumsfeier der Russisch-Orthodoxen Kirche — *HB*: Das siebente Karlovy Vary Treffen (Techny, Chicago, 20–23. April 1988) — *Gabriella Körmenyi*: Eine ökumenische Porträtgalerie, Donald Coggan

HEIMATRUNDSCHAU: *Feriz Berki*: Tausend Jahre der Orthodoxie — Festliche Erklärung der Kirchen und Konfessionen zum tausendjährigen Jubiläum des russischen Christentums — *Tibor Imrényi*: Ungarische Orthodoxie — der Vergangenheit und die Gegenwart

STUDIE DES KONFESSIONSKUNDLICHEN INSTITUTS: *Lajos Békefi*: Grosse Erwartungen — mässige Ergebnisse, Der siebente Bischofssynode über die „Laien“ in der Kirche

KULTURELIE CHRONIK: *László Zay*: Traum und Erwachen — *Jenő Szigeti*: Ährenlese mit den Augen eines Theologen

BÜCHERRUNDSCHAU: *Lipót Szondi*: Cain, der Gesetzverletzer; Mose, der Gesetzgeber *Péter Hubai* — Hans-Christoph Piper: Psychotherapie und Seelsorge (*Lajos Tegez*) — Hans-Werner Genischen: Weltreligionen und Weltfriede (*Éva Kalos*)

STUDIES: *Ernő Ottyk*: The Arch of Our Church Political Development (The Agreement between State and Church Is 40 Years Old) — *Tamás Fabiny*: The Sociological Analysis of the Parables of Jesus — *István Rózse*: The Image of Jesus in the Koran — *János Pásztor*: The Christian-Marxist Dialogue in Latin American View — *Gyula Groó*: Eduard Thurneysen (1888–1988) — *Endre Gyökössi*: Sublimation and Pastoral Care — *Emil Póth*: On the Confession Concept of Karl Barth (Systematic Theological Expositions for the 20th Anniversary of His Death) — *Péter Kustár*: The Appraisal of the Quran Text Entitled “The Fight of the Sons of Light against the Children of Darkness”

WORLD REVIEW: *Feriz Berki*: The Jubilee Festivities of the Russian Orthodox Church — *HB*: The Seventh Karlovy Vary Meeting (Techny, Chicago, April 20–23, 1988) — *Gabriella Körmenyi*: An Ecumenical Portrait Gallery, Donald Coggan

HOME REVIEW: *Feriz Berki*: Thousand Years of Orthodox Christianity — A Festive Declaration of the Churches and Denominations in Hungary on the Thousand Year Jubilee of Russian Christianity — *Tibor Imrényi*: Hungarian Orthodoxy — Past and Present

STUDY OF THE INSTITUTE FOR CONFSSIONAL RESEARCH: *Lajos Békefi*: Great Expectations — Moderate Results. The Seventh Bishops' Synod on “Laymen” in the Church

CULTURAL CHRONICLE: *László Zay*: Dream and Awakening — *Jenő Szigeti*: Gleaning with the Eyes of a Theologian

REVIEW OF BOOKS: *Lipót Szondi*: Cain, the Violator of Law; Moses, the Legislator (*Péter Hubai*) — Hans-Christoph Piper: Psychotherapie und Seelsorge (*Lajos Tegez*) — Hans-Werner Genischen: Weltreligionen und Weltfriede (*Éva Kalos*)

római iga alól felszabadítsa. Leszögezi azt is, hogy az Újszövetség (az őskereszténység) tudomásul vette a fennálló realitásokat, „sem azt nem vezethetjük le a Kijelentésből, hogy a kereszténynek legitimálják a katonai vagy rendőri szolgálatot, sem azt, hogy ezek létét summásan vessék vagy ítélik el”. . . „A mai exegéták kénytelenek maguknak feltenni a kérdést: „megcáfolta-e a történelem a béke evangéliumát? Fatális összefüggés van ti. az Isten-nel Jézus keresztthalála által megélt lelki béke és a világ kiszolgáltatottsága között; a világ a nagy békeféltésben öntörvényének van alávetve, az uralom és hatalom realitásainak, tehát mindannak, amitől Jézus saját kijelentése szerint a tanítványok megkímélteknek (Mt 10,42 k.). További problémát okoz az ajándékba kapott ‚béke-evangélium‘ és a feladatul jelölt ‚békeszerzés mandátuma‘ közötti feszültség (kontraszt). Elvitathatatlan, hogy keletkezésekor és utána másfél évszázadon át a kereszténység volt az egyetlen vallás, amely a háborús erőről való lemondást hirdette és gyakorolta, de kétségtelen az is, hogy akkor még oly kevesen voltak a keresztény hitűek, olyan szétszórtságban, oly erős végváradalomban éltek, hogy a fegyverfogás még önvédelemből sem juthatott eszükbe. Akkor még — patetikusan szólva — csak saját vérüket ontották, ellenségeiket nem; de mire a ‚pax romana‘-t felváltotta a ‚pax christiana‘, már kísértett a gondolat, hogy a világot fegyveresen kell a békeség Istenének uralma alá hajtani. . . . Augustinus a donasztikus eretnkséggel szemben ajánlott fegyveres fellépést . . . Nem sejtette, hogy ürügyet szolgáltat a majdani eretnek-hajszáknak, inkvizícióknak, agresszív háborúknak. . . . Konstantinus óta az immár keresztényen birodalmat meg kellett a barbár káoszsal szemben védeni s e kötelezettség alól a keresztény ember nem bújhatott ki, mondván, hogy neki személy szerint az ellenség szeretete parancsolta . . .” S itt Gensichen jól lát, amikor analógiát fedez fel: „Ma az emberek a világ különböző pontjain a védelem és védettség javait akarják megőrizni, éppen e cél szolgálatában folyik az eszeveszett fegyverkezés és ez olyan dilemma, amely a vallásmotiválta igazságos béke iránti törekvéseknek is vajmi kevés mozgásteret engedélyez.” — A fejezet természetesen elítéli a kereszties háborúkat, de Müntzer Tamást, Cromwellt, Lavigerie-t is,

majd „az új kereszties-háború-mentalitás”-t, amelynek jelszava is „soha többé háborút!”, amely a „vae victis” jegyében hangzik s Max Weber szerint is „nem a háborút, hanem a békét diszkreditálja”. Szót ejt a mindenkori „ellenzék”-ről: William Penn magasztos alakjáról, George Fox-ról, a történelmi békeegyházakról (mennoniták, husziták), a múlt század béketársaságairól, a két világháború pacifistáiról és ökumenikus mozgalmairól.

Az utolsó fejezet címe: „A béke felé fordulás — a vallások szerepe.” Kitűnő meglátással írja Gensichen: „Ahogy az emberiség elfelejtette és megtagadta a vallások rejtett bölcsességét — ugyanúgy zárva maradt a vallások előtt a modern szellemiséghez vezető út.” E téren is „aggiornamento”-ra van szükség, ez azonban hangsúlyozza (helyesen) a szerző „nem történhetik meg úgy, hogy a vallások pluralitását egy mesterséges egységtési konceptussal felszámoljuk. . . . Még az atomkor békeje érdekében sem szabad egyetlen vallástól sem identitása feladását elvárni”. „Egyeduralomról ma már szó sem lehet, a vallásoknak is engedniük kell a koexistencia követelményeinek. . . . Egy olyan világban, amely a vallásoknak egyre kevesebb teret hagy meg, ezeknek egymással új viszonyt kell létesíteniük, amelyet nem a rivalizálás, hanem a partneri kapcsolat jellemez, a szolidaritás és a párbeszéd, — olyan viszonyt tehát, amelyben az igazságért folyó harc ugyan nem ül el, de amelyben nincsenek győztesek és legyőzöttek. . . . Minden vallás tudja, vagy legalábbis tudnia kellene és erre felkészülnie, hogy a ‚békeszerző‘ életútja nem ‚via triumphalis‘, sokkal inkább a lemondásoké és szenvedéseké. . . .” Zárszóként Gensichen Tódot idézi: „Nem a teljes egyetértésben gyökerезik közös kincsünk, hanem abban, hogy hajlandók vagyunk tisztázni egymás között, milyen lehetséges döntések harmonizálnak saját hitünkkel. Közös javunk lehetne, hogy a békepolitika terén véleményezéseinket ne csak pusztá felmérés alapján kialakult nézeteinknek tartssuk, hanem határozottan és szorosan hitünkhez kössük hozzá, ahhoz utaljuk viszsza. Csak így kerülhetjük el a kísértést, hogy Isten békéjét a túlvilágra transponáljuk.”

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KIADVÁNYAI:

Bibliai történetek gyerekeknek	180,— Ft
Újfordítású Újszövetség	70,— Ft
Zsebméretű Károli Biblia	135,— Ft
Angol–magyar Újszövetség	170,— Ft

Könyveink közül ajánljuk:

Dr. Tóth Károly: Gyökerek és távlatok	95,— Ft
Szabó Magda: Záróvizsga Geschichte und Gegenwart der Reformierten Kirche in Ungarn	150,— Ft 319,— Ft
Komjáthy Aladár: A kitántorgott egyház	112,— Ft
Szénási Sándor: Kálvin emberi arca	47,— Ft
Takács Béla: Református templomaink úrasztali terítői	200,— Ft
Sobor Antal: Percelj Uram!	50,— Ft
Takács Béla: Bibliai jelképek a magyar református egyházművészetben	300,— Ft
Kincsesláda I.	135,— Ft
Kincsesláda II.	100,— Ft
Sarkadi Nagy Pál: A szeretet himnusza	24,— Ft
Bereczky Albert: Van-e út Istenhez?	61,— Ft
Komjáthy Aladárné: A Szentföldön jártunk	198,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Lorántffy Zsuzsanna	125,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Örök társak	120,— Ft
Kálvin János: Tanítás a keresztyén vallásra	150,— Ft
Budai Balogh Sándor: Vad vizek futása	84,— Ft
Tótfalusi Kis Miklós: Apologia Bibliorum (A Biblia védelmében)	199,— Ft
Nagy Zsuzsa: A huszonegyedik óra	170,— Ft
Kálvin János: Kik a boldogok?	37,— Ft
Bottyán János: Hitünk hősei	98,— Ft
Tóth-Máté Miklós: Nábót szőlője	91,— Ft
Tóth-Máté Miklós: A szabadság nótáriusa. Regény Ráday Pál életéről	120,— Ft
Budai-Herceg: Az Újszövetség története	130,— Ft
Dr. Tóth Kálmán: A régészet és a Biblia	115,— Ft
H. V. Morton: Pál apostol nyomában	160,— Ft
Szénási Sándor: Mandulaág (versek, műfordítások)	135,— Ft
Farkas József: Több az élet	90,— Ft
Az 1000 éves orosz keresztyénség	350,— Ft

Kaphatók: A Protestáns Könyvesboltban (hétfőn szünnap) Budapest IX., Ráday u. 1. (a 15-ös autóbuss megállójánál), valamint a debreceni Református Könyvesboltban, Debrecen, Vörös Hadsereg útja 4—6.

Megrendelhetők: minden lelkészi hivatalban és a Református Sajtóosztályon, Budapest XIV., Abonyi u. 21. Pf. 5. 1440

THEOLÓGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

István király emlékezete

Társadalom és egyén kölcsönös felelőssége

Gyermekeinkkel a gyülekezet vándorútján

A hittestvér újrafelfedezése.
A zsidó—keresztyén párbeszéd céljáról

Tavaszy Sándor teológiai gondolkozása

Tanulmányi konferencia
a keresztyén—marxista dialógus jegyében

II. János Pál pápa szociális enciklikájáról

ÚJ FOLYAM (XXXI)

1988

5

THEOLOGIAI SZEMLÉ

1988. szeptember—október

Felelős szerkesztő:

D. Dr. Ottlyk Ernő
1054 Budapest
Szabadság tér 2. I.
T.: 114-862

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség és kiadóhivatal:

1146 Budapest
Abonyi u. 21.
T.: 227-870

Index: 26 842

HU ISSN 0133—7599

A Theologiai Szemle szerkesztő bizottsága:

D. Dr. Tóth Károly, elnök
Lehel László, előadó
D. Dr. Berki Feriz
Hecker Frigyes
Dr. Harmati Béla
Dr. Kocsis Elemér
Kovács Attila
Kürti László
Viczián János
Dr. Nagy Gyula

Társszerkesztő:

D. Dr. Pákozdy László Márton

Olvasószerkesztő:

Tarr Kálmán

Egyetemi Nyomda — 88.6894
Budapest, 1988

Felelős vezető:

Sümeghi Zoltán igazgató

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a hírlapkézbesítőknél, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) Budapest XIII., Lehel u. 10/A. — 1900 —, közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215—96 162 pénzforgalmi jelzőszámára.

Előfizetési díj egy évre: 390,— Ft,
egyes szám ára: 68,— Ft.
Megjelenik kéthavonként.

TARTALOM

DOKUMENTUMOK

- FABINY TIBOR: István király emlékezete (Az előadás elhangzott az I. István király halála 950. évfordulója alkalmából 1988. július 4-én tartott, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának ünnepi ülésén) 257
- SCHÖNER ALFRÉD: Emlékmű a mártíroknak (A beszéd elhangzott a magyarországi zsidó mártírok emlékét megörökítő, Varga Imre szobrászművész által készített emlékmű alapkövételénél) 259

TANULMÁNYOK

- LENKEYNÉ SEMSÉY KLÁRA: Társadalom és egyén kölcsönös felelőssége, népek és fajok egymáshoz való viszonya . . 260
- ROLAND DEGEN: Gyermekünkkel a gyülekezet vándorútján szekuláris környezetben (A „Keresztyén Nevelés Közép-európai Konferenciája” 1987. június 24.—július 1. között Budapesten ülésezett, az előadás itt hangzott el) 267
- STEFAN SCHREINER: A hittestvér újrafelfedezése (A zsidó —keresztyén párbeszéd problematikájához és céljához) . . 272
- ZALATNAY ISTVÁN: Tavasz Sándor teológiai gondolkozása 276

VILÁGSZEMLÉ

- OTTLYK ERNŐ: 40 éves az Egyházak Világtanácsa 284
- OTTLYK ERNŐ: A Keresztyén Békekonferencia teológiatörténeti jelentősége 290
- HAFENSCHER KÁROLY: „Az egész világ az én családom . . .” (25 évvel ezelőtt halt meg XXIII. János pápa) . . 294

HAZAI SZEMLÉ

- SZATHMÁRY SÁNDOR: Tanulmányi konferencia a keresztyén—marxista dialógus jegyében. 297
- MAKKAI LÁSZLÓ: Emlékezés dr. Jánossy Imrére. 302
- MÁRKUS MIHÁLY: Dr. Bucsay Mihály (1912—1987). 303
- SZABÓ GYÖRGY: Emlékezés Olevianus Gáspárra (1536—1587). 304
- BENCZE IMRE: Az ócsai evangélikusok lelkipáterje a 18. században 306
- CSOHÁNY JÁNOS: Száz éve született Erdős Károly 307

A FELEKEZETTUDOMÁNYI INTÉZET TANULMÁNYA

- BÉKEFI LAJOS: Sollicitudo rei socialis (II. János Pál pápa új szociális enciklikája) 309

KULTURÁLIS KRÓNKA

- ZAY LÁSZLÓ: Harangoznak 313
- SZIGETI JENŐ: Tallóztatás teológus szemmel 314

KÖNYVSZEMLÉ

- A kálvinizmus kezdetei (A Studia et Acta külföldi visszhangja) (Békési Andor) 317

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1988. szeptember 5.

A SZERKESZTŐSÉG KÖZLEMÉNYE

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy lapunknak szánt kéziratokat két példányban (egy másolattal) és a szabványnak megfelelő gépeléssel (oldalanként 30 sor, soronként 60 leütés) küldjék be. Kéziratokat, amelyeket nem mi kértünk, vagy előzetesen meg nem beszélünk, nem őrünk meg és nem küldünk vissza.

István király emlékezete

I. István király halála 950. évfordulója alkalmából a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának a tag egyházai ünnepi ülést tartottak 1988. július 4-én az MTA Zenetudományi Intézetében. A megemlékezés, amelyen az egyházi és társadalmi élet kiemelkedő személyiségei vettek részt, dr. Tóth Károly református püspöknek, az Ökumenikus Tanács elnökének a köszöntő szavaival és megnyitójával kezdődött. Az ünnepi beszédet dr. Fabiny Tibor egyháztörténész, az Evangélikus Teológiai Akadémia professzora tartotta. (Az ő előadását közöljük.) Dr. Paskai László bíboros és a Magyar Katolikus Püspöki Kar nevében dr. Kacziba József püspök, a Szent István Emlékbizottság nevében dr. Kardos József történész mondott köszöntő szavakat. A megemlékezést Faragó Laura és a Laudise Kamarakórus által előadott énekszámok tették színessé. Az együttlétt dr. Tóth Károly püspök zárszavával, dr. Nagy Gyula evangélikus püspök-elnöknek, az Ökumenikus Tanács alelnökének az imádságával, valamint a Himmusz eléneklésével zárult.

*

Van-e aktuálisabb nemzeti problémánk, mint *magyarságunk fennmaradása és az európai államok jövőjébe való beilleszkedése*? Az új ezredforduló küszöbén azért tiszteleg népünk egy emberként államalapító István királyunk emléke előtt, mert a kereszténység első ezredfordulóján az ő történelmi tette létkérdésünk e kettős zálogát: *nemzeti integritásunkat és európai identitásunkat* biztosította.

Mert az Országépítő — Kós Károly nevezte őt így — a legkorszerűbb eszközökkel kölcsönös viszonyt teremtett olyan tényezők között, mint magyarság és Európa, egyház és állam, gazdasági és társadalmi haladás. Személye és alkotása nagyszerű szintézise volt az ethica publica-nak — ami mai szóval a politikum — és az ethica solitaria-nak, amit theologicumnak vagy akár pietásnak is mondhatnánk.

A Magyar Tudományos Akadémia közeli kongresszusi termében alighogy lezajlott az a gazdag tartalmú kétnapos tudományos ülés, amelyet a Történettudományi Intézet, a Magyar Történelmi Társulat és a Római Katolikus Püspöki Kar közösen rendezett. Előadásai nemsokára nyomtatásban is megjelennek.

Mi indokolja, hogy a magyar népnek mintegy negyedét kitevő protestantizmus az orthodox egyházzal karöltve most külön is ünnepi ülésre jöjjen össze? Valóban külön értékelést igényel Szent István személye és műve? Előadásom első felében erre a kérdésre irányítom a figyelmet.

*

A két említett alappillér, a *nemzeti függetlenség és az össeurópai kooperáció* egykor megvalósult és mindig újra megvalósítandó eszményében egész magyar népünk osztozik. Mind a politikumnak, mind az ecclesiasticumnak vannak azonban olyan vetületei, amelyek a mai egyházi nemzedék felelőseitől, közelebbről a magyar ökumené tagjaitól hitvallásos állásfoglalást igényelnek. Így is fogalmazhatnánk: kötelességünk a kérdés mind bizánci, mind protestáns örökségének ébrentartása és utódainknak való továbbadása.

Mi ennek az örökségnek az újra meg újra feledésbe merülő tartalma?

Tekintsünk először a görög—római kultúra világára. A római birodalom idején a Mediterraneumot, annak népeit és fajait szoros politikai és kulturális egység fogta össze. A bizánciakban

a birodalom bukása után is tovább élt az egység és egyetemesség tudata, akkor is, amikor Pippin frank király a középítáliei bizánci exarchátust, mint Patrimonium Petria pápának adományozta, aki függetlenítette magát Bizánc politikai befolyásától, sőt idővel annak politikai ellenlábasa is lett. A fokozatos elszigetelődés nyomán Kelet egyre inkább elgörögösödött, Nyugat pedig ellatinosodott. Az előbbi inkább a metafizikus, kontemplatív gondolkodásmód, az utóbbit a római jogászi és gyakorlatias életfelfogása jellemezte. A hatalmi harc mellett a dogmatikai eltérések is egyre nagyobbak lettek. A Szentlélek eredetéről, a purgatóriumról, a búcsúról, majd a cölibátusról szóló római tanítás erősen kielezte a keresztény Kelet és Nyugat közötti teológiai ellentéteket.

A bizánci görög és a római támogatású német misszió összejöttése már Cyrill és Method idején is sok feszültség forrása volt. Géza nagyfejedelem korára a Kárpát-medence nemcsak vallási, hanem politikai, sőt fegyveres konfliktusok színterévé vált. A Balkán felől fenyegető bolgár veszély elhárítására a Maros—Tisza—Duna közét birtokló gyula — feltehetően Zombor — ugyanúgy, mint korábban Árpád két dédunokája, Bulcsú harka és Tormás herceg — Bizáncban megkeresztelkedik és felkéri Theofilaktos érseket, hogy az általa ott püspökké szentelt Hierotheos Erdély földjére jöjjön a keresztény hit terjesztésére. Az ő közreműködésével, majd Géza és István által is alapított görög szertartású monostorok alapítása (Marosvár, Oroszlános, Szávaasztendemer, Veszprém) is bizonyítja, hogy az utóbb egyre inkább felszámolt magyar *orthodox kereszténységnek prioritása és komoly jelentősége volt az államalapítás évtizedeiben.*

Párhuzamosan a bolgár támadásokkal, Géza fejedelemnek a német veszéllyel is szembe kellett néznie. A kiutat ő itt is a kereszténység felvételében látta: ezért fordult I. Ottó német-római császárhoz, aki 972-ben házi káplánját, a mainzi püspök fennhatósága alá tartozó Brúnó st. galleni szerzetest küldte hazánkba, hogy mint püspök megkeresztelje Gézát és gyermekeit, miközben annak feleségét, Saroltot már korábban, Erdélyben megkeresztelte Hierotheos püspök.

Nemcsak a keleti és nyugati politika, hanem a bizánci és a római kereszténység hullámai is hazánk területén kezdtek tehát összecsapni. Az utóbb Esztergomban időző Querfurti Brúnó 1008-ban elismerte ugyan a keleti egyház hitében nevelkedett Saroltról, hogy „ő kezdeményezte a kereszténységet”, — de hozzátette: „a megromlott vallás pogánysággal keveredett és a lagymatag és megrettent kereszténység a barbárságnál is rosszabb kezdett lenni”.

Ennek az 1054-es nagy egyházszakadást megelőző feszültségnek a most felvázolt hátterén emelkedik ki igazán Szent István bölcsességének a nagysága: *az ellentétek kiegyenlítésével* — olykor a kemény kéz politikájának árán is — *politikai közmegegyezést és vallási türelmet hozott* létre. Ez utóbbi többek között Intelmeiben is megnyilatkozik, hiszen toleranciát, szabad vallásgyakorlatot biztosított a muzulmánoknak és a zsidóknak is.

Ökumenikus állásfoglalásunk protestáns kifejtéséhez vegyük most alapul reformátor és prédikátor őseink látását, az ő István királyt és korát értékelő gondolataikat. Az első ránk maradt megnyilatkozás a „magyar Luther”-tól, Dévai Mátyástól származik. Bebek Imre fehérvári préposttal és több szerzetessel folytatott vitája közben a szentek közbenjárása kérdése került elő. Az volt az érvük, hogy ime, első szent királyunk is Szűz Máriának ajánlotta fel országát. „Ha csakugyan ezt tette — felelte Dévai — hát akkor nem ismerte a hit törzsökös természetét (fidei natura et indoles), mert a hit egyedül Istent hívja segítségül és egyedül Krisztusra szegi szemét.”

Heltai Gáspár is elhagyott a Bonfiniből átdolgozott Chronikájában néhány legendát, szent szüzekről szóló részleteket. A *Patrona Hungariae* hagyományt mégis átvette. Horváth János irodalomtörténészünk szerint ez annak a bizonyítéka, hogy e hagyomány az akkori protestantizmustól még nem volt teljesen idegen. Heltai ugyanakkor Istvánt csaknem szociális érzékű királlyá is tette, pl. azzal, hogy Koppány legyőzésében a szegény község elnyomását célzó lázadás megfékezését látja.

Általában megfigyelhetjük, hogy az ellenreformáció dúlásáig az evangélikus és református írók mindig a tisztelet, olykor egyenesen a hódolat hangján szólnak — szinte mintát nyújtva a későbbi katolikus barokknak. Az evangélikus Révay Péter koronaőr 1613-ban a szent korona tiszteletének a róla szóló könyv megírásával — Szekfű Gyula értékelése szerint — olyan szolgálatot tett, ami még hűséges koronaőri szolgálatait is felülmúlta. Igaz, a rekatolizációs törekvésekkel párhuzamosan keményedik a hang. Ilyen Melius egyik püspök-utódjának, *Gönczi Fabricius* Györgynek, vagy *Geleji Katona* Istvánnak a látása. Figyelemreméltó *Kóczi Csergő* János püspök állásfoglalása. Ő mutatott rá irodalmilag először arra, hogy István király keresztényisége, ha nem is azonos a reformáció evangéliumi keresztényiségével, de mégis sokkal közelebb áll hozzá, mint a Tridentinum utáni római katolicizmus. Érdekes az ítélete: „István király és utódai szilárdan ráálltak az igaz hitnek egyetlen fundamentumára. Igaz, hogy erre sok minden olyat is ráépítettek, ami sem arany nem volt, sem ezüst, sem drágakő, ámde Isten az övéinek nemcsak sok gyarlóságot, de sok tévedést is meg szokott bocsátani. István király hitben a mi testvérünk is, nemcsak a tiétek, — hangzott az önértékes szöveg Debrecenből 1704-ben. Kóczi Csergő nézetét tudvalegőleg Debreceni Ember Pál is átvette nagy történeti munkájában.

Amikor a Gyászévtized, majd a 18. századi vértelen ellenreformáció egyre inkább két táborra osztotta az európai keresztényiséget, akkor sem Szent István személye, hanem a sokszor babonás kultusz, több hartviki legenda cáfolata, a bizánci térítés prioritása, vagy a Donatio Constantini hamisítványbulla volt a kontroverziák témája. Különösen Bod Péter egyháztörténete nyújt erre vonatkozóan érdekes adalékokat. Ő főként a legenda-írók „koholmányait” ostromozza. Még a koronaküldést is a pápától való függés biztosításának tünteti fel, szerinte ennek feldíszítésére koholták a Szilveszter-bullát. Bod szerint Szűz Máriát is azért jelentette meg a Legenda Maior álmában Géza fejedelemnek, hogy ezzel előkészítsék *Patrona Hungariae* szerepét és ezáltal Magyarországot a római szék fődumává tegyék.

Révész Imre helyesen látta, hogy a magyar protestantizmust később egyre inkább elkedvetlenítette az a törekvés, hogy Szent István emlékének mindig római egyházi és kultuszi jellegű kölcsönöztek. A *Regnum Marianum* szemben is ezért volt mindig fenntartással a magyar protestantizmus. Révész szavaival „a túlzás túlzást hívott elő”.

Valóban, olyan vádak is kaptak sokszor a nemkatolikus magyarság, mint pl. a kismartoni származású Szaitz Leo egri szervita könyvben is leírt véleménye, hogy ti. „az igaz magyarok Szent István katolika hitet tartják, akik pedig ezt nem tartják, azok nem igaz magyarok, hanem Mária tagadók és a Boldogságos Szűznek ellenségei”. Erre az igaztalan vádra több protestáns egyházi és világi szerző is válaszolt. Sajnálatos, hogy a Szent-István vita, amelyet a racionalizmus még inkább kiélezett, felekezeti feleselésekbe is torkollott és az álláspontok megmerevedéséhez vezetett.

Az eddigiekben röviden vázolt történeti hajszálygökök ismeretében talán megfelelttem arra az első önértelmező kérdésfelvetésre, hogy mi indokolja mai külön ünnepi ülésünket. Jőmagam, mint aki evangélikus egyháztörténész, de katolikus — piarista — középiskolai nevelést kaptam és a református egyház teológiai doktora vagyok, e kérdéskört az ökumenikus együttműködés szellemében képviselem. Révész Imre szavait kölcsönzöm, aki fél évszázada, a 900 éves ünnepségek előestéjén egyik előadásában ezeket mondta: „Csak következetes lépés, ha most, az újabb nagy évforduló küszöbén a magyar reformátusság arra hivatott képviselői még nyomatékosabban kifejezik, hogy a

római egyház szentjének, mint kultusz tárgyának tömjénfüstbe és fényes ködökbe vesző legendás-mythikus alakja mellől csöndes, megértő tisztelettel félreállva, mindörökké együtt akarják ünnepelni a kegyelemben gazdag Istennek szüntelen hálákat adva bármely felekezeti magyar testvéreikkel a történelem Istvánkirályát, minden időknek egyik legnagyobb magyarját, és Krisztusnak első zsenijét minden idők magyarjai között.”

*

Ezek után tegyük vallást arról a látásunkról, hogy *miben látjuk első királyunk örökségének aktualitását a mában.*

1. *István király mint modern realpolitikus* lehet mindenekelőtt példaképünk. Már fiatalon szemtanúja volt annak, hogy a keleti és nyugati teológia vetélkedése mögött nem csupán *dogmatikai érvek*, hanem nagyon is *politikai érdekek* húzódnak meg. Hiszen a bizánci és a német-római császárság érdekösszeütközései már elődeit, az Árpád-házi nagyfejedelmeket és az erdélyi gyulák udvarát is szembefordították egymással.

István jól látta apjának Bizánc-ellenességét, de azt is tudta, hogy fennáll annak a lehetősége, hogy Bizánc és a gyula Dunánál egyesített szövetséges seregei országát végzetesen megtámadhatják. Ugyanakkor azt is felmérte, hogy hazája harapófogóhelyzetben van. A 933-as merseburgi és a 955-ös augsburgi, Lech-mezei vereség tanulságait immár történelmi távlatban úgy dolgozta fel politikai koncepciójában, hogy a német császári udvarral kötött szövetségnek nincs politikai alternatívája. Ahhoz pedig, hogy a keleti támadás veszélyét is elhárítsa, elkerülhetetlennek látta a magyar vetélytársaival való összeütközést. Amikor a király címet felvette, ezzel bejelentette igényét a magyar törzsszövetség rangban mögötte álló fömléltóságának, a gyulának a hatalmi területére is. Sarolt öccsét, a gyulát, tehát saját nagybátyját fogságba ejtve, a gyulák hatalmát fenntartani akaró, ugyancsak rokon, bizánci keresztiségű Ajtonyt megölette, s tartományukat országába bekebelezte. E győzelemmel megakadályozta, hogy a magyarság a szerbek és horvátok módjára vallási alapon két nemzetre váljon szét.

Mind Árpád-házi, mind vegyesházi királyaink a múltban, mind saját, XX. századi nemzedékünk vezetői felismerték, hogy a *Kelet és Nyugat határán élő magyarságnak állandó Scyllák és Charibidek között csak bölcs realpolitikai látással lehet jövője*. Végletes érzelmi csatlakozások vagy összecsapások mindkét oldalról végzetes következményekkel járhatnak egész népünk és nemzetünk számára. Ahhoz, hogy mindkét szorításból kimene-
kjünk, *magas kultúrájú, szuverén államiség* megteremtése és fenntartása az egyedüli út.

2. *Mint nemzet- és egyházépítő* lehet Szent István éppen ezért második szempontból az eszményképünk. Jól tudta, hogy nem lebecsülendő őserőt képvisel Kupa vezér, azaz Koppány szelleme. Tudta, hogy a pogány legitimitás jogán Vazul a másik nagy ellenfél. Véres, keménykezű leszámolás mellett kellett mégis döntenie a kitűzött cél érdekében. Mert meggyőződésévé vált, hogy a magyar nemzet jövője csak az egyház segítségével biztosítható.

István király törvényei és fiához intézett Intelmei ennek a kettős, szent célnak az érdekében és jegyében születtek. Nem volt könnyű *társadalmi konszenzust* létrehozni. Hiszen a királynak nemcsak fegyveres ellenállással kellett megküzdenie, hanem a társadalmi konzervativizmust ideológiai hálóba burkoló egyházellenes etnikai tradíciókkal is. Az öröklött barbár uralmi szervezet masszív ellenállását nem volt könnyű legyőzni, hiszen még új volt a fundamentum és hiányzott annak statikailag biztos eszmei boltozata.

A felülről és a kívülről jövő erők között öröklődve első királyunk felismerte, hogy az új konstellációban egyik elsőrendű uralkodói kötelessége az egyház védelme és a pogányság leküzdése. Krisztus misztikus testét látta meg a kerteszyén egyházban és annak eszmei, különösen *erkölcsi jelentőségét* elengedhetetlen feltételként ismerte fel a nemzet jövője számára. Ennek a lépésnek politikai jelentőségét is felismerte. Meggyőződése volt, hogy ha szuverén szervezője lesz a magyar egyháznak, ha regnu-

mának integráns része lesz az ecclesia, akkor — és csakis akkor — őrizheti meg népe függetlenségét, csak akkor nem kerül állama hűbéri viszonyba a német-római császársággal.

Szent István legitím szellemi utódai napjainkig felismerték, hogy a *keresztyén univerzalizmusba való behelyezkedés az egyedüli helyes út a szuverén politikai cselekvéshez.*

3. A függetlenségi politika és a társadalmi közmegegyezés államszervezői eszményének megtestesítője így lesz számunkra végül *mint bátor vallási reformer is példakép.*

István király, mégha a nyugati keresztyénség mellett döntött is, mégsem folytatott egyoldalú egyházpolitikát. *Nem monolitikus, hanem pluralisztikus teológiát képviselt.* Szélesre tárta a keresztyénség ajtaját. Nemcsak megtúrta, de újabb alapításaival fejlesztette a bizánci, görög kulturális örökségű kolostori életet is — gondoljunk a királynévaros szomszédságában létesített veszprémvölgyi apácák működésének szorgalmazására. De a latin rítusú római keresztyénségnek is széles skáláját támogatta. Nem akart egyedül üdvözítő magyar teológiát alapítani. Behi-

vott püspökei és szerzetesei sok ország sokféle teológiai látását képviselték! Velencei, francia, itáliai, német, cseh, osztrák főpapok és barátok a keresztyénség csodálatos szívárványának külön-külön, mégis egységes színeit képviselték.

Ma, 950 év után az egyházak struktúrája világszerte is, idehaza is modernizálásra szorul. Az új viszonyokhoz alkalmaznunk kell egyházi és világi törvényeinket. Teológiai oktatásunk is széles körű reformot igényel. Magasszintű dialógusra kell felkészülnünk a világi tudományosság képviselőivel. Vegyes vallású családok ezreit érintő kérdések jözen és igazságos ökumenikus tisztázása elengedhetetlen, sürgető feladata a ma nemzedékének. Tanulhatunk-e valamit a régmúltból?

Szent István széles ölelésű egyházlátása a mai magyar ökumené harmadik nagy öröksége. Egy új évezred küszöbén, sok felekezettől és világnézettől, és még sok próbatétel előtt álló *magyar népünk nemzeti szuverenitása, társadalmi konszenzusa és ökumenikus egyházreformja* lehet megmaradásunk és közös jövőnk egyedüli, biztos záloga.

Emlékmű a mártíroknak

1988. július 3-án — az egykori gettó területén — elhelyezték a magyarországi zsidó mártírok emlékét megőrkítő, Varga Imre szobrászművész által készített emlékmű alapkövét. A kegyeletes ünnepségen beszédet mondott dr. Losonci András, a MIOK és a BIH elnöke, Keller László, az Emánuel Alapítvány elnöke, Nagy Richárd, Budapest Főváros Tanácsának az elnökhelyettese, Szimcha Dinitz, a Jewish Agency elnöke, dr. Arthur Schneier New York-i főrabbi, a Lelkiismereti Alapítvány elnöke, Róth József, a Magyar Zsidók Világszövetsége amerikai tagozata igazgatójának az elnöke és dr. Schöner Alfréd főrabbi, az Országos Rabbitanács elnöke. Az alábbiakban dr. Schöner Alfréd főrabbi beszédét közöljük.

*

„...Édo hámácévo vöed hagál héze...”

Legyen majdan tanúság e sírkő, tanúságtétel a szeretetről, a felelősségérzetről, a jelenről és a jövőbe vetett hitről egyaránt.

Drága Testvéreim!

E verőfényes, gyönyörű vasárnap délelőtt a szeretet szavával hadd köszöntselek Titeket. S külön hadd köszöntsem azokat a vendégeinket, akik személyes megjelenésükkel számunkra még emlékezetesebbé tették mártírjaink emlékét megőrkítő alapkövetételnek napját.

Megkülönböztetett tisztelettel és szeretettel hadd köszöntsem Marjai József miniszterelnök-helyettes urat, hadd köszöntsem a zsidó világ reprezentánsait, akik az Egyesült Államoktól Izrael országáig, eljöttek hozzánk, hogy osztozzanak fájdalunkban.

Hadd köszöntsem azokat a személyeket, akik fáradságot nem ismerve, ha szükségeltetett, az éjt is nappallá téve dolgoztak és dolgoznak, hogy méltó emlékműve legyen itt „...Ádmász kades hi...” e Szent Helyen „...Áhénu bész Jiszroél...” Izrael Háza maradékának „...senehergu ál kodusász Hájém...” akik mártíriumot szenvedtek zsidóságuk miatt.

Külön hadd köszönjem meg a Magyar Zsidók Világszövetsége Amerikai Tagozatának a nagyon sok áldozatot, s valóban, a fáradságot nem ismerő munkát.

Tisztelt Hölgyeim és Uraim!

Két nappal ezelőtt székházunkban ünnepélyes keretek között aláíratott az az okmány, amelyet itt elhelyeztünk. S rajta kiváló személyek neve, akik között ott találtuk a Magyar Népköztársaság képviselőjétől a Magyar Izraeliták Országos Képviselőtének reprezentánsáig, a zsidó világ kiemelkedő személyiségéig, ott olvasható Elie Wiesel neve, vagy az előbb elhangzott kiváló beszédet elmondó nagyszerű kollégánké, Arthur Schneieré.

Ez az okmány valóban az utókor számára szól majd ércnél maradandóbban.

Hívó emberek ma reggel Isten Házába gyülekeztünk, hogy

imával ajkunkon emlékezzünk Tamuz hó 17-ére. Engedtesse meg, hogy a reggeli szlichából hadd olvassak fel néhány sort.

Atyánk Istene, Mindenható Istenünk!

„...Eljöttünk Hozzád, ki a szellemnek teremtője vagy.

Hiszen egykori sok-sok bűnünk és megpróbáltatásaink következtében annyi mindenben mentünk keresztül.

Végzéseket, határozatokat, mai szóval úgy mondhatnánk, diszkriminációkat hoztak ellenünk...”

S ezek közül volt az egyik, az első, hogy e napon eltöretett a két kőtábla.

Drága Testvéreim!

Az itt felállítandó emlékmű formáját valamennyien nagyon jól ismerjük, ismeritek. Az első rész a két kőtáblát fogja imitálni, mintegy idézve az ősi tanúságot: Volt a 20. században is egy olyan időszak, amikor eltöretett a „két kőtábla”, de a betűk elszálltak, visszaszálltak Istenhez. Csak a matéria tört el, a szellem, legyen érette áldott Isten neve, megmaradt, és a mi feladatunk, a túlélők és a követő generációké, hogy e szellem értelmében éljenek, dolgozzanak szűkebb és tágabb közösségükért egyaránt.

Varga Imre Kossuth-díjas szobrászművész által felállítandó emlékmű második egysége egy fordított Menora, amely úgy néz ki, mint egy szomorúfüz, és rajta levelek tízezei.

Engedtesse meg, hogy egy gyermekkori olvasmányomat idézzem. A két világháború közötti magyar irdalom egyik nagyszerű reprezentánsa egy különleges mélységű és lírai ihlettségű novellát írt. Arról szól benne, hogy nagyon szereti egymást két hitves, asszony és a férje. Felelősséggel és szülői alázattal nevelik gyermeküket. De az élet kérlelhetetlen és kegyetlen, az asszonyt gyógyíthatatlan betegség támadja meg. Orvos jön el hozzá. S miközben a férjnek elmondja a visszavonhatatlan, tragikus hírt a betegség tényéről, az egyetlen gyermek, a kisfiú hallgatózik, s megérti, nemcsak szellemében, hanem lelkében is a drámai szavakat, amely így hangzik: mire ősz lesz, s lehullanak a levelek, az Ön felesége — mondja az orvos — immáron nem él.

Hogy mi játszódik le ilyenkor egy gyermek lelkében, ezt szavakkal elmondani lehetetlen. Ehhez a szó gyenge, ehhez érzelmek, emóciók szükségeltetnek. S az élet kérlelhetetlen rendjének megfelelően telnek-múlnak a hetek és a hónapok, lassan bevégeződik a nyár, s a gyerek alig tud aludni. Amikor lehullik az első levél, csöndben, halkán, hogy senki meg ne hallja, kimegy a kertbe, és a lehullott levelet megpróbálja visszaragasztani a fára, hogy ne essen le a levél, hogy ne haljon meg az, akit ő annyira szeretett.

Drága Testvéreim!

A Biblia szavát valamennyien ismeritek: Eljön az az idő

„...kajl ole nidaf...”, amikor félni fogtok a fától, és a fa hulló levelétől.

Igen, a 40-es évek poklában ez bekövetkezett, hiszen 6 millió európai, s ezen belül 600 ezer magyar zsidó nagy „bűnéért”, zsidóságaért szenvedett mártíriumot.

Ez lesz az emlékmű, amelyre mi újból leveleket készítettünk s a leveleken nevek lesznek, azoknak nevei, akik származásukért, hitükért szenvedtek halált.

„...Nehesávnú kácájn láteváh jävöl...” Emlékezzünk arra a korszakra, amikor vágóhidra vitték legjobbjainkat, és azóta sem

gyógyulnak meg sebeink, csak Istenhez fordulunk kérdő szavunkkal: miért haltak ők meg és miért maradtunk meg mi?

Feladatunk az emlékezés s feladatunk az emlékeztetés és mindezek ellenére, mindezek dacára a magyar zsidóság itt e honban hisz jelenében, és hisz jövőjében. „...Jés tikvo ájáríséh...” Igenis valljuk, hogy lesz jövőnk, lesz holnapja is a magyar zsidóságnak. Megpróbáltatásaink, és egykori szenvedéseink ellenére is valljuk:

„Mindenható Istenünk, mi nem felejtünk el Téged, alázatos lélekkel foháskodunk Hozzád, Te se felejsd el bennünket, ne felejtssd el a Te népedet, Izraelt.”

TANULMÁNYOK

Társadalom és egyén kölcsönös felelőssége, népek és fajok egymáshoz való viszonya

Az előadás témája az emberi együttélés kérdéskörének egyik rendkívül jelentős részletével foglalkozik. Erre nézve keressük, elemezzük és összegezzük az újszövetségi útmutatást. A Doktorok Kollégiuma Újszövetségi szekciójának összefoglaló témája ebben az évben ez volt: *Élet az Igéből, felelősség az életért.* Az Igéből eredő élet az életért való felelősségre kötelezi a társadalmat és egyént, a népeket és fajokat egyaránt az újszövetségi szemlélet szerint. Az életet ajándékozó Isten lehetőséget teremtett arra, hogy az egyén és társadalom, népek és fajok értelmes, tartalmas, boldog élet részesei legyenek, éppen ezért joggal várja, igényli az életet megbecsülő, és védelmező emberi tetteket, amelyek az egyén és társadalom egymáshoz való viszonyában, valamint a népek és fajok egymással való kapcsolatában egyaránt megmutatkozhatnak. — Krisztus keresztje a földön állítatott fel, amely nemcsak azt jelzi, hogy milyen nagy az ember bűne és nyomorúsága, hanem azt is, hogy milyen határtalan Isten szeretete: „mert ő engesztelő áldozat a mi bűneinkért; de nemcsak a miénkért, hanem az egész világ bűnéért is” (1Jn 2,2); „békességet szerzett a keresztfán kiontott vére által” (Kol 1,20); „életét adja váltságul sokakért” (Mt 20,28). A föld és annak népei nemcsak a teremtés, hanem a megváltás jogán is az élő Istenhez tartoznak objektív értelemben, így az Igéből, a Krisztus által adott élet valósággá lehet társadalom és egyén, népek és fajok számára. Ezért lehet és kell Krisztus követőinek tudatosítani az élet újszövetségi szemléletét, és vállalni az abból adódó elkötelezést az élet minden szintjén, egy adott társadalom keretén belül, és világviszonylatban egyaránt. Krisztus megváltó munkája alapján a teremtett világ területén nemcsak a bűn rontásának jelei, hanem az eljövendő világ erői (Zsid 6,5) is jelen vannak, és érvényesítik, érvényesíthetik hatásukat (Mt 13,8). Jézus Krisztus által új élet, új ember, új világ, új társadalomszemlélet érvényes. Általa nemcsak a törvény újraértelmezése történt meg, amely modellt és indítást ad követőinek a továbbiakra nézve az Írás korszerű, és célszerű magyarázatára, hanem megtörtént a teremtési rendek újraértelmezése és helyes értékelése is oly módon, hogy ezek keretein belül minden egyes embernek, akár az ún. köznép soraihoz tartozik, akár a politikai, illetve társadalmi szervek valamelyik rendjéhez, hivatás szerinti rendeltetése az élet szolgálata (Lk 3,10—14). „Isten kegyelme, és a kegyelemből való ajándék... sokakra elhatott (Róm 5,15b), egynek igazsága által minden emberre elhatott az életnek megigazulása” (Róm 5,18). Az istentelenek megigazításáról szóló evangélium az egyháznak, és a teológiának soha fel nem adható propriuma, sajátossága (Róm 5,17). Az Isten egyetemes uralmáról szóló jézusi igehirdetés olyan fundamentális tétele ez, mint Pál igehirdetésé-

nek a keresztről szóló teológia. Krisztus kozmokrátor, az egész világ Ura, nem pusztán a hívő egyének, az individuumnak az Ura. A megigazulás konzekvenciái társadalmi és szociológiai vonatkozásban is érvényesülnek, ahogyan Pál ezt a Gal 3,28-ban megvilágítja. Isten lelke szabaddá tesz a Krisztus által teremtett lehetőség érvényesítésére, érvényesülésére (Gal 5,25). Az egyház nemcsak a világban, és a világ mellett van, hanem a világról, ahogyan Grässer helyesen megállapítja.¹ Käsemann hozzá hasonlóan ezt mondja: Isten igényli a mi földi életünket, mert ő a világot nem hagyja magára, és a mi engedelmisségünkben jut kifejezésre, hogy bennünk és velünk azt a világot, amelyhez mi hozzátartozunk, az ő szolgálatába ismét elhívta.² Grässer és Käsemann azokra az újszövetségi igazságokra hívja fel a figyelmünket, amelyeket alapjában véve tudunk, amelyeknek azonban sokkal jobban meg kellene határozniuk gondolkodásmódunkat. Igaza van Grässernek, amikor megállapítja, hogy a keresztyén embernek állandó kísértése, hogy belső ügynek tekintse a hitét csupán, anélkül, hogy a szociális viszonyokhoz hozzászólna, s így az emberi történelemben teremtő, aktív tényező lenne.³ Jézus viszont az ilyen jellegű kísértés áldozataira azt mondja: „Ti nekem azt mondjátok: Uram, Uram! — de nem teszitek, amit mondok” (Lk 6,46). A mi társadalmunk jelenleg a technikai-tudományos és szociális forradalmi átalakulások példátlan fázisában él. Az egyház ellenben, úgy látszik, statikus monolit is, mozdíthatatlan szikla.⁴ Egy ilyen fajta magatartásból adódik annak az egyháznak a karikatúrája, amely visszavonul az igehirdetés belső terére, egy olyan helyiségbe, egy olyan belső szobába, amelynek nincs ablaka a társadalomra. Mellőzi a világra vonatkoztatott politikai-szociológiai aktivitást, mellőzi az igazi istentiszteletet, amely emberszolgálat is, amelynek a társadalmi viszonyok javítása is a célja. Jézus követőjének pedig az a hivatása, hogy a föld sava, a világ világossága legyen (Mt 5,13 kk.). *A keresztyén felelősség ma nagyobb mint valaha, mert nem mindegy, hogy az ember a technikai tudományos civilizációban homo creator, vagy homo manipulator.* A keresztyén ember ma a társadalmi, politikai változások közepette a világ változásait nem kísérheti negatív, rosszindulatú, vagy éppen ellenséges indulattal. *Olyan egyházi gyakorlatra van szükség, amely humanizálni kívánja az egész társadalmat, megváltoztatni a jelent az eljövendő világ erejével.* Természetesen ez a gyakorlat nem akarja a hitet a politikában feloldani, sem az egyházat politikai mozgalommá tenni, csupán arra törekszik, hogy a helyes szó az adott szituációban megszólaljon, és a szükséges tett az adott helyzetben valósággá legyen, ami Krisztus követéséből adódik. Az evangélium nem szociális üzenet, és nem politikai programot ad,

azonban felelősségre szólít mindezekért, ezeken a területeken. Az egyén felelős a társadalomért, a társadalom az egyénért, a népek és fajok egymásért fokozott mértékben a Krisztus megváltó munkája alapján az újjáteremtés eseményéig terjedő időszakban, a jelen helyzetben. — A dolog természetéből adódóan a téma feldolgozása úgy történik, hogy a hangsúly Krisztus követőjének, a keresztyén embernek a lehetőségére, és felelősségére esik, amelynek hasznosítására hivatott a legszélesebb körben. A címben szereplő fogalmak ismertetése, és azok egymáshoz való viszonyának tisztázása voltaképpen azért szükséges, hogy Krisztus mai követője előtt ismeretté váljék hivatása, a jószágos Atya, és a Megváltó Úr akarata. Témánkat voltaképpen így is fogalmazhatnánk: Krisztus követőjének lehetősége és felelőssége egyén és társadalom, a népek és fajok egymáshoz való viszonyáért.

Az előadás első egysége a címben szereplő fogalmak tisztázásával foglalkozik, a második a társadalom és egyén kölcsönös felelősségét elemzi, és természetesen a hangsúlyt az egyén felelősségére teszi, a harmadik a népek és fajok egymáshoz való viszonyára nézve adja az Újszövetségi útmutatását.

A címben szereplő fogalmak meghatározása

A társadalom

A szó a mai kor fogalmi készletéhez tartozik. Az újszövetségi korban ez elvont fogalom helyett a kisebb vagy nagyobb, népi vagy politikai egységeket nevezik meg. Így szó van a családról, a falvakról, városokról, egy kisebb vagy nagyobb tájegységről, a népről és a közösségek életét irányító vezető személyiségekről, valamint ezek rendezett körülményeiért felelős szervekről, hatóságokról, testületekről. A társadalom fogalma voltaképpen a fentebb említett közösségeket és egyéneket foglalja magába, illetve ezekben konkretizálódik. A fogalom meghatározását, mivel nem tartozik a bibliai szókincshez, a bibliai fogalmi szótárak általában nem adják, kivéve a *Herbert Haag* kiadásában 1982-ben megjelentetett *Benziger-féle Bibél-Lexikont*. E lexikon szerint az ember teremtésbeli adottságaihoz tartozik az, hogy társas lény. Társadalmi léte az eleve adott, vagy szabadon kialakított intézményes keretek között folyik, amelyek közül a legfontosabb a nép és a család. Jézus korában mindenekelőtt a hellénista—római kornak a *polis* részéről meghatározott struktúrával kell számolnunk. — *Társadalom*: az emberek közötti viszonyok összessége, amelyet az anyagi javak termelésének meghatározott módja és meghatározott közösségi viszonyok jellemeznek a történelmi fejlődés valamely fokán.⁵ *Társadalom*: az objektív valóság jelenségeinek egyik nagy csoportja, az emberi együttélés viszonyainak összessége, változó alakja.⁶ A társadalom Jézus és követői számára Izrael akkor érvényben lévő vallási és politikai közössége, és ezek rendje, a gyülekezetek számára a lakóhelyük szerinti környezetük, az a terület, amelynek fennhatósága alá tartoznak. A társadalom tehát a család, a nép, a munkahely közösségében, és az ezeket meghatározó testületekben konkretizálódik, ezek összessége. A társadalom tagja az egyes ember, az egyén.

Az egyén

Az egyén szintén a mai kor közismert fogalma. A fentebb említett *Benziger-féle* fogalmi szótár szerint a Kijelentés az emberről úgy beszél, mint akinek emberi mivoltához lényege szerint hozzátartozik az, hogy társas lény. Mindkét teremtés-történet, — természetesen mindegyik a maga módján —, de azt hangsúlyozza, hogy az ember férfi és asszony, egymás számára van teremtve (1Móz 1,27; 2,18—24).⁷ Az ószövetségi emberszemlélet szerint az ember oly módon közösségi lény, hogy az egyes ember értéke, értékelése minden esetben a népé mögé kerül.⁸ Az egyén kötődése a néphez, a családhoz, és a nagy családhoz, a

közösséghez, rendkívül erős, a szolidaritástudattal együtt. A fogság korában és utána egyre inkább individualizálódik Izrael emberszemlélete, amelynek kétségtelenül vannak pozitív vonásai is, így pl. a személyes döntés jelentősége minden tekintetben. Az egyén az újszövetségi szemlélet szerint a személyes döntés lehetősége előtt áll (Mt 3,1 kk.), és amennyiben ez helyesen történik meg, magába foglalja a közösséghez tartozást, Isten új, szövetségi néphez való kötődést, és a családért, és városért, vagy a községért, a népért vagyis a társadalomért való felelősséget (Lk 3,10 kk.). Az egyén teremtésbeli adottságaiból következő társadalmi felelőssége, a másik emberhez való helyes viszonya a bibliai lehetőség és igény szerint.

A felelősség

Elvont gondolkodásra hajlamos nemzedékünk fogalmainak köréhez tartozik a felelősség fogalma is. Ez viszont nem azt jelenti, hogy mivel a „felelősség” szó nem szerepel az Újszövetségben, ezért nincs szó arról sem, amit ez a fogalom kifejez. Az ószövetségi szemlélet szerint az ember teremtésbeli adottságaihoz tartozik egyrészt a megbízatás, másrészt a számadás, a felelet, a válaszadás döntéseiért, tetteiért. Az ember felel azért, amit tesz, annak, akitől az életet és a megbízatást kapta (1Móz 2,15—17). A felelősség annak a tudata, és konkretizálása, hogy az ember nem független, nem öntörvényű lény, hanem arra van hivatva, hogy életét annak a tanácsa, útmutatása szerint élje, akivel szemben elszámolási kötelezettsége van, akinek feleletet, számot kell adnia arról, amit tesz (1Móz 3,9). *A felelősség voltaképpen annak a kötelezettségnek a vállalása és kivitelezése, amely az emberre teremtésbeli adottságaiból járul, és a teremtési rendek részéről megnyilvánul (2Móz 20) egyrészt, másrészt a Krisztus által megújított szövetség alapján adott lehetőség és elkötelezettség.* A felelősség a Krisztus megváltó munkája által ajándékozott lehetőségek érvényesítésére indító elkötelezés a világ életének területén, a társadalom valamennyi fórumán (Mt 5,13 kk.). Az Úr megbízása alapján az ember arra van hivatva, hogy küldetésének megfelelően éljen abban a tudatban, hogy meg kell jelennie a Krisztus ítélőszéke előtt; ott számot kell adnia arról, amit e testben cselekedett, akár jót, akár gonoszt (1Tim 5,24 k.; Kol 4,22 kk.). A számadásra szólítás emberi fórumok részéről e korszakban is megtörténik; ezekkel szemben az embernek valamilyen kötődése alapján elszámolási kötelezettsége van. A felelősség újszövetségi értelme azonban a keresztyén ember számára eszkatologikus távlatú.

A népek

A *ta ethnē* „a népek” fogalma jelenti a különféle földrajzi helyeken élő, különböző nyelveket beszélő, más hagyományokat, kultúrát, esetleg vallást vagy társadalmi, politikai rendszert képviselő, létszám szerint kisebb vagy nagyobb szervezett keretek között együtt élő emberi közösségeket. A népeket elsősorban egyenként a közös nyelv, az azonos történelem, a közös lakóhely, társadalmi, politikai rendszer köti össze. A közös nyelv és közös tradíció adja meg egy-egy népek nemzeti öntudatát.

A fajok

A *ta genē* „a fajok” a népek körén belül bizonyos jellegzetes tulajdonságokat, sajátosságokat képviselő népcsoportokat jelenti, esetleg nemzetségeket, amelyek a közös őstől származó speciális jellegzetességeiket együttesen, azonos módon mutatják. Egy fajtához tartozhat több, nyelvi szempontból specializálódott nemzetség, esetleg nép. Az azonos fajhoz tartozó nemzetség lehet más nyelvet beszélő, más társadalmi rend, illetve politikai közösség keretén belül élő nép.

A népekre és fajokra vonatkozó pozitív prófécia ugyan már

az Ószövetségben is megszólal,⁹ azonban a döntő szemléletváltás az ószövetségi ígéretek beteljesedésének folyamata Jézus Krisztus megjelenésével kezdődött el.

Összefoglalás. A címben szereplő fogalmak nyelvi elemzése, meghatározása alapján az vált érzékelhetővé, hogy a mai fogalmaknak van nyelvi előzményük, tradicionális hátterük, még akkor is, ha egy részük nem adható vissza egyetlen újszövetségi, illetve bibliai fogalommal. A nyelvi elemzés alapján az vált érzékelhetővé, hogy a bibliai kifejezések a megfogható, tapasztalati valósághoz közel vannak, és ez érvényes még Jézus korára is. Később, elsősorban a hellénista kultúra és az idealista filozófia hatására indult meg egy olyan nyelvfejlődési folyamat, amelyre egyre inkább jellemző az absztrakció. A cím fogalmainak nyelvi meghatározása viszont két szempontból is fontos. Egyrészt azért fontos, hogy pontosan értsük a fogalmak jelentését, másrészt viszont azért, hogy érzékeljük azt is, hogy a mai élet jelenségeire nézve a bibliai útmutatás akkor is megkeresendő, ha történetesen azok a fogalmak, amelyek ezeket kifejezésre juttatják, nem szerepelnek a bibliai szókincsben és egyetlen bibliai fogalommal nem tudjuk visszaadni azokat. A nyelvi elemzés célja soha nem lehet csupán a fogalmak mechanikus vizsgálata. Ha ez pontos és gondos, akkor mindig hozzátartozik a kor vizsgálata szociológiai, kultúrtörténeti, szellemtörténeti szempontból, valamint a fogalmak jelentéstartalma változásainak figyelemmel kísérése.

Egyén a társadalomért

Az egyén számára a társadalom az a teremtési rend, az a közösség, amelynek keretei között éli egy meghatározott körben és helyen az életét. Az egyén, a keresztyén ember egy meghatározott, többféle kisebb egységre tagolható közösségnek, a társadalomnak a tagja. *A társadalom számára nem rajta kívül lévő szervezet, hanem Istentől adott kerete jelenlegi életének, amelyhez annak részeként tartozik oda.* — Alapvető különbség van az újszövetségi és a qumráni felfogás között a társadalomhoz való viszonyt illetően. Mindkét közösség elenyésző kisebbségként, szétszórtságban él benne a nagyobb közösségben, a világban. A qumrániak felfogása szerint azonban annak tagjaitól el kell különülni, ki kell vonulni a világból, és emigrációba vonulva készülni kell a szent háborúra a világosság fiainak a sötétség fiaival, az igazaknak a nem igazak ellen. Az újszövetségi útmutatás sehol nem biztat a társadalomból való emigrációra egy elképzelt, ideális társadalomba való elvonulásra, hanem elkötelez arra, hogy az adott társadalom viszonyai között legyenek Krisztus követői, bizonyítványok az evangéliumnak a Mester példája szerint. Jézus Krisztus a világban jelent meg, az emberek közé ment, és az ő jól ismert körülményeik között, politikai, gazdasági, házassági viszonyaikra nézve világította meg Isten üzenetét. A maga konkrét helyzetében szólította meg az embert: a tenger partján, a vámszedő asztal mellett, vagy éppen az úton. Jézus küldetésének színhelye az élet, szerte járt és jót tett, — követőinek is ez az útja.

Az egyén felelősségének alapja

Isten dialógusa. Isten Jézus Krisztus által dialógust kezdeményezett a tőle elidegenedett emberrel. Lehetőséget biztosított arra, hogy párbeszéd jöjjön létre közte és az ember között. Jézus Krisztusban találkozott a két világ, a test világa, és az Atya világa. A Názáreti zsinagógában, nevelkedésének színhelyén hirdeti meg azt a programot, ami nemcsak az ember örök üdvösségét, hanem jelenlegi szabadítását, gyógyítását, talpra állítását jelenti. A szegények, a foglyok, a vakok, a bajban lévők számára Jézusnak van mondanivalója. Van megoldás azok számára, akiken legjobban látszik, hogy szükség van a világ megváltására, mert valamilyen okból a társadalom perifériájára kerültek. Ki vannak kapcsolva politikai, társadalmi, vagy egészségi okok miatt az életből. — Jézus programja úgy hirdeti minden ember

számára az evangéliumot, Isten országa megjelenését, hogy biztosítja annak erőit úgy, hogy abból a társadalom egyetlen rétege sincs kizárva. Jézus által Isten úgy teremtett a párbeszédre lehetőséget, hogy a dialógusban nem a kárhozható ítélet szava hangzik, hanem a szabadító erőt közvetítő jó hír szólal meg.

Az egyén felelősségének jelei

Az egyén felelőssége a társadalom iránt tettekben mutatkozik meg. Az újabb ószövetségi kutatás magyozó módon kimutatta, hogy nincs egyetlen centrális bibliai fogalom, amelyet szociális dimenzió nélkül meg lehetne érteni (bűn, kegyelem, igazság stb.)¹⁰ A prófétai szó nyilvánvalóvá tette, hogy a valóság nem szakítható el szent és profán területre, mert az Úr, aki hitet igényel az ember részéről, a világnak, a történelemnek, minden létező valóságnak az Ura, ezért a benne hívők felelősségének a valóság, a teremtett világ egész területét át kell fogni, különben a kultusz hiábavaló, és a vallás elvetendő mint haszontalan képmutatás, ahogyan Ámós könyve alapján ez egyértelmű. *Az Újszövetség ebből az ószövetségi szemléletből táplálkozva, Jézus útmutatása alapján szólít hasonló módon minden keresztyén embert felelősségének közéleti megnyilvánulására,* amely a következő konkrétumokban mutatkozik meg.

Kontaktusteremtés. Krisztus követője kontaktus teremtésére hivatott a társadalom területén, a dialógus-közösség megvalósítására. Az emberi kapcsolatok megteremtése, a párbeszéd alapja, amely által a keresztyén ember felismerési, javaslati szóhoz juthatnak. A kontaktusteremtésnek nem az a célja, hogy a keresztyén ember a társadalmi funkcióban lévő egyén helyét elfoglalja, és funkcióját átvegye, helyette intézze az ügyeket, — ezt Jézus nem vállalja adott esetben (Lk 12,13—14); hanem az, hogy felelősségére eszméltesse, a humánus, a törvényes rend érvényesítésére, az önkényes, az igazságtalan, a törvényes rendet sértő eljárással szemben, minden körülmény között. — Jézus szóvá teszi a törvényes eljárás során elkövetett törvénysértést, amikor ezt mondja: „Ha rosszat mondtam, bizonyítsd be, hogy rossz volt, ha pedig jót mondtam, miért ütsz?” (Jn 18,22). Pál eszméleti a társadalom képviselőit hivatásuk helyes gyakorlására, amikor a filippi börtönből kiszabadult (ApCsel 16,35—40). A törvényes rend képviselői felelősek az emberi jogok, az igazságosság érvényesüléséért, intézkedéseiket nem hozhatják meg törvényes eljárás nélkül, az önkényesség jegyében. Az apostol unokaöccse tájékoztatta az illetékes hatóságot arról a tervről, amely ki akarja játszani a törvényes rendet (ApCsel 23,12—35). — A keresztyén embernek nem az a feladata, hogy a világot hamis módon krisztianizálja, hanem az, hogy a társadalom tagjait a maguk területén a pontos, gondos, hivatásukból adódó kötelességük teljesítésére, a törvényes rend védelmére eszméltesse adott esetben, amennyiben erre szükség van. — Kontaktust teremteni, és a jó kapcsolattal úgy élni, hogy az a társadalmi szerveket segítse hivatásuk helyes gyakorlásában, ez olyan lehetőség, amely kötelessége minden keresztyén embernek a maga helyén, nemcsak az egyének, hanem a társadalom érdekében is.

Példamutató tettek, a jó cselekvése. Isten humánuma humánus életre, a társadalom humanizálására kötelez. Isten, Jézus Krisztus által a világhoz fordult. Jézus szerte járt, és jót tett (Mt 4,23—24). Ott volt az emberek között a maga pozitív, mindig és mindenütt segítségre kész, megoldást hirdető, és megoldást jelentő munkájával. A válságos helyzetekben segítséget nyújtott, a konfliktusokat megoldotta (Lk 7,11). Krisztus látatása, példamutató élet a Názáreti Jézus követőinek hivatása. „Ti vagytok a föld sava, a világ világossága” (Mt 5,13 kk.). Mindkét meghatározás feltételezi Jézus követőinek a nagyobb közösség, a társadalom területén való pozitív jelenlétét, áldásos hatását. Nyilvánvalóvá teszi viszont annak káros következményét, ítéletes voltát is, ha követői nem funkciójuknak megfelelően vannak jelen az életben, mind egyéni, mind közösség, társadalmi szempontból. A só nélküli étel rossz, a világosság nélküli élet gonosz. A megízeltlenült só semmire sem jó, csak arra, hogy eltapossák, ha a benned lévő világosság sötétség, mekkora akkor a sötétség

(Mt 6,23). Jézus tanítványai az ember egzisztenciális kérdéseire nézve hirdették az Úr által egyszer s mindenkorra adott megoldást, szavaikkal, tetteikkel, életformájukkal egyaránt (ApCsel 3,1 kk.). A jó cselekvésével való bizonyoságtételre az öskeresztyén irodalom legkorábbi iratai, a páli levelek éppen úgy nagy hangsúlyt tesznek (Fil 4,5 kk.; Kol 3,12 kk.; 1Thessz 4,1—12), mint ahogyan a legkésőbbi kanonikus iratokhoz tartozó ún. katolikus levelek is (Jak. 1Pt. Jud. 2Pt). Konfliktus helyzetekben, nehéz külső körülmények között a jó cselekvése az az út, amely egyrészt a konfliktust megoldhatja, tehát megoldást jelenthet, másrészt előkészítheti azt a párbeszédet, amely alapja lehet a megoldásnak (1Pt 3,1 kk.). Jézus követőinek életstílusa, beszéde, tette eszméletetés a humánus életre, az ember megbecsülésére, értékelésére, a kölcsönösség, a felelősség érvényesítésére az adott társadalmi helyzetben.

Az állampolgári kötelesség teljesítése, a közterhek vállalása...-Adjátok meg a császárnak, ami a császáré” (Lk 20,21—25). Jézus útmutatása nem opportunizmusra, nem is manipulációra, sem nem korrupcióra, hanem a társadalom iránti állampolgári kötelezettség teljesítésére indít. Jézus nem mentette fel sem kortársait, sem későbbi követőit állampolgári kötelezettségeiknek teljesítése alól. Pozitív magatartást kíván e téren is. — Nem osztozott kortársainak társadalomellenes, Róma-ellenes magatartásában. Egyik szélsőséges csoportot sem igazolta kortársai közül. A római császár nem független a teremtő Isten uralmától. Jézus a társadalmi szervek isteni rendeltetését hirdeti azzal, hogy a korábban érvényes legfelső hatalmi szerv megnevezésével hívja fel Izráelnek, Isten népének tagjait kötelességük teljesítésére. A császár igénye az adó fizetését illetően jogos. Ő a császárt nem állítja szembe Istennel, sem igényét Isten igényével. A rend Ura a rendezett életet a társadalom területén a legyőzött, de még meg nem semmisített kaotikus hatalmakkal, a sötétség erőivel szemben az által a testület által kívánja gyakorolni, amely hivatása és rendeltetése szerint rendelkezik a hatalom eszközeivel, a világi felsőséggel. A császárra és annak igényére Jézus úgy mond igent, hogy összefüggésbe hozza Isten rendjével. A társadalmi rend legfőbb képviselője fölött ott van Isten, és az ő igénye. — Jézus olyan összefüggést látat a császár és Isten között, amelyről sejtelmük sem volt azoknak, akik az adófizetés kérdését vetették fel Jézusnak a maguk szűklátókörű, korlátolt, elvakult gondolkodásuk alapján. Jézus válaszába nemcsak abban múl felül minden emberi elképzelést, hogy kikerüli a kérdésben felállított csapdát (l. a hely exegézisét), hanem abban is, hogy hirdeti Istennek a történelem területén megnyilvánuló uralmát. Az Isten képét hordozó ember kötelese a császár képét hordozó pénzzel úgy gazdálkodni, hogy az biztosítéka lehessen az élet normális rendjéért felelős világi hatóság rendeltetése szerinti működésének. A bűneset utáni világban a viszonylagos rend biztosítására rendeltetett a társadalmi élet hatalommal felruházott politikai apparátusa. Az adófizetés tehát hozzátartozik az egyén társadalom iránti felelősségéhez. Pál a Róm 13,1—7-ben Jézus tanítását fejti ki részletesebben. Úgy buzdítja a római gyülekezetet a társadalmi szervek iránti kötelezettségük teljesítésére, hogy megvilágítja ezek Istentől eredő rendeltetését: „Isten szolgálja az a te javadra.” Az 1Pt több tartomány gyülekezeteit eszméleti állampolgári kötelességükre. A levélben megszólaló útmutatást egyértelművé teszi, hogy az Úrért, az ő akarata alapján, jó lelkiismerettel kell eleget tenni Krisztus követőinek azoknak a kötelezettségeknek, amelyek állampolgári mivoltukból hárulnak rájuk. Krisztus követése nem oldja fel az egyént a társadalom tagjaként ráháruló kötelezettségek teljesítése alól, hanem elkötelezi azok teljesítésére. Az Úr van ott ugyanis azok mögött a társadalmi szervek mögött, amelyek a rendet, az emberhez méltó élet feltételeit biztosítják (Róm 13,11 kk.).

Becsületes munka végzése. Az Újszövetség megerősíti az Ószövetség munkáról szóló tanítását, amely szerint az ember arra hivatott, hogy: *laabód et ha'damah, la'abód 'at-ha'dāmāh* görögül: *ergazesthai tēn gēn* (1Móz 2,5) munkálja a földet. Az embert Isten tanította meg a munkára, a rendre, a kultúrtevékenységre (Ézs 28,23—29). A munka a bűneset előtt, és a bűneset utáni ember életéhez egyaránt odatartozik (5Móz 2,7; 14,29; 15,10;

16,15 stb.), de odatartozik a megváltott ember életéhez is olyan módon, hogy munkájának a modellje az a megváltó Úr, aki az Atyára tekintve munkálkodik: *ho patēr mou heōs arti ergazetai kágō ergazomai* (Jn 5,17).

Exkurzus: Az *ergazomai* fogalma az értelmes, hasznos tevékenységet jelenti ellentétben a haszontalan, értelmetlen tevékenységgel. Az *ergazesthai fogalmának jelentéstartalma tehát nem egyszerűen azt fejezi ki, hogy az ember csinál valamit, hanem azt, hogy azt csinálja, aminek értelme nyilvánvaló, haszna az élet valamelyik területén megmutatkozik.* Az *ergazesthai* fogalma annyira átfogó jelentésű, hogy magába foglalja a munka, tehát a hasznos tevékenység végzésének mindenféle formáját, legyen az fizikai, vagy szellemi munka, ezeken belül mezőgazdasági, kereskedelmi, ipari, művészi, vagy bármilyen más tevékenység, akár a közéletben, akár a ház körül folyik, akár férfi, akár nő végzi, kisebb, vagy nagyobb közösség javát szolgálva. A héber *āsāh, pāal, ābad, m'la'kā.* A 'āsāh, pā'al, 'ābad, melākāh és ezek származékai vannak mögötte. Az alkotó, kreatív tevékenységet jelenti tehát az *ergazesthai*, amely jellegére nézve lehet egészen különböző, de eredetére nézve s eredményét tekintve azonos, és mindkét nem tevékenysége lehet. *Eredete Isten megbízásához vezet vissza mindkét nem esetében, eredménye, célja a föld, a közösség javának szolgálata Jézus Krisztus útmutatása szerint. Így nemcsak a kreativitás, a hasznosság, a közösség e világi javának szolgálata tartozik hozzá a munka fogalmához, vagyis nemcsak a földi lét fenntartásának eszköze, hanem a salutatio is, vagyis Isten szabadító munkájának a jelzésére is szolgál.* — A keresztyén ember jó, becsületes munkája az apostoli tanítás szerint Krisztus követéséből adódó tiszte, amely nem látszatevékenység, nem a szemnek való szolgálat (1Thessz 4,11; 2Thessz 3,10—12; Kol 3,22; Ef 6,5—8), hozzátartozik a sóma Christou, a Krisztus teste építéséhez közvetett módon. *A munka a jólét, az élet biztosításának eszköze, nemcsak a család eltartásra szoruló tagjai számára, akár a gyermekek, akár az unokák, akár a szülők kategóriájához tartozzanak, hanem a szűkölködők, a segítségre szoruló számára is (1Tim 5,4,9; Ef 4,28).* A keresztyén ember munkája gyümölcseinek célja messze túlmutat az egyéni haszon, a szűk családi jólét kategóriáján azzal, hogy részben a rászoruló családtagok eltartását feladatává teszi a keresztyén embernek, *másrészt olyan aktivitást kíván meg a munka terén, hogy ne legyen gond a segítségre szorulókat támogatása, legyen mielő adni azoknak, akik arra rá vannak utalva (Ef 4,28).* A munka megszentelt tevékenység, a hit következménye, amelyet könyörgés előz meg, kísér, és hálaadás követ. *A munka hivatás, helytől, helyzettől, situációtól függően (Gal 5,6; 1Thessz 1,3; 2Thessz 1,11).* Minden, ami az ergon, tehát az értelmes munka kategóriájához tartozik, *vagyis nemcsak a szervezett egyházi munka végső soron a Szentháromság Istent hirdeti, nemcsak eredetében, hanem folyamatában, és rendeltetésében is a kreatív, a szoteriológikus és eszkatológikus jellegével. A becsületes munka a keresztyén ember számára olyan lehetőség és felelősség, amely által a társadalom javát, az ember világi és eljövendő boldogítását, valamint Isten dicsőségét szolgálja.*¹¹

Imádság a társadalomért. Jézus úgy tanította követőit imádkozni, hogy az imádság általános fogalmához, a *proseuchomai* fogalmához odakapcsolta az imádság témájaként azokat is, akik nem is csak egyszerűen a kívül lévők, mondjuk így, a más világnézetűek, hanem azokat is, akik kifejezetten ellenséges magatartást tanúsítanak velük szemben (Mt 5,44), modellként állítva eléjük a jóságos mennyei Atyát, akinek egyetemes érvényű, minden embert átfogó kegyelme, szeretete nyilvánvaló. Az újszövetségi szövegek egy tekintélyes része az imádság tárgyaként tehát azokat jelöli meg, akik üldözik Jézus követőit, az egészen általános értelmű *diōkō* fogalma imperfektumi participiumának használatával, amely ily módon az üldözés intenzitását is hangsúlyozza. A szövegek másik része az *epēreazō* „galázni”; „szidni”; „megsérteni”; „fenyegetni” fogalmát hozza a *diōkō* helyett. Ezek a gyengébb és későbbi szövegek. A harmadik csoport egymás mellett hozza mindkét fogalmat az *epēreazō* fogalmának konkrét jelentését kiegészítve az átfogó jelentésű *diōkō*val. — Mindenképpen arról van szó, hogy *Jézus követőinek az imádság*

úgy tartozik hozzá az életformájukhoz, hogy annak témája annyira átfog minden embert, mint ahogyan a mennyei Atya jósága, és az egyszülött Fiú engesztelő áldozata (1Jn 2,2) és a Szentléleknek az egész kozmosz színterén megnyilvánuló munkája (Jn 3,8). Az apostoli levelekben Jézus útmutatásának szellemében a társadalom tagjaiért való imádságra éles hangsúly kerül (1Thessz 5,17). Az nemcsak az egyén szüntelenül ismétlődő feladata, hanem a gyülekezet minden tagjáé, az egész gyülekezeté (1Tim 2,1 kk.). Az imádság, amelynek minden emberért el kell hangzani, olyan eseménye a gyülekezeti istentiszteletnek, mint az ütközet a csatateretnek. Az egyén mint a közösség tagja beveti magát azért, hogy a sötétség szellemi erőinek hatása alól felszabaduljon az ember, minden ember. Az imádság küzdelem azért, hogy a társadalomban az eljövendő világ ereje érvényesüljön, a humánus szempontok határozzák meg az élet rendjét. A munka mellett az imádság is állandó kísérője az egyén társadalmi felelőssége konkrét megmutatkozásának. A minden emberért való imádkozásra való buzdításban rendkívül lényeges, hogy ez az okért is történjék, akik elsősorban felelősek a társadalom rendjéért. Az imádság tárgya minden ember, külön megemlítve a különböző felelősségteljes funkcióban lévő egyéneket. *Az imádság társadalomformáló erőként hat, — ha van —, az élet rendezett keretének alakításában* (1Tim 2,1—2).

Szenvedésre való készség a humánus rendért. „Krisztus is szenvedett egykor mint igaz, a nem igazakért...” (1Pt 3,18). Az egyén a maga felelősségét részben az említett módon úgy gyakorolja, mint egy konkrét gyülekezet tagja és egy konkrét politikai közösség tagja, abban a tudatban, hogy a gyülekezetnek, és a társadalomnak rendeltetése, szolgálata van e jelenlegi világkorszakban. Mindkettő Isten *diakonosa*, szolgálja, az élet érvényesüléséért. Ennek a szolgálatnak a betöltéséhez járul hozzá a maga pozitív szerepével, a jó cselekvésével, és képviselésével akkor is, ha ez történetesen az adott helyzetben szenvedéssel is párosul. Egyedül az élő Isten előtti jó lelkiismeret a döntő számára minden körülmény között az 1Pt 2,20 kk. útmutatása szerint. A szenvedésre való készséghez, a jó cselekedetek ellenére vállalt szenvedéshez Isten ígérete fűződik (1Pt 2,20 kk.).¹² Az igazságtalanságok miatt vállalt szenvedés, a jó cselekvése melletti kitartás eszméket Krisztus keresztféjére, jelzi az általa adott szabadságot, és hirdeti az eljövendő dicsőséget. Bizonyosságot tesz a meghalt, feltámadt, és dicsőségben eljövendő Krisztus erejéről, a bűn elleni harcáról, és ennek ítéletes következményéről, ígéretei beteljesedéséről, az ember konfliktushelyzetének teljes és tökéletes megoldásáról.

Nem számításból ered. Az egyén társadalmi felelőssége nem egyéni érdekek érvényesítéséért történik, és tartalma nem az evangélium kiszolgáltatása, nem az egyház áruklása. Az emberré lett Isten elutasít minden olyan törekvést, amely követőit el akarja tiltani társadalmi felelősségük, politikai küldetésük gyakorlásától (Lk 20,21—25), viszont számon kér minden olyan tevékenységet is, amely az egyház kiszolgáltatását, pusztítását jelenti (ApCsel 9,11 kk.). A hazug spiritualizmus éppen olyan idegen az egyház Urától, mint amilyen idegen a korrupció (Mt 26,24). — Aki jól él az úrvacsora sákramentumával, annak a számára evidens, hogy Krisztus áldozatáért az új szövetségekötés megtörtént, és ezáltal Isten gyökeres megoldást adott a világ valamennyi embere számára, megszüntetve a profánum és a szent közti különbséget, hiszen nincs a világnak egyetlen része, nincs a földnek egyetlen embere, akire ez az áldozat ne lenne érvényes objektív értelemben. Jézus követői arra hívtak, hogy az érvényes társadalmi rend követelményeit teljesítve, a maguk példamutató életével (Fil 4,5 kk.), a társadalomépítő, a társadalmat alakító, a társadalomért imádkozó tényezővé legyenek, de nem a maguk egyházépítő munkájának az elárulásával.

Összefoglalás. Az egyén felelőssége a társadalomért voltaképpen az egyház Ura egész világnak szóló küldetésében való részvétel. Az ő küldetése a világ életéért hozott áldozat, amely minden emberre, minden részére kiterjed a világnak, és minden emberi viszonylatot átfog. Az egyház és annak tagjai nem önmagukért vannak, hanem azért, hogy hirdessék, jelezzék és valóságá tegyék azt az erőt, amely Krisztus által életet jelent halál

helyett, békességet ellenségeskedés helyett, szeretetet gyűlölet helyett, igazságot igazságtalanság helyett, jogot jogtalanság helyett, jólétet nyomor helyett, harmóniát összevisszaság, zűrzavar helyett. — Az egyén társadalmi felelősségének konkrét megnyilvánulásai nyomán a társadalomban tudatosodik, hogy Krisztus követői nem ellenségei, hanem partnerei, szolgáló társai. Az egyén minden felelősségteljes társadalmi aktivitásának diakóniai jellege van, amely által emberek megszabadulnak szorongásaitól, gondjaiktól, a bűn sokféle hatásától, az embertelenségtől.¹³ A keresztyén emberek létükkel és tetteikkel hirdetik, hogy a föld és minden, ami azon van az Úrhoz tartozik, és végül Isten gyermekeinek dicsőséges szabadságában részesül.

Társadalom az egyénért

Jézus tanításában a döntő hangsúly az egyén személyes felelősségére esik, a Mester ugyanis követőinek ad példát és tanítást a földi életben való helytállásukra nézve, ami éppen ezért csak közvetve foglalja magába a társadalom felelősségét. A társadalom felelősségére voltaképpen az evangéliumokban csak néhány utalás alapján következtethetünk. A társadalom felelőssége, amint a fogalmi meghatározás alapján láthatjuk, voltaképpen itt azoknak a felelősséget jelenti, akik által a különböző társadalmi rétegek a maguk hatalmát gyakorolják.

Exkurzus. Izráel Nagy Heródes uralkodása után az ún. tetrarchák, illetve negyedes fejedelmek és a római helytartók uralma alá került. Voltaképpen Rómától függött már Nagy Heródes korában is. Jézus korában a közigazgatási és vallási, valamint a jogi kérdések rendezésében a hivatalos fórum a Nagytanács, amely azonban ekkor a jus gladii, tehát a halálos ítélet hozatalának a jogával nem rendelkezett. Izráelnek Jézus korában tehát volt még egy olyan társadalmi, politikai szerve, amely Isten népének különböző rétegeiből tevődött össze, viszont a tipikus társadalmi szerv már ekkor is jelentkezett a római hatóságok által. A Krisztus-esemény után, a keresztyénség terjedésének a korában ez a társadalmi szerv a keresztyénség számára hovatovább az adott politikai hatalom, a világi felsőség.

Isten szolgája a rendezett körülmények biztosításáért

A társadalom funkcionáriusainak a hatalma Istentől adatott, akár tudják, akár nem. — Jézus Pilátusnak ezt mondta: „Semmi hatalmad nem volna énrajtam, ha nem adatott volna meg nekem felülről” (Jn 19,11). Az Istentől adatott hatalom rendeltetése az, hogy az egyén javát szolgálja. A társadalom bármilyen szintű funkcionáriusa arra van hivatva, hogy az igazságot és az emberi jogokat képviselje, biztosítsa a társadalom minden tagja számára. — Pál a hatalom isteni eredetét nemcsak megerősíti akkor, amikor azt mondja a világi hatalmasságról, hogy ez Istentől rendeltetett (Róm 13,1), hanem elvi általánosságban meg is fogalmazza, és értelmezi Jézus kijelentését. Isten szolgája ez, rendeltetése a te javad, vagyis a jót cselekvő, a társadalom becsületes, jól dolgozó, a maguk kötelességeit hűségesen teljesítő polgárainak a védelme, a negatív jelenségek mindenféle formájának a jelentkezéseivel szemben: az élet feltételének a biztosítása hatalmi eszközök útján. Nem ok nélkül viseli a kardot. A hatalom a rendezett körülmények biztosítására adott lehetőség, amellyel az εἰσουσία az egyének boldogulását szolgálja.¹⁴

Az igazság, jogosság védelme, az igazságtalanság, jogtalanság megszüntetése

A társadalom hatalmi szerve az egyén védelmére, a valóság megállapítására, az igazság érvényesítésére van hivatva. Ennek emberhez méltó eszköze a párbeszéd, és a bizonyítás. — Jézus felemeli szavát a hatalom embertelen, önkényes gyakorlása ellen. A templomszolga gesztusára, aki az Úr arcába vágott az Annás előtti kihallgatás során, ezt mondja: „Ha rosszat mondtam, bizonyítsd be, hogy rossz volt, ha pedig jót mondtam, miért

ütsz?” (Jn 18,23) A hatalmi pozíció, sem a legalacsonyabb, sem a legfelsőbb szinten nem lehet a megfélemlítés, a kegyetlenkedés, az embertelenség, a valóság elferdítésének, az igazság elhallgatásának az eszköze. — Pál Filippiben a város előjáróit eszméleti törvénytelen eljárásukra, sorozatban elkötetett szabálysértéseikre (ApCsel 16,35–40). — Pál minden bizonnyal nem a maguk személyének jelentőségét akarja aláhúzni, hanem annak a világi rendnek, és társadalomnak a tisztességét védi mint állampolgár, amely ellen vétettek a város előjárói Filippiben. Egyébként Efészusban (ApCsel 19,31) és Jeruzsálemben sorozatosan a római hatóság illetékes szervei védik meg Pál életét, és gondoskodnak személyes biztonságáról. A hatóság biztosítja, hogy ne lehessen a vallási fanatizmus áldozatává. A római helytartó védelmet biztosít a Pál életére törő összeesküvőkkel szemben, akik a törvényes eljárás helyett önhatalmúan akarnak intézkedni (ApCsel 23,12–35). Több esetben tehát a társadalom megfelelő funkcionáriusai biztosítják a védelmet és biztonságot a fanatizált tömeg önkényes gesztusaival szemben (ApCsel 22,22 k., 23,12 kk., ApCsel 19,23 kk.). A társadalmi szervek hivatásuknak, küldetésüknek megfelelően érvényesítik az igazságot és a jogot, biztosítják az egyén védelmét az igazságtalansággal, és jogtalansággal szemben.

Jutalmazás, büntetés

A társadalmi szervek, az emberi rendek az egyént számon tartják, és munkája alapján jutalmazzák, illetve hanyagsága miatt büntetik. A Róm 13,3–4 leegyszerűsíti a helyzetet, az alapképletről beszél, és a különbséget úgy teszi meg a társadalom tagjai között, hogy „jót cselekvőről”, és „rosszat cselekvőről” szól, anélkül, hogy részleteznék, bővebben kifejtjenék a két kategória tartalmát. Alapjában véve nincs is rá szükség, hiszen az ember valamennyi tettét e két kategória alapján lehet, és kell is minősíteni. A jót cselekvők jutalmazása és a rosszat cselekvők büntetése, megfélemlítése társadalmi funkció. A társadalom joga és kötelessége tagjainak számon tartása és felelősségre vonása a tények alapján. A társadalom egészséges életéhez a munka, és a jól dolgozók megbecsülése ugyanúgy hozzátartozik, mint ahogyan a dolgozni nem akarók fegyelmezése, illetve a haszontalanságokkal foglalkozó tagjainak, vagy éppen a kárt okozó egyénei tevékenységének megakadályozása. Ez azt jelenti, hogy az egyénnek a munkához, és a társadalomhoz való viszonya nem magánügy. — A társadalomnak hivatásából adódó kötelessége, hogy a hatalom eszközével úgy éljen, hogy a valódi értékek értékeknek bizonyuljanak tevékenysége során, és megbecsülésben részesüljenek, a rossz, a gonosz mindenféle jelentkezési formája pedig felszámolódik (1Pt 2,13–14).

Egyén és társadalom közös felelőssége az élet védelme (Mt 5,9), a társadalom humanizálása, a társadalom perifériájára sodródó egyének megmentése, a gyermekek és idősek gondjainak vállalása (Kol 3,21; 1Tim 5,1–16).

A népek és fajok egymáshoz való viszonyának kérdése

A címben adott témát két szempontból kívánjuk elemezni, vagyis tekintettel vagyunk a szekció valamennyi előadásához megadott, irányt mutató főtémára, amely szerint az élet az Igéből ered, tehát az Ige által teremtett és ajándékozott lehetőséggel kívánunk foglalkozni, másrészt hangsúlyozni szeretnénk ebben a tekintetben is azt a felelősséget, amely Krisztus minden követőjét, az egyént éppen úgy, mint a gyülekezetet, az egyházat felelősségre kötelezi a maguk hatáskörében.

Az Ige által teremtett lehetőség

Részesezés Isten országában. Az evangéliumi bizonyágtétel szerint Jézus így szólt a kapernaumi százados hitének megmutatkozása után kíséreihez: „... sokan eljönnek napkeletről és

napnyugatról és asztalhoz telepednek Ábrahámmal, Izákkal és Jákóbbal a mennyek országában” (Mt 8,11). Eszerint a népek fiai Istennel úgy lesznek közösségekben, hogy közösségekben lesznek egymással és az ószövetségi atyákkal is. Jézus kijelentése az Istentől elidegenedett népeknek azt az ígéretes lehetőséget hirdeti, amelyet az ószövetségi prófécia a Messiás megjelenéséhez kapcsolva jeleztek (Ézs 2,2–4; Mík 4,1–3; Ézs 25,6–8. 5,4 k.; Zak 14,16; Jer 16,19). Jézus reményteljessé tette a jövőt a népek számára, akár nemzeti egység, akár politikai szövetség, akár azonos nyelv kösse őket össze. Úgy teremtett nekik lehetőséget arra, hogy a dicsőséges Isten országában jelen legyenek, hogy nemcsak az élő Istenhez vezető utat nyitotta meg előttük, hanem az egymással való közösségre jutás útját is. Jézus Kijelentése nemcsak azt hirdeti, hogy Kelet és Nyugat fiai egy asztalhoz telepednek Isten országában, hanem azt is, hogy együtt lesznek Ábrahámmal és Izákkal. Ez azt jelenti, hogy a világ különböző vagy ellentétes helyzetű részeinek népei nemcsak egymással lesznek közösségekben, hanem közösségekben lesznek más „fajokhoz” tartozó népek fiaival is. — Jézus eljövételének célja — kijelentése szerint — a világ megváltása: Azért jött, hogy életet adjon váltásig sokakért (az eredeti szöveg mögött héber, illetve arám kifejezés áll: sokakért = mindenkiért (Mt 20,28)).¹⁵

Lehetőség a békére. Krisztus „keresztfán kiontott vére által” Isten úgy szerzett békességet, hogy ez univerzális jelentőségű és egyetemes érvényű (Kol 1,19 kk.). Reális alapja van annak, hogy a békesség helyreálljon — nemcsak Isten és a népek fiai között, hanem a különböző népek között is. Ő úgy „a mi békességünk” (Ef 2,14), hogy nemcsak azt a válaszfalat szüntette meg, amely Isten és az ember között támadt a bűn miatt, hanem megszüntette azt az ellenségeskedést is, ami a különböző típusú népek között volt. Lehetőséget teremtett az ellenségeskedés megszüntetésére. Békességet hirdet a szó teljes értelmében a közel lévőknek és a messze lévőknek, Izraelnek és a népeknek (Ef 2,17). Az evangéliumi bizonyágtétel szerint Isten szemében a békesség (*eirēnē*) annyira fontos, hogy a legnagyobb méltóságban részesíti azokat, akik a földön békét teremtenek, a békéért hathatós lépéseket tesznek (*eirēnopoioi*). Erre a munkára a lehetőséget Krisztus teremtette meg.

Lehetőség a népek jogainak, az igazságos rendnek az érvényesítésére, az emberséges életre. Jézus a népeknek jogot biztosít, igazságot hirdet. Mt 12,18-ban ezt olvashatjuk: *kai krisin tois ethnesin apaggelei*, amelyet az új fordítás így ad vissza: „és ítéletet hirdet a népeknek”. A Mt 12,20-ban szintén a *krisis* fogalma szerepel, ott azonban már „az igazság” fogalmával fordítja. Természetesen következetlenségről van szó ez esetben, ugyanis mindkét mondat az Ézs 42,1, illetve 3-ból való idézet. A LXX-ben *krisis* található mind a két versben. A Nestle, illetve a Nestle—Aland-féle szövegben is ezt a fogalmat találjuk. Az igaz, hogy a *krisis* első jelentése: „döntés”, „ítélet”, és csak másodlagosan jelenti a „jogot”, valamint az „igazságot”. Mivel azonban itt ószövetségi idézetről van szó, amely a LXX közvetítésével került az Újszövetség szövegébe, célszerű a héber szövegnek is utánanézni. Így derül ki ugyanis, hogy az idézett Ézs 42,1-ben és 3-ban is a *mišpaṭ* fogalma szerepel, amelynek viszont az első jelenése az „igazság”, a „jog”. *Büchsele*¹⁶ a *krisis* fogalmának elemzése során rámutat arra, hogy ezen a helyen a *mišpaṭ* szerepel a *krisis* fogalma mögött, így a „Recht” fogalmával, azaz a „jog”, „az igazság” fogalmával kell fordítani. Az irgalmas Isten kegyelmes szövetsége által biztosítja a népek számára az üdvösséghez való jogot bűnbocsánat által, és ennek következményeit (Zsolt 25,6 kk., 103,6 kk.).

Exkurzus. A *mišpaṭ* fogalmának nyelvi elemzése során *Herrtrich* az Ézs 42,1–4 verseit így magyarázza: Az első Ebed—Jahve énekben az Ebed megbízása az, hogy a *mišpaṭ*-ot ki kell vinnie, el kell juttatnia a népekhez. Erre a megbízásra Jahve úgy készíti fel szolgáját, hogy Lelkét adja neki. A *mišpaṭ* Jahvére vezet vissza. . . . A *mišpaṭ* a népeknek üdvösséget jelent, irgalmat és kegyelmet az elnyomottaknak, Jahve kegyelemmel, könyörülettel teljes akaratát. . . . A *mišpaṭ* a népek világossága. A fogalom jelentéséhez tartozik, a világosság, üdvösség, segítségnyújtás.¹⁷ — Ha mindezt tudjuk a fogalom jelentéséről, akkor még

világosabb, hogy célt vesztett dolog a *krisis* fogalmát a Mt 12,18-ban ítélettel fordítani. Egyébként ennek a szöveg összefüggése is ellene mond, hiszen a sorozatosan irtalmasan cselekvő Úr tetteinek igazolásaként hangzik el a prófétai idézet.

Jézus a népek számára biztosítja az Isten kegyelmes szövetségkötéséből eredő, a népek, minden nép javát szorgalmazó igazságos rendet, azt, amelyet egykor Izrael számára biztosított csupán. Ez azt jelenti, hogy tőlük is várja életformájukban annak a mélységes humánumnak a tükröződését, amely Isten szeretetét az ember, a felebarát, a többiek szeretetével párosítja az élet egész területén. Az emberré lett Isten a népek számára emberhez méltó, emberséges életre teremtett lehetőséget, és ennek alapján ítéli meg a népeket. Mt 25,31 kk. versei szerint a dicsőségben eljövendő Emberfia a népek esetében azt vizsgálja meg, hogy mennyiben nyilvánult meg tetteikben általuk az emberségeség. A humánus rend, a szeretet kézzelfogható tettei alapján hirdet ítéletet a dicsőség Krisztusa. Nem aszerint ítéli meg a népeket, hogy mit mondanak magukról, hanem aszerint, hogy mit mondanak a tetteik róluk, mit tettek az elesett, a segítségre szoruló, a kiszolgáltatott állapotban lévő emberrel.¹⁸ Jézus a segítségre szoruló emberrel, „a kicsinyekkel” teljes mértékben azonosítja magát. A népek esetében az a fontos, hogy köreikben védelmet talált-e, segítséget kapott-e, az irtalmasság gesztusait tapasztalta-e a kiszolgáltatott ember. Megtörtént az emberi nyomorúságok orvoslása, megszüntetése. Van lehetőség a humánus rend érvényesítésére. Jézus a népek számára is világosság, ahogyan Simeon éneke hirdeti: *phōs eis apokalypsin ethnōn* (Lk 2,32). Jn evangéliuma szerint az egyik *egō eimi* ige ugyanezt a gondolatot hirdeti: *egō eimi to phōs tou kosmou* „én vagyok a világ világossága” (Jn 8,12). — Jézus lehetőséget teremtett arra, hogy a világban világosság legyen, vagyis nem a sötétség fedelme a világ Ura. A világ szabadságot nyert arra objektív értelemben, hogy világosságban járjon, a humánus, az ember javát szolgáló rendet érvényesítse a népek és fajok viszonylatában is.

A népek felelőssége

Krisztus követői, az egyház tagjai hivatottak arra, hogy a népekre vonatkozó pozitív újszövetségi prófécia a népekre, fajokra vonatkozóan ismertté tegyék az egymáshoz való viszonyukat illetően is, és ébresztgessék mindazok lelkiismeretét, akik „nem ok nélkül viselik a kardot” (Róm 13,1 kk.).

Pál az athéniak körében úgy hirdeti Krisztust, hogy a Krisztus-esemény előzményét és következményét is megvilágítja. Hirdeti, hogy a Krisztus által teremtett új lehetőség minden népnek szól, és felelősségre, számadásra kötelez. Egyértelművé teszi, hogy a népeknek azonban nemcsak a megváltás alapján van felelősségük egymásért, hanem a teremtés alapján is. Isten kezdetben elvégzett, a történelemben megnyilvánuló, és az utolsó időben végbemenő munkája között összefüggés van. A teremtő Isten rendelkezése van ott az egytől való emberiség minden népe mögött oly módon, hogy ez az isteni rendelkezés nemcsak az életüket, a létüket határozza meg, hanem azon túl, hogy a Föld felszínét ajándékozza lakóhelyül számukra, meghatározza azt a korszakot, azt az időt, ami rendelkezésükre áll küldetésük teljesítésére. Tőle kapják azt a *kairos*t, vagyis annak alkalmát, hogy történelmi feladatukat megvalósítsák, valamint azt a helyet, amelyen ezt tehetik, vagyis lakóhelyük határait, és azt a központi és általános érvényű feladatot, hogy keressék őt (ApCsel 17,24 k.).

Exkursus. Az *ex henos* hagyományozása a ránk maradt kéziratokban nem egyértelmű. A legjobb, és legrégebbi kéziratokban ez szerepel, így pl. a papirus kéziratok közül ezt a formát hozza a P 74. és a majuszkuláris kéziratok közül a *Codex Sinaiticus*, *Alexandrinus* és a *Vaticanus*, több minuszkuláris kézirattal együtt. Ezt hozza a Vulgata és kopt, valamint az etiópiai fordítások is. A D kézirat és néhány későbbi majuszkuláris, minuszkuláris kéziratban és néhány fordításban viszont az *ex henos* mellett a *haimatos* bővítményt találjuk. — Míg az előző szöveg csupán az „*egyőtől*” való eredetére utal az emberiségnek, és ez egészen általános értelemben veendő, a gyengébb szövegek az-

zal, hogy kiegészítik azt a *haimatos* genitívuszos bővítménnyel „egy vérből való” leszűkítik, korlátozzák a szöveg hallatlan mély, és rendkívüli koncepcióról bizonyosságot tevő, örökérvényű, mindig időszerű és korszerű tartalmát.

Pál az athéni művelt, erősen filozófiai beállítottságú polgároknak és filozófusoknak úgy hirdette az élő Istent, hogy nyilvánvalóvá tette egyetemes uralmát, mindenre, és mindenkire kiterjedő hatalmát.

Isten Ura a népeknek, a népek felelősséggel tartoznak Istennek, akár tudják, akár nem

A népek Istennek köszönhetik létüket, és a maguk sokfélesége ellenére összetartoznak, egytől valók (ApCsel 17,24 kk.). Ne legyen azért a népek különböző volta, akár nyelvi, akár faji, akár társadalmi vagy politikai a különbözőség, az ellenségeskedés forrása, illetve jogalapja. Az egytől való emberiség minden népe azonos módon attól az élő Istentől függ, aki a világot teremtette, és benne mindent. A teremtő rendelkezése értelmében a föld felszínén minden népnek van helye, akármelyik nyelvet beszél, akármelyik fajhoz tartozik, akármelyik társadalom tagja. Az egytől való emberiség minden népére vonatkozó akarat az élő Istennek azonos. *Ez az akarat elkötelezés a népek együvé tartozásának tudatosítására, erősítésére.* A különböző elválasztó jelenségein túl kell látnia minden nép tagjainak, és hasznosítania kell a maga ember voltából adódó összetartozás következményeinek felismerését. *Az ember voltuk minden nép fiait arra kötelezi, hogy a nacionalizmus és a kolonializmus ellen a saját népük körében és a világ népei körében, a különböző nemzetközi fórumokon egyaránt harcoljanak.*¹⁸ Az egymás rovására való életforma helyett az egymás mellett és egymásért való életformára kell törekedni minél sürgősebben és minél hathatósan az életet veszélyeztető tényezőkkel szemben, akármelyik részén legyenek konfliktusok ebben a vonatkozásban a világnak.

Isten világra szóló diakóniája minden népet, és fajt átfog

Isten szemében minden ember, minden faj, minden nyelv, minden nép fontos, Krisztust Isten az egész világért adta (Jn 3,16, 1Jn 2,2). Pál a Gal 3,28-ban ennek gyakorlati konzekvenciáját úgy foglalja össze, hogy a népek és fajok, a szolgák és szabadok, vagyis a különböző társadalmi rendhez tartozók, a férfi és a nő, vagyis a különböző nemhez tartozók egységét, testvéri együvé tartozását hirdeti. Az akkor érvényben lévő, az embert bármilyen szempont alapján egymástól elválasztó korlátokat érvénytelennek nyilvánítja. *Isten világra szóló, és világnak szóló diakóniája Krisztusban, amelyet az úrvacsora újra meg újra szemléltet, elkötelezés minden olyan korlát megszüntetésére, amely az embert az élet lehetőségétől bármilyen szinten megfosztja vagy korlátozza.* A népek számára az irtalmas Isten emberhez méltó életre teremtett lehetőséget, ennek érvényesítését várja egymáshoz való viszonyukban. Jézus érvénytelenné tett minden olyan rendet, amelynek alapján lehetnek kiváltságosak, és elnyomottak. A népek fel vannak szabadítva és el vannak kötelezve az emberhez méltó rend érvényesítésére. A Szentlélek kitöltése által adott jel ígéretes elkötelezés minden nép és faj számára arra, hogy az Istenhez és az egymáshoz vezető út nyitva lévő lehetőségével éljen. — A népek és fajok a maguk rendeltetését azzal töltik be, hogy a humánus rendet érvényesítik, valósítják meg minden tekintetben, és mindenféle korlátozás nélkül.

Az egyén és társadalom közös feladata, hogy a bajokat észrevegye, orvosolja, felszámolja egy nép és a népek, valamint a különböző fajok körében. A lehetőségünk nagy, mert Krisztus áldozata mindenkire érvényes, a felelősségünk ébresztésre szorul, mert az emberi tudat formálására igen nagy szükség van ahhoz, hogy a teremtésbeli adottságokat, különbözőségeket ne az ellenségeskedés jegyében egymás rovására, hanem a megbékéltetés jegyében, egymás javára használtsa.

Lenkeyné Semsey Klára

JEGYZETEK:

1. Grässer, E.: Die politische Herausforderung an die biblische Theologie. = Text und Situation. — Gütersloh 1973. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 256—286. l. — 2. Käsemann, E.: Gottesdienst im Alltag der Welt. in Exegetische Versuche und Besinnungen. II Bd. Tübingen 1970. Vandenhoeck—Ruprecht 200. l. — 3. Grässer, im. 262. l. — 4. Grässer, im. 259. l. — 5. A Magyar nyelv értelmező szótára VI. 517. — 6. Az Új magyar lexikon 6. 372. l. — 7. Benziger, Bibel-Lexikon. Zürich 1982. Herbert Haag, Benziger Verlag. 576. l. — 8. Eichrodt, W.: Der Einzelne und die Gemeinschaft im alttestamentlichen Gottesverhältnis. = Theologie des Alten Testaments. 2—3. Berlin 1961. Evangelische Verlagsanstalt 137. l. — 9. Bächli, Otto: Israel und die Völker. — Zürich 1962. Zwingli Verlag 222. kk. — 10. Müller, Gotthold:

Christliche Verantwortung gegenüber der Gesellschaft = Verantwortliches Leben. Grundfragen christlichen Ethik. Stuttgart 1973. J. F. Steinkopf Verlag GmbH. 57. l. — 11. Bertram: *ergon, ergazomai* = Kittel, ThWB II. 645—653. l. — Stuttgart 1935. W. Kohlhammer. *Goppelt, L.*: Theologie des Neuen Testaments. Göttingen 1980. Vandenhoeck—Ruprecht. 490. kk. — 12. ??? — 13. Käsemann, i. m. 198. kk. — 14. *Goppelt, L.*: Die Herrschaft Christi und die Welt = in Christologie und Ethik. — Göttingen 1968. Vandehoeck—Ruprecht 103. l. — 15. Jeremias, J.: Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu. — Gütersloh 1971. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 174. kk. — 16. a Jeremias, J.: Die Abendmahlsverse Jesu. — Berlin 1963. Evangelische Verlagsanstalt. 170. kk. — 17. Büchsel, *krisis* = ThWB III. Bd. Stuttgart 1967. W. Kohlhammer. 943. l. — 18. *Herntrich, mispat* Kittel, ThWB. III. Bd. 932. l. — 19. Goppelt, L.: i. m. 106. l.

Gyermekeinkkel a gyülekezet vándorútján szekuláris környezetben

A „Keresztyén Nevelés Közép-európai Konferenciája” (MEKCE — Mitteleuropäische Konferenz für christliche Erziehung) 1987. június 24.—július 1. között Budapesten, a Rádai Kollégiumban ülésezett. A konferencia fő témájáról Roland Degen lelkész (NDK), a szászországi evangélikus egyház katechetikai referense tartott előadást. Előadását Ficsur László fordításában közöljük.

Hadd kezdjem figyelmet ébresztő nyitánnyal. Néhány hete Északnyugat-Berlinbe költöztem. A német főváros eme egykori elővárosában, mostani lakótelepünkön, úgy 80 évvel ezelőtt impozáns tanácsházat építettek. Ez a tanácsház elég jól megúszta a viharos évtizedeket és a német zászló változásait. Csupán a tanácsház homlokzatát díszíti és az erényeket ábrázoló szobrok váltak szármalmas roncsokká. Az erények már nem azok, amik régen voltak. Megsérül a poroszok legfőbb erénye, „a Munka”. Megrongálódott „a Hűség”. És „az Igazság”? — ugyan mi minden érte a 20. század német története során! A negyedik erény pedig teljesen eltűnt: „a keresztyén Szeretet”, vagyis „a Hit”. Helye üres. Már szinte észre se veszik hiányát. Olykor a vörös zászló lobog felette.

Ez a tanácsházhomlokzat régtől fogva jelképpé vált számomra. Elgondolkoztam felőle. Első elképzelésem ez volt: Vissza kellene állítani a „Hitet” üresen maradt helyére. A hit helye nem maradhat üresen. Ahol hiányzik „a Hit”, ott a többi erény: „a Munka”, „a Hűség” és „az Igazság” is arculét veszti. Bizony, e tanácsházának 80 éves fennállása idején megrendülten tapasztalta a világ, mennyi rossz származik abból, ha például „az Igazságot” a keresztyén hit életformáló erejétől megfosztják. Arról álmództam, hogy restaurátor leszek és így segítem majd érvényre az élet alapvető értékeit.

Csakhamar erőt vett rajtam egy másik érzés. Vajon „a Hit” egyáltalán helyén van-e az erények egyikeként azon a homlokzaton? Természetesen nem lenne rossz, ha bejárás engedélyt kapna a tanácsházhoz. Kérdés azonban, hogy a tanácsház megfelelő lakóhely lenne-e számára? Meg tudná-e ott őrizni életformáló erejét? Volt idő, amikor a horogkeresztes zászló lengett „a Hit” felett. Igazán hit-e még ott „a Hit”. Feltehető, hogy nem is a második világháború bombái pusztították el ott „a Hitet”. Hát-ha egyszerűen nem bírta már ki az ott-tartózkodást és magától távozott, hogy átköltözzön a közeli templomba. A keresztyén gyülekezet hajlékában válik „a Hit” életformáló erővé. Azzá válhat nagyok és kicsik számára, akik életüket különben a tanácsháza és a templom között töltik el. Ahhoz, hogy a tanácsház tanácsház, a templom pedig templom maradjon, szükséges, hogy egyik épület se próbálja magára vállalni a másik dolgát. Ismét megvilágosodott számomra, hogy az állam és az egyház szétválasztása milyen jó lehetőséget biztosít a keresztyén gyülekezet számára is, feltéve, hogy használja ébresztőóráját, nem alszik és az új helyzet adta jó lehetőséget nem szalasztja el.

Nyilván észrevették, miközben a tanácsház homlokzatán tűnődtem, tehát már a „nyitány” során, szétnyílt a függöny és a színpadon megjelent kitűzött témánk: „Gyermekeinkkel a gyülekezet vándorútján szekuláris környezetben”. Vagy más fogal-

maszásban: Miként válhat az államtól elválasztott egyház gyermekekkel való foglalkozása jó lehetőségekben gazdaggá még akkor is, ha a társadalom magát szekularizált társadalomnak tekinti? Ezzel a „miként”-tel szeretnék foglalkozni a mi NDK-ban szerzett tapasztalataink alapján. A keresztyén gyülekezet néhány alapvető feladatát igyekszem felvázolni, azokat a feladatokat, amelyek elé a társadalom és az egyház legfiatalabb nemzedéke állít bennünket — függetlenül attól, hogy meg vannak keresztelve, vagy sem. Témánk tehát nem az, hogy miként lehetne a nálunk sokfelé kihalóban levő gyermek-istentiszteleteket megmenteni, a hitoktatást, a gyermekekkel való foglalkozásnak ezt a fő formáját, hatékonyabbá és vonzóbbá tenni. Feladatunk alapvető kérdései érdekelnek. A megoldás módjának problémája csak másodrangú kérdés és az adott helyzettől függően sokféleképpen lehet rá válaszolni. Ügyeljünk tehát a kérdések sorrendjére s ne keverjük össze a dolgokat.

Remélem, az alapkérdések most általam megkísérelt felvázolásával alkalmat adhatok ökumenikus együttletünk más társadalmi és egyházi szituációból érkezett résztvevői számára is az önálló és kritikus továbbgondolkodáshoz. Nagyon óvatosan mondom mindezt, hiszen az itt képviselt szituációkat személyes tapasztalat alapján nem ismerem. Nem vagyok Európa népeinek oktatására vállalkozó német professzor, aki Önöknek recepttel szolgálhat. Kérem, döntsék majd el, hogy a hallottakból mi hasznosítható és mi konkretizálható. Előadásomban néhány provokáló és utópistának tűnő megállapítással találkozhatnak majd. Kérem, ne hárítsák el ezeket túl gyorsan maguktól. A reformáció egyházi újrakezdelem megajándékozott egyházak. Ne csak alkalmoszerűen ünnepezzék ezt a hagyományukat. Tekintsek a reformációt inkább szüntelen feladatnak és ezt tartsák szem előtt a gyermekek közötti munkájukban is.

Túlzás lenne, ha most hozzákezdének a „szekularizmus” fogalma teológiai elemzéséhez, hiszen erről századunk német teológusai már sok lényeges dolgot mondtak el. Ha mégis megkísérelném, attól tartok, hogy éppen teológiailag jutnánk kátyúba, és — tekintettel a körünkben fennálló nyelvi problémákra — sokan lennének elégedetlenek. Tehát mellőzöm, noha tudom, hogy tartoznék vele. Így a „szekularizmus” fogalmát egyszerűen úgy használom, ahogy többnyire Önök is használják: Jelenti a közönyt, az egyházi hagyományokkal való szakítást, az elkötelező keresztyén értékek és normák eltűnését a társadalomban stb.

Témánk értelmében a gyülekezet csak akkor Jézus Krisztus gyülekezete, ha együtt járja vándorútját a gyermekekkel. A gyülekezet a gyermekeket is magukkal vivő vándorló népe Istennek. Maga a Biblia tárja elénk, hogy milyen a vándorúton járó gyülekezet. Szinte valamennyi textus, főleg elbeszélés, arról szól benne, hogy Isten népe vándorúton jár. Nagy utat tesz meg térben és időben. Fogságokon, szabadulásokon, különféle társadalmak rendjén át halad előre. Isten gyülekezetével sohasem találkozunk időfeletti, végérvényes megvalósulásában, valamennyi kor számára mértékkel szolgáló modellként. A gyülekezet mindig lesz, de teret és időt átszelő vándorútján — mindig

más lesz. A csupán Isten ígéretére hagyatkozó és semmi más biztonsággal nem rendelkező Ábrahám szöveg itt klasszikus példával. Izrael pusztai vándorlása, a Názareti Jézus útjairól szóló történetek, a Jézus személyében hozzánk költöző Isten szent temploma, mind — nem véletlenül — modellként szerepel a Bibliában. Ott, ahol az útrakelést, a megszokottból való kivonulást nem vállalják, nyomban lesújt Isten ítélete. Lót felesége annyira beleszeretett múltjába, hogy képtelen előrenézni. Pusztai vándorútján Izrael birtokába akarta venni, megfoghatóvá akarta tenni Istent. Az aranyborjú benyomást keltő, nagyszabású istentisztelet eszköze lesz. Isten azonban nem tűri. A farizeusok és az írástudók egyfajta elit kegyesség és törvénytisztelet papírtekerésbe csomagolták Istent. Isten azonban Jézus Krisztus által széttepi ezt diadalmasan. Amikor az első század végén a korai keresztyén gyülekezetet — úgy tűnik — az a kísértés fenyegette, hogy a Krisztus-követésből valaminő felnőttekre szabott vallást alakítsa ki, az evangélium írásbafoglalói szembeálltak ezzel. Polemikus éllel vettek fel hagyományőrző munkájukba olyan történeteket, amelyek ezt a gyülekezetekben elharpodó „felnőtt-vallást” korrigálják. Jézus a gyermekek pártjára áll. Őket állítja az elképedt felnőttek gyűrűje középpontjába. Nem okítja, nem leckézteti a gyermekeket. Áldásra emeli följük kezét és szorosán öleli őket magához.

A vándorúton járó gyülekezetet alapvető módon jellemzi ezért mindenkor, hogy imádkozik a gyermekekért és magához öleli őket. Kérdezzük meg őszintén magunktól: Vajon mindig így, ilyen Jézus kívánságának megfelelő módon szokunk viselkedni? A gyermekeket nem azért tűrjük meg a gyülekezetben, hogy tanítsuk és megtérítsük őket, hogy majd egyszer ők is derék felnőttekké váljanak. A gyermekek Isten gyermekei. Ha az egyház ezt nem veszi figyelembe, aligha nevezheti magát Krisztus egyházának.

Nyitott kérdés, miképpen valósul meg mindez Isten népének vándorútján. Számolhatunk azzal, hogy módszerek tekintetében lélekzetállítóan nagy Isten fantáziája. Szentlélek Istennek valljuk őt, újáteremtőnek. Minket is kreativokká tesz. Ahol valami új kezdődik, elhal a régi. Ez azonban fordítva is érvényes. Ha a gyülekezet számol a Szentlélek megújító erejével, megszabadul a félreértéstől, amely szerint: Mindazt, ami annak idején jónak és az élet jelének bizonyult, később is feltétlenül folytatni kell. Vegyük szépen tudomásul, ha valami felett eljár az idő. Az új feltartóztatathatatlannal tör magának utat. Amikor közös hitvallásunkban, a Credo-ban bizonyosságot teszünk Istenről, őt mindig teremtetőknek és újáteremtőknek valljuk. Ebből adódik például, hogy a mi gyülekezeteink helyzete a szocialista államokban nem rosszabb vagy jobb a nyugati államokéhoz képest, hanem — más. És, hogy a szocialista országokban is milyen elterések mutatkoznak, az nyilvánvalóvá lett már a konferenciánk elején hallott beszámolókból. A népegyház általános felbomlása, amint mi ezt az NDK-ban átéljük, sajátos, gyakran konfliktusokkal is együttjáró, olykor fájdalmas, végső soron mégis normális jelenség Jézus gyülekezetének vándorútján. Mi az NDK-ban arra törekszünk, hogy ezt a leckét megértsük, megbirkózzunk vele, noha még nem tudjuk pontosan, hogy miként, s hogy egyáltalán meg tudjuk-e oldani feladatunkat. Abban reménykedünk, hogy Isten igéje szabaddá tesz bennünket helyzetünk ajándékként és feladatként való elfogadására a gyermekek között végzett munka tekintetében is.

Mi jellemzi ezt a helyzetet? Az egyház a maga lényege szerint annyira ismeretlenné vált társadalmunk körében, hogy tulajdonképpen nincs igazán ellene senki. Ismernünk kell a valóságot, nem lehet vaktában hadakozni. Országunk 17 millió lakosának többsége nem ellenzi az egyházat; az a nézetük, hogy az egyház felesleges dolog. Jó az egyház, mert jelentős diakóniai intézményeket tart fenn. Ezekben az intézményekben az emberek valami többhöz jutnak, minthogy tablettákat, injekciókat s egy kis zugot kapjanak, ahol meghalhatnak. Az egyház hallatja szavát a társadalom fontosabb kérdéseivel kapcsolatban, elmondja véleményét a problémákról. Mindezt tisztelettel tudomásul vesszük. A keresztyén hit tartalma azonban, vagyis ami az egyházat élte, a gyülekezet tulajdonképpen mondanivalója és

hitvallása már javarészt ismeretlen, nem érdekli az embereket. Úgy vélik, nem érdemes foglalkozni ezekkel a dolgokkal, mert a valóságos életben megvalósíthatatlanok. Nincs nagy szavak híján a mi társadalmunk. Néhány évvel ezelőtt egyik püspökünk (Werner Krusche — Magdeburg) ezt így fogalmazta meg: „Ifjúságunk körében nyilván sokan vannak akik viszolyognak mindenféle ideológiától, mindentől, amiről azt gyanítják, hogy valamire rá akarják őket venni. Ezt a magatartást tanúsítják természetesen a keresztyén hit tartalmával szemben is. Elutasítanak maguktól mindent, aminek nincs közvetlen kapcsolata az étellel, vagy az ételtől távol áll.” Az egyházi munka (nemcsak a gyermekmunka!) központi kérdése, hogy igehirdetésével és szimbólumaival miként tud hozzájárulni az ember emberré válásához és a társadalomban kialakítandó életviteléhez? Miként válhat ez a hozzájárulás megtapasztalhatóvá és észrevehetővé? Egy olyan országban, ahol az egyháztagok száma már régen 50 százalék alá zuhant és néhány nagyvárosban a 10 százalékot sem éri el az egyházhoz tartozó lakosok száma, ahol csak ritkán kerül sor gyermekkeresztségre, és ahol a gyermekek oktatásának klasszikus formái már évtizedek óta sorvadognak, a keresztyén gyülekezetéhez tartozó emberek a többségben levő kívülről részéről ezzel a kérdéssel találkozhatnak: Ugyan miért és mire jó a hit? Mit kezdhetek vele? Különösen a serdülőket érdekli, hogy mit válaszolunk. Mi az elképzelésünk, koncepciónk a gyülekezetről? Tulajdonképpen erre a kérdésre kell válaszolnunk, amikor azt kérdezzük, mit tegyünk az ilyen és hasonló esetekben. „Minden reggel figyelmeztet a vekkerórám: Kelj fel! Jó lenne, ha egy másik vekkerem is lenne és megmondaná, hogy miért is kelj fel! — Hát erről van szó.

Lépjünk közelebb: Néhány napja történt csupán, hogy egy fontos ülésen a gyermekek és konfirmandusok között folyó munkával foglalkoztunk. Két lelkészről vitakozott egymással. Mindketten komoly munkát folytatnak az NDK különböző területén. Az egyik: „Azt szeretném, ha a gyermekek szép, jóllátogatott istentiszteletek élményében részesülnének, hogy itt a maguk módján dicsérjék Istent. Erre a templomban töltött vasárnapi egy órára készülök mindenekelőtt.” — Erre a másik: „Engem elsősorban valami más érdekel, hogy mit tartok fontosnak, hogy miként töltsék meg gyermekekkel a templomot, hanem inkább az, hogy miként közelíthető meg az a néhány gyermek, aki eljön. A vasárnap helyett inkább a gyermekek hétköznapija érdekel és az, hogy mi valósul meg abból, amit a templomból hoztak. Számomra az érdekes, ami kint van és nem az, ami bent.”

Anélkül, hogy a két álláspontot kommentálnám, nyilvánvaló: Templomaink, gyülekezeti termeink legfontosabb épületeleme az ajtó. Mit hoznak be magukkal a gyermek? Átlépi-e életrajzuk minden tartozékával együttesen a küszöböt? Vagy leadják az egésztestet már a bejáratnál, hogy miután alámerültek valamiféle egyházas különvilágba és annak különös beszédmódjába, a kijáratnál végül ismét mindent újra magukra véve térjenek haza? Így is kérdezhetem: Mi áramlik a kijáraton át a konkrét életbe? A „kijárat” azt jelenti, hogy egy hétre, vagy esetleg végleg, mindennek vége? Vagy mégis elkezdődik odakint valami? Isten „salom”-ja, amint beáramlik a gyermeki élet valóságába.

A budapesti Szent István Bazilika homlokzatára hatalmas betűkkel írták fel, hogy Jézus Krisztus az út, az igazság és az élet. Egy szocialista főváros centrumában, a hétköznapi forgatag felett ez a felirat nyilván azt fejezi ki, hogy az életnek, ha igazi élet akar lenni, szüksége van a Jézus Krisztus által felkínált életlehetőségre. Ahol ennek az életlehetőségnek felkínálása megszűnik, ott szegényebb lesz az élet. Az egyház egyház akar lenni a szocializmusban. Nem azért, hogy görcsösen biztosítsa túlélését, hanem — az emberek érdekében —, hogy számukra a Jézus által felkínált életet hozzáférhetővé tegye. Az egyház szabadsága szabadság a szolgálatra.

Hogy milyen ez a szolgálat konkrétan? Vagy más szavakkal: Milyen alapvető, konkrét feladatok következnek az eddig elmondottakból a gyermekek közt végzett munka számára? Ezt szeretném három címszó segítségével előadásom második felében kifejezni.

Drezdában néhány évvel ezelőtt NDK-beli szerző balettjét mutatták be. Jelképes cselekménye megvilágíthatja számunkra, hogy tulajdonképpen miről van szó. Címe: „Az állatidomító”. A vadállatok ketrecének közepén áll és egy oroszláncosporrtal foglalkozik. Mivel kitűnő „nevelő”, akarát rá tudja erőszakolni a vadállatokra. Teljes odaadással engedelmeskednek neki. Egyik nap nőstény oroszlán érkezik a vadonból a megszelídítettek csoportjába. Fellázad a ketrec rendje ellen, azonban az állatidomító csakhamar őt is hatalmába keríti. Miközben a nőstény oroszlán mind készségesebben engedelmeskedik, az egyik már régóta megszelídített oroszlán beleszeret. Szenvedélyes vágy ébred benne a szabadság után. Végezetül — nyilván, mert Marxot és Lenint olvasta — felszabadítja magát a ketrec elnyomó rendjéből és leüti az idomítót. A ketrec rácsai abban a pillanatban eldőlnék. Szabaddá, nyitottá válik az eddig ráccsal elzárt színpad. Szabaddá lettek mindnyájan. De elképesztő. A jólnevelt oroszlánok riadtan, elbizonytalanodva ülnek számo-lyukon. Nem tudnak mit kezdeni szabadságukkal. Szabadok, mégis foglyok. Csalódottan, tétován csupán a felszabadító, a szabadsághozó oroszlán lép ki fogsága egykori körzetéből, a nézők felé tart. Meredten néz rájuk, míg nem a színpadi fény kialszik s a függöny legördül.

Gyermekeink mai világa mind szegényebb játék és kísérletlehetőségek tekintetében. Mindent előre eldöntenek, előre kibetoznozják, előre megterveznek, előre elkészítenek, előre elképzelnék. Előre — előre — előre. Miként lehet így teremtő szabadságra szert tenni? Ez a kérdés különböző, de egyaránt szorongató módon vetődik fel a társadalomban, az egyházban és a családban. A gyermekek joga van ahhoz, hogy életét eljártassa és elpróbálja. Mindenkinnek megvan a maga élete, és Isten őrizzen attól, hogy én akarjam „megcsinálni” a másik ember életét. Nem állatszelídítés a hivatásunk. Amit nem kísérlelhetünk meg a tévedés kockázatával, azt valószínűleg nagyon hamar a parancsszó fogja helyettesíteni. Dresszúra az állatidomító ketrecében. A játék intenzív munka. Ezt meg kell tanulunk a gyermekektől. A gyermekeket a gyermekek segítségével érthetjük meg legjobban. Vajon ez jellemzi óvodáskorú gyermekeinkkel való foglalkozásunkat? A játék intenzív munka, — ez az igazság fordított értelemben is áll. De, hát mennyire található a játékosan teremtő tevékenységnek csak a morzsája is a mi modern világunk munkájában? Európai kultúrhagyományunk szinte büszkélkedik, amikor egy serdülő felhagy játékos korszakával és megkezdi a „komoly életet”. Eszerint a játék, a kísérletezés utáni vágyat le kell gyűrti. Kérdés azonban, nem játsszuk-e el az egész életet, ha nem biztosítunk benne lehetőséget a játékra?

Európa legfontosabb oktatási intézménye az iskola, ahol — állítólag — „az életre nevelik” a gyermekeket. Annnyira komolyan veszi a maga dolgát, hogy a játékos szabadságra alig biztosít teret. Ez a megállapítás ne késztesen senkit iskoláink általános és elvi bírálatára. Nyilvánvaló, hogy szükségünk van rájuk. Mégis, szeretném remélni, hogy túljutottunk az iskolai nevelés lehetőségeinek — ma még sokfelé tapasztalható — túlértékelésén. Az élet döntő indításait nem biztosítja az iskola. Általános és szakműveltséget nyújt. Megtanít a szorgalmas munkára. De hol tanuljuk meg a szabadságot és azt, hogy miképpen éljünk vele? Hol tanulunk meg ünnepelni és elképzelnünk valamit? Hol tanuljuk meg a szeretetet, a megbocsátást és mindazt, ami ezekből következik? Hol tanulunk meg szorongásaink ellenére is vidáman élni és békében meghalni? Hiszen a halál is hozzátartozik az élethez! A válasz semmiképpen sem szólhat így: — majd a gyermek-istentiszteleten és a hittanórán stb. Ne becsüljük túl magunkat. Mégis van felelet. Kedvezők a tanítási feltételek ott, ahol szó szerinti és átvitt értelemben is teret biztosítunk a játék és a próbálgatások számára; ahol a felnőttek nem állatidomárok módjára viselkednek, hanem figyelemmel kísérik a gyermekek életét; ahol szabadon juthatnak tartalmas ismeretekhez. A parancsolgatás, az állatidomárok ostorcsattogtatásához hasonlóan, alkalmatlan hangnem e tekintetben. A felnőtt szülő, lelkész, katechéta ne akarja tudálékosan dirigálni a gyermeket; inkább

biztassa, bátorítsa, hogy csak játsszon, próbálkozzon, kérdezzessen és feleljen. Tapasztalatai előnyt biztosítanak számára. De ne éljen ezzel erőszakosan. Olykor a játékszabályok ismeretével segíthet. Hiszen a játéknak mindig van néhány szabálya. Olykor a döntőbíró szerepét kell vállalnia. A jó futballbíró azonban arról ismerhető meg, hogy csak ritkán fúj a sípjába és csak kivételesen rántja elő a sárga vagy a piros cédulát.

Mi következik mindebből a hit megismerése tekintetében? Nem régen megfigyeltem egy édesapát. Őt év körüli gyermekével egy gödör szélén állt. A gödör mélyén markológép emelte ki a földet az építkezéshez. A gép kezelője éppen ebédszünetet tartott. A hatalmas gépezet csendesen pihent. A kisgyermek tudni szeretne volna, hogy mi az a markológép. Az édesapa nagy szakértelemmel magyarázta, hogy miféle gép a markoló. Elmondta, hogyan működik a kapcsoló, a váltó, mennyi benzint használ el és mekkora a teljesítőképessége. Aztán így szólt: Most már tudsz mindent. Mehetünk haza. A gyermek tiltakozott. „Azt szeretném tudni, hogy mit csinál a markológép”. Az édesapa újra hozzakezdett a magyarázgatáshoz, hogy utána most már kissé türelmetlenebbül indulásra nógassa gyermekét. A gyermek azonban kitarított. Maradjunk, tudni akarom, hogyan csinálja ezt a markológép. Hiába türelmetlenkedett az apa, nem bírt a gyermekkel. Végül megjelent a gépkezelő. Amikor a markoló működni kezdett, a gyermek ujjongva fonta össze kezét a feje fölött. Lehajolt a földre és utánozni kezdte a markoló mozgását és így kiáltott: „Én vagyok a markoló! Én vagyok a markoló!” Ezt a nagyon egyszerű, hétköznapi tünő esetet érdemes a mi témánkra lefordítani. A gyermek számára nem a markológép mibenléte, nem a hit mibenléte érdekes, hanem annak működése. A dolgokat működésük nyomán értik meg és nem fordítva. Hogy mi a markoló „lényege”, azt működése közben értette meg. Működését nemcsak megfigyelte, hanem cselekvően utánozta is. Így vált a markoló eleven tapasztalattá számára. Az édesapa tartalmi szempontból helytálló „katechézise”, vagy „gyermek-istentiszteleti prédikációja” mindezt figyelmen kívül hagyja, mert nem veszi észre a gyermek játszva tanuló beállítottságát. A „markológép-dogmatika” helyes, csak éppen hatástalan. A gyermek, aki még sohasem látott markolót, a gyermek, aki még sohasem találkozott hittel, azt szeretné tudni, hogy mire használható. Úgy érzi, ehhez joga van s jogát érvényre is juttatja. A gyülekezetben és a családban, nyugtalanító módon, sok minden emlékeztet az oroszlán-balett állatidomárjára, vagy az iménti markológép eset édesapjára. „Bizony, mondom néktek, ha meg nem tértek, és olyanok nem lesztek mint a kisgyermek, nem mentek be a mennyek országába.” (Mt 18,3).

Verjünk hidat

Európa 12 államából érkezünk tegnap ide. A magyar főváros mindig lenyűgözi az embert széles folyóját átívelő hídjaival. Budapest a hidak városa. Úgy érzem, nemcsak szó szerinti értelemben. Konferenciánk is (remélem) ezt bizonyítja.

Ebben az élénk forgalmú városban csak a hidak igénybevételével lehet élni. A Dunán innen oda, onnan ide szüntelen át kell kelni. Az „átkelés” alapvető fontosságú feladat a gyülekezet számára, amikor a gyermekekkel vándorútra kel szekularizált környezetében.

Most nem az érdekel bennünket, hogy maga a gyülekezet miként kel át a folyón és úti poggyászaival miként talál jövőjére miközben a hídon halad. A kép kissé éles. Most inkább azt kérdezzük, hogy a gyülekezet hagyományos mondanivalójának tartalmát és hitvallását (szimbólumait) miként viszi át, miként tolmácsolja a mai gyermek szekuláris világa számára, s miként teremt kapcsolatot ezzel a világgal. A budapesti hidakon nemcsak egy irányban közlekednek. A gyülekezet gyermekekkel foglalkozó minden rendezvényének ez lehetne alapvető kérdése: Miképpen juthat el a mi nagy hagyományunk (pl. a bibliai történetek) a mai gyermekek életének világába? Miként kerülhetne kapcsolatba a bibliai hagyománnyal és az egyház szimbólumaival (hitvallásával) a mai gyermek élete? Az elváltató árok

mély, gyakran mélyebb mint a Duna Budapesten, s a mindkét part felől megközelíthető hidakat nehezebb megtalálni, mint e város hidjait. Isten ügye, amelyről a Biblia lapjai szólnak tanúsággal, eljutnak-e hozzánk ide? Ez a kérdés nem arra biztat, hogy a Bibliát pedagógiai ügyeskedéssel tegyük érdekessé. Hiszen Istent éppen az jellemzi, hogy eljut hozzánk, nem marad önmagánál, útra kel, velünk tart, s végül a názereti Jézusban kiszolgáltatja magát nekünk. Az „inkarnáció” teológiai kulcsfogalma azt a hídverő szolgálatot jelöli, amelyet maga Isten kezdeményez. Ennek az Istennek a gyülekezete akkor válik Isten gyülekezetévé, amikor és ahol magát a többiekért odaadja, vállalja a híd, a közvetítés szolgálatát és kiszolgáltatja magát az embereknek. Az egyháznak meg kell hallania a hívó szót: „Jöj át és légy segítségünkre!”

A gyermekek körében végzett gyülekezeti munka számára mindebből fontos konkrétumok következnek. Például: Gyülekezetnevelői szempontból egyáltalán nem érdekes, hogy valamely bibliai textust, vagy egyházi éneket azért minősítünk teológiai szempontból fontosnak, mert azok jól illeszkednek az egyházi esztendő rendjébe, vagy valamely perikóparend témasorozatába. Elsősorban a döntő kérdést kell felvetnünk: Hol találják telibe ezek a textusok, ezek a képek, ezek az énekek a gyermekek alaphelyzetét? Hogyan hatástalanítják félelmeiket, elszigetelődésüket? Miként hártják el az előítéleteket és a gyűlölet szülte torzképeket? Mivel erősítik a reményt és a bizalmat? Mivel növelik az örömet és a boldogságot? Miképpen mutatják meg, hogy a béke, az igazságosság és a megbékülés — korunk nagy jelszavai — valóban nagyok? A bocsánat miért jobb a bosszúállásnál? A bibliai szövegeket természetesen nem lehet rákényszeríteni, erőszakolni, hogy feleljenek kérdéseinkre. Nem foglalkozhatunk úgy a Bibliával, amint az állatidomító foglalkozott oroszánjaival a drezdai baletben. Tulajdonképpen kérdéseinkben már ott tükröződnek a Biblia, a gyülekezet énekeiben és jelképeiben kifejezésre jutó bizonyágtételek. Bizony fontos lenne felkutatni, nyomon követni, milyen úton jutott el a hagyomány egy-egy textus kialakulásához. E tekintetben jelentős dolgokra mutatott rá az utóbbi évszázadok exegetikai kutatása. Feladatunk lenne tehát, hogy felismerjük, mennyire életbevágó kérdések a teológiai kérdések. Enélkül az a veszedelem fenyeget, hogy a hit gazdag tartalma üres jelszavakká hígul, kong, üres blablávává válik, s ez senkinek se jó. Így csak azokat igazoljuk, akik már eleve tudni vélik, hogy az egyház üres csigahéj, múzeális rom, túlhaladott társadalmi rend maradványa s nincs jövője.

A Bibliához és tomácsolóhoz intézett centrális kérdésünk, vagyis, hogy „mire jutnak a gyermekek és a gyermekcsoportok konkrét helyzetében?” — fel kell tennünk a keresztyén gyülekezet specifikus szolgálatával, a keresztséggel és az úrvacsorával kapcsolatban is. A szentségek — pedagógiai szempontból — nagyon fontos sajátossága, hogy Isten ígétét teljességében közvetítik. Az „Ige” itt átfogóbb jelentésű és testközelibb a mi „Igeről” alkotott nézetünkénél, amikor azt a betűk mélyértelmű gyűjteményének tekintjük. „Isten Igéje” több Istenről elmondott szavainknál. A keresztségben és az úrvacsorában „Isten Igéje” látható, megfogható és bennünket is megragadó esemény.

Azonnal felvetődik azonban a kérdés, hogy vajon a mi szokványos egyházi gyakorlatunk a szentségek kiszolgáltatásával kapcsolatban kifejezésre juttatja-e ezek szándékát? Ezek a szimbólumok ugyanis az elvontságnak oly magas fokát érték már el, liturgia-történetileg oly beható változásokat értek meg, hogy — különösen a gyermekek számára — már képtelenek azt kifejezni amit tulajdonképpen mondani szeretnének. Úrvacsoravételünk gyakorlata alig emlékeztet az egész „familia Dei” ünnepi asztalközösségére, arra ahogyan a kenyér és a bor vétele közben az úrvacsora szerzésének hagyományát elbeszélték és az egymás mellett ülő felnőttek és gyermekek (!) abban a tudatban beszélgettek és énekeltek, hogy az Úr maga is jelen van. Liturgiánk szóhasználata túl magasztos. Arra lenne szükség, hogy használhatóbb szavak és jelképek aprópénzére váltsuk fel. Ellen-agen-dákkal, ellen-liturgiákkal, vagy éppen a liturgikus formák teljes mellőzésével nem jutunk messzire. Az utóbbi években mind világosabban ismerték fel, hogy a liturgia a hit játszótérea, és

hogy mennyire szükségünk van rá. A vándorúton járó gyülekezetnek is szüksége van olykor oázisokra, ahonnan a napi man-nát összegyűjtve megújult erővel indulhat tovább. Minden exodusnak szüksége van a maga ádventjére. Tehát az a kérdésünk, miként lehetne istentiszteleteink és úrvacsoravételünk — gyermekeink tapasztalata szerint — olykor túl hűvös, máskor liturgikus pompáját ismét eleven és felszabadító tapasztalattá tenni. A gyermeki tapasztalatok figyelembevételével a jeleknek ismét azt kellene kifejezésre juttatniuk, amit tulajdonképpen jelentenek. Néhol azzal kezdik, hogy az oltár üres asztalát, miként családi, ünnepi összejövetelek alkalmával, a gyermekek maguk terítik meg. Gyertyákat, bort, kenyérdarabkákat, virágot, terítőt, keresztet helyeznek az oltárra. Ezek a szimbólumok rendeltetésüknek megfelelő jelentéstartalom összefüggésébe kerülnek. Ágendák és gyülekezeti rendtartások nem írhatják elő, hogy miként viselkedjenek kicsinyek és nagyok a templom terében, azt sem, hogy milyen énekeket énekeljenek és azt sem, hogy a templomba vezető úton, amikor találkoznak, miként köszönt-sék egymást. Mégis, mindez a „familia Dei” életrendjéhez tartozik.

Akár a tanító jelleg, akár az istentiszteleti jelleg válik hangsúlyossá, arra gondoljunk, hogy a budapesti hidakon mindig két-irányú a közlekedés. Ilyen hidakon közlekedik Isten ügye is. A gyermekek a szemközti tartó forgalommal találkoznak mindig magukkal hozzák a saját kis életüket, elvárásait, reményeiket, kérdéseiket, sérüléseiket. Ezeket beviszik magukkal (remélhetően) a gyülekezeti együttlét formái és tartalmi közé. Ha a gyülekezet együtt járja vándorútját a gyermekekkel, mindig saját érdekükben viszi őket magával. A gyülekezet így a (gyermeki) életvitel és minden ezzel kapcsolatban kérdés anyagfeldolgozó műhelyévé válik.

Segítsük a gyermekeket, hogy megértsék az életet és helytálljanak benne

Különösen tudatos keresztyén-polgári családok körében találkozunk olyan nevelési törekvésekkel, amelyeket jól jellemez egy édesanya következő szava: „Gyermekeim, amíg csak lehetséges, mentesüljenek az élet csúf tényeinek megismerésétől. Zavartalan gyermekkort szeretnék biztosítani számukra. A csúfságok később úgyis hamar jelentkeznek.” Az anyai szeretet hatalmával ki akarta zárni a „csúf, gonosz világot” a gyermekszobából. De mi lesz, ha az élet kemény és csúf tényei később váratlanul érik őket? Csak a megtanult dolgokból tudunk vizsgázni. Az említett oroszán-balett már megmutatta, hogy mi történik akkor, ha hirtelen, váratlanul olyan helyzet áll elő, amire nem lehetett előre számítani. Ezért kell foglalkoznunk az élet változandóságával, keménységével és konfliktusaival.

Ha az élet különböző helyzetében helyt akarunk állni, meg kell azokat értenünk. Ez a feladat, amely átfogja egész életünket, nem csupán gyermek- és ifjúkorunk dolga. Márcsak ezért is lehetetlen túlzás lenne, ha ennek a feladatnak a terhét csupán a gyermek-istentiszteletre, a hitoktatásra stb. hártanánk. A gyülekezeti alkalmaik tekintetében azonban fel kell vetni a kérdést, hogy vajon tudja-e a gyülekezet, hogy ebben a feladatban részt kell vennie és hogy a maga módján lényeges segítséget nyújthat. Minél szembetűnőbben jelentkezik a szekularitás, mindegy, hogy milyen formában, — (a ma délutáni beszámolókból hallhattuk, hogy pl. a szocialista országokban is mennyire különféle lehet ez) — annál sürgetőbb a feladat.

Megjegyzendő, hogy a konfliktusok fogalmát nem értelmezzük csupán negatívan, mintha az valami leküzdendő és elfojtandó dolog lenne. A konfliktusok az élet természetes jelenségei és nem a természetes élet zavarai. A konfliktus feszültség és a feszültségek teszik az életet feszültté. A Biblia különben, ilyen értelemben(!), érdekfeszítő könyv.

Gyülekezet-pedagógiai munkánk számára ez azt jelenti, hogy fel kell mutatni a feszültségeket! Amikor történeteket beszélünk el, amikor képekkel, filmekkel és a hétköznapi élet tényeivel foglalkozunk, amikor egy textus tanulmányozásába elmélyedünk, mindig rá kell mutatni a konfliktusra, fel kell vetni a

kérdést: „Miért cselekedett ez vagy az az ember így?” „Mivel indokolják viselkedésüket?” „Mi viselkedésük alapja és célja?” Vagy egyszerűbben: „Miért tetszik, vagy miért nem tetszik, amit tesznek?” stb. Az egész emberiség életének és túlélésének a kérdései is felvetődnek ilyenkor (remélhetőleg). Végül is ennek a planétának a gyermekeiként úgy kell élniük a 2000-dik év után is, hogy Isten teremtett kedves világának lakói és gondozói lehessenek. Nincs más lehetőségük. A szorongató életkérdések, amelyek mostanában pl. ilyen mondatokban sűrűsödnek: „Az egyháznak az igazságosság, a béke és a teremtett világ érdekében folytatott összefogása” — kiemelkedő jelentőségük témánk összefüggésében. Kommunista iskoláink részletes információt adnak a dél-afrikai és a dél-amerikai lehetetlen helyzetekről. A mi hozzájárulásunk nem merülhet ki csupán abban, hogy a gyermekeket az oltárhoz menekítjük, ahol jól bezárt ajtók mögött többszólamú énekek dicsérik Istenet. Idevonatkozóan Amosnál néhány tanulságos dolgot olvashatunk. A „Magnificat”-ot hatalmas egyházi muzsikaként élvezzük; alig halljuk ki belőle Isten társadalomformáló cselekvésének pártos szenvedélyét. Politikai kontextusban különösen a szocialista országok köréből kérdezik kritikusan, hogy a keresztyén gyülekezet vajon nem túl gyorsan individualizálja és privatizálja-e a Biblia üzenetét és az alapige társadalmi összefüggéseit miért nem fejt ki konkrétan. Az állam és az egyház szétválasztása esetében is, bármit rendez az egyház a gyermekek számára, az a társadalomban történik. Itt az a problémánk, hogy gyermekeink az iskola, a család és az állami óvoda útján — hiszen majdnem valamennyi gyermek kapcsolatban áll ezekkel — sokkal jobban kötődnek ehhez a társadalomhoz, mint az egyház — családiról és hivatásuk következtében sajátos helyzetben élő — munkásai.

Ahol a családban, a gyülekezetben, vagy bárhol nem veszik át megmondolást nélkül az élet viselkedésformáit, értékeit és nézeteit, hanem, ahol megfigyelés, kérdezősködés, értékelés útján alakul ki a meggyőződés, ott nem válik tulajdonképpen fenyegetővé a szekularizmus és az ateizmus. A fiatalok így megtanulják indokolni, hogy mit és miért hisznek. Keresztyénységük megőrzésének lényeges feladata ez a szekuláris világban!

Nem tagadhatjuk, hogy ezektől függetlenül is adódhatnak olyan konfliktus-helyzetek, amelyekkel a gyermek találkozhat és amelyeket nem kerülhet ki. Ilyen pl. a számtalan felbomlott, vagy sérült házasság. Adódnak olyan feszültségek is, amelyek az életet nemcsak feszültté, hanem túlfeszítetté teszik, sőt tönkreteszhetik. Nálunk is van néhány olyan dolog, amit el kell szenvednünk. A gyermek számára mégis segítséget jelent, ha valaki, akinek panaszkodhat, melléje áll szenvedésében. A konfliktus ezzel nem tűnik el, azonban közösen hordozottá válik. Az ide illő bibliai mondások maguktól jutnak hallgatóim emlékeztetébe. Szolgálatunk pedagógiai-lelképáztori dimenziói itt a legnyilvánvalóbbak.

Vajon nem emeltük-e mindezzel túl magasra feladatunk mércéjét? Ki képes teljesíteni? Újra és újra felmerül a kérdés, hogy mire törekedjünk. A célkitűzés azonban szükséges, különben az első lépést sem tesszük meg az elérhető közeli cél felé. Sok mindenben segítenek rajtunk a gyermekek. Az óvodás-kor „miért?” kérdései, majd az a törekvésük, hogy a „dolgok mögé lássanak”, vágyuk az önálló élet után — mind, mind segítségünkre lehet. Balgaságunk következtében mégsem ismerjük fel sokszor a jó lehetőségeket és így elvétjük azokat.

A gyülekezet, amikor vándorútján új, sok tekintetben ismeretlen terepen halad át a gyermekekkel, munkáját, összejeveteleiknek formáját, nyelvét, jelképeit szüntelen felülvizsgálni és módosítani kényszerül. Saját tapasztalataim alapján az a meggyőződésem, hogy a tanítás bizonyos elemeiről a jövőben se mondhat le. Lehet, hogy a szekularizáció az eddiginél is határozottabban fogja kényszeríteni majd a keresztyén hitet és életet az alapos-

ságra, arra hogy érvelni, összehasonlítani és megfontoltan kérdezni tudjon. A „hitoktatás” fogalmával — ennek a referátumnak sajátos feladatára való tekintettel — most mégsem foglalozhatunk.

Hasonló a helyzet az istentisztelet tekintetében is. A gyermekeknek a jövőben is szükségük lesz az istentisztelet elemeire, hogy ott énekszóval és mozdulatokkal, csendben hallgatva és liturgikus, kreatív játékok útján Isten „salom”-ját dicsérhessék vészterhes világunkban. Az istentisztelet fogalma és formái azonban nem elegendők, amikor azon igyekezünk, hogy a gyermekek megértsék életüket és helyálljanak benne.

Anélkül, hogy az oktatói és az istentiszteleti elemeket szüntelen összekevernénk, vagy éppen elvetnénk, különösen előremutatónak és továbbvivőnek találok a gyermekek és a családok számára rendezett csendesnapokat (Rüstzeit), valamint a családi és a gyülekezeti hétvégek gyakorlatában jelentkező kezdeményezéseket, mert ezek a családi istentiszteletek bevezetését segítik további kibontakozáshoz. Gyülekezeti gyermekbiblikörök kis ünnepi alkalmi, sajátos gyermek vagy családi istentiszteletek, akár hétvégi délutánok (pl. Mikuláskor) s általában a huzamosabb együttlétek különösen alkalmasak arra, hogy a keresztyén élet kísérletei alkalmi legyenek, amikor nem csupán a hagyományos kegyességi gyakorlatok formáival élünk. Minél intenzívebben vehetnek részt (felnöttek és gyermekek) témák ajánlásában és közös alkalmak előkészítésében, vagyis, ha a csendesnap már tulajdonképpen megtartása előtt elkezdődik, annál kilátásosabbá válnak ezek az alkalmak.

Olykor megkönyékez valami rossz sejtélem. Néha mintha csak azért erőltetné néhány ember a gyermek-istentiszteleteket és a hitoktatást, hogy lerázza magáról a gyermekekkel való igazi törődés terhét. A gyermekekkel kizárólag gyülekezeti érdekből foglalkoznak. „Tartsunk istentiszteletet (mint régente), hogy a gyermekek is részesüljenek (természetesen külön teremben) számukra tartott istentiszteletben.” Ilyenkor jó lenne Jézus eljárására gondolnunk, arra, ahogyan Jézus a gyermekeket (a felnőttek gyűrűjében) a középére állította. Ebben az esetben nem a gyermek-istentisztelet, hanem a családi istentisztelet mutatkoznék megfelelőbbnek, mert így a gyermekektől induló kezdeményezések ereje nem szorulna be egy külön terembe, hanem az egész gyülekezet életének keretében bontakozna ki. A kérdést ma Finnországról szóló beszámolójában Seppo Alaja már meg is fogalmazta: „Az egyháznak az a feladata, hogy az embereket egymáshoz közel jutni segítse, s ne szakítsa el őket egymástól.” Eszerint az lenne kívánatos, ha a gyermek-istentiszteleteket a családok részvételével tartanánk.

Végül ismét előadásom kezdetéhez térek vissza; ama Berlin peremén épült tanácsházhoz, a megsérült erényekhez és a közelben álló templomhoz. A két épület egymástól eltérő események színtere. Közös jellemzőjük mégis, hogy egyikben sem lehet lakni. A felnőttek és a gyermekek otthona, élete, hétköznapi munkája a kettő között helyezkedik el. A hozzánk szóló kérdés — ilyen egyszerűen kell végül is megfogalmazni — így hangzik: Mennyire nyitott a templom? Ez a tulajdonképpeni probléma: Mi van az ajtókkal?

„Gyermekeinkkel a gyülekezet vándorútján”. Lehet, talán nem is a távoli jövőben, olyan konferenciát fogunk rendezni, amelyen ezt a témát egyszerűbben fogalmazzuk meg. Anélkül, hogy figyelmen kívül hagynánk a gyermekek sajátos közösségi életformáit, a téma egyszerűen így szólna: „Gyülekezet a vándorúton.” A gyermekeket már nem is kell külön említeni, mintha nem tartoznának hozzánk, amikor kimondjuk a szót: gyülekezet. Hiszen ők is beletartoznak abba a történetekre figyelő közösségbe, amely Isten ígérétehez ragaszkodva vándorol. Annyira természetes hozzánk-tartozásuk, hogy szükségtelen külön is emlegetni.

A hittestvér újrafelfedezése

A zsidó—keresztény párbeszéd problematikájához és céljához

A téma megfogalmazása elismerten nem eredeti: egy kis könyv címéhez kapcsolódik, amelyben az amerikai katolikus teológus, John Oesterreicher értékeli az 1965. október 28-i Nostra Aetate kezdetű 4. zsinati nyilatkozatot. Bár Oesterreicher könyvének csak ezt a címet adta: „The Rediscovery of Judaism”¹ (A zsidóság újrafelfedezése), de ha ebből a „hittestvér újrafelfedezése” lett, ennek azt az irányt kell megjelölnie, ahová véleményem szerint a zsidó—keresztény párbeszédnek mutatnia kell. A téma megfogalmazásánál a keresztapaságot XII. Pius pápa sokat idézett mondata vállalt, amely 1938 szeptemberében hangzott el belga zárandokok előtt: „Ábrahámot atyánknak nevezzük; lelkileg sémiták vagyunk.”

Hogy a zsidó—keresztény párbeszéd problematikája és célja vizsgálatának kezdetén a Nostra Aetate 4. zsinati nyilatkozatot idéztük, nem volt véletlen. Bár távolról sem állítjuk, hogy ez lenne a legjelentősebb dokumentum a vizsgálandó téma vonatkozásában, mégis nem szabad elfelejteni, hogy ez az a dokumentum, amely a zsidókkal és a zsidósággal folytatott keresztény kapcsolatok megújítása terén az utóbbi 20 esztendőben vitathatatlanul legnagyobb hatással bírt, és pedig nemcsak a katolicizmuson belül, hanem annak határain túl más keresztény egyházakban is. Nem célunk itt a zsinati nyilatkozatot és annak hatását megvilágítani.² A zsidó—keresztény párbeszédet sem szűkíthetjük le a katolicizmus és a zsidóság dialógusára, bár nem szabadulhatunk attól a benyomástól, hogy a katolikus egyházban a legelőrehaladottabb e párbeszéd, melyet ösztönöz a katolikus egyház struktúrája és teológiája. Ez éppúgy érinti a történeti és teológiai kutatás terén elért eredményeket, mint a pasztoráció terén tett előrelépéseket, melyhez a jelenlegi pápa is hozzájárult, aki jobban mint bármely más elődje vállalta föl ezt a témát.³

A zsidó—keresztény párbeszédet ma éppúgy folytatják a zsidóság és a protestáns egyházak képviselői is, lokális, regionális és magasabb szinten, még ha el is kell ismernünk, hogy teljességében nézve csekély azoknak a száma, akik az egyházak részéről készek a párbeszédre, s néha a párbeszédnek alibi-funkciója is van. Egészen távol állnak e párbeszédétől az ortodox egyházak, amennyiben eddig teológiai okokból — saját állításuk szerint — még nem készek a zsidó—keresztény párbeszédre.⁴

Nem célunk, hogy itt a zsidó—keresztény párbeszéd átfogó dokumentációját tárjuk elő. Az ebben részt vett grémiumok, adatok és tények pusztá felsorolása, ideértve a vonatkozó nyilatkozatokat, memorandumokat, tanulmányokat, messze túlmenne az itt rendelkezésünkre álló terjedelmen, eltekintve attól, hogy effajta dokumentációt már többször összeállítottak, melyekre itt csak utalni tudunk.⁵ Mielőtt e néhány oldal tulajdonképpeni témájával foglalkoznánk, említsük meg röviden a zsidó—keresztény párbeszéd egyik melléktermékét, egy sajátos szempontot, amelyről gyakran megérné kissé jobban elgondolkozni. E párbeszéd belső keresztény ökumenizmust erősítő jellegére gondolok. Aligha lehet nem észrevenni ui., hogy a zsidókkal és zsidósággal folytatott közös (bár még jobbra egymástól függetlenül végzett) párbeszéd keresztény részről egy új, belső keresztény értelemben vett ökumenikus közösséget alapít meg, mely túl van minden konfessionális határon, s azoknak közössége, akik történeti és teológiai okokból hitük és az erről szóló intellektuális számadás miatt a zsidókkal és zsidósággal folytatott párbeszédben nemcsak nemes feladatot, hanem nélkülözhetetlen szükségserűséget látnak. Hogy mily mértékben haladt előre e közösség építése, az éppolyan érdekes, mint az a tény, hogy a másik oldalon is egy hasonló módon minden konfessionális határon átívelő új „ökumenikus közösség” kezd kialakulni a zsidókkal folytatott párbeszéd szkeptikusai és elutasítói között.

*

Michael Wyschogrodnak kétségtelenül igaza van a megállapítással, hogy „a holocaust, azaz az európai zsidóság szisztematikusan kiirtása a náci és azok kiszolgálói által a II. világháború után a zsidó keresztény párbeszéd mozgatórugója lett.”⁶ Mégsem szabad elfelejtenünk, hogy a zsidó—keresztény párbeszéd nem napjaink szüleménye. Mindig is volt párbeszéd az elmúlt századokban zsidók és keresztények között, még ha különböző minőséggel és célkitűzéssel is,⁷ még ha mindaz, amit itt fel kellene sorolnunk, nem is mindig érdemelte meg a párbeszéd elnevezést. Hiszen ezek csaknem kivétel nélkül egyoldalú beszélgetések voltak, oly módon, hogy rendszerint keresztények voltak a kérdőre a zsidókat. Ezek inkább törvényszéki alkalmakhoz voltak hasonlíthatók, ahol a zsidó partnert egyáltalán nem vették partnerként komolyan. Legjobb esetben (Johann Maier megfogalmazásával) a keresztény tan igazságának „negatív tanú” voltak a zsidók. Bármely paradox is azonban, mégis a zsidóknak ez a szerepe volt az egyetlen lehetőség arra, hogy életben maradjanak a keresztény államban, hosszú évszázadokig: ez őrizte meg legalábbis jó néhány sor az elűzetéstől, megsemmisüléstől, amelynek zsidók, heretikusok és/vagy hitetlenek ki voltak szolgáltatva (ahogy azt IX. Gergely pápa dekrétuma a 13. század elején elrendelte). Hogy ez a lehetőség persze sohasem volt garancia, még kevésbé hosszú távon, azt nem is kell ehhez hozzáfűznünk; a zsidók középkori és újkori történelme ezt ijesztő érthetőséggel mutatja.⁸

Ezért aztán aligha lehet meglepő, hogy zsidó részről minden párbeszédre való készülődés tartózkodással találkozott, el egészen az elutasításig. A történelem elegendő példát szolgáltat erre. „Tudd meg, mit kell válaszolnod a hitetlennek” — mondta egykor Rabbi Eleázár (Pirqé Ábót 11,14): „csak az válaszoljon, aki a *minimet* (= a kereszténynek neve a középkori héberben) úgy érti, mint Rabbi Idit” — egészíti ki a Talmud (Szanhedrin 38b). Hogy azok, akiket párbeszédre, vitára hívtak ill. kényszerítettek, megtanulják, hogyan és mit válaszoljanak, ezért jött létre a századok során egy gazdag irodalom, amely leginkább egy tananyag fiktív dialógusának formáját öltötte.⁹ Am minél gazdagabb lett ez az irodalom, s így növekedett a zsidóságról való ismeretek téra, mely nemcsak zsidók számára volt elérhető, annál nagyobb lett a nem-zsidók gyűlölete, ellenségeskedése, elutasítása; a történelem keserű ironiája, hogy éppenséggel a zsidóság tudományának nem sikerült a gyűlöletet, ellenségeskedést és elutasítást nem-zsidó részről leépíteni, amely pedig a történeti-kritikai kutatás által nem-zsidók számára is bemutatni és érthetővé tenni akarta a zsidóságot, hogy ezzel is szolgáljon a közös megértésnek és a vallások közötti párbeszédnek. Ezzel szemben viszont az ellenségeskedés végül is csak nőtt. Vajon igaza van a kegyes Rabbi Jehúda ben-Sámuelnek (megh. 1217), aki a Péld 26,4 vonatkozásában („Ne felelj az ostobának a bolondságához illően, / mert magad is hasonló leszel hozzá!”) arra figyelmeztett, hogy ne bocsátkozzunk vallások közötti párbeszédbe? Hogy a történeti-kritikai kutatás eszközeivel dolgozó érveléssel aligha lehet értelmes vallások közötti párbeszédet folytatni, azt mindenesetre a zsidóság tudományával szerzett tapasztalatok bizonyítják. Am akkor hogyan folytassunk párbeszédet?

*

Nincs előfeltevések nélküli párbeszéd. Hogy az igazi párbeszéd létrejöhesse, lennie kell a partnerek részéről önálló véleménynek, valamint egy magatartásnak, amely készséget jelent a párbeszédre, s amely bár nem adja föl az önálló véleményt, mégis arra irányul, hogy a másik is beszéljen (ne csak én mondjak neki valamit); egy olyan magatartásról van szó, amely ugyan nem hagyja el saját véleményét, mégis alapvetően kényes arra,

hogy valaki kérdés tárgyává tegye, amely a partnert azonos jogúnak ismeri el, amely kész valami újat befogadni, úgy hogy a párbeszéd eredménye kezdetkor még nyitva álljon. Ha ez minden párbeszédre igaz, akkor a zsidó—keresztyén párbeszédre is.

E magatartás követelményéről írta több mint száz évvel ezelőtt Abraham Geiger azokat a sorokat, amelyek megérdemlik, hogy megismételjük őket: „Ha egy olyan valláshoz közelítünk, amelyet nem osztunk, úgy soha ne feledjük el, hogy nemzedékek óta szentségként tisztelték (és tisztelik) azt sokan, s benne boldogságot kerestek és találtak, s még ma is sokan keresik árnyékában lelükükdé védelmét és békességét. Méltatlan és vakmerő dolog lenne, ha e vallás hívőinek gondolkodását és cselekedeteit — még ha nem is ismerjük el őket — megvetésre méltóknak tartanánk, s mélyen lealacsonyítana minket, ha a gyűlölet és ellenségeskedés indítana bennünket.”¹⁰ A zsidók és keresztyének párbeszède feltételül Abraham J. Heschel 1959-ben egy minden zsidó tanítóhoz intézett levelében ezt írja: „Melyek a zsidók és keresztyének párbeszède feltételei? A különböző hitű emberek közötti párbeszéd legfontosabb feltétele maga a hit. Másodszor pedig az, hogy megnyissuk magunkat a másik ember helyzetére nézve, tekintet nélkül annak vallására. Harmadsorban pedig el kell ismernünk a zsidóság és keresztyénség között fennálló egzisztenciális kölcsönhatást.”¹¹

Hogy ilyen körülmények között olyan párbeszéd folyik a különböző hitű ill. vallású emberek között, amely nem marad visszahatás nélkül saját hitünkre és vallásunkra, az világosnak tűnhet, ha nem is kötelező érvényű. E visszahatás lehet a saját hit értelmezésében való elmélyedés, meggazdagodás éppúgy, mint az a kétség, hogy végső soron a partner ellentmondása, kifogása nem jogos-e. Minden esetben azonban egy ilyen párbeszéd arra ad alkalmat, hogy saját vallásunkkal kritikai módon szembenézzünk¹², míg végül saját vallásunkat nem csak vallástörténeti jelenségként, hanem vallástudományi problémaként is fölfedezzük, s ezzel (hiszen saját hitünkről van szó) teológiai problémává tegyük, mint azt példamutatóan Louis Massignon, Edgar Faure, mindenekelőtt pedig Henri Corbin tette.¹³

Ezzel három témát érintettem, melyekkel itt foglalkozunk kell: először a keresztyénségről mint vallástudományi problémáról beszélek (s ezzel egyidejűleg teológiai problémáról is). Aztán azokról a lehetőségekről, amelyek a keresztyének és zsidók találkozásából fakadnak, majd végül a zsidók és keresztyének kapcsolatát kívánom leírni.

*

Ha a keresztyénségre tekintünk — annak korai bizonyágtételére, vagy későbbi, különböző jellegű egyházakként vagy felekezetekként történt kifejlődésére — úgy lényegileg két összetevőt találunk, mely jellegét megadta: a zsidó és a görög (helyesebben: hellénista) örökséget. Hogy mindez így van, az nem lehet csoda: az első keresztyének zsidók voltak, s akik a keresztyénséget keresztyénséggé tették, görögök/hellénisták.

Mindkét örökséget közelebről pontosítanunk kell, hiszen a zsidó örökségről éppoly kevéssé beszélhetünk pontosan körülhatárolt monolitikus tényezőként, mint a zsidóságról sem az Újszövetség könyveinek és a korai egyháznak a keletkezése idején. Hasonló a helyzet a hellénista örökség körül; a hellénista örökség nem létezik — ezzel azonban itt nem foglalkozhatunk.¹⁴ Meg kell maradnunk amellett, hogy — mint persze ismeretes — a keresztyénség eleinte nem volt más, mint egy sajátos messiási jellegzetességgel bíró zsidó szekta. A zsidóság és keresztyénség később oly fontossá lett szétválasztása a misszió gyakorlatának volt az eredménye elsősorban, ill. az azzal összefüggő megváltozott beállítottságnak a zsidó törvényvallás vonatkozásában — ahogy arról Péter és Pál vitájából értesülünk (Gal 2,11—14; ApCsel 15,1 kk., 5 kk., 22—29.) Míg a zsidókeresztyénség a jeruzsálemi ösgyülekezet tradícióit konzerválta, addig a hellénista keresztyénség a (nem-zsidó) környezet felé nyitotta meg magát oly mértékben, hogy ezért azt az árat is kellett fizetnie, hogy

a régebbi, zsidó hit tartalmából némelyeket mellőzni kényszerült. E folyamat Pálnál központi jelentőségű. Hans Conzelmann-nak igaza van, ha a jeruzsálemi ösgyülekezet és a hellénista egyház között törést észlel¹⁵: csak a nem-palesztin Római Birodalomba való kikerülése által lett a keresztyénség a zsidóság mellett és azon kívül megszülető önálló vallás, majd az egész világot átfogó egyház. S a hellénista örökség az¹⁶, amely a keresztyénséget, egyházat a legdöntőbben befolyásolta. Kétségkívül megállapítható, hogy ha a keresztyénség e lépést nem tette volna meg, akkor csak zsidó messiásváró szekta maradt volna, melynek bizonyosságát néhány évvel ezelőtt Shlome Pines megvilágította.¹⁷

Az, hogy a keresztyénség a nem-palesztin világba kikerült, még nem kényszerítette arra, hogy teljesen lemondjon a zsidó örökségről, vagy hogy tudatosan földolja azt. Viszont megkívánta és elkezdte a zsidó örökség — engedtesse meg e kifejezés — nagyméretű keresztyéniesítését, amely örökség immár mélyreható változáson ment át: Bár megmaradnak az ebből az örökségből származó teológiai koncepciók, csaknem kivétel nélkül, ám új, ehhez kapcsolódó tartalommal telítődnek meg. A bibliai monoteizmusból szentháromság-dogma lesz, a messianológiából krisztológia stb. Az új értelem kölcsönzésének folyamatát jól látható az Újszövetség irataiban. Ilyen szempontból egészen másként került a keresztyénség a hellénizmus sodrába, mint a zsidóság. Míg az utóbbi Yehoschua Amir találó megfogalmazásában ennyit jelent: „A gondolatra való ösztönzés idegen eredetű, a gondolat azonban, monumentális átformálással, saját”¹⁸, addig az előbbi (hogy Amir szavait idézzük) azzal jár, hogy nemcsak a gondolatra való ösztönzés idegen, hanem maga a gondolat is, és a saját anyag már az idegenhez illesztett tulajdon.

A keresztyénség Szentírásához azonban nemcsak az újszövetségi iratok tartoznak, hanem a héber kánon, a zsidó Biblia is. Ez azt jelenti, hogy a zsidó örökség mindmáig kettős módon van jelen a keresztyénségben: először a Biblia héber irataiban, másrészt pedig a Biblia görög iratainak „monumentális átformálásában.” Már maga az ún. Ó- és Újszövetség egymás mellett állása tükrözi a zsidóság és keresztyénség kontinuitásának és diszkontinuitásának problémáját, a zsidó örökség és annak keresztyéniesített formája összeütközését.

*

Ha tehát a keresztyénség nemcsak diszkontinuitást, hanem kontinuitást is jelent a zsidósággal, tehát nem érthető a zsidóság ismerete nélkül, akkor fel kell tennünk azt a kérdést, hogy mire képes a zsidósággal való találkozás a keresztyénség megértésében. Három dolgot említsünk itt:

a) A zsidósággal való találkozás először is szükségszerű, elkerülhetetlen segítség önmagunk megértéséhez. Minden olyan kísérlet, amely a keresztyénséget eredete felől, első kezdeti alapjain kívánja megérteni, rá van utalva a zsidósággal való találkozásra: Annak ismerete nélkül, amit általában „az Újszövetség zsidó hátterének” neveznek, nem érthető meg végső soron semmi, amiről az Újszövetség bizonyosságot tesz, ideértve a benne lévő teológiai fogalmiságot is.

Az sem érthető meg a zsidóság ismerete nélkül, amiről sokan megfeledkeznek: ez a héber bibliai iratok kánonja, az ún. Ószövetség, hiszen ez a kánon nem véletlenül jött létre, hanem zsidó tudósok teológiai véleményén nyugvó alkotásaként. Nemcsak a kánon azonban, hanem a vokalizáció is (ami a héber szöveg egyértelmű olvasásához szükséges) zsidó tudósok több évszázados exegetikai munkájának eredménye. S éppen ez a kánon, annak a zsidó tudósok által megállapított szövegállománya az egyház Szentírása! Bizonyos, hogy a Biblia e része nem zsidó Bibliaként került az egyházba, hanem csak egy megfelelő magyarázat figyelembevételével, és a szövegeknek ezáltal nyert értelmében született meg a keresztyén Ószövetség; e tény R. J. Zwi Werblowskyt e mondat leírására indította: a TaNaKh és az Ószövetség nem ugyanaz! Mindez azonban nem változtat azon a tényen, hogy a Biblia e részének megérteni akarása feltételezi

annak tudását, hogy miért döntöttek úgy a zsidó tudósok a kánon mellett, ahogy az számunkra is ismeretes.¹⁹

Hogy e zsidó örökséggel a keresztyénségen belül nem volt mindig könnyű megbékélni, csak mellékesen említjük itt. Az egész egyház- és teológiatörténetet felölelő vita az ún. Ószövetség helyéről az egyházban és teológiában nyilván mutatja ezt. Hiszen ezt az ún. Ószövetséget sokszor állandóan jelenlévő zsidó ellenkezésként érezték minden olyan kísérlet vonatkozásában, hogy a keresztyén teológiai tant a zsidó hagyomány kikapcsolásával fogalmazzák meg.²⁰

b) Az említett szükségszerű, zsidósággal való találkozás mellett van még egy hasonlóképpen kikerülhetetlen és szükségszerű kitágulása horizontunknak, mely több egy egyszerű intellektuális gyarapodásnál. Ez azért kikerülhetetlen, mert lehetővé teszi, hogy némely bibliai teológiai tény elveszett, elfojtott vagy elfelejtett dimenzióit visszanyerjük.

A rabbik kommentárjait, a Midrást stb. olvasni bizonyos sajtószerű szellemi élvezet. Még akkor is, ha mi már nem tudjuk a rabbik minden hermeneutikai és exegetikai szabályát és módszerét követni, e magyarázatok, azok „teremtő filológiája” (Isaak Heinemann) gyakran gondolatébresztő. Apróságok élesszemű meglátása gyakran vezet meglepő összefüggések fölfedezéséhez. Mindenekelőtt megkapó a zsidó exegézis szabadsága a Szentírás tekintetében, amely megengedi, hogy egyetlen bibliai versnek ne csak egy, hanem — miként a Talmudban (Szanhedrin 34a) — hetven magyarázata legyen, melyek közül nem az egyik helyes és a többi hatvankilenc hibás; arról nem is beszélve, hogy a Talmud nem ismer olyan tekintélyt, amely efelől dönthetne.²¹

Említsük meg itt legalább, hogy lehetséges olyan értelmet adni ismert fogalmaknak és textusoknak a zsidó hagyomány vizsgálata által, amely szellemileg és lelkileg elmélyít annak tartalmában — amint azt Peter von der Osten-Sacken „Katechismus und Sidur” c. könyvében példamutatóan elénk tárta.²²

c) A zsidósággal való találkozás azonban rejthet nehézségeket és „veszedelmeket” is, akkor és ott, amikor és ahol a párbeszéd megmutatja, hogy milyen messze távolodott a keresztyénség története folyamán zsidó gyökereitől, amikor és ahol az eredet és a kifejlés közötti különbség látható lesz. Itt pedig a zsidósággal való találkozás, párbeszéd funkciója az ellenvetés, ellentmondás, a korrekció. Ez őrzi meg az egyházat attól, hogy bibliai kijelentés-vallásból hellénista filozófia legyen. Annak átgondolására kényszerít, hogy hogyan lett a keresztyénség és zsidóság, képesen szólva lány-és-anya-kapcsolatuk ellenére, két külön vallássá. Mindez annak az egzisztenciális kölcsönhatásnak dacára, amelyről Abraham J. Heschel beszélt, és pedig úgy, hogy az új vallás saját énjét csak az anyavallástól való elhatárolásban lelta meg.

Arra ugyanis, hogy felismerték a keresztyénség és zsidóság lényegbevágóan különböző voltát, bizonyíték többek között a *S'mone 'eszerébe* beiktatott *birkat hamminim*, a 12. b^e rákában, amely a Talmud szerint (Ber 28b) csak II. Gamáliel rabbi idejében történt meg, tehát kb. 100 táján. A *birkat hamminim* más szektákhoz hasonlóan a zsidókeresztyéneket is kizárja a zsidó közösségből; a hellénista keresztyéneket amúgy sem tekintették soha a zsidó közösség tagjainak.²³

E helyütt tegyünk egy rövid megjegyzést a zsidókeresztyénség témájához, amelyről manapság ismét sok beszéd folyik, már csak azért is, mert a zsidókeresztyének maguk is sokat hallatják hangjukat.²⁴ Nem vitás, hogy valamikor létezett egy zsidókeresztyénségnek nevezhető vallástörténeti jelenség; ez ismeretes Hans-Joachim Schoeps, Jean Daniélou, Shlomo Pines és mások munkássága folytán. Ám abban a pillanatban, amikor ez a vallási közösség eltűnt a történelem színpadáról, megszűnt a zsidókeresztyénség nevű vallástörténeti jelenség is létezni. Ha ma zsidókeresztyénségről beszélünk, ez azt sugallja, hogy lehetséges egyszerre zsidónak és keresztyénnek lenni; eközben figyelmen kívül marad, hogy az a zsidó, aki keresztyénnek vallja magát, eleve megszűnt zsidónak lenni, még akkor is, ha — horribile dictu — faji értelemben vesszük a zsidóságot, mint a Nürnbergi Törvények. Épp ezért lehetetlen a mai „zsidókeresz-

tyéneknek” a zsidóság és a keresztyénség között közvetítő szerepet tulajdonítani, amint azt Peter von der Osten-Sacken tette.²⁵ Ez még akkor is így van, ha figyelembe vesszük, hogy az Újszövetséget zsidókeresztyéneknek köszönhetjük. Vajon azonban ezek az emberek tényleg zsidók voltak, amikor a Názáreti Jézusban nemcsak messiást — az ő messiásukat —, hanem az Isten Fiát látták és tisztelték? Talán helyesebb lenne az Újszövetséget egy konvertiták által írt könyvnek tekinteni, a konvertita fogalmának minden problémájával együtt is. Pál nemcsak apostol volt, hanem aposztata is, sőt: aposztatává kellett lennie, hogy az az apostol lehessen, aki volt.²⁶

S ezzel meg is érkeztünk a harmadik ponthoz, ahol meg kell kísérelnünk fölvezetni a zsidók és keresztyének kapcsolatát, ill. megfogalmazni a zsidó—keresztyén párbeszéd célját.

*

Induljunk ki a vitathatatlan tényből, hogy a zsidóság és a keresztyénség minden egzisztenciális kölcsönhatás ellenére (hogy ismét Abraham J. Heschel szavait idézzük) két egymástól független, különböző vallás és hitforma, s a közöttük közötti választóvonalat elmosni semmilyen körülmények között sem szabad, már csak az intellektuális becsületesség kedvéért sem, ha ketten találkoznak és párbeszédnek sikert kívánunk. A párbeszéd célja ui. nem lehet a keresztyének rejudaizálása, de a zsidóság krisztianizálása sem: nem mehetünk vissza a történelem mögé, s a megtörténtet nem tehetjük meg nem történtté, még akkor sem, ha okunk van félreértéseket, szándékos félremagyarázásokat, ill. ezeken nyugvó hibás fejlődést megállapítani. Semmilyen pontos, korrekt történeti-kritikai Pál-exegézis sem felejtetheti el, bármily fontos és hasznos is a páli levelekkel való jövőbeli foglalkozásra nézve, hogy éppen Pál játszott a keresztyén antijudaizmus koronatanújának szerepét kétezer évvel ezelőtt. A keresztyénség zsidó gyökereinek semmilyen pontos kutatása, az újszövetségi iratok semmilyen gazdag zsidó parallel szöveg (legyen az akár mennyire is fontos és szükséges a keresztyénség kezdeteinek megértéséhez) nem kendőzheti el azt a tényt, hogy a keresztyénség ma már nem ugyanazzal a zsidósággal találkozik, mint történelmi útjának kezdetén. Sokkal inkább az a fontos, hogy világosan lássuk: a zsidóság és keresztyénség örökségének egy része közös, ám e közös örökségből mindketten egészen másként merítenek.

A zsidóság és keresztyénség lehetséges kapcsolatának igen vonzó képét vázolta fel több évtizeddel ezelőtt Claude Montefiore, amikor arról szólt, hogy a (felvilágosodott) zsidók és keresztyének utuk közepén találkozni fognak, s egymásnak baráti jobbot nyújtanak; mindegyikük azonban megmarad saját „ügye” mellett.²⁷

Valójában minden vallás abszolút igényt tart arra, aki az ő hitét vallja; erről az igényről nem mondhat le, hacsak nem akarja földadni önmagát. A kérdés mármost csak az, hogy ez az abszolút igény extenzíve, tehát más embereket is átfogó módon értendő, vagy csak intenzíve, azaz csupán az illető vallás hívóire nézve.²⁸ Ha a különböző vallást és hitet képviselő emberek között lehetséges és értelmes párbeszédre törekszünk, akkor csak az abszolút igény második formája képviselhető, még akkor is, ha az abszolút igényt az illető vallás az igazság igényében látja megalapozva. Hogyan kell azonban ezt értenünk?

A vallások világában az igazság mindig először is az isteni valóságot jelenti, s ezt is alapjában véve úgy, ahogy azt a kijelentésen keresztül kapjuk. Ez az igazság így végső soron olyan valami, ami nem áll az ember rendelkezésében. Ez az igazság csak megtapasztalható; nem bizonyítható, nem cáfolható, csak maga igazolhatja magát. „Ki tudod-e találni, mi az Isten titka?” — kérdezte Jób (11,7), s vallotta válaszként: „Íme, Isten nagyobb ('él szaggy), semmint megérthetnénk!” (36,26) Mindkettő magában hordozza ezt a felkiáltást és hitvallást: „Allahu akbar — az Isten nagyobb!”

Az ilyen igazság csak akkor mondható el, ha az igazság megfelelő megtapasztalásából származik. Az igazság e fogalmá-

tól megkülönböztetendő az, ami Pilátus híres kérdésében elhangzott (Jn 18,38), tehát egy olyan igazság, amelyet egy vallásos kijelentéssel magunknak tulajdonítunk. A vallásos kijelentés az, amelyiket az ember az isteni valósággal találkozva arról elmond, miután megtapasztalta azt. S annak számára, aki felé a kijelentés elhangzik, minden körülmény között érvényes, hiszen a kijelentés tartalmának és a kijelentett isteni valóság elfogadott tényszerű azonosságán nyugszik.

Problémák akkor jelentkeznek, ha a vallásos kijelentés alanyát figyelmen kívül hagyjuk: ekkor a vallásos kijelentés tantétté lesz, amely azzal az igénnyel jelentkezik, hogy nemcsak szubjektíve, de objektíve is igaz. E folyamatot Erich Fromm találóan jellemezte fogalmi elidegenedésként: „Ha a fogalom elidegenedik, tehát eltávolodik attól a tapasztalattól, amelyre vonatkozik, akkor elveszíti realitását, s az emberi elme mesterkelt alkotásává lesz. Ezáltal az a fikció keletkezik, hogy mindenki aki csak a *fogalmat* használja, az annak alapjául szolgáló *tapasztalatra* utal. Ha ez megtörténik . . . , akkor a tapasztalatot kifejező eszme *ideológiává* válik, amely annak a valóságnak a helyére kerül, amely a valóság alapja az élő emberben.”²⁹ Ennek pedig az lesz a következménye, hogy a tanná változott vallásos kijelentés minden másként hangzó dolgot herezisnek nevez, hiszen azzal az igénnyel lép föl, hogy objektíve igaz, s így minden mástól elvitatja az igazságmozzanatok. Következésképpen ez nem kevesebbet jelent, mint azt a kísérletet, hogy az isteni valóságot egy mindenki számára kötelező fogalmi állításba zárjuk, mely által a valóság végül is az emberek rendelkezésére állhat, s az argumentáció funkciójává lesz. Ebben azonban nincs többé helye a másként hangzó vallásos kijelentéseknek. E kísérletben van egyfajta emberi önelégültség, amennyiben a kísérlet nem veszi komolyan Isten Isten-voltát, azt, hogy „Isten nagyobb, semmint megérthetnénk” (ahogy Jób mondta). Pontosan ez történik azonban, amikor és ahol keresztyén oldalról olyan kijelentéseket, mint pl. ApCsel 4,12 vagy Jn 14,6 nem (a már fentebb meghatározott) vallásos kijelentésekként, hanem tanékként magyaráznak; eltékelte attól, hogy ilyen körülmények között a különböző vallású, különböző vallásos kijelentést kapott emberek közötti párbeszéd többé nem is lehetséges.

Zsidók és keresztyének élete az, hogy a (minden különbözőség ellenére is) nekik jutott kijelentés egy és ugyanazon Isten igazsága: ezt az Istent mindketten a világ Teremtőjének és Megváltójának tartják; úgy, amint Isten egy, *igazsága* is egy, csak különbözőképpen van kijelentve. Nem az igazság — írta Hans-Joachim Schoeps — hanem „a *részvállalás* az igazságban . . . különböző — ám abszolút módon érvényes Izraelre és a keresztyénségre, Istennek azon arca szerint, amelyet Izraelre a Sinai-hegyen, a világra pedig a Golgotán fordított. Mert aki Mózeszt néven hívta, aki *leszek, aki leszek*, mindig . . . *ugyanaz* az Isten, aki a zsidóknak teljes abszolút érvénnyel *az* és az is marad, aki valamikor kegyelmesen hozzájuk fordult, s a keresztyéneknek is teljes abszolút érvénnyel *az* és az is marad, aki számukra más közvetítés által Istenük lett. A zsidók és a keresztyének nem engedhetnek az egymástól különböző, igazságról szóló bizonyágtétel abszolút voltából, s ezért az isteni eleve elrendelés számukra kijelentett akarata szerint más utakon járnak egymás mellett a világtörténelemben”³⁰ Éppen ebben az értelemben hitestvérek a zsidók és a keresztyének; ebben az értelemben van közöttük egzisztenciális kölcsönhatás, melynek horderejét a párbeszédben fedezhetjük föl újra. Ha a zsidó—keresztyén párbeszéd egy meghatározott cél felé halad, úgy e cél csak az lehet, hogy egymást elismerjük az isteni igazságban részesként, amely a közös elemek értékelése mellett a történelem során létrejött különbözőségeket is tiszteletben tartja, s felmutatja, hogy mindketten közös, nagy feladat birtokosai, melynek megoldása adja meg létjogosultságukat. S hogy még egyszer — utóljára — idézzük Hans-Joachim Schoeps-öt: „Mert ha van valami, ami korunk követelménye és reménységre jogosít fel minket, akkor

az az, hogy zsidók és keresztyének párbeszédükön *belül*, de attól *függetlenül* is, mindketten hitükhöz és útjukhoz hűen, *közösen* tesznek bizonyosságot arról, hogy egy magasabbrendű világ híre jutott el hozzájuk, s a világtörténelemben Isten igazságának tanúiként élnek . . . Annak a világnak, amely az utóbbi két évszázadban ijesztő módon elzárkózott Isten Igéjétől, . . . Izrael és az egyház (mindegyik a maga módján és a maga helyén) *közösen* kell bizonyosságot tegyen arról, hogy Isten *mindenkor*, a látszat ellenére is, *az egész föld királya*.”³¹

Stefan Schreiner
Ford.: Karaszson István

JEGYZETEK

1. The Re-Discovery of Judaism. A Re-Examination of the Conciliar Statement on the Jews, South Orange (N. J.) 1971. — 2. Vö. a részletes hozzájárulásokat a szimpozionhoz, in: Christian Jewish Relations 18 (1985), 3–4. füzet. — 3. Erre Gerhart M. Riegner, Twenty Years of Nostra Aetate, in: Christian Jewish Relations 18 (1985), 4. füzet, 17–31. l. hívja föl a figyelmet. Különösen említésre méltó ebben az összefüggésben a pápa látogatása a római zsinagógában 1986. április 13-án, amelyet a L'Osservatore Romano, 1986. 04. 21., 6–10. l. dokumentál. Vö. Simon Lauer méltatását: Bekenntnis zum jüdischen Erbe, in: Berliner Allgemeine Jüdische Wochenzeitung, No. 16, 1986. 04. 18. l. 1., valamint Ks. Adam Boniecki: Papier w synagodze rzymskiej, in: Tygodnik Powszechny, Kraków, No. 17, 1986. 04. 27., 1. l. — 4. A párbeszéd mindenkori állását különböző folyóiratok dokumentálják. A 2. jegyzetben említett folyóiratok közül utalunk még a római Service International de Documentation Judéo—Chrétienne-re (SIDIC), a genfi Current Dialogue-ra (EVT) és a Freiburger Rundbriefe. Vö. továbbá: Arnulf H. Baumann/Käte Mann/Magne Saebø: Luthers Erben und die Juden — Das Verhältnis lutherischer Kirchen Europas zu den Juden, Hannover 1984, valamint: Klemens Richter (ed.): Die Katholische Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945—1980, Ludwig Ehrlich és Erich Zenger kommentárjaival, Frankfurt/M. 1980. Mindkét irat időszzerű útkiadása előkészületben van. — 5. Részletesen: Helga Croner (ed.): Stepping Stones to Further Jewish—Christian Relations. An Unabridged Collection of Christian Documents. I. kötet (1975-ig), II. kötet (1975—1983/5-ig), London—New York 1977—1985. Előké-születben van minden egyházi állásfoglalás átfogó dokumentációja 1945-től. — 6. In: Clemens Thoma/Michael Wyschogrod (ed.): Das Reden vom einen Gott bei Juden und Christen, Bern—Frankfurt/M.—New York 1984 (= Judaica et Christiana, 7. kötet), 7. l. — 7. L. ehhez Hans—Joachim Schoeps: Jüdisch—christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten, Königstein/Ts. 1984 (= a 3. kiadás, Frankfurt/M. 1961. utánnomása. Előszó: Edna Brocke). — 8. Nem véletlenül írta Simon Dubnow „Weltgeschichte des Jüdischen Volkes, 10 kötet, Berlin 1925—1929 mártiro-lógiaként. — 9. L. Yehuda Rosenthal: A keresztyénellenes vitairódomal a XVIII. sz. végéig (héberül), in: Areset 2 (5729/1960), 130—179. l., 3 (5721/1961), 433—439. l. — 10. Vorlesungen über das Judentum und seine Geschichte, Berlin 1875, Teil III, 94. l. — 11. Idézi: Yehuda Ashkenazy: Mein Weg nach Bad Neuenahr, in: Berthold Klappert/Helmut Starck (ed.): Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Kirche 1980, Neukirchen 1980, 1—4. l., ezen belül 2. l. — 12. Ebben az összefüggésben Kurt Rudolph „a vallástudomány ideológiakritikai funkciójáról” beszélt, in: Numen 25 (1978), 17—39. l. — 13. L. ehhez Ulrich Schoen: Das Ereignis und die Antworten. Auf der Suche nach einer Theologie der Religionen heute, Göttingen—Zürich, 1984. — 14. A probléma jó összefoglalását adja Kurt Rudolph: Das frühe Christentum als religionsgeschichtliches Phänomen, In: Johannes Irmischer/Kurt Treu (ed.): Das Korpus der Griechischen Christlichen Schriftsteller, Berlin 1977 (= TU, 120. kötet), 29—42. l. — 15. Geschichte des Urchristentums, Göttingen, 1972, 53. l. — 16. Ennek jellemzését lásd Kurt Rudolph (14. jegyzet), 34—36. l. — 17. The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity according to a New Source, Jeruzsálem 1966. — 18. Wie verarbeitete das Judentum fremde Einflüsse in hellenistischer Zeit, in: Judaica 38 (1982), 150—163. l., ezen belül 161. l. — 19. L. ehhez M. J. Mulder: Der Wert der altjüdischen Bibelexegese für die christlich—exegetische Arbeit, in: Judaica 37 (1981), 129—147. l. — 20. Előkeztetésünk itt Adolf von Harnack véleményére: „Hiba volt a 2. században elvetni az Ószövetséget, amit a hivatalos egyház vissza is utasított; a 16. században az Ószövetséget megtartani olyan fátum volt, amely elől a reformáció nem menekülhetett; a 19. századtól azonban a protestantizmuson belül kánonikus iratként konzerválni csak a vallásos és egyházi benultság következménye. . . A protestantizmus mai (most már majdnem túl késői) követelménye az, hogy itt tiszta vizet öntsön a pohárba és hitvallásban, ill. tanításában az igazságnak hódoljon.” (Marcion, Lipsce 1924, 127. és 222. l.) Vö. e problémához Herbert Schmid: Die christlich—jüdische Auseinandersetzung um das Alte Testament in hermeneutischer Sicht, Zürich 1971 (= Schriften zur Judentumskunde, I. kötet). — 21. Vö. ehhez Jakob J. Petuchowski említésre méltó megjegyzését: Wie unsere Meister die Schrift erklärten. Beispielhafte Bibelauslegung aus dem Judentum, Freiburg—Wien—Basel 1982, 134. k. — 22. Katechismus und Sידur. Aufbrüche mit Martin Luther und den Lehrern Israels, Berlin—München 1984 (= Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, 15. kötet). — 23. A problematikát kiválóan tárgyalja Lawrence H. Schiffman, Who Was a Jew? Rabbinc and Halakhic Perspectives on the Jewish—Christian Schism, Hoboken (N. J.) 1985. — 24. L. ehhez K. Kjaer—Hansen/O. Chr. Kvarme: Messianische Juden. Judenchristen in Israel, Erlangen 1983 (= Erlanger Taschenbücher, 67. kötet), ill. recenziómat róla: ThLZ 109 (1984), 805—807. h. — 25. Grundzüge einer Theologie im christlich—jüdischen Gespräch, München 1982 (= Abhandlungen zum jüdisch—christlichen Dialog, 12. kötet). — 26. L. ehhez Markus Barth/Josef Blank/Jochanan Bloch/Franz Mussner/R. J. Zwi Werblowsky: Paulus — Apostat oder Apostel. Jüdische und christliche Antworten, Regensburg 1977. — 27. A szöveget lásd: Zeichen der Zeit 1982, 9. füzet, 210. l. — 28. Ide és a következőkhöz l. Gustav Mensching: Toleranz und Wahrheit in der Religion, München—Hamburg 1966 (= Siebenstern—Taschenbuch, 81. kötet), ill. Ulrich Mann: Christentum und Toleranz, in: Toleranz heute — 250 Jahre nach Mendelssohn und Lessing, Berlin 1979 (= Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, 9. kötet), 85—103. l. — 29. Ihr werdet sein wie Gott, Reinbek bei Hamburg 1980., 18. k. — 30. Jüdisch—christliches Religionsgespräch. . . (l. 7. jegyzet), 19. l. — 31. Uo., 22. l. E mondatot Hans-Joachim Schoeps 1936-ban írta!

Tavaszy Sándor teológiai gondolkozása

Bevezetés

Tavaszy Sándor a század legjelentősebb erdélyi református teológusára emlékezünk, születésének 100. évfordulója alkalmából. Nem túlzás az egész századról beszélni, hiszen első publikációjától (1906) az utolsóig 43 év telt el, de hatása ma is meghatározó az erdélyi református egyház életében.

Márcsak ezért is szomorú, hogy nálunk Tavasz Sándor jelentőségénél jóval kevésbé ismert. Legtöbbször egyszerűen besorolják azon teológusok közé, akik a két világháború közötti időszakban váltak a dialektika-teológia vagy barthianizmus követőivé. (Különben ebbe a csoportba tartozik a korabeli magyar református teológusok többsége.) Jó esetben még hozzátesszük ehhez, hogy Tavasz volt az első magyar barthiánus teológus, hogy bizonyos értelemben Magyarországra ez a teológia nem nyugat, hanem kelet felől, Kolozsvárról érkezett. Tavasz jelentőségét elsősorban ebben szokták látni.

Habár ez az értékelés lényegében igaz, figyelmen kívül hagyja Tavasz teológiájának sajátosságait, azt, hogyan különböző teológiai-filozófiai iskolák megközelítésmódjai, módszerei és eredményei ötvöződtek egybe teológiai rendszerbe — és váltak elsődleges teológiai táplálékká a sajátos — sajátosan nehéz — helyzetbe került erdélyi reformátusság számára.

Előljáróban néhány megjegyzést szükséges tennem a tanulmány gondolatmenetére és terminológiájára vonatkozólag.

Tavaszy Sándor életműve nem kezelhető egységes egészként. Ez két szempontból is figyelembe veendő. Egyrészt nem hozott létre kész, befejezett műveket. „Református Keresztyén Dogmatikája” is csak fenntartásokkal tekinthető annak, de méginkább igaz ez a dogmatikájával szorosan összefüggő etikai, filozófiai írásaira. Állandó, sőt újra és újra inspiráló problémát számára éppen ezeknek a területeknek egymással való kapcsolata jelentett. Ezeknek a kérdéseknek a megoldására óriási erőfeszítéseket tett — és jelentős eredményeket is ért el. Ezek az eredmények azonban töredékesen, kisebb tanulmányokban, előadásokban jelentkeztek.

Másrészt figyelembe kell venni azt is, hogy Tavasz teológiájában még az alapvető fordulat, barthiánussá válása után is különböző irányzatok, gondolatok találkoznak és ütköznek össze. A hangsúlyok pedig váltakozva tételnek hol egyik hol másik szempontokra vagy argumentumra. Ezeknek pontos nyomon követése messze meghaladná egy tanulmány lehetőségeit.

A tanulmányban használt terminológiával kapcsolatban a következőket tartom szükségesnek előrebocsátani. Alap kategóriaként liberális és barthiánus teológiáról beszélünk. Mindkét fogalom használatának jogossága kétségbe vonható. Liberális teológián értem elsősorban a teológiai gondolkozás Schleiermacher-tól az első világháborúig tartó korszakának alapjellemvonását: a teológia tárgyának a vallásban (vallásos emberben, jelenlétben) való látását. Maga Tavasz erre általában a „modern teológia” kifejezést használja s liberális teológia alatt csak a szűkebb értelemben vett 19. századi teológiai irányzatot érti. Én azonban alkalmazkodom a nálunk elterjedt szóhasználathoz.

A liberális teológia ellentétéként használom a barthianizmus kifejezést, a teológiai gondolkozásban az első világháború után bekövetkezett nagy váltásra, arra a teológiai mozgalomra, amelyet illettek dialektika-teológia, Ige-teológia, reformátori teológia névvel szintén, s melynek legfontosabb egyénisége kétségkívül Karl Barth volt. A barthianizmus kifejezést attól függetlenül is fogom használni, hogy adott esetben Tavasz gondolatai közelebb álltak a „barthiánus” teológia valamely más alakjához (például Brunneréhoz) mint magáéhoz Barthéhoz.

Ez a terminológiahasználat természetesen leegyszerűsítésekkel jár, az érthetőség érdekében mégis előnyösnek tűnt.

Tavaszy — a liberális teológus

Tavaszy Sándor teológiai munkásságának első szakaszát 1906-tól 1923—25-ig terjedőnek tekinthetjük.

A liberális teológia eleve szoros kapcsolatban van a nem teológiai tudományokkal: filozófiával, történettudománnyal, pszichológiával. Tavasz vérbeli liberális teológus. Számára ekkor teológia és filozófia szétválaszthatatlan egymástól — pontosabban mindkettő a tudománynak a része. A tudományok összességét fogja egybe a „tudomány logikai fogalma”.¹

Ennek az összetartozásnak mély filozófiai alapjai vannak, s ha Tavasz teológia-, filozófia- és tudomány-fogalma egyaránt hatalmas változáson is megy át a későbbiekben, végig megmarad a „tudományok rendszerének”, szükségszerű egymásra-vonatkoztatottságának eszménye, igénye.

E tanulmány keretei között nincs lehetőség Tavasz ekkori filozófiai-teológiai nézeteinek rendszeres bemutatására. Meg kell elégednünk a legfontosabb összefüggések felmutatásával, s azzal, hogy kiemeljük azokat az elemeket, amelyek Tavasz későbbi teológiai gondolkozásában is fontos szerepet játszottak.

Tavaszy ekkor — s bizonyos értelemben mindvégig — a — tágabb értelemben vett — neokantiánus filozófia követője. Ide tartozik a számára legnagyobb filozófiai tekintély, tanítómestere Böhm Károly is.

A kanti filozófiát — több más mellett — nevezték transzcendentálisnak is. És ez az, amit Tavasz tudatosan magára vállalt.² Számára a filozófia elsősorban — ha nem teljes egészében — ismeretelmélet. A megismerés — illetve tágabb értelemben az emberi szellem összes tevékenységének — *a priori* feltételeit kutatja. Tehát nem azokat a pszichológiai folyamatokat,³ amelyekben a megismerés lejátszódik, hanem a megismerés „lehetővé tevő feltételeit”. Azokat a formákat és kategóriákat, amelyeket nem a tapasztalatból merítünk, hanem amelyek rendszerezik, értelmezhetővé teszik a bennünket érő érzeteket, tehát amelyek ebben az értelemben megelőzik a tapasztalatot. Így *a priori* Kant számára a tér és az idő, mint az ember szemléletének formái, s ilyenek a kategóriák — s köztük a legfontosabb az okság kategóriája — amelyek arra tesznek képessé, hogy fogalmi megismerés anyagává tegyük az érzéki tárgyat, mely maga is már az érzetek tér és idő általi rendezésén keresztül jött létre. Kant transzcendentális azzal a naiv-empirikus nézetel áll szemben, mely szerint az emberi tudat „fehér lap”, melyre a külvilág szabadon írja rá magát. Ha így lenne minden egyes fehér lapnak hasonló tudati léttel kellene bírnia, mint az embernek, ami felettébb valószínűtlen. Hogy mi létezik tudatunkban, az mindenekelőtt attól függ, hogy mi létezik, hogy minek, milyen módon való befogadására és feldolgozására képes a tudat.

Eddig Tavasz egyértelműen Kant transzcendentális követi. Csakhogy Kant mindezt a teoretikus megismerés alapjának tartja. Ettől gyökeresen különbözik a gyakorlati ész, az emberi akarat megnyilvánulásának területe. Noha a gyakorlati ész is transzcendentális — az *a priori* feltételeket kereső — kutatás tárgyává teszi, a két terület — teoretikus és gyakorlati ész — egymástól radikálisan különbözik. Ebből fakad egy olyan dualizmus — a természeti determináció és a szabadság világának dualizmusa —, amelyet a későbbi német idealizmus elfogadhatatlannak tart, s mindenáron meg akar haladni. És ebben a neokantiánus filozófia — s így Tavasz is — nem a kanti idealizmus örököse. Mindenáron monisztikus rendszerre törekszik. Egyetlen elvből próbálja dedukálni az emberi tudat összes tevékenységét. És itt láthatjuk, milyen mélyen gyökerezik Tavaszban az egységes rendszer igénye.

Tavaszynek a „nagy rendszer” létrehozására való törekvésekből két momentumot kell kiemelnünk. Egyrészt keresi a transzcendentális törvények teljes rendszerét. Méghozzá oly módon,

hogy ez a teljesség ne pusztán a tudat egészét ölelje fel, hanem az emberiség egész életét, történeti értelemben véve is. Ennek kísérletét láthatjuk „Az emberiség életének filozófiája” című művében. Ebben állapítja meg: „Ami a transzcendentális törvény a tényleges ismerésre nézve s amilyen lehetségesítő feltételek a transzcendentális kategóriák az empirikus megismerésben, mint egy életnyilatkozatban, ugyanolyan lehetségesítő feltétele az emberiség egész életének az erkölcsi törvény. Ha a transzcendentális jelző nem lenne lefoglalva már a megismerést lehetségesítő tények számára, az erkölcsi törvényt méltán nevezhetnők az emberiség élete transzcendentális törvényének.”⁴

És itt nagyon lényeges ponthoz érkeztünk. Mert itt érezhető először, hogy Tavasz transzcendentalizmusa nyilvánvalóan elszakad a kantai transzcendentalizmustól. Mert ez a „transzcendentális erkölcsi törvény” már nem ismeretelméleti, hanem ontológiai jellegű. És ez ellentétben áll Kant felfogásával, aki nem véletlenül alkotta meg a „transzcendentális” terminust és foglalta le a megismerést lehetségesítő tények számára — szemben a transzcendens kifejezéssel, mely ontológiai-metafizikai státust jelöl.

Ha ennek a lépésnek a hátterét keressük, eljutunk a másik említett momentumhoz. Tavasz nemcsak neokantianus, de azon belül is elsősorban böhmianus filozófus. Elsősorban Böhmöt veszi át a megismerés axiológiai (értékelő) mivoltának gondolatát. „A megismerés azonban, mert öntudatos és szabad aktus, amaz ontológiai viszonyokat — amint Böhm mondja — a maga érték gondolata (= célja) szerint összeműködteti.”⁵ Ennek az összeműködésnek szintén transzcendentális törvényei vannak, amelyeknek megállapítása: axiológia.⁶ Tehát az embernek — a tények tudomásulvétele melletti másik — alapfunkciója az értékelés — valamilyen mértékhez mérés.⁷

„Az értékelést pedig úgy ismertük meg, mint amely az erkölcsi értékelésben lesz egyetemes funkcióvá.”⁸ Ez az „egyetemes funkció”-ként felfogott erkölcsi törvény-fogalom az, ami meghatározza az egész Tavasz életmű számára kardinális jelentőségű kultúra-fogalmat. Az erkölcsi törvény az, ami által az ember átlendül a *való világból* a *kell világába*. Mivel azonban az erkölcsi törvény egyszerűen egyetemes funkció (az értékelés válik benne egyetemessé); való és kell feszültsége átfogja a teljes emberi életet. „Az ellentét a *van* és a *kell* között áll fenn. Mivel pedig a *kell* a *van*-t áthatni, megművelni, kultiválni kívánja s azt a maga képére kívánja — természeti lehetőség határain belül — átalakítani, tehát a pusztá valóságot, mint *természetet* az *értékes valósággal*, mint kultúrával kívánjuk szembeállítani.”⁹ Ebből fakadólóg tehát a kultúra az emberi szellem *minden* tevékenységét átfogja, s másrészt nem a *van*-t, hanem a *kell*-et, nem az adottat, hanem a célt jelenti. Világunk tehát „az emberi szellem értékes szabad alkotásainak a világa, amelynek terén kívánja megvalósítani mindazt, ami *jó* (erkölcsi), ami *igaz* (tudományos-logikai), ami *szép* (esztétikai) és ezeknek teljességét a tökéletesség legmagasabb fokán, ami *szentséges* (a vallásos).”¹⁰

És ezzel megleltük a vallás — s annak egy formájaként a keresztyénség — helyét a kultúra világában, s egyszerűen a teológia helyét a tudományok rendszerében. A teológia feladata, hogy megtalálja a *valóságnak azt a részét*, amely tárgya. Mindenekelőtti célja, hogy a valóságnak — az emberi szellemnek — ezt a területét transzcendentálisan igazolja — vagyis mutassa ki apriori alapjait. Tavasz lényegében egyetért G. Simmellel, aki szerint a vallás „... egy egységes és fundamentális szerkezete (Verfassung) a léleknek, ... melynek érvényessége és jelentősége a lét, a kell, az akarás stb. kategóriákkal egy sorban áll.”¹¹

Ezáltal a teológia teljességgel beilleszkedik a tudományok közé. Biztosítva van tudományos jellege, mert biztosítva van a valóság azon szeletének önállósága is, amelyre vonatkozik — a vallás. Tavasz ezzel kapcsolatos nézete abban a vitában nyer legelősebben kifejezést, amely a körül a kérdés körül robbant ki, hogy a Debreceni Egyetem teológiai fakultása teológiai fakultás legyen-e, vagy általános vallástudományi.¹² Tavasz teljes meggyőződéssel áll ki a második megoldás mellett, s ennek természetesen nemcsak terminológiai jelentősége van.

Tavasz ekkori teológiai nézeteit nem érdemes részletezni. Nincsenek olyan megoldásai, amelyek önmagukban véve különös figyelemre lennének méltók, s másrészt éppen ezek a nézetek azok, amelyek a későbbiekben a barthianizmussal való találkozás következményeképpen széthullanak. Sokkal fontosabbak voltak azonban ekkori filozófiai nézetei, amelyek ha nem is egészükben, de sok fontos vonásukban megmaradnak egészen az 1945–46-ban a Kolozsvári Bolyai Egyetemen tartott filozófiai előadásaiig.

Érdemes viszont még visszatérnünk néhány gondolat erejéig az előbb említett vitához. Nem egyes teológiai — vagy inkább vallásfilozófiai — nézeteihez, hanem ahhoz, amilyen következtetéseket levon a teológia (vallástudomány) fenti értelemben vett tudományos jellegének megállapításából.

A vallásnak a kultúra egészében való elhelyezkedéséből fakad a keresztyénség kutatásban való relativizálásának szükségessége. Az egyetemen nem a protestáns teológiának van helye, hanem az általános vallástudománynak. „Mindaddig, míg a vallások történetét a keresztyénség látószöge alatt nézzük: nem látjuk sem a vallást sem a keresztyénséget. Specifikus jelenségeket általános jelenségek alatt értünk meg, s ha maga-maga által akarunk egy jelenséget megismerni, akkor vagy önámítást végzünk, vagy önmagunkból magyarázunk.”¹³

Ennek a vallástudománynak viszont van helye az egyetemen. Sőt talán csak ott van igazán. Mindenesetre ettől a vallástudománnytól „minden praktikus célt el kell választani”.¹⁴ Ezt követeli meg a tudományosság igénye. Más kérdés, hogy viszont „ha nem is követ praktikus célokat, mindenesetre a legnemesebb hatásokat váltja ki az azzal foglalkozó lelkéből...”.¹⁵ Sőt: „Amint a szellemtudományok összes ágai a kutatótól a *saját tárgyával való kongenialitást* (kiemelés Z. I.) követelnek, úgy követelnünk kell a keresztyénséggel foglalkozóktól is a *saját tárgyával való kongenialitást*. Értelm: *a személyes keresztyén vallásosság*.”¹⁶

Nagyon lényegesek ezek a mondatok. Jelzik: Tavasz Sándorra már ekkor jellemző volt az a mély, személyes keresztyénség, amely a későbbiekben oly nagy hatást gyakorolt nemcsak tanítványaira, nemcsak saját egyházának tagjaira, hanem szinte mindenkire, aki kapcsolatba került vele. Azonban ezt a keresztyén vallásosságot a tudományról alkotott elképzelése folyamánként függetleníteni tartotta szükségesnek a tudós munkájától. A kapcsolatot a „saját tárgyával való kongenialitás” nem egészen tisztázott jelentésű kifejezése biztosította. Ez az a pont azonban, amely alapvető teológiai fordulata után is lehetővé teszi majd a tudományok rendszerére vonatkozó ideájának fenntartását.

A barthiánus Tavasz

A liberális teológia válsága

Az első világháború az egész európai emberiséget megrázta és kiábrándította. Ez a kiábrándulás nyomon követhető a szellemtudományok szinte minden területén. De talán mindennél inkább, drámaiban a protestáns teológiában. A Schleiermacher-tól az első világháborúig tartó egész teológiai fejlődés értelme megkérdőjeleződik. A kérdőjelek elől egyetlen felelősen gondolkozó teológus sem térhetett ki. Még nagyobb kihívás elé állították az erdélyi református teológus, akinek nemcsak a világháború okozta traumával kell szembenéznie, hanem annak következtében egész élethelyzete hosszútávú, gyökeres és keserű változásával, a kisebbségi sorba jutással is.

A háború után nem sokkal új szó, s vele alapfogalom vonul be Tavasz írásaiba: a válság. Válság a legkülönbözőbb vonatkozásokban. Léteznek még olyan írások, melyek a korábbi korszak magabiztosságát sugározzák, de egyre erőteljesebben jelentkezik a válság tudata. Ennek terméke 1923-as könyve: „A jelenkor szellemi válsága.”¹⁷

Tavasz válságtudata kapcsán két kérdést kell tisztázni.

Elsőként is azt, hogy az mennyiben kapcsolódik a sajátos

erdélyi helyzethez. Bármennyire is kézenfekvő lenne, hogy az új erdélyi helyzet legyen a domináns elem, nem ezt látjuk. Tavaszgy Sándor az egész európai kultúra, szellemi élet krízisét érzékeli. Ez az, ami érvényesül az erdélyi magyarságon belül, a kisebbségi sorba jutástól függetlenül is. A külső körülmények radikális megváltozása természetesen mindennapi alapélmény, s konkrét feladatokat jelent Tavaszgy számára is. A válság azonban nem a külső nyomorúságot jelenti, hanem a belső elbizonytalanodást, az értékek, támpontok megkérdőjeleződését, elvesztését — függetlenül az éppen aktuális körülményektől. Más kérdés, hogy egy ilyen értelemben válságba jutott közösség sokkal kiszolgáltatottabb a külső fenyegetéssel szemben is, sokkal könnyebben sebezhető. Mindenesetre az erdélyi magyarság válságának gyökere az általános európai krízisben található.

Felvetődik az a kérdés is: nem a barthianizmus hatása-e már Tavaszgy nál a válságtudat. Ezt a megoldást már csak kronológiai okokból is el kell vetnünk. Tavaszgy 1923-ban ismeri meg a dialektika-teológusok műveit, amikor már javában benne van a válsággal való küszködésben.

Tavaszgy válságtudata az ízig-vérig európai kultúrájú tudós együttrezdülése korával.

Ez az általános krízis jelentkezik teológiai vagy még pontosabban egyházzal kapcsolatos gondolkozásában is már 1921-től kezdődően. „Máról holnapra nagy és tiszteletreméltó gondolatok, irányzatok, törekvések és személyek eleven anachronizmusává válnak.”¹⁸ És ugyancsak a cikkben ír Tavaszgy az egyház „korszerűtlenné válásáról” is. Ehhez pedig már szorosan kapcsolódik a liberális teológia egyre súlyosabb kritikája.

Ennek a kritikának a következők az alapvonásai. Először is szöges ellentétben áll a világ egész valósága azzal a liberális teológiával, amely a kersztjéniséget a diadalmas (optimista) élet leghatásosabb tényezőjének látja. Másrészt — különösen is Erdélyben — egyre életidegenebbé válik az a liberalizmus, mely minden (nemzeti és felekezeti, s így pl. magyar és kálvinista) sajátossággal szembeni közömbösséget hordoz magában. Jellemzőek ebből a szempontból Tavaszgy nek a szélesebb — nem egyházi — közönséghez szóló szavai: „... a jelenkori kálvinizmus szerencsére le tudta győzni a liberalizmus minden elszíntelenítő szellemét és a „vallástörténeti” univerzalizmus szelleménél fogva fokozottabb mértékben tudatára jutott a maga sajátosságainak is, de egyszersmind ugyanazon szellemnél fogva, a természetlen polémia helyett a más vallások, felekezetek és irányok sajátosságaiba is a lélek boldog tudatával tud elmélyülni.”¹⁹ Ez a tudomány, ... vallástudomány és nem teológia, még ha a tudománnyal nem nemes pietással őriz és használja is ...”²⁰

Ez a rész azért is érdekes, mert mutatja: Tavaszgy még vallástudományról, nem teológiáról beszél, tehát a „választóvonalat” még nem lépte át, de a liberális teológiával szembeni egyik fő vádját már megfogalmazódott.

Egészeiben nézve a liberális teológia súlyos válsága nem elméleti jellegű, hanem elsősorban funkcionális. Legnagyobb baja clerotlcnedése, kiüresedése. Tavaszgy számára ez a teológia ekkor még nem tudományosan mondott csődöt, „csak” az élet haladt túl rajta. Az akkori elbizonytalanodott, válságba jutott ember számára nincs mondanivalója. És ez jelenti egyben a „steril”, teljességgel „elfeltétel-mentes” tudomány ideájának elvételét is. A pusztá racionalitás mellett a tudománynak „... sine qua non-ja annak a szellemiségnek az elsajátítása, amely az illető szellemtudományi disziplina tárgyát képezi.”²¹ Sőt: „A teológia tudományos művelése tehát mindenekelőtt valamely kersztjén közösséggel való lelki szolidaritáson és másodsorban az egyetemes vallástudománnyal való komoly kontaktuson alapul.”²² Ebbe az irányba kezd tehát tisztázódni „a tudomány saját tárgyával való kongenialitásának” eredeti elgondolása. „Ez az egyetemes várakozás egyenes apokaliptikus hangulatot teremtett”^{22a} — írja 1923 elején.

Ugyanebben az évben és ugyanebben a lapban ismerteti Tavaszgy K. Barth kersztzakalkotó művét: a „Römerbrief”-et, s Barth Adolf von Harnack kritikájára adott válaszát.²³ Az ezt követő két év Tavaszgy Sándor teológiai újjá- s a magyar barthianizmus

megszületésének ideje. 1925—26-ra Tavaszgy már alapjában véve barthianus teológusnak tekinthető.

Tavaszgy barthianizmusának fő vonásai

A most következő részben már kénytelen vagyok elszakadni a kronologikus ismertetéstől. Igen hosszadalmas lenne annak nyomon követése, hogyan alakulnak Tavaszgy egyes gondolatai s azok egymáshoz kapcsolása az ezt követő években. Csak itt-ott fog lehetőség nyílni gondolati fejlődésének érzékeltetésére.

Ehelyett igyekszem egy összefüggő képet nyújtani Tavaszgy barthianizmusáról, úgy ahogyan az elsősorban a Református Kersztjén Dogmatikában és fő tanulmányaiban előtűnk áll. Az a gondolatmenet, amelyet követek, egyetlen Tavaszgy-írásban sem található meg pontosan ebben a formában, de úgy hiszem, hiteles képe Tavaszgy teológiájának.

Az aktuális válság és az ember örök válsága a kijelentés fényében

Tavaszgy a 20-as évek elején kénytelen szembesülni azzal, hogy alaptalanok voltak korábbi optimista elképzelései az emberiség jövőjéről, a szellemi-morális Isten országa e világban való szakadatlan terjedéséről. Itt azonban nem pusztán egy szellemi, tudományos konstrukció kudarcáról van szó, hanem sokkal többről. E mögött a kudarc mögött meg kell látni a sokkal általánosabbat, „az ember örök válságát”. A barthi teológia pedig éppen ezt az örök igazságot szólaltatja meg — a legkonkrétabb jelenben. „A dialektikai theologia konkrét mondanivalói egy sajátos, konkrét szituáció számára szólnak s éppen ez által is egyenesen prófétai küldetést hordoznak . . .”²⁴ Ez azonban nem jelenti azt, mintha „... mondanivalóinak igazsága, vagy helyesebben szólva, azok az igazságok, amelyekre utalólag szólott, azok is idői becslő igazságok lennének. Nem! Ezek az igazságok nem relatív értékűek, hanem maradandó és örökkévaló igazságok, amennyiben Isten Igéjének bizonyágtételei.”²⁵

Ennek az igazságnak a teljes mélységére azonban az ember nem juthat el magától semmiképpen. Semmilyen empiria és semmilyen tudományos módszer által sem. Ez csak a Kijelentés által lehetséges. „A vallásban a Kijelentés az emberre nézve úgy jelenik meg mint ítélet, amely az embert válságba juttatja, annyira, hogy az ember megrázóan éli azt az igazságot, hogy mint ember totális szükségben van. A vallásban ismeri meg az ember az ő vigasztalan helyzetét, hogy ti. nem egyes szükségben, hiányokban és bajokban szenved, hanem egyetlen egy szükségben áll az ő szomorúsága, abban, hogy ember, hogy bűnös ember és pedig olyan bűnös ember, aki soha önmagán nem segíthet.”²⁶ Az ember valóságos helyzetét mindenekelőtt és elsősorban meghatározó tény Istentől való mérhetetlen távolsága, az Isten teljesen más (totaliter aliter) volta. Erre a tényre azonban az ember csak akkor és éppen azáltal döbben rá, hogy Isten a kijelentés (= önleplezése) által áttöri divinitás és humanitás ember számára áttörhetetlen határát. Az örök válságban lévő ember soha nem érheti el Istent, semmit nem tudhat meg róla. És mégis: az ember legfőbb kérdése ez: ki az Isten? Erre a kérdésre csak „az Isten felelhet”.²⁷ Ez a felelet történi a kijelentésben. Ez egyúttal elhatárolást jelent az idealizmus humanisztikus kijelentésfogalmától is, amely szerint az nem más, mint „Istennek a szellem történetében való megnyilatkozása.”²⁸ A kijelentés — egészen röviden — annyit tesz, mint: Isten szól — az Ő igéjében.

A kijelentés a teológiában

Nem kétséges, Tavaszgyra a reveláció erejével hatott ez a régi-új kijelentés-felfogás.

A következő kérdés: milyen szerepe lehet ennek a kijelentésnek a teológiában? Belefér-e egyáltalán a teológiába s ha igen,

nem forgatja-e föl annyira, hogy az megszűnjön tudomány lenni? Tavasz első kísérletével nem megtagadni akarja korábbi teológiai nézeteit. Sőt, úgy véli éppen annak konzekvenscbbé tételével lesz új helye a kijelentés-fogalomnak abban. A vallás transzcendentális alapját kell keresni, csak mélyebbre kell ásni, mint eddig. Ilyen irányba tett lépésként értékeli Seeberg elképzelését, aki „Luther reformátori tetteben egy bizonyos vallásos transzcendentálisizmust, helyesebben a hit *transzcendentálisizmusát* látja megvalósulva, amelynél fogva a hit mint *apriori* tényező magyarázza és lehetségesíti az egész vallásos magatartást.”²⁹ Tavasz azonban ezen is túl kíván lépni: „mi azonban úgy látjuk, hogy a teológiai transzcendentálisizmusnál fogva a szubjektív hiten túl. a *hitet lehetségesítő objektív kijelentésig* kell visszamennünk...”³⁰ Ennek alapján nevezi Tavasz korai barthiánus műveiben ezt az egész új teológiai gondolkozást „transzcendentális teológiának”. Ezzel kapcsolatban két megjegyzést kell tenni. Egyrészt nyilvánvaló, hogy itt a transzcendentális szónak ugyanarról a tulajdonképpen helytelen — nem ismeretelméleti használatáról van szó, amit már az „emberiség életét lehetségesítő transzcendentális erkölcsi törvény” esetében megfigyelhettünk. Valójában a transzcendentális helyett inkább a transzcendens szót kellett volna használni; s ezáltal világosabb lett volna, hogy — Tavasz szándékával ellentétben — itt inkább egy orthodox-metafizikus semminthogy kantiánus megoldásról van szó. Később tisztul ez a kép, s előbb előfeltetelekről, transzcendiákról beszél,³¹ majd a dogmatikában feltétlenül feltételről.

A teológia tárgya és módszere

A fentiek végső következménye a barthiánus teológia egész programját meghatározó megállapítás: „a teológia tárgya a Kijelentés”. „A dialektikai teológia... a teológia tárgyát nem általában a *vallás*-ban, hanem egyenesen a *Kijelentésben* látja. Tehát nem áll meg egy esetleges empirikus jelenségnél, hanem visszamegy az azt lehetségesítő feltételig.”³² Ezzel a gondolattal azonban, hogy „a teológia tárgya a kijelentés”, nagyon óvatosan kell bánni. „A teológia tárgya a Kijelentés, azonban *nem a kijelentés aktusa* maga, mert ez azt jelentené, hogy a tettében élő Isten a mi tudományos objektumunk, hanem a Kijelentésről szóló bizonyosság.”³³ Vagy más megközelítésben: „... a teológia tárgyról beszélni abban az értelemben, amint azt a mai modern természettudományos gondolkodás teszi, nem lehet.”³⁴ „Ez a ‚tárgy’ nem áll a tudományos kutatás és értelmezés hatalma alatt, mert nem alatta, hanem felette vagy előtte van, mint hatalmas valóság, ami pedig a teológia felett vagy előtt van, az csak mint feladat jöhet az emberre mint teológusra nézve szóba.”³⁵

Ezek alapján radikális átértelmezésre szorul a teológiai módszer is. A teológia ilyen módon felfogott „tárgyához” megfelelő módszert kell találni. Ennek alapja a dialektikai gondolkodás. Ez a gondolkodás nem valami új teológiai „műfogás”, hanem „keserű szükség” (Barth), „azért mert a bűnös ember az Isten Kijelentését nem közvetlenül bírja, hanem közvetve, tehát azokról közvetlen megállapításokat nem tehet.”³⁶ „Ezért a *teológia* az állításaival nem maga az igazság, vagy éppen az igazság valamely rendszere, hanem csak bizonyágtétel az Isten *igazságáról, amely mindig két állítás között, in der Mitte van.*”³⁷

A dialektikus módszer azonban mégsem pusztán a gondolkodás „keserű szükségéből” fakad. Mert amögött valójában az egész emberi élet „keserű szüksége” rejlik. „Csak ahol az emberi lét örök szükségének szorongató kérdése felmerült, ahol tehát Isten Igéje véghezvitte a maga ítéletét és döntését, s ahol az ember leszámolt az emberi erők és képességek értékével, csak ott merül fel a teológiai probléma.”³⁸

Ennek a teológiában kikerülhetetlen gondolkozásmódnak következménye most már konkrétan dialektikai módszer. Tavasz teljesen tisztában van azzal, hogy ez *nem* a Fichte—Hegel-i filozófia tézis-antitézis-szintézis-ben megvalósuló „három mozzanatú” dialektikája. Nem is lehet az, mivel hátterében nem a

Világzsellelem-Isten önkifejléséről alkotott panteisztikus elmélet van, hanem az Isten teljesen más voltára, divinitás és humanitás összemoshatatlanására való rádöbbenés. „Míg a filozófiai dialektikai módszer a tétel és ellentétel, az igen és nem viszonyát azáltal oldja meg, hogy a hasonló vonások segítségével egyiket feloldja a másikban s ezáltal egy úgynevezett magasabb egységet hoz létre, addig a teológiai dialektikai módszer az egymással szembeállított két fogalmat, vagy az ezeknek megfelelő két szót egymástól elválaszthatatlannak és egymásba fel nem oldhatónak tartja...”³⁹ „Ezeket a szembetett tagokat semmiképpen nem engedi egy sorba állítani, mert védi és vallja a közöttük lévő minőségi különbséget. És ezenfelül az egyes tagok között fennálló dialektikai viszonyt úgy fogja fel, hogy ezek egymásba át nem mehetnek, fel nem olvadhatnak, de eszkatologikus távlatban, — amelyben kell tulajdonképpen minden kérdésünket nézünk — az első tag a maga ítéletével megszünteti a másodikat.”⁴⁰

Kitekintés a dogmatika felé

Az eddig elmondottak tulajdonképpen nem a dogmatika tárgykörébe tartoznak. Inkább annak feltételének tekinthetők. De nemcsak a dogmatikának, hanem az egész teológiai tudománynak ezek a felismerések adnak alapot és irányt.

Ennek megfelelően szabja meg Tavasz barthiánus alapmeggyőződése dogmatikai gondolkodását is. Ez a teológia szükségképpen teszi a dogmatika központi problémájává a krisztológiát: „... a kat’exochen *teológiai* probléma: az Ige testté lett; a Krisztus megtestesülése.”⁴¹ És ez nem is lehet másképpen, hiszen ha ennyire hangsúlyos Isten „teljesen más volta”, minden az embertől az Istenhez vezető út lehetetlensége, akkor a teológia alapvető kérdése lesz: miképpen lehetséges mégis bármiféle — a szó helyes értelmében vett — vallás (re-ligio). Isten és ember közötti kapcsolat. Ennek egyedüli módja, ha Isten töri át humanitást és divinitást határát. Ez történik meg a Krisztus testetöltésében. Mert az Ige, mely formája s egyben tartalma is a kijelentésnek, Krisztus.⁴² Ezt a gondolatot nem gyengítheti a megtestesült Igének és a Szentírásban hangzó Igének megkülönböztetése sem, mivel, hogy „... mi Kijelentés a Szentírásban, azt egyedül Krisztus határozza meg...”⁴³

A krisztológia jelentőségének kiemelése azonban nemcsak válasz az Isten és emberi közötti *kvitatív* különbség megállapítása által felvetett kérdésre, hanem következménye is annak. Hiszen ha elmosódik a divinitás és humanitás közötti határ, akkor a testetöltés is elveszíti igazi súlyát. Így azonban — titok és csoda. Sőt az egyedüli csoda; aminek nincs sem oka, sem magyarázata. Ami csak a kijelentés által létezhet és lehet — titokként! — tudatosítható. Dogmatika csak erre az alapra épülhet.

És mégis: a Református Keresztyén Dogmatika-ban ezek a gondolatok ha nem is sikkadnak el — mintha veszítenének kiemelt státusukból; besoroltnak a többi — a többé-kevésbé egyenrangú — teologumenon közé.

És ezzel Tavasz életművének újabb problémájához jutottunk el. Tavasz főműve — az igen alapos, terjedelmes barthiánus bevezetés után — a kifejtésben erőteljesen orthodox jelleggel bír. Joggal utal rá Makkai Sándor a könyvről írt kritikájában,⁴⁴ hogy a dialektikai eljárás nem érvényesül oly mértékben a műben, amint azt Tavasz előzetesen, nézőpontként felállította. De erősen érzékelhető ez az „orthodoxizálás” egyes kérdések kifejtésében is. A legnyilvánvalóbb ez „az Atya-Isten tulajdonságai”-ról szóló fejezetben. De ugyanitt válik világossá az is, hogy Tavasz részéről tudatos kompromisszumról van szó. „Inkább a dogmatikai hagyomány, mint a nélkülözhetetlensége kényszerít minket arra, hogy ezt a tanrészletet is felvegyük tanításaink sorába.”⁴⁵ Egész élessé válik ez a feszültség az „attributa communicabilia”-k, az Isten közölhető tulajdonságainak kérdése kapcsán. Ugyanis: „... az isteni tulajdonságok valójában mind incommunicabilia-k, közölhetetlenek, mert hiszen *Isten egészen más és lényegében elidegeníthetetlen.*”⁴⁶ Tavasz azonban — a

„tulajdonság”-fogalom tekintélyes átértelmezésével — itt is gaszkodik a hagyományhoz.

Ennek a nagyfokú kompromisszumkésztségnek mély, koncepcióbeli alapjai vannak.

Tavaszy számára a barthianizmus mindenképp „bibliai prófétai kritika”, — vagyis a mához, a konkrét helyzethez szól. Ennek következményei még a teológia feladatának meghatározásában is nyomon követhetők. A teológiának ugyanis azon kötelezettségén túl, hogy *módszeres ráeszmélés* legyen az *Isten Igéjére*, „... egy bizonyos határozott egyházi közösség és egy bizonyos időben adott szituáció...”⁴⁷ nagyon komolyan vett figyelembevételével kell szólnia. A mindenfelől szorongatott kisebbségi sorba került erdélyi reformátusság pedig nem engedhet meg magának semmilyen kalandot. A meglevő, biztos alapokat nem szabad elhagyni — különösen nem egy nemzedékek számára íródott dogmatikai tankönyvben.

Tavaszy barthianizmusának református jellege

Előző gondolatainkkal eljutottunk e rész utolsó kérdéséhez.

Tavaszy számára a barthianizmus nem pusztán „reformatori teológia”. Már 1924-ben fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy Barth és Gogarten kifejezetten a kálvinizmus hatása alatt állnak.⁴⁸

Itt rövid kitérőt kell tennünk Tavaszty szóhasználata kapcsán. Ebben a cikkben — s több más helyen is — Tavaszty a „Kálvinizmus” szót használja. Ez azonban félreértésekre adhat okot, mert a későbbiekben — mint majd látni fogjuk — e megjelölés egy egész sajátos szerepet betöltő jelentést kap. Inkább lehetne kálvini teológiáról beszélni, ami viszont azért lenne zavaró, mert Tavaszty ugyanezt a teológiát látja megtestesülni nem Kálvintól származó hitvallásainkban is. Ezért használtam én az egyértelmű „református” kifejezést.

Lássuk, miben áll Tavaszty szerint ennek a református teológiának a sajátossága.

A legfontosabb vonás az Isten teljesen más voltának, az Isten és ember közötti mérhetetlen szakadéknak radikális hangsúlyozása. Ennek nemcsak a „finitum non est capax infiniti”-elv a jele, hanem „... az ‚extra calvinisticum’ paradox-módon kifejezi nemcsak azt, hogy a végtelen isteni és a véges emberi nem folynak át egymásba, de kifejezi azt is, hogy az élő Krisztusban az isteni természet annyira szuverén az emberi természettel szemben, hogy attól függetlenül ősi isteni abszolút szubjektum voltában hat és tesz.”⁴⁹ Tehát isteni és emberi különbségének mindenképp kiemelése, mely minden igazi teológiának alapja kell hogy legyen, egyszerűsággal sajátosan református tanítás is. Ezért tekintheti Tavaszty a kálvini teológiát minden kersztýeni teológiák legkifejtettebbikének, legmagasabb rendűjének.

Érdekesen érvényesül ez a gondolat a predestináció-tan megalapozásában. „A vallás, és egyben a keresztyénségünk fejlődésének törvényét Keresztýén János állapította meg, amikor Krisztusra utalólag vallotta: ‚Annak növekednie kell, nekem pedig alább szállanom’.”⁵⁰ Ezen az úton jutunk el annak felismeréséhez, hogy üdvösségünk *teljességgel* Isten ajándéka, az Ő kiválasztásán múlik. Így: „... amint a vallás keresztyénséggé és amint a keresztyénség igazán evangéliummá lesz, tehát amint megvalósítja önmaga lényegét és ezzel a legmagasabb pontra emelkedik: *szükségképpen jut el a predestinációhoz.*”⁵¹

A református teológiának Tavasztynál még egy fontos vonása van, mely az előzőtől természetesen nem elválasztható: ez pedig a teocentrikusság. Nem véletlenül tartja fontosnak Tavaszty azon elgondolások megcáfolását, amelyek szerint a Heidelbergi Káté-ra — a kálvini teocentrikussággal szemben — antropocentrikusság lenne jellemző.⁵² Káténkban „... ugyanazzal a református teocentrikus gondolkozással állunk szemben, amely kizárólagosan a mi tanbeli felfogásunkra jellemző és amely sohasem a szubjektív emberi oldalra néz, hanem mindig az objektív isteni oldalra.”⁵³

Emiatt az objektív jelleg miatt tekintheti Tavaszty a „transzcendentális teológia”-t sajátosan kálvinista teológiának.

Tavaszy teológiájának sajátos problémája

A probléma

Tavaszy barthianus teológiájával nem légtérben lép fel, nem valahol téren s időn, történelmen kívül. Mint ahogy Barthék is valóságos történelmi, emberi helyzetben szólaltatják meg prófétai hangon az Isten Igéjét.

De hogyan is fest ez az egyház számára adott történelmi helyzet Erdélyben a két világháború között. Erdélyben a kálvinizmus számbeli erején túlmenően is a magyar érdekek és értékek elsőszámú letéteményese. A 16. századtól kezdve az erdélyi magyar kultúra mindenképp a református egyház keretei között kap otthont, onnan jön legtöbb jelentős személyisége, s azon keresztül hatja át a magyar társadalmat.

A Trianoni Békével a magyarság kisebbségi helyzetbe, s ezzel együtt elengedhetetlen környezetbe jutásával az egyháznak ez a szerepe csak még hangsúlyosabb lesz. A magyar világi intézmények szétzilálásával, elsorvasztásával egyenes arányban nőnek az egyház társadalmi, kulturális, közéleti feladatai. Egyedül a református és unitárius egyházak azok az intézmények, melyeknek magyar volta semmiképp kétségbe nem vonható.

Mindenki számára világossá kellett hogy váljon: az egyházi életközösség ereje és szelleme a feltétele az életképes és mély nemzet-társadalmi életközösségnek.⁵⁴ De nemcsak az egyház egészének az „egyházi életközösségnek” van ilyen fontos szerepe, feladatokat várnak az egyes emberekre is — különösen is a lelkesekre.

A Kolozsvári Theologiai Fakultás 1928-i évzáró ünnepélyén elmondott beszédében Tavaszty Sándor mindenképp azért buzdította módszeres tudományos felkészülésre a teológus diákokat „... hogy a szellem-tudományok bármelyik ágába képesek legyenek bármikor beledolgozni magukat, hogy az erdélyi magyar tudományosság szolgálatában is képesek legyenek betölteni a rájuk váró missziót.”⁵⁵

A történelmi helyzetből fakadó feladatoknak való elégtétel szükségessége annyira magától értetődő, hogy szinte föl sem merül kérdésként — legalábbis ha az egyház kontinuitásban akar maradni önmagával. Tavaszty ezt a legvilágosabban egy már 1940 utáni, de nyilvánvalóan a két háború közötti korszakra még inkább érvényes tanulmányában fogalmazza meg: „Ha negligáljuk az egyház magyar közéleti jelentőségét, vajon nem csökken-e a népi és nemzeti életre gyakorolt befolyása, nem veszíti-e el a jogcímét arra, hogy keresztyén magyar egyháznak tekintsek? És ami még ennél is fontosabb, nem veszítjük-e el a jogcímét arra, hogy a magyar reformáció örökösének valljuk magunkat, és nem veszítjük-e el ezzel a magyar reformációval való kapcsolatunkat? Hiszen a magyar reformáció ugyancsak törődött a magyar közélettel, a magyar művelődéssel, s minden munkájával, különösen teologiai jellegű írásmagyarázataival tevékeny részt vett a népi és nemzeti élet minden nagy létbevágó kérdéseiben: éspedig merőben létbevágó módon.”⁵⁶

De jogosnak tekinthetők-e ezek az elvárások egy barthianus teológus szemszögéből nézve?

Nem kétséges, a barthianizmusból nemcsak hogy nem vezethető le ilyen feladatok egyház általi vállalása, de egyenesen feszültség van az egyház küldetéséről alkotott barthianus felfogás és a sajátos erdélyi helyzetből fakadó feladatok elfogadása között.

És itt kell néhány szót ejteni Tavaszty barthianussá válásának hátteréről, lehetséges okairól.

Ha egy teológus olyan radikális változáson megy át, mint Tavaszty 1923—25 között és ez időben többé-kevésbé egybeesik egy olyan mértékű történelmi változással, mint amit az első világháború és Erdély Romániához csatolása jelentett, óhatatlanul felvetődik a kérdés: nem a történelmi változás okozta-e a teológiai fordulatot. Esetünkben: nem éppen azért vált-e Tavaszty barthianussá, hogy helyt tudjon állni az új helyzetben?

Azt hiszem, a már leírtak elégségesen bizonyították: nem ez történt. Tavaszty barthianus teológiai működése és közéleti, kulturális tevékenysége, az ehhez kapcsolódó számtalan írása, elő-

dása, párhuzamos vonalakként futnak egymás mellett. Az európai műveltségű teológus-Tavaszy az, aki barthianussá válik. Csakhogy ugyanez az ember az erdélyi magyarság nagy tekintélyű reprezentánsa, első teológus-professzora. A kérdés: hogyan hozható e kettő kapcsolatba egymással? Megférnek-e egymás mellett?

Kétséges, hogy megoldható ez a probléma. A két vonal állandó veszélyt jelent egymásra. Nem kellene-e Tavaszynak barthianus teológiájának illegitimé nyilvánítania kulturális-közéleti ténykedését? És nem féltő-e, hogy ez utóbbiak elnyelik Tavaszynak teológiáját, semlegesítik annak legfőbb mondanivalóját?

A feszültséget nemcsak Tavaszynak érzékeli. Éppen emiatt fogadják Erdélyben sokan bizalmatlanul az új teológiai irányzatot. Ez tükröződik még 1930-ban a nagyenyedi tudományos konferencián is,⁵⁷ ahol Makkai László püspök éppen azt kérdőjelezi meg, hogy a „dialektikai teológia” alkalmas-e a sajátos erdélyi teológiai feladatok ellátására.

Tavaszy ezt a kritikát azzal utasítja el, hogy sajátos helyzetek legfőljebb módosíthatnak teológiai feladatokat, de azok lényegükben mindenütt ugyanazok. A probléma — a Tavaszynál mindenki másnál mélyebben átélt probléma: hogyan lesz a mindenütt azonos problémával való küszködésből hűség a jelenhez. Az örök kijelentésre való rámutatás hogyan indít a nekünk adottban való helytállásra? Összefér-e az örökkévalóra és az évszázadokra tekintő szolgálat?

A feltételek

A kérdésre Tavaszynak által adott válasz bemutatásában azt a módszert követem, hogy előbb megpróbálok rámutatni a választ lehetővé tevő feltételekre és utána ismertetem a megoldást. (Illetve inkább megoldásokról kellene beszélni, mert nem egyetlen egységes argumentációról van szó.) Feltételeken értem a Tavaszynak teológiai és filozófiai alapállásában mélyen gyökerező azon elemeket, amelyekből kiindulva lehetségessé vált a feladat megoldása. Megoldásoknak nevezem pedig azokat a konkrét teológiai értelmezéseket, összefüggéseket, amelyekben realizálódik a kérdés megválaszolása. Természetesen a kettő nem választható el élesen egymástól, de ez tűnik az ismertetés legvilágosabb útjának.

Keresztyénség és kultúra kapcsolatának lehetőségei

Tavaszynek a teológia feladatáról alkotott elképzelése alapvetően egybevág más barthianus teológusok ugyanerre vonatkozó nézeteivel. Azonban a keresztyénségnek — s így a teológiának — a kultúrához való viszonyában Tavaszynak már egyéni útja jár — mert más közegben él.

A kiindulópont tisztán barthianus: „a kijelentés semmiképpen nem helyezhető át a humanitás határai közé, a humanitás pedig merőben idegen a kijelentés szférájában.”⁵⁸ Az ebből levonható következtetésekben azonban óriási különbség van. Barth és a többi svájci és németországi teológus egy visszavonhatatlanul szekularizálódott világgal és egy már keresztyén inspiráltságának is egyre kevésbé nevezhető kultúrával találja magát szembe. Számukra nyilvánvaló: a kijelentésből nyert erő, az evangéliumba gyökerezett keresztyén élet dinamizmusa ki kell hogy szakítsa az egyházat ebből a kultúrából, hogy azt a maga talpára állítsa. Tavaszynak alapvetően más a helyzete: az erdélyi társadalmat még csak legfelső rétegeiben hatotta át a felvilágosodásra épült modern kultúra; a világi kultúra önálló intézményrendszere még csak elkezdett kialakulni, vagy legalábbis nem fogja át az egész társadalmat — sőt az új helyzetben, ami megvan is, állandó veszélyben van. Tavaszynak számára elképzelhető, hogy az Isten Igéjével való találkozásból származó erő a társadalomban amúgy is fontos helyet betöltő egyházat arra tegye képessé, hogy áthassa az egész magyar társadalmat, hogy annak integráló erejévé váljon. (Gondoljunk csak arra, hogy Erdélyben a magyar iskolák többsége felekezeti iskola. Csak

maguknak az egyházi intézményeknek a — jó értelemben vett — „christianizálása” is hatalmas mértékben befolyásolná az egész erdélyi magyarságot.) Barthék számára megváltozhatatlan adottság az immanens-emberi, szekularizált kultúra. Tavaszynak számára feladat: mert lehet, hogy *ne az legyen*. Erdélyben ekkor Tavaszynak szemében lehetségesnek tűnhet egy olyan keresztyén kultúra létrejötte, amelyben érvényre jutnak az Isten Igéjére tekintő élet intenciói. Ezért lehetett megoldást *keresnie* a felvevett kérdésre.

A tudományok összefüggésének problémája

Az egyház társadalomban betöltött igen fontos szerepe Tavaszynak számára adottság, amiből konkrét feladatok származnak. A gazdasági, politikai, kulturális élettel való kapcsolat azonban nem lehet esetleges, kívülről, pusztán az aktuális igények által megszabott, hanem elméleti megalapozást igényel.

Ehhez kapcsolódik egy Tavaszynak számára mindig fontos teoretikus igény: a teológia tudományokon belül elfoglalt helyének meghatározása.

Az már 1925-ben világossá válik számára, hogy az a harmonikus, lekerekített rendszer, mely a „tudomány logikai fogalmán” alapult, nem tartható fenn tovább. „A theologia mint ‚vallástudomány’ már készen akceptáltatott a tudományos világ részéről, amikor a theologia részéről új követelések hangzottak el, amelyek a theologia fogalmának a revidálását kezdték sürgetni.”⁵⁹ Ekkor még jó megoldásnak tűnik P. Tillichnek a „Die Überwindung des Religionsbegriff in der Religionsphilosophie (‚Kant-Studien’ XXVII. Bd. 1922)” című művében felvetett elgondolása. Eszerint a tudományokat fel lehet osztani — az ember végső magatartás-lehetőségei alapján — autonom vagy theonom, feltételezettre vagy a Feltétlenül irányuló tudományokra. Ennek alapján „... a theologia nem egyszerűen egy tagja, egy köre a szellemtudományoknak, hanem azt mondhatnók, hogy egy új és magasabb rétege.”⁶⁰

A későbbiekben — Tavaszynak „érett barthianizmusának” kialakulásával — ez a lehetőség egyre jobban megkérdőjeleződik. Világossá válik, hogy kijelentés és ész — illetve az ebből fakadó természetes ismeret — között kvalitatív különbség van ugyanannyira, hogy a kettő közötti viszony alapvetően ellentmondás. Éppen ezért „... nincs szükség többé arra a tojástánca, amely a kettőt egymással mindenképp ki akarja békíteni.”⁶¹

És mégis: *a teológia tudomány*. Ez az egyetlen kérdés, amelyben Tavaszynak a Dogmatikában nyíltan kritizálja a barthianizmust: „Ma a dialektikai theologia bizonyos fölényvel utasítja el a tudományosság követelményeit a theológiában, de csak elvileg, tényleges tudományos gyakorlatában nem tud ennek az állásfoglalásnak érvényt szerezni; de nem is szabad, mert ezzel csak új visszahatást vált ki és egy új theológiai intellektualizmusnak és egy új filozófiai theológiának készít ezzel utat.”⁶² De lehet-e kijelentés és ész különbségének radikális hangsúlyozása mellett fönntartani a tudományosság követelményeit? A pozitív választ lehetővé teszi Tavaszynak gondolkodásának az a vonala, melynek kezdőpontja a „saját tárgyjal való kongenialitás” követelése, mely 1925-ben úgy módosul, hogy a tudománynak sine qua non-ja „az illető tárgy szellemiségének elsajátítása”.

Ezen az úton továbbhaladva mondhatja Tavaszynak 1932-ben: „... a theológiában komolyan kell vennünk az Úristen, a Krisztus és a Lélek valóságát. *Kétségtelen, hogy ezek nem immanens, ismereti tényezők, de éppen azt akarjuk, hogy ne azok legyenek*. Vagy talán ez ellenkezik a tudományalkotás törvényeivel? Nem, ez nem ellenkezik. A tudományalkotásnak ugyanis vannak általános törvényei, de vannak az egyes tudományok természetéből folyó törvényei is, márpedig éppen tudományos érdekből ezeknek is eleget kell tenni...”⁶³

Az ilyen értelemben felfogott teológiai tudomány pedig állandó kölcsönhatásban kell hogy legyen a többi tudománnyal: „... a hit és a tudás, a Kijelentésen alapuló theológiai és az immanens tényeken alapuló tudományos megismerések, valamint az ezeknek megfelelő világképek között lehetnek és van-

nak, kell lenniük konfliktusoknak.”⁶⁴ „A konfliktusoknak termékenyítő és tisztító hatása és visszahatása van úgy a támadó, mint a szenvedő félre nézve.”⁶⁵ „A tudományos értelmi megismerés által a hittel szemben ébresztett kritika és kétely növeli a hit önállóságának és függetlenségének tudatát, élénkebbé teszi a Kijelentésben való vonatkozását.”⁶⁶ „De viszont a hit is kihát, különösképpen az élen konfliktusokban az értelmi tudásra...”⁶⁷ „A hit... sajátos kritikája... abban nyilvánul meg, hogy kérérlhetetlenül leleplezi a tudományos megismerés rejtett feltételeit, céljait, ambícióit és illúzióit.”⁶⁸

A református teológia „objektívizmusa”

Tavaszy számára igen lényeges a barthiánus teológia református jellege. Sajátos kérdésének megoldása szintén csak a református teológia specifikus vonásaiból kiindulva lesz lehetséges.

Mint láttuk, Tavasz szemében a református teológia fontos sajátja az egyértelmű teocentrikusság, az, hogy „sohasem a subjektív emberi oldalra néz, hanem mindig az objektív isteni oldalra.” Ezért tartja fontosnak kimutatni, hogy a Heidelbergi Káté, noha nem egy tan előadásában egyaránt lehetséges módszerek — alapfelfogásában mégsem antropocentrikus, mert nem az ember üdvérdeke, üdvélcja van a középpontba állítva — mint az Luther-nél látható — hanem Isten dicsősége. Az ember üdvössége csak következménye az Isten igazsága helyreállításának.⁶⁹

A kultúra axiológiai fogalma

Utolsó feltételként kell még szólni Tavasz kultúra-fogalmáról. Kevés olyan filozófia — még kevesebb teológiai — fogalom és elgondolás található Tavaszynál, mely az évtizedek folyamán ne ment volna át gyökeres változáson. Talán a legfontosabb ezek között a „konstans elemek” között a kultúra-fogalom. Természetesen itt is láthatunk a történelmi körülményekhez való alkalmazkodás folyamán sokszor jelentős hangsúlyeltolódásokat, de nem változik az alapelgondolás a kultúra axiológiai jellegéről.

Tavaszy *legutolsó* írásában⁷⁰ a kultúra ugyanúgy a természet legyőzésének eszköze⁷¹, ugyanúgy értékek alkotása mint ahogy azt négy évtizeddel korábbi írásaiiban láthattuk — noha itt már csak „örök nagyszabású kísérlet”. Tavasz egész életművén át a kultúra jelenti az átlendülést a való világból a kell világába.

A probléma megoldása

A kálvinizmus fogalma

A kérdés megválaszolásához az alapot egy terminológiai különbségtétel szolgáltatja. 1927-ben jelenik meg Tavaszról egy cikksorozat a „Kálvinista világ” első évfolyamában: „A kálvinista világnézet alapkérdései”. Az első írás alcíme: „Mit jelent a kálvinista és a református név?”⁷² Itt adja Tavasz a következő magyarázatot: „A különbség, hogy míg a református hitvallási közösség a lét és élet totális kérdéseire adott feleleteit a hit által kizárólagosan Istennek az Ő Igéjében adott kijelentéséből meríti s a lét és élet tehát a totális világ immánens-értelmű magyarázatáról lemond, helyesebben — a bűn által válságba jutott és ítélet alatt álló emberre nézve — elsődleges értelemben közömbösnek tekinti azt, tehát csak mint másodlagos és harmadlagos jelentőségű dolog jön tekintetbe az számára, addig a kálvinizmus a kijelentés által inspirált és áthatott értelem immánens logikai módszerességével is hozzányúl a lét és élet nagy kérdéseire, s világnézeti irányvá válik...”⁷³ Míg tehát a református hitvallás örök kérdésekre talál örök válaszokat az örök-kévalóság szempontja alatt, a kálvinizmus az elmúló lét kérdéseit oldja meg újból és újból az idői lét szempontja alatt, de a kijelentésnek engedelmességgel. Ugyanebben az évben fejti ki Tavasz a másik fontos erdélyi református folyóiratban, „Az Út”-ban⁷⁴, hogy a probléma, „... az időben meghatározott legsajátosabb szellemi egzisztenciánk feladatainak adott idői megol-

dásában rejlik...”⁷⁵ „Ezek a feladatok az idővel változnak, új és új megoldásokat igényelnek.”⁷⁶

Ez azonban nem lehetséges, csak „... a keresztyén életben nyert örökkévaló és abszolút érvényű megoldásokból kisugárzó fényesség és világosság által.”⁷⁷ Világos kell, hogy legyen: „A kijelentés semmiképp nem helyezhető át a humanitás határai közé, a humanitás pedig merőben idegen a kijelentés szférájában. A kijelentés abszolút érvényű, a humanitás minden tünetkezése idői és változó.”⁷⁸ „Azonban Isten kijelentésének van hatalma és ereje arra, hogy áttörje a humanitás merőben más mezőbe eső határvonalát s a maga részesévé tegye azt, de hozzá kell tennünk azt is, hogy ezáltal nem szünteti meg a humanitás sajátos természetét...”⁷⁹ Ennek az áttörésnek következtében lehetséges a „kálvinizmus”, mely „... egy egész világ, egy szellemi nagyhatalom, amely a Kijelentésen alapuló hitvallási erőttel úgy érvényesíti, hogy az a világ és az élet minden oldalát és minden részét átfogja és áthassa.”⁸⁰ Mert: „Krisztusnak van szava és üzenete minden téren: a vallás, a világnézet, a tudomány, a művészet, a társadalmi, politikai és gazdasági élet minden területén.”⁸¹

A mi számunkra Tavasz álláspontjának értelmezésében a legfontosabb kérdés: hol van a helye ennek a kálvinizmus-fogalomnak gondolatrendszerében. Mit fed a „keresztyén életben nyert igazságból kisugárzó fényesség és világosság?” A válasz: Tavasz „kálvinizmusa” egy alapvetően az etika körébe tartozó fogalom. Nem azonosítható Tavasz etikájával, mert annál kevesebb és több is. Kevesebb, mert csak egy következménye a dogmatikán alapuló etikának, és több, mint a szűkebb értelemben vett etikai diszciplína, mert nem az etikai tanításokat összefogó fogalom, hanem egy „világ-program”. Nagyszerűen érzékelhető a „kálvinizmusnak” ez a kettőssége a Dogmatikában: „... a kegyelemért a református keresztyén ember háládatos a szíve mélyéig és ezt a háládatosságot megmutatja egész életével. A háládatosságával a) dicsőíti Istent, b) hite felől annak gyümölcséből bizonyosságot szerez és c) embertársait megnyeri Krisztusnak (Heidelbergi Káté 86. kérdése). A háládatosság kiható ereje oly nagy, hogy ennek következtében egyenesen világmisszióra hivatott és világmissziót töltött is be mindig. Ezt a világmissziót itt elsősorban nem a térbeli kiterjedés és nem a pogány misszió irányában kell vennünk, hanem az élet legkülönbözőbb síkjában való szolgálat értelmében. Ezért elmondhatjuk: 'A kálvinizmus a keresztyén univerzalizmus vallása, mert a világ és az élet egyetlen egy területét sem tekinti közömbösnek az Isten akarata szolgálatára szempontjából...'”⁸²

Látható: Tavasz nem sorolja be a kálvinizmus világmisszióját d) pontként a keresztyén háládatosság gyümölcsei közé és nem is vezeti le közvetlenül a három pont valamelyikéből. És éppen itt van az a feladat, ami Tavaszról a legnagyobb és legegységibb teljesítményt igényli: hogyan lehet igazolni a „kálvinizmus világmisszióját”, hogyan kapcsolható az be Tavasz teológiájának egészébe.

Itt érdemes tennünk egy rövid kitérőt. Tavasz kálvinizmus-fogalma sok szempontból emlékeztet a történelmi kálvinizmus elgondolásaira. A konkrét kifejtésben néha egész közel áll egymáshoz a kettő. Tavasz mégis némiképp tartózkodó azzal szemben. Ezt láthatjuk Sebestyén Jenő: „A kálvinizmus és a kultúra” c. művéhez írt kritikájában. A könyvet rendkívül érdekesnek és tanulságosnak mondja a kálvinizmus szempontjából, de súlyos kifogása azzal szemben, hogy nem mutatja meg annak „logikai és etikai kényszerítő erejét”.⁸³

Tavaszy törekvése pedig éppen ez: „A kálvinizmus” logikai és etikai megalapozása.

A „kálvinizmus” dogmatikai gyökerei

A feladat elsősorban a következő: olyan fogalmakat kell találni, amelyeknek úgy van dogmatikai és etikai vonatkozásuk egyaránt, hogy egyszersmind involválják a kálvinizmus-fogalom missziói igényét.

Tavaszy az idők során több kísérletet is tett ilyen fogalom megtalálására, illetve körülhatárolására; tulajdonképpen végig

megfigyelhető írásaiban egyfajta rivalizálás különböző megoldások között.

Különösen az első időkben jelentős szerepet játszik az Istenországa fogalom. Gyakran használt fordulata „az Isten országa határainak kiterjesztése” a világban. Emögött félreismerhetetlenül érődik egy „liberális iz”. Később óvatosabban „az Isten országának evilágba való beteretjéséről” ír. De így is kikerülhetetlen: ez az Isten-országa fogalom nem két-aspektusú, nem egyszerre gyökerezik a dogmatikában és az etikában, hanem két különböző jelentéssel bír. Ez látható világosan egy etikai előadásában található idézetből: „Foglalkoznunk kell az erkölcsi élet céljával: Isten országával, mint az egész valóság céljával, mert Isten országa a világnak is célja, egyfelől, mint kultúra, de ezen felül s ezzel radikálisan ellentétben, mint a világot áttörő új valóság, merőben új világ.”⁸⁴

Itt érzékelhető, hogy a „két párhuzamos vonal” kölcsönösen fenyegetik egymást. A „világba beteretjő Isten országa”-fogalomban — ha teljességgel érvényre jut ez a fajta „evilági aspektus” — teljesen elsikkad az eszkatologikus jelleg, s ezáltal Tavaszgy egész barthianizmusa összeomolhat.

Kísérletet tesz Tavaszgy az egyház-fogalommal is, annak kétös természetére építve. Ez azonban nemigen vezethet sikerre, hiszen itt legfeljebb a „láthatatlan egyház látható egyházba való beteretjéséről” lehet beszélni, ami nem sokat mond a látható egyház világra való kilépésének lehetőségéről.

Fölmerül magának a teológiának „divinitás és humanitás közötti copula”-ként⁸⁵ való értelmezése is, ezt azonban Tavaszgy hamarosan elejti.

A legsikeresebb megoldás a református teológia radikálisan teocentrikus mivoltára alapozódik. Ennek központi fogalma az Isten dicsősége, s az ezt kiemelő alaptétel: soli Deo Gloria, egyedül Istené a dicsőség. Ez az a kiáltás, mely leggyakrabban felhangzik a kálvinista ember ajkáról.⁸⁶ Ennek az a vonatkozása teljesen magától értetődő, hogy az Istennel szemben semmiféle „dicsősége”, érdeme nem lehet az embernek. Tavaszgy szerint azonban ez az *egyedül* egyszersmind involválja a *mindent*. Az embernek nemcsak az üdvösség kérdésében nem lehet „semmiféle dicsősége”. Istené a dicsőség az élet minden területén. Ennek szolgálata az ember egyéni és közösségi életének *egészére* nézve bír relevanciával. Ennek alapján már valóban lehet „egyetemes misszióról” beszélni.

Így nyer fundamentumot a „kálvinizmus” a dogmatikában.

Tavaszgy mégsem elégszik meg ezzel. Ez a „minden” túlságosan általános, túlságosan formális. Szükségét érzi annak, hogy az ne csak határfogalom legyen, hanem meghatározottabb tartalmat kapjon.

Az egyetemes misszió konkretizálása

A hagyományos keresztyén etika általában elég szűk körre korlátozódik. Túlsúlyban van benne az individuál-etika és azt legfőképpen kiegészítik — sokszor meglehetősen esetlegesen — kollektív-etikai vonatkozások. Így láthatjuk ezt Tavaszgy teológiai etikájában is.

A soli Deo gloria elv „mindenre” való vonatkoztatásával Tavaszgy hatalmas perspektívához jutott. Hatalmas, de bizonytalan perspektívához. A hagyományos etika és e „minden” között kapcsolópontra van szükség. Olyan kapcsolópontra, amely tartalommal is megtölti a „mindent”.

Ezt teszi lehetővé Tavaszgy axiológiai kultúra-fogalma. Ez a kultúra egyetemesen jelenti az „értékes valóságot a pusztá valósággal, mint természettel szemben”. A kultúra magába foglalja a *kell* teljes világát a *vannal* szemben. A keresztyén embernek tennivalója van, Isten dicsőségét kell hogy szolgálja mindenütt, ahol a *kell* világa a *vannal* világával szembesül. Ennek a kultúrának három dimenziója van: a logikai igazság, az erkölcsi jó és az esztétikai szép. Ezáltal az etika hagyományos kategóriája, az erkölcsi jó, eleve kiegészül a logikai igazsággal (a tudománnyal) és az esztétikai széppel (a művészettel). De az erkölcsi jó is a lehető legtágabb értelmet nyeri el. Vonatkozik a társadalmi, gazdasági, politikai életre ugyanúgy, mint a magánéletre. Így

vonhatók be mindezek a területek a kálvinizmus világmissziójába. És ezáltal felszabadul az egyház arra, hogy ne csupán külső kihívásnak engedve, hanem belső kényszertől hajtva vállalja az erdélyi magyarság kulturális és társadalmi életének szervezését, szolgálatát.

Így tudja Tavaszgy Sándor megoldani azt a sajátos történelmi helyzetből fakadó feladatot, amit az örökkévalóságra és az évszázadokra tekintő szolgálat együtt érvényesítése jelent.

Tévedés lenne azonban azt hinni, hogy Tavaszgy mindezzel azt éri csak el, hogy valamiképp legitimizálja a maga számára kulturális, közéleti tevékenységét. Sokkal többről van szó.

Tavaszgy barthianussá válásának kérdése kapcsán azt láthatjuk, hogy az nem az új erdélyi helyzet következménye volt. Két párhuzamos vonalról beszéltünk, amelyek közötti feszültségből fakadt Tavaszgy sajátos problémája.

Ezt a képet ki kell egészíteni. Tavaszgy nem egyházának és népének megváltozott situációjára miatt fordul a barthianizmus-hoz, de nem is attól függetlenül. Megérezte: ha a barthianizmusból nem is következik a keresztyénséget a kultúra egy részévé tevő liberális teológiához hasonló magatöltetődőséggel azoknak a munkáknak az elvégzése, melyekre az erdélyi egyház történelmi szerepénél fogva hivatott, sokkal többet adhat az erdélyi reformátusságnak mint amaz: igazi erőt, tartást, reményiséget, sorsukat emelt fővel viselő, mert azt Istentől kapott próbának és ajándéknak látó embereket.

Zalatnay István

JEGYZETEK

1. Hasonló című cikke a Református Szemlében (R. Sz.) 1913. 786–789. o. — 2. Az ismeretelmélet és a megismerés pszichológiája. Transzcendentálfilozófiai tanulmány. Kolozsvár, 1914. 6. o. — 3. I. m.-ben Tavaszgy fő célja éppen e kettő határozott elkülönítése. A „psychologizmus” elleni harc különben is fontos szerepet tölt be korai műveiben. — 4. Az emberiség életének filozófiája. = Protestáns Szemle (Prot. Sz.) 417–430. o. 1917. év. Megjelent külön lenyomatként is Bp. 1917. Innen az idézet 9. o. — 5. A szövegben belüli idézet helye Bohm Károly: Az ember és világa IV. Kötet. A logikai érték tana. Bp. 1912. 40. o. — 6. Az ismeretelmélet és a megismerés pszichológiája. 26. o. — 7. Az emberiség életének filozófiája. 11. o. — 8. I. m. 15. o. — 9. Historiai megismerés a teológiában. Prot. Sz. 1918. 240–260. o. Megjelent a különlenyomata is ugyanebben az évben Budapesten. Idézet innen. 11. o. — 10. Idem — 11. A vallásfilozófia mai alapkeresései különös tekintettel Troeltsch vallásfilozófiájára = R. Sz. 564. o. — 12. A vitához írt cikkei: Theologia és általában vallástudomány = R. Sz. 341–344; 357–359; 377–379; 389–392. o. az 1913. évben A vallás tudományos értékelése és ennek mértéke. = R. Sz. 1913. 587–591. o. A tudomány logikai fogalma. (Viszontválasz Nagy Géznak) = R. Sz. 1913. 786–789. o. — 13. R. Sz. 1913. 359. o. — 14. R. Sz. 1913. 358. o. — 15. R. Sz. 1913. 358. o. — 16. R. Sz. 1913. 391. o. — 17. A könyv alcíme: Kritikai útmutató. Cluj—Kolozsvár 1923. — 18. Új program egyházunkban. = R. Sz. 1921. 164. o. — 19. Az erdélyi magyar kálvinizmus munkája a vallástudományi irodalom terén az utolsó deccenniumban. = Erdélyi Irodalmi Szemle 1924. — 20. I. m. — 21. A teológiai tudomány helye a tudományok mai rendszerében. = Az Út 1925. 23. o. — 22. Idem — 23a. Jelenkori világhangulat. = Az Út 1923. 38. o. — 24. Tavaszgy a „Römerbrief” 1918. és 23. közötti mindhárom kiadására utal, valamint a „Christliche Welt”-ben megjelent „16 pontos valásra”. — 25. A dialektikai theologia problémája és problémái. A dialektikai theologia kritikái ismertetése. Cluj—Kolozsvár 1929. (Dolgozatok a református teológiai tudomány köréből 4.) (Dial. probl.) 3. o. — 26. Idem — 27. Református Keresztyén Dogmatika. Cluj—Kolozsvár 1932. (R. K. D.) 44–45. o. — 28. Az emberi élmény és az isteni kijelentés. = Az Út 1926. 19–23. o. 42–45; 85–87; 122–125; 140–144; 176–180. o. Megjelent külön is = A kijelentés feltétele alatt. Theológiai értekezések. Cluj—Kolozsvár 1929. (Dolgozatok a református teológiai tudomány köréből 2.) Idézetek innen. 15. o. — 29. R. K. D. 72. o. — 30. Az emberi élmény és az isteni kijelentés. 10. o. — 31. Idem — 32. Dial. probl. 30. o. — 33. A dialektikai theologia a főiskolai oktatásban és nevelésben. Debrecen (Theológiai Tanulmányok 20) 3. o. — 34. Dial. probl. 17. o. — 35. Dial. probl. 16. o. — 36. I. m. 18. o. — 37. I. m. 26. o. — 38. Idem — 39. Idem — 40. I. m. 29. o. — 41. R. K. D. 27. o. — 42. Dial. probl. 31. o. — 43. R. K. D. 76. o. — 44. I. m. 19. o. — 45. R. Sz. 1932. 162–169. o. — 46. R. K. D. 45. o. — 47. I. m. 124. o. — 48. Dial. probl. 20. o. — 49. Új program-követelések a protestáns teológiában. = Az Út 1924. 121–126. o. — 50. R. K. D. 172. o. — 51. I. m. 250. o. — 52. Idem — 53. Hitvallásaink igazsága. = A kijelentés feltétele alatt c. kötetben 64–76. o. — 54. I. m. 67–68. o. — 55. Létfenntartási problémák. = Kálvinista Világ (K. V.) 1931. 85. o. — 56. R. Sz. 1928. 423. o. — 57. A theologia a tudományos életben. Különös tekintettel a magyar tudományos életre. Bp. 1941. (Különlenyomat az „És lön világgossá. Emlékkönyv Ravasz László 60. éve és dunamelléki püspökségének 20. évfordulója alkalmából” c. kötetből Bp. 1941.) — 58. Ismertetés Tavaszgy „Az enyedi tudományos teológiai konferencia” c. cikkében. = Az Út 1930. 134–143. o. — 59. A keresztyén élet és a kulturális élet. = Az Út 1927. 17–19. o. 42–44; 80–82; 109–112; 141–143; 169–170. o. (Külön is megjelent „A kijelentés feltétele alatt” c. kötetben; idézet innen) 52. o. — 60. A tudományok rendszere. A teológiai tudományok helye a tudományok mai rendszerében. Cluj—Kolozsvár 1925. 23. o. — 61. I. m. 25. o. — 62. A dialektikai theologia a főiskolai oktatásban és nevelésben. 8. o. — 63. R. K. D. 9. o. — 64. A dialektikai theologia a főiskolai oktatásban és nevelésben. 5. o. — 65. A kijelentés és a tudományos megismerés. Evnyitó beszéd, mely elmondott az Erdélyi Református Egyházkerület Kolozsvári Theológiai Fakultásának 1930. szeptember 28-án tartott évmelegnyitói ünnepélyén. = Az Út 1930. 208. o. — 66. Idem — 67. I. m. 209. — 68. Idem — 69. Idem — 70. Hitvallásaink igazsága c. tanulmány „A kijelentés feltétele alatt” c. kötetből 71–72. o. — 71. Az ember a természetben. = R. Sz. 450–452. o. A legutolsó írásnak tekinthető, mert az Erdélyi Református Naptárban (1949) megjelent írása nyilván korábban született. — 72. Meg kell jegyezni, hogy ekkor már a kultúrát a belső természet legyőzésére való törekvésként értelmezik, amivel szemben a civilizáció a külső természet legyőzése lenne. A két fogalom egymáshoz való viszonya az idők során megváltozik, de az a kultúra-fogalom alapintencióját nem érinti. — 73a K. V. 1927. 4–7. o. 21–23; 39–42; 53–56; 68–70.

o. — 74. Lévén a folyóirat első évfolyama az 1927-es s annak e cikk fő tanulmánya, bizonyos szempontból programnyilatkozatnak is tekinthető. — 75. I. m. 6. o. — 76. A keresztény élet és a kulturális élet. = Az Út 1927. 17—19. o. 42—44; 80—82; 109—112; 141—143; 169—170. o. — 77. I. m. „A kijelentés feltétele altt” c. kötetben megjelent külön is. Idézet innen. 53. o. — 78. Idem — 79. Idem — 80. I. m. 52. o. — 81. I. m. 53. o. — 82. A „Kálvinista Világról” = K. V. 5—6. o. — 83. „Kiáltó

szó” = K. V. 110. o. — 84. R. K. D. 65. o. A szövegen belüli idézet Tavasz „A kálvinizmus világmisziója”. Bp. 1929 (Soli Deo Gloria Kis Könyvtára, I. füzet) c. könyvéből. — 85. R. Sz. 1943. 249. o. — 86. Keresztény Etika I. rész 3. fejezet 39. §. — 87. A keresztény élet és a kulturális élet c. tanulmányban. — 88. A kálvinizmus az egyetemes kereszténység világában; A kálvinista világnézet alapkérdései c. sorozatból. K. V. 1927. 21—23. o.

VILÁGSZEMLE

40 éves az Egyházak Világtanácsa

„Az ökumenizmus korszaka” a legújabbkori egyháztörténetnek fontos fejezete. Összefügg az emberiség történelmének alakulásával is, hiszen a lakott föld (oikumene = lakott föld, egész föld vagy világ, a kifejezés először a görög Herodotos-nál fordul elő a Kr. e. 5. században) egységének problémája akkor vált igazán égetővé, amikor a közlekedés, a világgazdaság, tömegkommunikáció, atomveszély, világbéke, ökológia kiélezte az emberi összetartozás alapvető kérdéseit. A keresztény egyházak mindig is éreztek valamit a Szentírás egységre hívó szavából (pl. Jn 17), így működtek az első nyolc évszázad egyetemes zsinatai is, és sok más későbbi egységtörekvés is, de igazán égetővé akkor lett az ökumenikus kérdés, amikor a világtörténelem az említett okoknál fogva lehetőséget biztosított a világméretű keresztény gondolkodásra is.

Az ökumenizmus korszakának nem egyetlen medre, eszköze, szervezete az Egyházak Világtanácsa, hiszen sok más egyházi világszervezet, a Vatikán, az orthodox egyházak, valamennyi evangéliumi egyház műveli és gyakorolja a világméretű gondolkodást és szervezeti kiépítést, de mégis kiemelkedik az Egyházak Világtanácsának szolgálata, amely magába foglalja csaknem valamennyi protestáns és orthodox egyház ökumenikus törekvését.

Az ökumenikus gondolat 1910-ben

Az ökumenikus gondolat az 1910-es edinburgh-i missziói világkonferencián vetődött fel, ahol a jelenlevők megdöbbentő képet rajzoltak az egyházak szétszakadozottságának káros következményeiről, amit elsősorban a misszió területén lehet érezni. A konferencia előkészítése gyanánt nyolc nemzetközi bizottság működött, több mint másfél évig, hogy tudományos vizsgálat és tanulmány tárgyává tegye a misszió legfontosabb feladatait.

R. J. Mott, a konferencia vezéregyénisége „A keresztény missziók döntő órája” című könyvében foglalta össze a konferencia munkálatait. Az egyházak közeledésének szükségességét többek között ezekkel a szavakkal fejezte ki: „Isten félreérthetetlenül nagyobb, igazabb egységre szólítja fel az egyházak missziói tényezőit úgy otthon, mint kinn a missziói téren. Ilyen korban, mely ily nagy alkalmakkal és válságokkal terhes, valósággal súlyos bűn számba megy minden határkeresztesés, surlódás és erőpazarlás.”

A missziói világkonferenciának az a bizottsága, amely az „együtműködés és az egység előmozdítása” címet viselte, a konferencia elé terjesztett jelentésében mind az ökumenikus gondolat megvalósításának sürgősségét, mind konkrét lépések létrehozásának alapját kifejezte.

Ezen a konferencián indult el az a teológiai tanulmányi vállalkozás, amely a keresztény egyházak közötti közeledés kérdésével foglalkozott, s amelyből később a Hit és Egyházszerzet világmozgalom kialakult. A missziói szervek működésén kívül a századforduló óta kisebb felekezeti és nemzetközi szervek is létrejöttek, amelyek működésük alapulvé tették az ökumenikus gondolat. Ilyen például a Keresztény Ifjúsági Egyesületek Világszövetsége, a Keresztény Diákok Világszövetsége és a Keresztény Leányegyesületek Világszövetsége.

Az ökumenikus mozgalom az első világháború alatt és után

1914 novemberében Söderblom svéd érsek kezdeményezésére a különböző európai semleges országok protestáns egyházi emlékiratot intéztek az összes keresztény egyházhoz, hogy biztonyságot tegyenek a Krisztus testének egységéről, és az egyházaknak az emberiség iránt érzett felelősségéről.

1915 pünkösdjén Söderblom uppsalai érsek, a dán püspökök, a svájci és hollandiai egyházi vezetők kijelentették, hogy készek delegátusokat küldeni a hadviselő államokba, hogy a háború által megzavart nemzetközi érintkezéseket legalább egyházi ügyekben újra felvegyék.

Uppsala vált az egyházi béketörekvések központjává. 1917. december 14-én Söderblom érsek székhelyén összeült a semleges országok egyházainak konferenciája. A hadviselő államokból útlévlénehezések miatt nem volt résztvevő. Már ekkor megindult a tervezés az egyházak háború utáni ökumenikus mozgalmairól, de egyúttal arról is, hogy az egyházak közeledésének munkálnia kell az országok közeledését is.

Még alig ültek el a háború viharának hullámai, amikor 1919-ben a hollandiai Wassenaerben összeült a „nemzetközi, jóbarát-ság egyházi világszövetsége” (Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen). A volt hadviselő államok egyházi személyiségei ekkor találkoztak először egymással. Söderblom újra felvetette évek óta hangoztatott tervét az egyetemes egyházi kongresszus összehívásáról.

1920 augusztusában Genfben már a különböző egyházak kilencven képviselője tárgyalt arról, hogyan készíthetik elő a tervezett világkonferenciát. Ekkor állapították meg először a konferencia címét is: „Universal Christian Conference on Life and Work („Élet és Munka”). Német neve: Weltkonferenz für praktisches Christentum.

Az Élet és Munka mozgalom 1925-ös stockholmi világkonferenciája

Öt évig készítették elő a stockholmi konferenciát és öt évig imádkoztak sikeréért. A már előzőleg említett 1920-as genfi, és az 1922-es helsingborgi (Svédország) konferencián kívül előkészítő konferenciát tartottak 1923-ban az amerikai Philadelphiában, és 1924-ben az angliai Birminghamben. A konferencia közvetlen előkészítését a világyűlés előtt Stockholmban öt bizottság kéthetes munkával végezte el.

A világ öt tájáról jött össze kb. 600 küldött és hivatalos megbízott, akiket az egyházak szabályszerűen választottak meg. A jelenlevők a földön levő kereszténynek többségét képviselték. A világ addig még nem látta a kereszténynek hasonló méretű, nemzeti és felekezeti korlátokon felülemelkedő összejövetelét. A magyar egyházi küldöttség is megjelent a világyűlésen.

A háború keserűségei, vétkei és nyomorúságai még annyira elevenen éltek a világ emlékezetében, s még annyira kihatottak számos ország életére, hogy ennek hatása alatt a konferencia elsősorban a keresztény gyakorlati tevékenység programja felé fordult. Ugyanakkor az a meggyőződés hatotta át a konferenciát, hogy a kereszténység szétszakadozott ágait leginkább az a

gyakorlati szolgálat hozhatja egymáshoz közelebb, amit az egyházak a világban kell betöltenie.

Söderblom svéd érsek a vendéglátó házigazda gondosságával és a nagyhírű tudós és főpap bölcsességével vezérégyénisége volt a konferenciának. Szükség is volt univerzális szellemi erejére, mert már a konferencia elején egymásnak feszült két teológiai tábor ellentéte. Különösen az angolszász keresztyénség képviselői hirdették azt, hogy Isten országa megvalósítandó feladat a földön, az egyháznak keresztyén etikai programját kell győzelemre vinnie, krisztianizálnia kell a világot, ezt az eszményi földi állapotot kell munkálnia minden keresztyénnek. A másik tábor — Ihmels szász evangélikus püspökkel az élen — viszont azt hangsúlyozta, hogy Isten országa soha nem válhatik emberi valósággá, hanem mint eszkatologikus ígéret lebeghet a küzdők szeme előtt. A világ megjavításához az egyes keresztyének megterésén át vezet az út. Természetesen mindkét iránynak vannak sebezhető pontjai is, de igazságtartalmuk is. Söderblom azzal hozta a kiegyenlítődést, hogy a szeretet bibliai és egyben lutheri fogalmát helyezte a középpontba, s ezzel hangsúlyozta a keresztyén aktivitást anélkül, hogy a világ krisztianizálásának bibliai ígéretén nem alapuló fogalmára szükség lett volna.

A stockholmi konferencia Söderblom hatására a társadalmi élet égető kérdéseit helyezte előtérbe. Az első számú bizottság „az egyház és a gazdasági és ipari kérdések”-kel foglalkozott. A második számú témát „az egyház és a társadalmi és erkölcsi kérdések” problematikája képezte. Kiemelkedő munkát végzett a harmadik számú bizottság, amely „az egyház és a nemzetközi viszonylatok” kérdésével foglalkozott. Ennek elnöke Brent anglikán püspök volt, aki az emberiség békejéért érzett felelősségről volt közismert. A harmadik számú bizottság a következő fontos megállapításokat tette:

„A háború összeegyeztethetetlen Jézus Krisztus tanításával. A háború az erőnek nem a kihasználása, hanem az azzal való visszaélés. Avagy nem visszaélés-e az erővel az, amikor reá bizzuk, hogy döntse el, hol van az igazság és a jog? A háború minden formája, de különösen a támadó háború elítélendő. Támadó, az, aki nem akarja magát alávetni az elfogulatlan bíróság ítéletének. Az egyházak parancsoló feladata, hogy a népeket minden befolyásuk igénybevételével rávegyék a testvéri szervezkedésre. Magától értetődik, hogy a fenti határozatok érintetlenül hagyják minden nemzetnek azt a sérthetetlen jogát, hogy megvédje önmagát minden támadás és elnyomás ellen. Az egyház nemzetfölötti abban az értelemben, hogy missziója nem áll meg egy nemzet határainál. Küldetése, hogy mindenkit megtanítson, egyrészt a nemzetközi nagyképűségtől, másrészt az üres és érzélgős világpolgáriasságtól való tartózkodásra.”

Azok a nagy eszmék, amelyek Söderblomot és a konferencia résztvevőit eltöltötték, orvosság voltak a háború utáni szétszadrozott és ellenségeskedő hangulatú világban.

A Hit és Egyházszervezet 1927-es lausannei világkonferenciája

A Hit és Egyházszervezet 1927-es lausannei világkonferenciája az előző konferenciáktól egy igen fontos tekintetben különbözött. Az előző konferenciák a felekezeti megosztottságot és szakadozottságot kikerülhetetlennek vették s csupán azt kutatták, hogyan lehetne ezek ellenére is együtt dolgozni a legfontosabb életkérdésekben. Szándékosan hagyták figyelmen kívül az alapvető hitbeli és gyakorlati különbségeket. Lausanne-ban pedig éppen ezek az eddig mellőzött kérdések képezték a tárgyalások főanyagát. A célkitűzés az volt, hogy a különbségek nyílt megvitatásra kerüljenek, a félreértéseket kiküszöböljék és az egymás iránti rokonérzést előmozdítsák. Lausanne-nak az adott páratlan jelentőséget, hogy azok a kérdések kerültek megvitatásra, amelyek a felekezeti különbségek gyökerénél vannak.

A Hit és Egyházszervezet 1927 augusztusában Lausanne-ban tartott világkonferenciáján 102 egyház 450 hivatalos kiküldöttje vett részt. Noha már két évvel korábban megjelent a „Mortalium animos” című pápai enciklika, amely elítélte a keresztyén egység keresésének mozgalmait, mégis sokan remélték befolyá-

sos bibornokok kijelentései alapján, hogy a Vatikán nem fog teljesen elzárkózni a konferencián való képviseltetés elől. Bár a pápa fogadta a meghívást előterjesztő küldöttséget, mégis mereven elzárkózott a konferenciától. Így tehát a résztvevők a protestáns egyházakat és az ortodox egyházak többségét képviselték.

A konferencia hét tárgyat tűzött ki megtárgyalásra: 1. Felhívás az egységre. 2. Az egyház üzenete a világhoz: az evangélium. 3. Az egyház természete. 4. Az egyház közös hitvallása. 5. A lelkesíti tiszt. 6. A szentségek. 7. A keresztyénség egysége és annak a meglévő egyházakhoz való viszonya.

A krízis akkor jelentkezett, amikor az egyes pontok megvitatása során kitűntek azok a nagy különbözőségek, amelyek a kongresszuson képviselt különféle hitvallású egyházakat és közösségeket egymástól elválasztják. A hitvallási nehézségek mellett még az is szerepet játszott, hogy „a kongresszus vezetését elsősorban támogató angol és amerikai, főleg anglikán táborral szemben egyre nőtt az elégedetlenség, amely legalább a német, amerikai és svéd lutheránus körökben nyilatkozott meg, de érezhető volt a reformátusság, a kisebb felekezetek és az ortodoxok körében is.”

A Hit és Egyházszervezet 1927-es világkonferenciája kétségtelesenül egyháztörténelmi jelentőségű munkát végzett. A felekezeti villongások és az emberiség megosztottságának abban a korszakában is rendkívül értékes jelenség volt, hogy a keresztyén egyházak keresték és megtalálták egymást, szomszédolták a testvéri találkozás örömét, és érdeklődtek egymás tanítása, élete iránt. Az ökömené történetében pedig különösen jelentős állomás az, hogy a felekezeti meghasonlások gyökereig mert lenyúlni a Hit és Egyházszervezet világkonferenciája.

A két mozgalom közös útja

A Gyakorlati Keresztyénség világmozgalma munkája közben felvetett olyan kérdéseket, amelyek már sajátosan hitbeli és hitvallási kérdések voltak, s amelyek a Hit és Egyházszervezet tárgyalási körébe estek. 1937-ben egy országban egymás után következő időpontban tartotta ülését a két világmozgalom. A Gyakorlati Keresztyénség világmozgalma Oxfordban 1937. július második felében, a Hit és Egyházszervezet pedig Edinburgh-ban augusztusban tartotta második világyűlését. Az eredetileg egymástól függetlenül létrejött két nagy egyetemes keresztyén mozgalom egymást kiegészíteni akaró szándéka jutott ebben kifejezésre.

A világ minden részének több mint 40 országból ugyanannyi egyház és felekezet, illetve ha az országos vagy nemzeti egyházakat külön számítjuk, 122 keresztyén közösség 400-nál több (Oxfordban 480, Edinburgh-ban 414) képviselője sereglett össze ezeken a gyűléseken.

Mind a két gyűlés elsősorban dolgozó gyűlés volt. A gyűléseknek ez a jellege megnyilvánult abban is, hogy az idő legnagyobb részét a szakbizottságok ülései foglalták le, melyeknek feladata volt a nyilvános teljes ülések tárgyalási anyagának átdolgozása és előkészítése.

A tárgyalások eleitől végig szent felelősségnek a tudatában, békés, testvéries szellemben folytak le s a fennálló különbségek s át nem hidalt eltérések őszinte elismerése mellett is teljes egyértelműséggel elfogadott bizonyosságok között mint az egyházakhoz intézett üzenetekben végződtek. Mind a két üzenet felhívja a keresztyéneket és a keresztyén egyházakat, hogy bűnbánat, egymástól tanulás, egymás értékeinek megbecsülése, kölcsönös megértésre törekvés útján keressék a közösséget, az egységet életben, munkában, Isten-szolgálatban. Az oxfordi üzenet főképp az egyháznak a faji kérdéshez, az államhoz, a háború kérdéséhez való viszonyára, továbbá a keresztyén nevelésre vonatkozóan állapít meg olyan irányelveket, melyek elsősorban a Szentírásban foglalt Ige igazságát kívánják érvényre juttatni. A jóval rövidebb edinburghi üzenet a fentiek szerint egyszerű, tömör mondatokban hangsúlyozza a Krisztus anyaszentegyházának egységét, melynek végre minden széttagoltság fölött dia-

dalmaskodnia kell, hogy az egész keresztyénség élete egyetlen nagy bizonyágtétellel válhasson az egyedül megváltó Krisztusról a békétlen emberiség számára.

A gyűléseken elért tényleges eredmények sorában nem csekély jelentőségű az a közös megállapodás, hogy a két gyűlés által képviselt mozgalom mindegyik célkitűzéseinek épségben tartása mellett a jövőben közös szervezetben kíván egyesülni.

E gyűlések sajnálatos hiányossága volt, hogy a németországi evangélikusság képviselői nem vehettek részt, mert nem kaptak kiutazási engedélyt.

A fasiszta agresszió fenyegetően közelgett, de még a második világháború kitörése előtt megtette az ökumenikus mozgalom a lépéseket a közös egyházi világszervezet kialakításának előkészítésére. 1938-ban Utrechtben kidolgozták az Egyházak Világtanácsa alkotmánytervezetét. 1939 júliusában Genfből még kibocsátottak békefelhívást, de szeptemberben már a fegyvereké volt a szó.

A második világháború borzalmai idején a semleges Svájc területén tovább folyt az előkészítő munka. Amint eltűnt a háború árnyéka Európa felől, a fájdalmas sebek gyógyítása, segítségnyújtás megszervezése volt az ideiglenesen megalakult Egyházak Világtanácsának a fő feladata.

1946 februárjában Genfben az ideiglenes vezetőség kimondta, hogy az Egyházak Világtanácsa alakuló nagygyűlését 1948 nyarára kell egybehívni, Amsterdamba. Genf mellett Bossey-ben tanulmányi központ céljára épületet vásároltak. Az égető nemzetközi kérdésekkel való foglalkozás céljára pedig létrehívták a „Nemzetközi ügyekkel Foglalkozó Bizottságot”, amely első ülését 1946-ban Cambridge-ben tartotta, a „Hit és Egyházszervezet” bizottsága 1947 óta tartja üléseit.

1910 óta így érkezett el 1948-ban annak az ideje, hogy az ökumenikus mozgalom szervezeti formát is öltött, s létrejött az Egyházak Világtanácsa.

Megalakul az Egyházak Világtanácsa Amsterdamban, 1948. augusztus 23-án

Az egyházak amsterdami világyűlésén 43 ország 148 egyházának 352 hivatalos delegátusa, 340 helyettes és 500 tanácskozó kiküldötte, valamint 100 ifjúsági képviselője vett részt, a nem hivatalos résztvevőkkel és a világsajtó 200 tudósítójával a konferencia teljes létszáma 1400 körül volt. A legnagyobb létszámú lutheri evangélikus tömb mellett a vendéglátó reformátusok és az anglikánok nagyszámú képviselője, a világ különböző protestáns felekezeteinek, az ókatolikusoknak, valamint a görögkeleti keresztyénség egy részének kiküldöttei voltak jelen Amsterdamban.

A világkeresztyénség két nagy tömbje azonban hiányzott. A Világtanács kezdettől tudja azt, hogy a római pápaság távol tartja magát ettől a keresztyén megmozdulástól, ezért 1939 óta a Vatikánt csupán tájékoztatta, de nem hívta meg Amsterdamba. A nagyszámú római katolikus érdeklődő láttán 1947-ben meghatározott számú hivatalos megfigyelőt meghívott a konferenciára. A Vatikán azonban ez év júniusában hivatalosan megtiltotta a konferencián való megjelenést. A megnyitás napján minden holland római katolikus templomban felolvasták az érsek pásztorlevelét, amely szerint a keresztyénség egysége csak a római egyházba való visszatérés útján képzelhető el, s amely imádságra szólítja fel a híveket a konferenciáért és résztvevőikért, hogy erre az útra lépjenek. A másik távollét az ortodox egyházak nagy részének távolmaradása volt. Résztételükre komoly reménység látszott egy ideig, azonban a moszkvai patriarchatus a távolmaradás mellett döntött. Ugyanakkor kifejezte további érdeklődését az ökumenikus mozgalom iránt is, kérve a Világtanács munkája felőli állandó tájékoztatást. Így a keleti egyházak 85 helyéből mindössze 24 helyet foglaltak el a hivatalos delegátusok.

A világyűlés első plenáris ülésén előterjesztették az Egyházak Világtanácsának megalakulását kijelentő rövid javaslatot, amelyet a 148 egyház delegátusai a jelenlevők örömmujongása és

tapsa közepette egyhangúlag a magukévá tettek. Tíz évi ideiglenes lét után megalakult az egyházak világszervezete.

A világyűlés „nagy előadásait” a sajtón és a rádión keresztül az egész világ keresztyénsége feszült érdeklődése kísérte. A sort Karl Barth nyitotta meg. A világyűlés kritikusa napja volt, amikor az amerikai protestánsok kiküldötték J. F. Dulles éles támadást intézett a kommunizmus ellen. Hromadka prágai professzor válaszolt, aki viszont Nyugat csődjéről beszélt és azt fejtegette, hogy a keresztyénségnek minden új helyzetben meg kell találnia a szolgálat lehetőségét.

A gyűlésen megválasztották az Egyházak Világtanácsának vezetését. Hat elnöke lett az EVT-nek. Főtitkára továbbra is Visser't Hooft, holland református lelkész maradt. A Világtanács legfőbb kormányzó szerve a 90 tagú Központi Bizottság. Ez a szerv vezeti a Világtanács ügyeit a legközelebbi világyűlésig. A Világtanács állandó genfi szervei a Főtitkárság, a Hit és Egyházszervezet Osztálya, a Tanulmányi Osztály, az Újjáépítési Osztály, az Ifjúsági Osztály, az Ökumenikus Intézet (Bossey), a Nemzetközi Kapcsolatok Osztálya, a Gazdasági Osztály, a Sajtószolgálat és végül az evangelizációs munka titkársága.

A világyűlés az egyházak közti közös nagy teológiai munkának a tovább folytatását és kiszélesítését határozta el. Az amsterdami konferencia mintegy ezerszavas üzenetet intézett a világheresztyénséghez és a világ népeire.

Az amsterdami nagygyűlés legfontosabb eseménye az volt, hogy egyáltalában létrejött. Ezen először találkoztak a szétszabdalt keresztyénség hivatalos kiküldöttei, köztük érsek és egyszerű egyháztagok, teológusok és technikusok, háborúskodó hollandok és indonézok, szemben álló Kelet és Nyugat, feketék, sárgák és fehérek. A Krisztusban való egység erősebbnek bizonyult, mint az elválasztó ellentétek. Csalódtak azok, akik Amsterdamtól valamiféle egyházak fölötti „világegyház” megalakulását várták. Sem világegyház, sem pusztán küldő szervezet, hanem keresztyén egyházaknak a Krisztus, az Isten Fia és egyedüli Megváltónk felőli közös hitvallásában megalapozott, világot átfogó szervezete alakult meg Amsterdamban. A világtanács — minden hitvallástalan unionizmus vagy rajongó idealizmus távoltartásával — valóban az egyházak pilléreire nyugszik.

A világtanács nagy eredményei között sorolhatjuk, hogy minden politikai lekötöttségtől távol tudta tartani magát. Nem esett áldozatul azoknak a törekvéseknek, amelyek a világpolitika mai nagy feszültségében az egyik oldal eszközévé akarták tenni, hanem az egyház hangját tudta megszólaltatni mindkét oldal felé. Nyitott ajtókat hagyott Kelet távollevő egyháza és Róma felé. Megerősítette az egyházak együttműködésének krisztológiai alapját: a Jézus Krisztusról, Isten Fiáról és egyedüli Megváltóról való hitvallás volt a vezérhang minden megnyilvánulásában.

Evanston, 1954

A nagygyűlés előtt a felekezeti tömbök tartottak konferenciát: a lutheránusok Chicagóban, az anglikánok Minneapolisban, a reformátusok Princetontban. Chicago katolikus érseke pásztorlevelében figyelmeztette a római katolikusokat, hogy nem szabad részt venniük a nem katolikus szervezetek összejövetelében.

Az Egyházak Világtanácsa II. nagygyűlése a Chicago melletti Evanstonban folyt le. A résztvevők 54 országból érkeztek, 179 egyházat képviseltek. A tagegyházak száma 167 volt.

Bell, chichesteri püspök az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottságának elnöke arról számolt be, hogy a világhelyzet 1948 óta is romlott. Növekvő feszültség állott be Kelet és Nyugat között, s ez elkerülhetetlenül befolyásolta az egyházak helyzetét. A fajok közötti összeütközés azóta élesedett. A hidrogénbomba problémája a nemzeteket arra kötelezi, hogy békésen, az emberi jóakarat erőfeszítésével oldják meg a nehézségeket. Bell püspök az 1950-ben Torontóban tartott központi bizottsági ülésre is utalt, amely az EVT politikai állásfoglalásainak a mélypontját jelentette. A Központi Bizottság határozata a koreai háborút és

az amerikai agressziót jóváhagyta. Beszámolt arról is, hogy 1953-ban az indiai Lucknowban a Központi Bizottság már felülvizsgálta ezt a tévedését és a koreai háború megszüntetése mellett szállt síkra.

A nagygyűlésen Visser't Hooft főtitkár elismeréssel nyilatkozott a magyar teológusok tanulmányi munkájáról, amellyel a nagygyűlés főtémáját — „Krisztus a világ reménysége” — dolgozták fel.

A főtémával kapcsolatos eredményt elsősorban abban kell látnunk, hogy: 1. a rendkívüli fontosságúvá emelkedett téma a tagegyházak további tanulmányozása tárgyává lett, — 2. igen lényeges pontokon valamennyi eddigi ökumenikus gyűléssel szemben döntő fontosságú megegyezéseket hozott, és hogy — 3. kikutatta és megfogalmazta azokat a nézeteltéréseket, amelyek a keresztyén reménységre vonatkozóan a tagegyházak között fennállnak.

A melléktémák részletezték a főtéma konkrét vonatkozásait. Értékük a feldolgozásoknak, hogy foglalkoztak az egyházaknak azzal a szolgálataival, amelyet elvégezhetnének a kommunista és nem kommunista világ közötti feszültségben. Célul tűzték ki, hogy a különböző társadalmi rendszerekben élő egyházak beszélgetést folytassanak egymással.

A második számú határozat a konkrét nemzetközi helyzettel foglalkozott, s főfeladatául a bizalmatlanság eloszlását tűzte ki a világhelyzetben. Szükségesnek tartotta a tömegpusztító fegyverek eltiltását, nemzetközi egyezmények létrehozását, amelyek kapcsán az államok egymás életébe való beavatkozását kell megakadályozni. Hangsúlyt tettek a felelős államférfiak közvetlen tárgyalásainak folytatására.

A faji feszültséggel kapcsolatban az EVT nagygyűlése elítélt minden megkülönböztetést, s az egyházakat közös akcióra hívta fel a faji üldözések ellen.

A nagygyűlésnek az atom- és hidrogénbomba használatának eltiltására vonatkozó határozatát megküldték a tagegyházaknak.

A száztagú Központi Bizottságba a nagygyűlés két magyart is választott: D. dr. Vető Lajos evangélikus püspököt és dr. Pap László református teológiai dékánt, a Központi Bizottság elnöke az amerikai Fry püspök lett.

Az evanstoni nagygyűlésen a magyar delegációnak azzal kellett vesződnie, hogyan végezheti el szolgálatát az amerikai kormány diszkrimináló intézkedései között, amelyek arra irányultak, hogy a delegáció tagjait vallásszabadságukban, szólásszabadságukban, mozgásszabadságukban korlátozzák. A magyar delegáció táviratilag kért engedélyt arra, hogy az EVT Központi Bizottságát meghívhassák Magyarországra. Amikor az engedélyt elnyerték, D. Bereczky Albert református püspök, a Magyar Ökumenikus Tanács elnöke, átadta a meghívást az EVT Központi Bizottságának. A célkitűzés az volt, hogy az amerikai korlátozásokkal szemben baráti fogadtatásban részesítsék Magyarországon a Központi Bizottságot, s ezzel is hozzájáruljanak a népek közötti feszültség enyhítéséhez.

Így került sor 1956 nyarán az EVT Központi Bizottsága galyatetői ülésére. Sajnos, nyugati részről sok esetben hiányzott a korrekt viszonzása annak, amit a magyar egyházak nyújtottak. A galyatetői gyűlést több nyugati egyházi ember arra használta fel, hogy a haladó egyházi vezetés elleni támadásra biztasson. Már Galyatetőn megkezdődött a sajnálatos 1956-os őszi ellenforradalmi események egyházi előkészítése. Ez jelenti a galyatetői ülés negatív vonását.

Új-Delhi, 1961

Az indiai Új-Delhiben 60 ország 198 tagegyházának 1500 résztvevője jelent meg az EVT III. nagygyűlésén.

23 új tagegyházat vettek fel az Egyházak Világtanácsába, köztük a Szovjetunió orosz ortodox egyházát, valamint a romániai, bulgáriai és lengyelországi ortodox egyházakat, és számos harmadik világbeli egyházat. A szocialista területről jövő egyhá-

zak szolgálatán keresztül is erősödött a Keresztyén Békekonferencia szelleme az Egyházak Világtanácsában.

A nagygyűlés résztvevőinek, mielőtt naponként beültek az ülésterembe, hogy ott teológiai eszmecserét folytassanak erről a főtémáról: „Jézus Krisztus a világ Világossága”, odakint az indiai utcán találkozniuk kellett az otthontalanokkal, akik éjszakájukat a város valamelyik terén vagy utcáján töltötték egy szál takaróba burkolózva, és látniuk kellett sok-sok rosszul táplált embert, akik közül sokan sohasem lanknak jól; látniuk kellett leprásokat is, akik az utcasarkokon lassan sorvadó kezükkel nyúltak könyöradományok után.

Ennek következtében az ülésteremben csak úgy lehetett „teológiát művelni”, hogy annak elszakíthatatlan kapcsolatban kellett lennie az étellel, a kenyérrel, az egészséggel, általában az ember — és nemcsak az indiai ember — valóságos napi problémáival. Emellett Afrikából, Ázsiából és a hatalmas szigetvilágból ott voltak a „színes” népek: négerek és sárgák, akiknek egy része nemrég szabadult fel a gyarmati elnyomás alól, másik része pedig még mindig ez alatt az iga alatt van: ezeknek az embereknek a jelenlétében nem lehetett elvontan és általánosságban beszélni a „keresztyén szolgálat”-ról, hanem csak úgy, hogy annak összefüggésben kellett lennie az ő helyzetükkel, az ő sorsukkal és az abban végzendő konkrét keresztyén szolgálattal.

Amikor a nagygyűlés elítélte a háborút, a szociális igazságtalanságokat és hitet tett a béke, a fejlődés, az emberi haladás és a szociális igazságosság mellett, akkor ebben az állásfoglalásában benne hangzott az egész jóakarátú emberiség állásfoglalása ezekben a kérdésekben.

A nagygyűlés felhívással fordult „minden kormányhoz és néphez”, melyben többek között ezt mondja: „Ma a háború maga közös ellenség. A háború bűn az ember természete ellen. Számos nemzedék jövője és elmúlt korok öröksége forog kockán. Könnyen elpusztulhatnak, mivel néhány ember cselekedete vagy hibás számítása katasztrófát okozhat. Mérsékletre és önmegtartózkodásra van szükség a háborút előidéző dolgokban, türelemre és kitartásra a megoszlast előidéző dolgok eloszlításának keresésében, merészség és bátorság kell a békét előidéző dolgok megragadásában. Parancsolóan szükséges a fegyverkezési verseny megállítására. A teljes és általános leszerelés az elfogadott cél és ennek elérésére konkrét lépéseket kell tenni. Az igazságos béke kiépítéséhez minden szinten támadást kell indítani a kölcsönös bizalmatlanság gátjai ellen.”

A tagegyházak több mint felének nem jutott képviselőt a Központi Bizottságban, mert annak 100 helyén a nagy egyházak több személlyel is képviseltették magukat. A magyar protestantizmus két tagsági helyet nyert el. A Központi Bizottság tagjává választotta dr. Bartha Tibor református és Káldy Zoltán evangélikus püspököt.

A nagygyűlés állást foglalt a népek békés egymás mellett élése, az általános leszerelés, a gyarmati népek felszabadítása mellett, és szót emelt a háború, a faji megkülönböztetés, az antiszemitizmus és a gyarmati elnyomás ellen. Kétségtelenül ezekben a kérdésekben világosabb és egyértelműbb volt az állásfoglalás, mint az előbbi évekből, annak ellenére, hogy még mindig voltak kisebb-nagyobb csoportok, amelyek zavarták a nagy együttes hangját. Viszont éppen ezért értékesek a döntések: mert azok viták közben születtek, és nem magától értetődően jöttek létre.

Uppsala, 1968

Az Egyházak Világtanácsa történetében eddig ez volt a legnagyobb létszámú nagygyűlés, amelyen 3000-en vettek részt. A küldöttek száma 730 volt. A résztvevők 43 százaléka jött Európából, 26 százaléka Észak-Amerikából, 15 százaléka Ázsiából, 8 százaléka Afrika Szaharától délre eső országaiból, 4 százaléka Közép-Keletről és Észak-Afrikából, 4 százaléka pedig Latin-Amerikából.

A megnyitói istentiszteleten Martin Luther Kingnek, a feketék jogaiért küzdő lelkésznek kellett volna prédikálnia, de a gyűlés előtt gyilkosság áldozata lett az Amerikai Egyesült Államokban.

A római katolikus egyház 15 fővel képviseltette magát, Tucci, a Vatikánban dolgozó jezsuita előadást is tartott „Az ökumenikus mozgalom, az Egyházak Világtanácsa és a római katolikus egyház” címmel. VI. Pál pápa üzenetet intézett a nagygyűléshez. Blake főtitkár joggal jelentette ki a nagygyűlés előtt, hogy a pápa konzervatív megnyilatkozása megismétlése a római katolikus egyház korábbi álláspontjának.

Az előadások legnagyobb része azonban társadalmi és gazdasági kérdésekkel foglalkozott. Az előadók részletesen elemezték a világban fennálló gazdasági, társadalmi és politikai problémákat és azt keresték, hogy a keresztyén egyházak és az egyes keresztyén emberek miképpen vehetnék ki részüket az igazságosságért és a békéért folyó világméretű harcból. Egymást követték azok az előadások, amelyek a gazdag és szegény népek, a faji megkülönböztetés, az éhség, az emberi jogok problémáival foglalkoztak.

Az egyik határozat kimondta: „A keresztyének vegyenek részt az emberek millióinak harcában a nagyobb társadalmi igazságosságért és a világ fejlődéséért.” Egy másik határozat ezt mondta: „Az egyházak arra vannak elhíva, hogy a prédikációkban és a tanító munkában — belefoglalva a teológiai nevelést is — fejték ki az emberiség Istentől adott egységét és hangsúlyozzák ki annak konkrét alkalmazását az emberekkel való szolidaritásra nézve és a föld javaival való sáfarkodásra nézve.”

Visser't Hooft, nyug. főtitkár átfogó képet rajzolt arról, milyen széles bázisra tekinthet az Egyházak Világtanácsa. Gyakorlatilag valamennyi protestáns és ortodox egyház a tagok között van. Különösen sok egyház lépett a tagok sorába Afrikából, Ázsiából, Latin-Amerikából. Együttműködés jött létre a katolikus egyházzal is. Ennek a hatalmas egyházi világszervezetnek azonban a problémái is hatalmasak. Az egyházak sohasem szolgálhatják önmagukat, hanem mindig az embert, az emberiséget.

A szegény—gazdag országok problémája állandóan szerepel az Egyházak Világtanácsa szóhasználatában. Eszerint a fehér emberek által lakott országokat tekintik gazdagnak, és a színesek országait tekintik szegénynek. Magyar egyházaink ezzel szemben azt szokták kifejteni, hogy a társadalmi probléma nem itt jelentkezik. A színesek által lakott országok szegénységének oka a több évszázados gyarmatosítás, s ebben nem egyformán vették ki a fehérnek által lakott országok. Korunk társadalmi kérdése a konzervatív és a haladó társadalmaknak feszültségében jelentkezik. A társadalmi fejlődést az egyházak nemcsak adakozások növelésével és segélynyújtással szolgálhatják, hanem azzal, ha a társadalmi fejlődést munkáló erőket segítik, ha a haladás mellé állnak, mert ezzel egy-egy ország fejlődésének alapvető kérdéseit segítik.

Az egyházak közti együttműködés kérdésében küldötteink a hangsúlyt azokra a feladatokra szokták tenni, amelyekben az egyházak segíthetik a békének és az emberiség jövőjének a megvédését. Ez az a terület, amelyen az egyházak más jóakarátú emberrel együtt szolgálhatják az emberiség ügyét.

A Központi Bizottságba újra beválasztották dr. Bartha Tibor református és D. Káldy Zoltán evangélikus püspököt.

Nairobi, 1975

A nairobi nagygyűlésen a hat világrészből (Latin-Amerikát véve a hatodiknak) több mint 2500 küldött, tanácsadó, megfigyelő, újságíró, rádiós és televíziós riporter volt jelen. A szavazati joggal bíró, hivatalos kiküldöttek száma 676 volt. Afrikából 107, Ázsiából 92, Közel-Keletről 24, Latin-Amerikából 21, tehát az ún. „harmadik világból” több, mint 250 hivatalos kiküldött jött össze. Észak-Amerikát 137, Nyugat-Európát 147, Kelet-Európát 97 küldött képviselte. Feltűnő, hogy a korábban túlnyomó többségben levő „nyugati keresztyének” Nairobiban mindössze 50-nel több delegátussal voltak képviselve, mint a „harmadik világ” keresztyénei. Ez is jelzi azokat a nagy változásokat, amelyek elsősorban Afrikában, de Ázsiában is végbementek.

A nagygyűlés főtémájával kapcsolatban — Jézus Krisztus

megszabadít és egyesít — egyértelműen állást foglalt a nagygyűlés a „vertikális és a horizontális vonal” elválaszthatatlan együvé tartozása mellett. Többen támadták az Egyházak Világtanácsát, hogy miért foglalkozik társadalmi, gazdasági és politikai kérdésekkel. Voltak természetesen olyan egyházak is — és ezek között élen járnak a szocialista országokban élő keresztyén egyházak —, amelyek közel 20 esztendő óta hangsúlyozzák az egyházak szolgálatának szükségességét a földi igazságosságért, egyenlőségért és békéért, a vertikális vonal elhanyagolása nélkül. A vertikális és horizontális vonal összetartozása nemcsak egyes előadásokban, hanem a nagygyűlés határozataiban is világos volt.

Az is megállapítható volt, hogy míg régebben egyes nyugati egyházi körökben igen nagy reménységet fűztek ahhoz, hogy valamilyen formában létrejön a protestáns, az ortodox és a római katolikus egyházak közötti egység, ez a reménység nem valósult meg. Szó volt róla, hogy a római katolikus egyház belép az Egyházak Világtanácsába. Sokak csalódására ez sem történt meg. Ennek ellenére a római katolikus egyház 16 képviselője Nairobiban is részt vett a nagygyűlés munkájában. A nagygyűlés megállapította, hogy a közeledésben az „előrehaladás lelassult”.

A közel-keleti kérdésben aggodalmát fejezte ki a nagygyűlés a „katonai erő folyamatos beáramlásáért erre a területre”. Azt az álláspontját juttatta kifejezésre, hogy Izraelnek ki kell vonulnia az általa elfoglalt területekről, biztosítani kell a palesztin nép önrendelkezési jogát, továbbá Izraelnek és az arab államoknak el kell ismerniük egymás határait. (Természetesen Izrael kivonulása után.) Köszöntötte a nagygyűlés az Európai Biztonsági és Együttműködési Konferencia Helsinkiben aláírt záródokumentumát, értékelve az abban foglalt alapelveket. Felhívással fordult az érdekelt kormányokhoz, hogy „haladéktalanul minden részletében hajtsák végre a helsinki egyezményt”. Az egyházaknak is fáradozniuk kell a maguk helyén azért, hogy ezek az elvek érvényesüljenek. Angolával kapcsolatban aggodalmát fejezte ki a nagygyűlés. Dél-Afrika beavatkozása Angolában komolyan csökkentette e terület problémáinak békés megoldását. Felszólította a nagygyűlés az érdekelt kormányokat, hogy „tartsák tiszteletben Angola függetlenségét és területi sérthetetlenségét.” Tehát kifejezetten politikai kérdésekkel is foglalkozott.

Sajnos, voltak negatív vonások is. Egyes nyugati egyházak képviselői nem nagyon örültek Nyugat és Kelet közeledésének, amelyet a helsinki záródokumentum is elő akart mozdítani. Éppen a záródokumentum tárgyalásánál intéztek támadást több szocialista ország ellen. A nagygyűlés egyes szakaszaiban újra lehetett érezni a hidegháború feléledését.

Vancouver, 1983

Az Egyházak Világtanácsa hatodik nagygyűlése a kanadai Vancouverben volt 1983. július 24.—augusztus 10-ig. 839 küldött, 304 tagedyházból vett ezen részt, de a nem szavazati jogú résztvevőkkel együtt több mint 4000 ember jelent meg. De volt olyan evangelizáció is, amelyen 15 ezren vettek részt.

„Jézus Krisztus — a világ élete.” Ez volt a főtémája a nagygyűlésnek. A főtémát négy altémára ágaztatták: 1. Az élet Isten ajándéka. — 2. Élet és halál: szembeszállás és legyőzés. — 3. Élet, maga teljességében. — 4. Élet, egységben. Mind a négy altémáról plenáris üléseken hangzottak az előadások. Ezen felül volt még 8 „témacsoport”. Ennek a témái a következők voltak: biztonyságtétel a megosztott világban (misszió, evangelizáció); lépések az egységhez vezető úton (az egyház egységének kérdése); mozgásban az egyenlőség felé (az emberiség megosztottságának legyőzése); gyógyító és részt vevő élet a közösségben; szembesülés a békét és túlélést fenyegető veszélyekkel; harc az igazságosságért és az emberi méltóságért; tanulás a közösségben (az egymásra utaltságból adódó tanulás szükségessége); hiteles kommunikáció (hírközlés).

Két előadás gyakorolt nagy hatást.

Allan Boesak professzor, a Református Világszövetség elnöke (Dél-Afrika) igen erősen hangsúlyozta, hogy a békének és igaz-

ságosságnak egynek kell lennie. Azt mondta, hogy az ún. „harmadik világban” sok keresztyén aggódik amiatt, hogy a világ egyes részeiben a béke ügyét el akarják választani az igazságosság ügyétől, s ezzel észak-atlanti ügyet csinálnak a békéből, miközben nem vesznek tudomást a kizsákmányolásról és az igazságtalanságokról, amelyek elsősorban a „harmadik világban” vannak. Pedig az éhség, a szegénység, a faji megkülönböztetés és az igazságtalanság felszámolása nélkül nem lehet a békétartóssá tenni.

Dorothea Sölle, hamburgi professzornő élesen mutatott rá az anyagi gazdagságnak az emberséget eltorzító hatására. Az emberség kétharmad része ki van zárva az élet teljességéből, mert a halál küszöbén élnek, gazdaságilag szabályozott szegénységben. Igen élesen bírálta a kapitalizmust.

A nagygyűlés határozatai közül a legjelentősebbnek ez a címe: „Állásfoglalás a béke és igazságosság ügyében”. Ebben felhívták az egyházakat, hogy fokozzák erőfeszítéseiket közös bizonyoságtétel eléréseért a megrontott világban, kötelezzék el magukat az igazságosságért és az emberi méltóságért való harcra. „Hisszük, hogy el fog jönni az idő, amikor az egyházak egyértelműen kinyilvánítják, hogy a nukleáris fegyverek előállítása és rendszerbe állítása, valamint ezek használata büntény az emberség ellen. Sürgetjük az egyházakat, hogy gyakoroljanak nyomást kormányaikra, hogy dolgozzanak ki olyan nemzetközi törvényes eszközt, amely törvényen kívül helyezi a nukleáris fegyverek birtoklását és használatát.”

Az ökumenikus párbeszéd útján jelentős állomás volt a Hit és Egyházszerződés (Faith and Order) bizottságának dokumentuma, amelyet a perui Limában több mint 100 római katolikus, ortodox, anglikán, lutheránus, református és más keresztyén felekezetű teológus tárgyalt és fogadott el a keresztség, az úrvacsora és a lelkési tiszt témájáról. Ezt a „Lima-dokumentumot” az Egyházak Világtanácsa megküldte valamennyi tagegyháznak véleményezésre és állásfoglalásra. A hivatalos válaszok beérkezése után újabb konferencia foglalkozni e három témában az egymáshoz való közeledéssel.

Személyi kérdésekben is fontos döntést hozott a nagygyűlés. Megválasztotta az EVT elnökeit úgy, hogy minden világrész képviselőt nyert. A Központi Bizottság elnöke Heinz Joachim Held lett, aki a nyugatnémet evangélikus egyház (EKD) külügyi hivatalának elnöke. A 150 tagú Központi Bizottság tagjai lettek dr. Tóth Károly református és dr. Nagy Gyula evangélikus püspökök.

A következő évi központi bizottsági ülés új főtítkárt választott, Emilio Castro személyében. Eddig a következő főtítkárok működtek: Visser't Hooft (1938—66), Blake (1966—72), Potter (1972—84), Emilio Castro (1984-től).

Néhány elvi megjegyzés

1. Az Egyházak Világtanácsa a 40 év alatt megtett úton igen sokat fejlődött. Kemény vitákkal és küzdelmekkel teli út volt ez, de a fejlődés íve mutatja, hogyan szélesedett ki a mozgalom szolgálata a hidegháború hatása alatt álló egyoldalúságból világot átfogó gondolkodásmóddá. Noha sokan vitatták, de mégis erősödött az a szemlélet, hogy az egyház egysége és az emberség egysége összefügg, az egység nem egyházi öncél, hanem szolgálat a lakott föld javára. Az ökumenikus mozgalom létének egyik értelme és legidősebb szolgálata az emberség világméretű szolidaritásának erősítése. Az Egyházak Világtanácsában egyre jobban megerősödött a meggyőződés, hogy a háború elleni küzdelem, az éhség, a világ megoszlása szegényekre és gazdagokra, a rasszizmus, a környezetszennyeződés elleni harc stb. az egyházak feladata is, éppen az emberség és a jövőbeni emberség érdekében. Hosszan lehetne sorolni a 40 év alatti teológiai termésként idevonatkozó eredményeit.

2. Nagy fejlődést jelentett az is, ahogyan a kezdeti antikomunista beállítottságból eljutott az Egyházak Világtanácsa a szocialista világ elfogadására. Az egyetemes „Una Sancta Ecclesia” látható megjelenéseiben elismert helye van valamennyi szoci-

tuációban élő egyháznak. Sokat ismételt megállapítás volt az, hogy az egyház nincs társadalmi rendhez kötve, nem azonos a polgári liberális demokráciában élő egyházakkal, hanem a szocialista társadalomban élő egyházak is Jézus Krisztusról tesznek bizonyoságot, s tapasztalataikkal gazdagíthatják az ökumenikus közösséget. Egyre inkább hódított az a felismerés, hogy a szocialista társadalom igényli a keresztyének és az egyházak hozzájárulását a nagy kérdésekhez, különösen a patriotizmus, a munkaerőkölcs, a család, a becsület és nem utolsósorban a nemzetközi szolidaritás és a békéért folytatott erőfeszítések területén. A Keresztyén Békekonferenciával való együttműködés, a szocialista országokban élő egyházak képviselőinek bevonása az EVT különféle munkaágaiba, sőt vezető területeibe — mind az együttműködés bizonyítékai.

3. Szembetűnő az a változás, ami a kezdeti nyugat-európai — amerikai érdekkörből indulva, egyre jobban kiszélesedett, a „második világ”, majd a „harmadik világ” irányába. Új-Delhi (1961), Nairobi (1975) jelzik ezt az irányt. De ide lehet számítani a Potter főtítkár (Karib térség), majd Emilio Castro főtítkár (Latin-Amerika) személyével jelzett változást is. A szemlélet változását elősegítette az a tény is, hogy a „harmadik világ” egyházai ugrásszerű fejlődést értek el, elsősorban Afrikában növekedett erőteljesen az egyházak taglétszáma, de elősegítette az a tény is, hogy az új gazdasági rend kérdése az ökumenikus mozgalom napirendjére került. Az igazságosságért folytatott világméretű küzdelem része a „harmadik világ” népei felemelkedéséért folytatott harcnak. Mert a szegénységet ezekben az országokban nemcsak a technika és a pénz hiánya okozza, hanem a fennálló társadalmi struktúra, amelynek megváltoztatása szintén döntő kérdés. Az új nemzetközi gazdasági rend illúzió az egyes társadalmak belső, új gazdasági rendje nélkül. A „nemzetközi igazságosság” megvalósításának feltétele a nemzeti igazságos társadalmak megteremtése. Sokat jelentett az Egyházak Világtanácsa ide vonatkozó segélyezési programja is, a teológiai segítség is, de az innen jövő egyházak képviselőinek sajátos, új hangja is.

4. Egyházközi viszonylatban is láttuk a fejlődés méreteit a 40 év folyamán. A protestáns szintű indulás után 1961-ben csatlakoztak nagy számban az ortodox egyházak az Egyházak Világtanácsához. Nagy utat tett meg a Vatikán is az ökumenizmus útján. Láttuk, mit jelentett a „Mortaliū animos” enciklika 1928-ban, s az ökumenikus mozgalomban való részvételt tiltó intézkedés az amerikai Evanstonban 1954-ben. Lényegében a második Vatikáni Zsinat jelentette a döntő változást, s különösen az 1964-ben kibocsátott zsinati dekrétum az ökumenizmusról, amely az alapvetést adta a római katolikus egyház részvételéhez az ökumenikus mozgalomban. Az első nagyszabású részvétel megfigyelői minőségben, 1968-ban történt az Egyházak Világtanácsa Uppsalában tartott nagygyűlésén. Az ökumenikus lelkesedésben még olyan hírek is lábra kaptak, hogy a Vatikán belép az Egyházak Világtanácsába. Ezt azonban hamar megcáfolták. Kialakult a helyes mérték, amely szerint az Egyházak Világtanácsa és a Vatikán a párbeszéd viszonyában van egymással, a dialógus kiszélesedett valamennyi egyház irányában. Közös bizottságokban is folyik tanulmányi munka, rendszerint az egyházi vezetők közötti találkozások, a Vatikán állandó titkárságot tart fenn a más egyházakkal való kapcsolat ápolására, sőt ehhez hasonló titkárság működik a nem keresztyén vallások és a nem hívők irányában is. Ezzel a Vatikán a szekuláris ökumenizmus, az egyház egysége és a világ egysége felé is tett és tesz lépéseket.

5. Az intenzív teológiai munka mindig is jellemzője volt az Egyházak Világtanácsa szolgálatának. Az egyes nagygyűlések fő és altémáihoz mindig készült „magyar hozzászólás” a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa szervezésében. Egyházaink mindig hozzájárultak a teológiai feladatokhoz. Ami új vonásként jelentkezett teológiai téren, az a Hit- és Egyházszerződés — mint az Egyházak Világtanácsa intézménye — keretében rendezett limai konferencia anyaga volt (1982). Ennek kidolgozásában teljes joggal vettek részt római katolikus teológusok is, — természetesen a protestáns és ortodox teológusok mellett.

Keresték a közös nevezőt a keresztség, az úrvacsora, az egyházi hivatal és az egyház megújulásának egyéb kérdéseiben. Az egyházak közötti dogmatikai, tanításbeli és liturgiai területen nagyok a különbségek, gyors megegyezés nem is várható, de tovább folyik a teológiai munka az egyházakat érintő alapvető kérdésekben. Mindez pozitívan hat az elmélyült teológiai-elvi kérdésekkel való foglalkozást illetően. Az egyházaknak a saját hitvallásukhoz való ragaszkodása és a Krisztusban való szolgáló közösségre jutásuk nincs kibékíthetetlen, összeegyeztethetetlen ellentétben egymással.

6. Az összképhez nemcsak pozitív, hanem negatív vonások is tartoznak. Ahol több mint háromszáz tagegyház képviselői vannak, a világ mintegy száz különböző országából, 400 millió keresztyén képviseletében, ott állandó feszültségek vannak. Egyesek sokkal többet kívánnak tőle, mások kétségbe vonják még a jövőjét is. Egyesek támadják az elintézményesedést, má-

sok kereteit túlnőttnek, szerveit dialógus folytatására alkalmatlannak tartják. Ismét mások azt panaszolják, hogy a „szupegyház” szerepében akar tetszelegni. Vannak, akik azzal vádolják, hogy elsikkadt benne az Ige és a világ eseményei adják a napirendjét, vannak olyanok is, akik úgy vélik, hogy „a kommunizmus szimpatizánsa” lett. A fiatal keresztyén körök merevséggel, a konzervatív idősebbek túlzott rugalmassággal vádolják. Vitatkoznak a vertikalisták és a horizontalisták, progresszívek és konzervatívok. Jönnek az eltérő dogmatikai tanítások és különféle tradíciók. Ez mind hozzátartozik a nem idealizált, hanem a reális és valóságos összképhez. Pessimizmusra még sincs okunk, mert az alapgondolat, a teológiai bázis erős: Isten igéjéhez való hűségben kell keresni az összetartozást az egyházak között és a szolidaritást az emberiséggel, az embernek végzett jó szolgálatok területén!

Ottlyk Ernő

A Keresztyén Békekonferencia teológiatörténeti jelentősége

1988 nyarán (június) 30 éves a Keresztyén Békekonferencia. Sokféle szempontból lehet értékelni a KBK-t. A keresztyén békemozgalom kialakulását, küzdelmeit, kibontakozását a 25 éves jubileum alkalmából összefoglaltam. (Theologiai Szemle, Ottlyk Ernő: A KBK 25 éves fejlődése, 1984. 1. old.) Most arról az oldalról közelítem meg a jubiláris témát, hogy ennek a 30 éves mozgalomnak mi a teológiatörténeti jelentősége.

Egyháztörténeti összefüggések

A háború és béke kérdése nem volt egyértelmű az egyháztörténelem folyamán.

Az első három évszázadban a keresztyének elutasították a fegyverfogást és a háborút, nem is vették be őket a kor leghatalmasabb hadseregébe, a római birodalom katonai közé, sőt a császári hatalom üldözte őket.

Ez a helyzet akkor változott meg, amikor Nagy Konstantinus államvallássá tette a keresztyénséget, s a császári hatalom támogatása fejében messzemenő kiváltságokkal látta el az egyházat. A kialakult államegyházi koncepcióban az egyház nemcsak lojális, hanem szolgálalkú volt, ezt nevezik byzantinizmusnak.

E tanulmány keretében nincs mód a probléma elemzésére. Ebben az összefüggésben elég annyi, hogy az államegyházi rendszerek csődjét produkálták, amikor az első világháború idején a német császár, az angol király az orosz cár, az osztrák császár, az olasz király, stb. államegyházainak papjai egymás ellen imádkoztak a templomokban, s joggal irhatták róluk, hogy a világháború első vesztese a keresztyénség. Noha mindig voltak, akik Isten igéje alapján éltek és tanítottak, de többségében és főleg vezetésében a háború mellett foglaltak állást az egyházban működő hangadók. Ez érvényes a második világháború korszakára is. (A történelmi részletek megtalálhatók egyetemes egyháztörténeti vonatkozásban Ottlyk Ernő: Az egyház története, Budapest, 1979. 557 old.; magyar egyháztörténeti vonatkozásban Ottlyk Ernő: Hűség Istenhez és népünkhöz, Budapest, 1965. 400 old.; legújabb hazai egyháztörténeti vonatkozásban Ottlyk Ernő: Az evangélikus egyház útja a szocializmusban, Budapest, 1976. 261 old.)

Mindaddig nem volt döntő változás az egyházak háborúról és békéről szóló tanításában, amíg egyrészt a fasizmus pokla rá nem szakadt Európára, másrészt az első atombomba tönkre nem tette Hiroshima és Nagaszaki japán városokat. Churchill hírhedt fultoni beszéde (1946 tavaszán), majd az amerikai világuralom célkitűzését meghirdető Truman-elv elindította a „hidegháború” korszakát, a háború szakadéknak szélén táncoló politikáját. 1949-ben létrejött a NATO, az Észak-Atlanti Szö-

vetés, majd a SEATO, a Délkelet-Ázsiai Szövetség, és természetesen a védelmi jellegű Varsói Szerződés tagállamainak szövetsége. Erőteljesen fegyverkezett a világ, mégpedig a tömegpusztító fegyverekkel.

Az emberiség azonban nem akarta tönkretenni önmagát és az egész földet. Elindult a békemozgalom. Párizsban 1949. április 20-án nyílt meg az első béke-világkongresszus. 1949. virágvasárnapján az összes magyar protestáns templomban valamennyi püspök és egyházi vezető által aláírt közös pásztorlevelet olvastak fel a béke mellett. 1952. májusában zajlott le Moszkvában a világ addig legnagyobb szabású ökumenikus megmozdulása: a Szovjetunióban élő egyházak és vallásfelekezetek békekonferenciája.

Nyugaton az egyház békeszolgálata ekkor még sok akadályba ütközött. Mégis voltak, akik vállalva az akkori kockázatot, megszólaltatták a keresztyén lelkiismeret szavát. Niemöller neve mindenki előtt ismeretes. A francia és svájci keresztyének is kezdeményezők voltak a nemzetközi megbékélés érdekében.

Itthon nagy lendületet adott a békemunkában való részvételnek a Béke Világtanács 1953-as budapesti ülése. 1955-ben a negyedik magyar békekongresszuson már a hazai egyházak egysége jutott kifejezésre abban, hogy nemcsak a protestáns püspökök és egyházi vezetők, hanem a római katolikus egyház olyan kiemelkedő reprezentánsai is megjelentek, mint Czapi Gyula egri érsek és Hamvas Endre püspök.

Az egyházak békeóhaja egyre inkább kifejezést nyert nemzetközi területen is, az egyházi világszervezetekben is. De hogyan? Ünnepléses deklarációkban, felszólalásokban, csatlakozó kijelentésekben, amik mind az aktuális problémákra vonatkoztak. Ez is nagy eredmény volt az előzőkhöz képest. A hangvétel sokszor nyers volt, direkt politikai, még hiányzott a teológiai-elvi megfogalmazás, ami a hívő tömegek előtt is hitelképessé tette volna a jó szándékú egyházi ember nyilatkozatát. Sokszor hiányzott a mélysége, megalapozottsága az egyébként helyes szándéknak.

Éppen abban van a Keresztyén Békekonferencia teológiatörténeti jelentősége, hogy évtizedek szorgalmas és alapos munkájával, a nagygyűléseken, a bizottságokban, a tanulmányi munkában, az előadások és felszólalások végtelen áradatán keresztül — érlelődött korunk legdöntőbb problémájára, az élet és a halál, a béke és a háború kérdésére adott hitelképes teológiai válasz, amely új korszakot jelentett az egyházi tanításban, állásfoglalásban, szociáletikában. Mivel a KBK a béke és az esetleges atomhalál kérdésére koncentrált, magával sodorta a teológiai közgondolkodást is, a legmodernebb és a legaktuálisabb témákra irányította a figyelmet, sehol sem lehetett kihagyni a globális gondolkodást, a lakott föld és az egész természet alapvető prob-

lémáját. A KBK szerény mozgalom, nem magáért dolgozott, és nem tulajdonított sohasem önmagának dicsőséget és elsőbbséget. Mégis az kétségtelen, hogy a KBK a világméretű békeproblémát dolgozta és dolgozza fel, ez a centrális feladata és célkitűzése. Nem csoda, ha ezen a téren kiemelkedőt alkotott. A KBK az ökumenikus mozgalomban az az egyházi világszervezet, amely elsőként koncentrált a világbéke ügyére, s az egyházak nagy közösségében először mondta és mondja ki a keresztyén lelkiismeret aktuális, gyors reagálású igazságait. Ennyiben élenjáró és speciális teológiai feladatot teljesít.

A béke teológiája

Amikor a Keresztyén Békekonferencia alapítói 1958-ban először hívták össze Prágában a Keresztyén Béke Világggyűlést, a kor ütőerén tartották a kezüket. Sok keresztyénnél előbb ismerték fel, hogy a népek békéje évszázadunk első számú témájává kell, hogy legyen, és kiemelték, hogy ez az egész ökumené egyházi számára olyan kihívás, amit nem lehet meg nem hallani. Ami akkoriban még egyáltalában nem volt magától értetődő, arra ma a föld minden részén keresztyének milliói mondanak igent (Walter Kreck, NSZK).

A keresztyéneknek és egyházaknak békemegbízatusuk van. Az evangélium üzenete nemcsak az egyes ember és Isten kapcsolatára vonatkozik, hanem a lelki vagy a túlvilági élet, hanem a világ népeinek együttélésére is tartozik. Mindez először a KBK tanítása volt, de most már egyre inkább az ökumenikus keresztyénség meggyőződésévé lesz. A KBK-ban és a keresztyén teológiában is egyre inkább felismert igazsággá válik, hogy a békeüzenet központi helyet foglal el Jézus Krisztus evangéliumában, a békemunka tehát a keresztyén egyházak legitím feladata. A békeszerzés az egyházak missziójának nélkülözhetetlen része. Nem mellékes, vagy másodlagos dolog, hanem lényegesen szükséges ahhoz, hogy az egyházak korunkban is hűek maradjanak Krisztushoz. A békeszerzés nem csupán egy tevékenység a sok közül, amelyet a hívők figyelmen kívül is hagyhatnak. Az emberiség történelmének ebben a kritikus állapotában a békeszerzés minden hívőnek, egyénileg és testületileg is, középponti tevékenysége. Krisztusban élt életünk szívverése, s az egyház kenyérszítói felelőssége. (Idézi Tóth Károly az Amerikai Egyesült Presbitriánus Egyház állásfoglalását.) Nem sorolhatjuk itt fel az utóbbi években közzétett nyilatkozatokat, állásfoglalásokat, határozatokat és könyveket, amelyek bőségesen dokumentálhatják azt a folyamatot, ami ma ezen a téren végbemegy az egyházak körében.

Amikor ezt akár a „béke teológiájának”, akár bármi másnak nevezzük — maga a megnevezés csak mellékes körülmény — fontos az, hogy a békével és igazságossággal összefüggő problémákat az evangélium fényében értelmezzük és vizsgáljuk. Természetesen a legtekélyesebb társadalmi és politikai programok egyike sem valósíthatja meg Isten országát a földön, mégis az evangélium felszabadító üzenete az olyan társadalmi programokban való részvételre is szólít, amelyek minden valószínűség szerint elősegíthetik az igazságot, a szabadságot és a békét a földön, még ha ezeket a programokat olykor nem minősítik is keresztyén programoknak (Tóth Károly).

Persze azt a tanítást, amely Istenre, a teremtőre és a világ fenntartójára vonatkozik, és ami a mai problémákra érvényes, nem lehet a Bibliából szó szerint kiolvasni, textusokkal alátámasztani, hanem ez olyan következtetés, amit az empirikus tények és a jelenlegi történelmi helyzet figyelembevételével vonunk le. Az atomkorszak problematikája a keresztyén hit és élet egészének az összefüggésében érthető meg.

A szeretet teológiája

A „béke teológiája” szorosan összefügg a „szeretet teológiájával”. A keresztyénség a szeretet vallása. Mégpedig azért, mert „Isten szeretet (1Jn 4,16). Ez az Isten pedig úgy szeretete a

világot, ebben az embervilágot, hogy az ő Egyszülött Fiát adta érte (Jn 3,16). De Isten a felé irányuló szeretetet nem önmaga, hanem az embertársak felé fordítja, s ott jelöli ki azt a területet, ahol bőven van tennivaló, ahol a hit a konkrét cselekedetekben teremthet jó gyümölcsöket. Az embervilág az a hely, ahol láthatóvá válhat hitünk és keresztyén életünk.

Messzire tekintő szeretetre tanította meg a Szentlélek az egyházakat. Egyre többet érthetünk meg Isten világot átfogó szeretetének méreteiből. A szeretetnek nemcsak azt az individuális megnyilvánulását értékeljük, amely egyik embernek a másikon való segítségét jelenti, bár ez is döntő jellemvonása a keresztyén szeretetnek, hanem meglátjuk azt a széles és nagy vonalakban megmutató szeretőgyakorlást, amely a nép, az emberiség szeretetének cselekedeteit jelenti. A szeretet horizontja kitágul: az emberi kollektívumok szeretetszolgálatává. Akkor válik rendszeressé és tervszerűvé a keresztyén szeretet, amikor következetesen szolgálja „a felebarát” javát, segíti az ember haladását, fejlődését, békéjét. Jézus Krisztus határtalan emberszeretetre indítja a Krisztust követőket, hogy teljes felelősséget érezzenek a világért, az emberiség jövődjéért, népek és országok megmaradásáért és fejlődéséért. Az egyházak előtt magaslatos perspektíva tárul ki az emberiségnek ebben a korszakában. Nagy és szent küldetés ebben a korban keresztyénnek lenni.

Ezeket a gondolatokat főleg az ortodox teológusok (Filaret kijevi metropolita, Paulos Mar Gregorios inditi metropolita) képviselték, akikre amúgy is jellemző János apostol teológiája.

Küzdelem a negatív tendenciákkal

A Keresztyén Békekonferencia útja nem volt idillikus, hanem a teológiai harcban kellett kifejtetnie álláspontját és meggyőzővé tenni a keresztyén lelkiismeret szavát. Sokan felőröltek ebben a küzdelemben, sokan megaláztatásokat és lelki sérelmeket szenvedtek. Mindez utal arra a valóságos küzdelemre, amelynek árán el lehetett érni a KBK eredményeit.

A konzervatív gyökerű egyházi nézetekkel kellett megküzdeni. Európa keresztyén egyházai még mindig magukban hordják a 19. század örökségét. Az egyházak beleágyazódtak a feudális, majd a polgári-kapitalista társadalmi és gazdasági rendbe, és úgy tekintették a fennálló állapotokat, mint az Isten akaratának megfelelő teremtési rendet. A keresztyénség többsége úgy gondolta, hogy az ateista ideológiával összekötött marxista történelemszemléletben a megtestesült gonoszt kell látnia. Az istentelen forradalmár nem volt keresztyén, tehát rossz ember volt. Az ellene való védekezést nemcsak keresztyén követelménynek tekintették, hanem „a rendes ember” önfenntartásának parancsaként is. A politikai összeütközés erkölcsi minőséget kapott. Aki a politikai jobboldalon foglalt állást, ahol az egyházak is majdnem kivétel nélkül álltak, az abban a tudatban tette ezt, hogy olyan fronthoz csatlakozott, ahol igazságosság és igazságtalanság, üdvösség és kárhozott, világtalanság és sötétség váltak el egymástól. Aki a másik oldalra állt, azt nemcsak társadalmilag és erkölcsileg, hanem mint keresztyént is megvetették.

Ebből a régi mentalitásból magyarázhatók mindazok az egyházi állásfoglalások, amelyek a hidegháborúval álltak összefüggésben. Így alakult ki a rémkép a „keleti veszély”-ről, így elevenedtek meg a keresztes háborúk gondolkodásmódjának képei, így szólhatott az amerikai elnök Moszkváról, mint a gonoszság megtestesítőjéről, így alakult ki az „elrettentés politikája”. Pedig nem lehet béke a földön, ha valaki a másik oldalban a gonosz képviselőjét látja, magában pedig a fény angyalát.

Az élet-ellenes erők néha bibliai hasonlatokat vagy gondolatokat használnak fel. Példaként arra a veszélyes tanításra hívjuk fel a figyelmet, amely szerint az atomháború azért elkerülhetetlen, mert ezáltal következik be a Jelenések könyve és más bibliai helyek által „jövendőlt” világvége és az utolsó ítélet. Itt persze nem törődnek azzal, hogy Isten az utolsó ítéletet magának tartotta fenn és nem adta át az embereknek. Az az indulat viszont, amelyik az Apokalipszisre való hivatkozással akarja megbénítani a keresztyének béketörekvéseit: valóban ítélet alá

esik. A bibliai kijelentés felkészít ugyan apokaliptikus háborúkra vagy katasztrófákra, de soha sem képzett, még kevésbé jogosít fel apokaliptikus tettek végrehajtására. Elveszti a Bibliára hivatkozás jogát, aki az apokaliptikus háború felidézőjének szerepét vállalja, vagy azt ideológiailag támogatja. A keresztyénség csak ezekkel a vést felidéző vagy felidézni kész erővel ellentétes oldalon találhatja meg a helyét.

A Bibliának a világ kezdetére vonatkozó leírásai és a világ végére vonatkozó apokaliptikus látomásai nem megbénítják, hanem inkább megszilárdítják és megelevenítik az Istentől teremtett és fenntartott, kiengesztelt és megváltott, megítélt és megkegyelmezett világ sorsa iránti keresztyén felelősséget (Magyar Hozzászólás a KBK VI. nagygyűlése témájához).

Sokan még ma is úgy vélekednek, hogy háborúk a történelemben mindig voltak, lesznek és ki sem kerülhetők. Ámde a világon felhalmozott nukleáris töltetekkel a föld lakosságát többszörösen el lehet pusztítani. Mindenkit elég egyszer megölni. Ám a fegyverek jelenlegi szintje többszörös halált tartogat. Olyan hatalmas mennyiségű nukleáris fegyverkészlet van, amivel ténylegesen ketté lehet törni a Földet. Ezért elrettentő nukleáris arzenált tovább növelni nemcsak értelmetlen, hanem bűnös dolog is.

A nukleáris elrettentés

A Keresztyén Békekonferencia határozott hangot képviselt és képvisel a nukleáris elrettentés koncepciójával kapcsolatban. Vannak ugyanis olyan egyházi állásfoglalások, amelyek nyíltan, vagy burkoltan igent mondanak az elrettentés teóriájára. Vannak olyan keresztyén teológusok és egyházi fórumok, akik és amelyek — noha a tömegpusztító fegyvereket elítélik — morális szempontból elfogadják a nukleáris fegyvereket, mondván — ezek nem a pusztítást szolgálják, hanem egy lehetséges ellenség elrettentését. Azon a véleményen vannak, hogy a nukleáris fegyverek pusztító létezése tartotta vissza a szemben álló feleket az elmúlt negyven év során egy nukleáris háború kirobbantásától. Ez a felfogás az elrettentési elmélet alapja.

Hogy ez mennyire így van, azt tükrözi a gyakran bonyolultnak tűnő és áttekinthetetlennek látszó teológiai vita arról az időszerről etikai-politikai kérdéskörrel, hogy miként vélekedjenek a keresztyén egyházak az elrettentés politikájáról, amely egyre nagyobb és ijesztőbb méretűvé teszi mind a nukleáris, mind a hagyományos fegyverkezési versenyt. Ezt az alapvető kérdést különbözőképpen ítélik meg az egyes egyházi állásfoglalások. Egyfelől a felfogással találkozunk, — amelyet az ökumenikus mozgalom, illetve az Egyházak Világtanácsa képvisel igen erőteljesen — hogy az elrettentés politikáját erkölcsileg el kell vetni, azaz bűnnek bélyegzi a tömegpusztító fegyvereknek nemcsak a birtoklását és a velük való fenyegetést, hanem azok gyártását és felhalmozását is. A másik oldalon azok az egyházi, teológiai állásfoglalások állnak, amelyek az elrettentést, az atomfegyverekkel való fenyegetést provizorikus megoldásként elfogadják, de a nukleáris háború gondolatát elvetik. A jelenlegi ökumenikus vita abba az irányba mutat, hogy elítéli, erkölcsileg tarthatatlannak jelenti ki a nukleáris fegyverkezési hajszát egészet, az elrettentés rendszerét, és alternatívát keres a jelenleg érvényes biztonsági koncepcióval szemben, mert ha az egész világ nincs biztonságban, nem lehetnek biztonságban az egyes nemzetek sem. Biztonságot csak a közös felelősség nyújthat (Tóth Károly elnöki beszéde a KBK VI. béke-világgyűlésén).

A KBK világos állásfoglalással képviseli az egyházak és a keresztyének meggyőződését, amikor kifejti, hogy a „megfélemlítés” politikája nemcsak etikai szempontból gonosz, hanem azért is megengedhetetlen, mert feltételezi a potenciális ellenségről, hogy elsőnek ő fog támadni, ezáltal bizalmatlanságot és feszültséget plántál az államközi viszonyokba, és a népek között is elhinti az elidegenedés és a bizalmatlanság magját. A „megfélemlítés” politikája egyre több anyagi és egyéb áldozatot követelve fokozza a fejlődő országok kizsákmányolását és még elmaradottabbakká teszi őket az iparilag fejlett országokhoz képest. (Filaret kijevi metropolita)

Indiából származik ez a kifejezés, amely úgy javítja ki a „harmadik világ” elnevezést, hogy itt az emberiség kétharmadáról van szó, és nem csupán a világ egyharmadáról, vagy a harmadsorban megjelölhető világról.

Az emberi lelkiismeret nem nyugodhat bele abba, hogy sok millió afrikai, ázsiai, latin-amerikai ember hal meg éhség és nyomor következtében, él irástudatlanul és teljes elmaradottságban. Legfőbb ideje annak, hogy törődjünk a világ legszegényebb vidékeinek nyomorúságával és hordozzuk az emberek szenvedéseinek keresztyét, azt a keresztyét, amelyet a gyarmati uralom idején emeltek keresztyén közreműködéssel. Ha megnézzük a statisztikákat, azt látjuk, hogy a világ népességének 70 százaléka a világ jövedelmének 30 százalékából él, míg a másik 30 százalék 70 százalékot fogyaszt. Más számítások szerint a föld népességének (5 milliárd ember) 25 százaléka a javak 85 százalékát fogyasztja, míg 75 százalékának csak 15 százalék jut. 800 millió ember az „abszolút szegénység” határán él. Sok olyan társadalmi probléma van Afrika, Ázsia, Latin-Amerika országaiban, amelyek az itt élő emberek pusztító létét veszélyeztetik. A KBK sok-sok tanulmányban, felszólalásban rámutatott arra, hogy nekünk, keresztyéneknek aktív részt kell vállalnunk ezeknek a kérdéseknek a megoldásában.

A fegyverkezési verseny megszüntetése, melyet leszerelés, nemzetközi biztonság követ, nemcsak hogy megteremti minden nemzet társadalmi-gazdasági haladásának kedvező és békés feltételeit, hanem nagy mennyiségű anyagi forrást szabadít fel más globális problémák megoldására. Kiszámították, hogy 20 milliárd dollárból egy évig élelmezni lehetne a föld éhező népességét és fedezni lehetne minden szükségletét. Az évi katonai költségvetés meghaladja a 600 milliárd dollárt!

Színesbőrűeket lehet látni más egyházi világszervezetekben is, és illik is szerepeltetni őket. De ott a jelenlétük inkább formális. Olyan szerepet visznek, amit nem ők találtak ki. A KBK-ban azonban otthon vannak. A gyarmatosítás és az egyház kapcsolatának árnyéka itt nem jelentkezik, mert éppen azok vannak együtt, akik teológiai és politikai meggyőződésükből küzdenek a gyarmatosítás minden maradványa ellen, a fejlődő népek teljes felszabadulásáért, gazdasági kiszolgáltatottságuk megszüntéséért.

„A felszabadítás teológiája”

A latin-amerikai teológiai és egyházi konfliktuson, mint aktuális példán lehet szemléltetni, hogyan ütköznek a frontok a „kétharmad világ” szempontjából.

Az egyik oldalon „a felszabadítás teológiája” áll, amely a népek nemzetközi konszernek és szövetséges diktátorok kizsákmányolásával szemben újra felfedezte a bibliai üzenet szociális dimenzióit, és nem rettent vissza attól, hogy az elnyomottak pártjára álljon, elmenve egészen a harcukban való részvételig.

A másik oldalon a „nemzeti biztonság” politikája áll, amit egyre inkább kiszolgál egy olyan teológia, amely a totális piacot az Isten akarata szerinti teremtési rendnek tartja, és az egyház és az antikommunizmus közti szoros szövetséget támogatja, mert a marxizmusban látja az emberiség veszedelmét.

A római katolikus egyház még mindig veszélyt lát a forradalmi mozgalmak támogatásában. A Vatikán Hiittani Kongregációja szerint túlságosan átveszik a marxista kapitalizmus-elemzést, és ez olyan alaptételek átvételével fenyeget, amelyek állítólag nem egyeztethetők össze az emberről és a társadalomról vallott keresztyén felfogással. Már az osztályharc fogalmának használatát is gyanúsnak tartják, mert az közel áll Marx tanításához és veszélyes konzekvenciákhoz vezethet. Az egyik oldal tehát azt mondja a másíkról: az evangélium redukálása egy földi, gazdasági és politikai felszabadulásra az igazi kísértés ma; míg a másik oldal a nagyobb veszélyt a transzcendenciába menekülésben látja, amely cserben hagyja a nyomorultakat és kizsákmányoltakat és embermilliókat hagy meg a nyomorban.

Természetesen a Szentírás nem ír elő egy minden korra és helyzetre meghatározott társadalmi és gazdasági rendet. A politikai és társadalmi struktúrákat annak alapján kell vizsgáljunk, hogy segítenek-e egy igazán emberi életet lehetővé tenni vagy ennek éppen útjában állnak. Ha az eljövendő Krisztus Mt 25 szerint nem szőlőminkat fogja vizsgálni, hanem az éhezőkkel, a szomjazókkal, a betegekkel, a rongyosokkal, a foglyokkal — vagyis a szenvedőkkel szembeni magatartásunkat; ha Jézus az irgalmas samaritanusról szóló példázatban őt állítja példaként elének, és nem a papot vagy a lévitát, akik a jeruzsálemi templomba tartva elsiettek a bajba került ember mellett, — akkor mindennek útmutató jelentősége van szociális és politikai magatartásunkra nézve (Walter Kreck professzor, NSZK)

Az egyház története során a szegények, betegek és haldoklók szolgálatát legtöbbször saját feladatának tekintette, és nagy műveket alkotott a diakónia területén. Ez továbbra is fontos hozzájárulás marad a társadalom békéjéhez. De a strukturális jogtalanságot az egyház gyakran mégsem ismerte fel kellő mértékben, hanem legtöbbször az uralkodó rétegekkel szövetségben megáldotta a fennálló viszonyokat. A KBK sokszor és nagy nyomatékkal fejtette ki ezt az álláspontot.

Ökumenikus békeszolgálat

A KBK teológiatörténeti jelentősége abban a vonatkozásban is kiemelkedik, hogy elsőnek látta meg a békeszolgálat ökumenikus dimenzióját. Mivel az atomfegyverkezés az egész glóbuszt (földkerekséget) fenyegeti, tehát globális a veszélyeztetettség, ennél fogva globális feladatra hív a békeszolgálat. 1958-tól, a Keresztyén Békekonferencia kezdetétől fogva világos volt, hogy ennek a mozgalomnak a tevékenységét csak ökumenikusan lehet elképzelni és megvalósítani, mint ahogy Iwand professzor, a KBK alapító atyáinak egyike mondta 1958-ban Prágában, az első Keresztyén Békekonferencián: „Az ökumenikus tevékenység szükségképpen béketevékenység. Ha nem az, akkor már nem ökumenikus. Amikor naponta a békéért harcolunk, valójában az ökumenizmusért küzdünk.”

1962. óta jöttek létre rendszeres találkozó az EVT és a KBK vezetői között, különösen a nagygyűlések előtti időszakokban, kezdetben azért, hogy a félreértések eloszlathatók legyenek, később pedig azért, hogy erősödjék az együttműködés, valamint meghatározzák a két szervezet közös feladatait. Ennek a folyamatnak a hatására egyfelől világosan bontakozott ki az ökumenikus mozgalom — azaz az EVT — békedimenziója, másfelől a korábbiaknál láthatóbbá vált a KBK ökumenikus jellege.

Jelentős teológiatörténeti eredmény volt az, hogy erős hangsúlyt kapott az egyházak egysége és az emberiség egysége közötti szoros összefüggés. Ez azt jelenti, hogy az egyházak egységterekvése már nem öncél csupán; csakis az egész lakott föld, az egész emberiség egységének keresésével kapcsolatban érthető igazán. A keresztyén egyházak egysége nemcsak a közöttük lévő felekezeti különbségek legyőzését jelenti, hanem felülemelkedést jelent azokon a nemzeti, kulturális, faji és ideológiai határokon is, amelyek sokféle feszültséget és konfliktust okoznak a világban (Tóth Károly).

Az egység Isten akaratának megfelelően csak a békében, igazságban és szabadságban való egység lehet. Az emberiség egységének előmozdítása tehát etikai feladatot jelent az egyház számára, mivel az egyházak megosztott világunkban csakis olyan szolgálatokkal bizonyíthatják egységüket, amelyek ebben a világban is jelenvalóvá teszik Isten megbékélését a Jézus Krisztusban. Az egyházak egységterekvése érdekében szükségképpen olyan er-

kölcsi erőket kell teremtenie, amelyek elősegíthetik az emberiség egységét. Az egyházak egysége csak a világ egységével összefüggésben valósítható meg. A béke kérdése az atomkorban sajátosan ökumenikus ügy lett, hiszen arról van szó, hogy életben marad-e a világ, mint ökumené, mint lakott föld. Ezért az atomkorban a békemunkának szükségképpen harcot kell jelentenie a világunkat etikailag megosztó erőkkkel szemben.

Az emberiséget fenyegető közös nagy veszély, a tömegpusztító fegyverek felhalmozása, az emberiség nagy többségének reménytelen elszegényedése, a növekvő éhség elvezet az emberek, népek, államok közötti újfajta kapcsolatok kereséséhez. Nemcsak a keresztyének ökumenikus békeszolgálatának van hallatlanul nagy felelőssége, hanem parancsolóan szükséges a konstruktív együttműködés valamennyi vallás között is. A nagy etikai kihívás ma abban jelentkezik, hogy felismerjük-e az egyetemes együttműködés szükségességét.

A Biblia nem azt mondja, hogy csak a keresztyének teremtettek Isten képére, vagy hogy Jézus Krisztus csak a keresztyén emberiséget öltötte magára. Minden emberi teremtmény — férfi és nő, keresztyén és nem keresztyén, hívó és nem hívó — beletartozik ebbe a teljességbe. Az emberiség pedig csak az egész teremttessel — állatokkal és növényekkel, a Nappal és a Holddal, az anyaggal és a szerves étellel — való szoros viszonyban élhet (Gregorios metropolita). Az egyház feladata, hogy ennek az emberiségnek legyen a szolgája és papja, s így töltsé be hivatását.

Az enyhülés lehetséges

A második világháború óta eltelt időszakban többször jelentkezett a „hidegháború” hulláma, sőt „helyi háborúk”, „regionális háborúk” mind a mai napig fenyegetik a világ békét. De a Keresztyén Békekonferencia kezdetétől fogva az enyhülést, a nemzetközi feszültségek oldódását szolgálta abban a meggyőződésben, hogy az enyhülés lehetséges. Nincs is más lehetőség! Nem járható út sem a megfélemlítés, sem a fegyverkezésre alapított biztonság fikciója, csak egy újabb enyhülési folyamat gyűjtött reménycsillagot az emberiség egyre sötétebb viharfellegekkel borított egén (Magyar Hozzászólás a KBK VI. nagygyűlése témájához).

A KBK mindig hangsúlyozta — és természetesen ma is — hogy a világ békéjével egyenlő értékű, lehetséges alternatíva nem létezik. Az egész emberi civilizáció minden eddigi törekvését értelmetlenné teszi a nukleáris háború egyetlen perce. A világ népeinek — köztük a vallásos embereknek — az összefogásával megőrizhető a béke, biztosítható az emberi élet fennmaradása, elkerülhető a háború.

*

A Keresztyén Békekonferencia alapvető teológiatörténeti jelentőségét az húzza alá, hogy világkorszakunk legdöntőbb kérdésében, az atomháború vagy a leszerelés és nemzetközi enyhülés kérdésében mindig a keresztyén lelkiismeret békét építő törekvését szolgálta. Bátran mert erre a kérdésre koncentrálni akkor is, amikor több gyanúsításnak és félremagyarázásnak volt kitéve. De nemcsak a múlt felé lehet összegezni a KBK eredményeit, hanem a jövő felé is van célkitűzése, feladata, szolgálata, aminek a fontosságát az adja meg, hogy hozzáadja szellemi erejét az emberiség jövőjének munkálásához!

Ottlyk Ernő

„Az egész világ az én családom...”

25 évvel ezelőtt halt meg XXIII. János pápa

A címünket adó mondatot önvallomásként írta le XXIII. János 1959. november 25. és december 5. között, pápává választása után egy esztendővel. Ez a naplójában olvasható mondat igazán akkor nyert értelmet, kezdett valóban fényleni, amikor 1963. június 3-án Pünkösöd másnapján lehunyta szemét és meghalt. Valóban nemcsak a római egyház siratta őt, de minden keresztyén felekezetben, sőt a keresztyénség határain túl is, nagyon sokan gyászolták. Rádöbrent a világ arra, hogy ebben az öreg emberben, akinek halálos ágyát leste és halálhírét már napok óta várta, milyen óriási ajándékot kapott tőle a 20. század derekán az egész emberiség. „Hozzátartozót” veszített mindenki. Az egész világ, az ő nagy családja szeretve gyászolta őt.

Ha e nagy keresztyén élete titkát akarom felfejteni, és másoknak bemutatni, úgy egy másik kifejezésre is utalnom kell: *A mérész egyszerűség ereje*. Ez, amire törekedett, ez ami meghatározta nagyságát, vagy ahogyan ő szerette kifejezni: „kicsinységét”.

Cikkeim írásakor több, válaszra váró kérdésem van:

— elég történeti távlatom van-e az elmúlt 25 esztendő nyomán ahhoz, hogy alakját helyesen lássam?

— egy protestáns teológus, közelebbről evangélikus lelkész mennyire képes a római katolikus testvéregyház vezetőjében felismerni igazi értékeit?

— mennyire tartozik XXIII. János életműve a Theológiai Szemlébe?

Hogy valóban jogosak ezek a kérdések, az kiderül a következőkből:

1. A 25 év valóban elég távlat-e helyes értékeléshez. Igaz ugyan, hogy halála után közvetlenül, majd 1—10—20 évvel sokan értékelték már XXIII. Jánost, és azóta is világosan látszik a kontúrok, egyre inkább tudjuk, ki volt ő, hátha mégis több idő kellene, hogy a pápák több évszázados hosszú sorában, vagy XX. század nagy keresztyénei sorában méltó helyre állítsuk őt.

2. Protestáns teológus mennyire élheti magát bele abba a tipikusan római katolikus közegbe, amiben ő élt és tevékenykedett. (Rózsafüzéres kegyesség, lelkigyakorlatok és olvasmányok világa, önmaga áldozatul ajánlása stb.) Nem marad-e mindig kívülálló egy evangélikus lelkész, s a körön belülről csak úgy kerülhetne, ha feláldozná saját identitását.

3. Mennyire lehet valakinek a szolgálatát teológusként minősíteni, aki nem akart „nagy teológus” lenni? XXIII. János volt ugyan tanár is az évszázad első éveiben, közvetlen pappá szentelése után — egyháztörténetet és patrisztikát tanított — de sohasem tartotta magát jelentős teológusnak, sőt egyenesen félt a teológusok bonyolult gondolkodásmódjától, mindenben problémát látó mentalitásától, átlagember számára alig-alig érthető kifejezésmódjától. Ugyanakkor igaz, hogy jó teológusokkal vette körül magát (Bea bíboros például), s azok hatottak rá, mint ahogyan az ő nyíltsága is hatott a teológusokra. Az Egységitkárság létrehozását is lehet teológiai tettnek is minősíteni, hiszen így Róma nemcsak taktikailag, diplomáciailag, szervezettel találkozhat más felekezetekkel, hanem valós dialógust folytathat és így saját álláspontját is kénytelen tisztázni, újragondolni. Az általa összehívott II. Vatikáni Zsinat ugyan elsősorban pasztorális jellegű volt, mégis irigylésreméltóan jó, kiegyensúlyozott, a 20. században érthető teológiai megfogalmazásokat adott. Nekünk protestánsoknak, akik a 16. században értük el hitvallás-alkotásunk csúcspontját, teológiaiilag is számolnunk kell a zsinat tanításaival. A zsinati szövegekben nem XXIII. János kifejezéseit, teológiai definícióit kell keresnünk, hanem szemléiségét és irányt szabó, meghatározó befolyását. Jól látom-e? Mindezekre a kérdésekre szívesen hallanék vagy olvasnék választ római katolikus részről, de ugyancsak érdekelnének protestáns reflexiók is.

Írásom most természetesen nem dogmatikai értékelés a pápaságról. Nem is a péteri primatusság evangélikus véleményezése. Testvéri szó csupán, mert a nagy család egy másik ágának tagja sem hallgathat ilyenkor. A tisztelet és elismerés szava akar lenni a tágolelésű, alázatos, keresztyén főpap iránt. A hála szava Isten felé, hogy korunkban ilyen nagy keresztyénnel is megajándékozott bennünket, XXIII. Jánossal, akiben megmutatkozott a „*mérész egyszerűség ereje*”.

Rövid visszatekintés életére — emlékeztetőül

Nyolcvankét esztendő húzódtott 1881 és 1963 között. Ez adott életűként Angelo Guiseppe Roncallinak és ebből az utolsó 5 esztendő jutott „pápai szolgálatára”. Szándékosan nem írtam így: pápai uralkodására. A bergamoi püspökség területén Sotto il Monte faluban egyszerű család gyermekeként látta meg a napvilágot. Szülei: Giovanni Roncalli és Maria Mazzola ugyanazon a helyen éltek megszokott falusi életüket, ahol már 500 éve élt a család. Tizenhárom testvére volt. 1904-ben szentelik pappá, majd püspöki titkár lesz, tanít az egyháztörténelem tanáraként — 1914-ben táborigazgató — egészségügyi katoná — 1921-ben a pápai Curia szolgálatába áll. 1925-ben püspökké szentelik. 1925—1944 között vatikáni diplomáciai feladatokat lát el a Balkánon: Bulgária, Törökország, Görögország a működési területe. Megismerkedik az orthodoxiával, majd a pápai nunciatura vezetője lesz Párizsban egy igen nehéz és bonyolult francia katolikus helyzetben. 1953-ban megkapja a bíborosi kalapot — Velence patriarchájává lesz (Velence egyházi struktúrája részben keleti jellegű). 1958-ban választják pápává. 1959. január 25-én a falakon kívüli Szent Pál bazilikában tudtul adja szándékát egy egyetemes zsinat összehívására. Rövidesen megkezdik az előkészületeket is. 1960-ban ebbe a keretbe illeszti az Egységitkárság felállítását is. 1961-ben a Mater et Magistra körlevél szociális kérdésekről szólva új hangot üt meg. Nyit Kelet felé, felveszi a kapcsolatot a Szovjetunióval, közben a kubai válság idején, amikor egy hajszálon múltott a III. világháború kitérője, úgy lépett közbe a nagyhatalmaknál (SZU és USA), ahogyan tanította is: „akinek hite van, az nem remeg”. Eddig eléggé még nem értékelt közbenjáró szolgálatot végez. 1962. október 11-én megnyílik a II. Vatikáni Zsinat. 1963-ban megszületik a Pacem in terris körlevél, mindenki tudja ekkor már, hogy nagy beteg. 1963. június 3-án este meghal.

Jelleme és jellemzése

Ki volt ő? Zseni vagy kedélyes öregúr? Tudatosan, átgondoltan tervezett és cselekedett vagy ösztönösen, megérzés-szerűen választotta a jót? Valóban nagy ember volt, akinek a hatása alól senki sem vonhatta ki magát vagy csak a történelmi — világi — egyházi konstelláció tette őt naggyá? Maradt-e, aki volt 77 éves koráig, vagy az utolsó öt évben egészen mássá lett? Sok-sok kérdés ágaskodik bennünk vele kapcsolatosan. Hosszú élete és rövid pápasága nem ad teljes választ a Roncalli-rejtélyre. A Roncalli-jelenség egyben Roncalli-misztérium is. Személyében és hatásában van valami titkot sejtő. Ha egy-egy vonását bemutatjuk, még mindig marad hiányérzetünk. Jelmondata ugyan elárul valamit: Oboedientia et pax — mégis érezzük, több volt ő, mint e két szó bemutatója és egy vállalt program megvalósítója. A János nevet vette fel, de benne két János vonásai — Keresztelő János és a tanítvány János vonásai — egyaránt megtalálhatók.

Hogyan látták őt, akik közel voltak hozzá? Hogyan értékeli őt, akiket a papság sorsa érdekel? Milyenek látta önmagát? Mi adott igazi tekintélyt neki, a pápai szék hatalma, vagy egyszerű

emberszeretete? Mitől lett olyan hihetetlenül népszerűvé rövid idő alatt? Mivel újította meg a pápaságról alkotott közfel-fogást?

Gondoljunk már idézett naplóbéli mondatára: *a merész egyszerűség ereje*. *Egyszerűség*: egy olyan bonyolult korban, mint a miénk, önmagában is áldás. János pápa nem szégyelte sem egyszerű származását sem az egyszerű emberek társaságát. Kedvelte az egyszerű beszédet, mesterkélettség nélkül válaszolt az őt kérdezőknek: újságíróknak, vendégeknak. Közvetlenül beszélt emberekkel, felszabadultan tudott nevetni, szívesen járt az utcán. Igyekezett megszabadulni minden felesleges ceremóniától, a régi stílusú udvartartás cifraságaitól. Egyszerűen szolgálni akart, jó pásztorként vigyázni a rábízott nyájra. A róla készült szobrok közül is azok sikerültek jól, amelyek nagyon egyszerűnek mutatják.

Merész egyszerűség: merészen végezte munkáját, néha nem hallgatott közvetlen tanácsadóira, a Vatikán szakértőkre. Mert nagyot álmodni, noha mindig józan maradt: mert új stílust behozni, még tréfálkozni is. Mert új szellemet árasztani, és nemcsak a tradíciókhoz ragaszkodni. Útjához Istenre hagyatkozó gyermekei bizalom éppen úgy kellett, mint merészség.

Volt *ereje*: idős korban is újat kezdeni. A korhoz igazodni, nem gerinctelenül, hanem okosan, mint aki látja, merre haladnak az emberek. Volt ereje levetni az óriási ballasztot, amit a Piuszok korából hozott magával a pápaság. Volt ereje hatni másokra. A Vatikán udvartartásához szokott rutinos nép ugya-núgy nem tudott jelenlétében a régi módon viselkedni, mint ahogy az egész római egyház nem vetkőzheti le azóta sem hatását. Egyéni jelenség volt kétségtelenül. Ellentéték feszültsége teszi vonzóvá alakját: egyszerűsége lenyűgöző, alázatossága hódító, szeretete ellenállhatatlan. Karakterológusok magyarázata sem elég személyisége titkának értéséhez. Ciklotüm típus, — mondják. Korpulens és kedélyes. Dinamikus és nagyvonalú. Semmi köze a kuriális személyiségekhez, a befelé forduló, aprólékos hivatalnokokhoz, az aszketikus szentekhez vagy a szenvedélyesen fanatikus hitvédőkhöz. Csak ennyi az egész? Testalkat és lelki alkat ügye? Többet sejtünk.

Mit olvashatunk felőle? A Testimonianze c. folyóirat egy évvel halála után Firenzében 156 oldalon külön számban tette közzé a jelentősebb méltatások sorát. Jelzők sokasága, szellemes értékelések. *Poul Poupard*, aki 1959-től 1971-ig a vatikáni államtitkárságon dolgozott, összegyűjtötte újságírók megállapításait János pápáról. XXIII. Jánosnak valóban sok nevet adtak. Ilyen titulusokat olvasunk: „a pápává lett lombard paraszt”, „szerény vidéki plébános”, „a kiengesztelődés pápája”, „átmeneti pápa”, „a fordulat pápája”, „a zsinat pápája”, „a történelemben nyomt hagyo pápa”. A római nép csak így nevezte: „Papa Giovanni, Papa buono, Papa santo”, de hívták őt „Giovanni furi le mura”-nak, azaz falakon kívüli Jánosnak, utalva a falakon kívüli Pál bazilikára, ahol kihirdette a zsinatot. Amerikai újságírók tréfásan a sokat sétáló pápát „Johnny Walker”-nak nevezték, sétáló pápának. Több, mint tréfa — szimbólum. János tudta, hogy az egyház úton van és az úton menni kell. Két ritkaság került az elmúlt nyáron kezembe. Az egyikben Guillo *Andreotti* olasz államférfi írása, Meine sieben Papste (Herder, 1982) egy fejezet róla, ahogyan egy államférfi látta őt s tartotta zseniális diplomátának. A másikban (An artist and the Pope) Giacomo *Manzu* olasz szobrász mondja el, milyen volt a pápa közelről, ő készítette el első mellszobrát. Az ateista szobrászművész és a keresztyén főpap legtermészetesebb emberséggel beszélgetett egymással, tiszteletben tartva egymás nézeteit. Kövér és elállnak hatalmas fülei, kedves nagyapó benyomást kelt — írják ironikusan francia újságírók 1958-ban, s öt év után ugyanez a francia újság, amely az egykori előbbi mondatot lehozta, így nyilatkozott: „XXIII. János pápa olyan személyiség volt, akit sok keresztyén szívesen nevezne szentnek, de mi is szívesen nevezünk EMBERNEK.” Micsoda fordulat! Hans Küng így ír róla: „Ha megkérdeznének, hogy előítélet nélkül, egyszerűen, spontán módon válaszoljak arra a kérdésre, kit tartok e század legnagyobb pápájának, késedelem nélkül válaszolnék így: természetesen XXIII. Jánost.”

Milyenek látta János pápa önmagát? 1960-ban, amikor a canterbury-i érseket fogadta, többek között ezt mondta: „Látják barátaim, én csak egy szegény ember vagyok. Nem vagyok sem nagy teológus, sem nagy filozófus, sem nagy történész, sem nagy tudós, még politikusnak sem vagyok nagy, de talán a jó Istennek éppen ilyen szegény emberre volt szüksége . . .” Tudott önmagán is ironizálni, gyermeki módon Urában bízni, emberséges lenni egy embertelenségtől fenyegetett évszázadban, s őszintén mosolyogni joggal aggodalmaskodó korunkban. Benne nem volt semmi a Piuszok fennségéből, tudott alázatos maradni és őszintén szeretni.

Műve egyházában

Korszakalkotó. Személye és ötévi pápasága kétségtelenül korszakváltást jelent, sorsfordulót. Valami *lezárult* vele: a Piuszok pápasága, az uralkodó pápák kora. Valami *új kezdődött* visszafordíthatatlanul: a II. Vatikáni Zsinat által elindított és fémjelzett korszak. Még tágabban, az egész keresztyénségre vetítve talán így is fogalmazhatunk: két egyháztörténeti korszak zárult le XXIII. Jánossal: a *nagy-konstantinuszi és az ellenreformációi* korszak. S helyébe lépett az öntudatos, szolgálni akaró egyház és a reformációra kész egyház korszaka.

Programját a híres, 1959. január 25-i beszédében körvonalazta. Római, majd egyetemes zsinat rendezésével kívánta egyházát megreformálni. Világossá tette, hogy a kor igényeit figyelembe kell venni s az egyházat korszerűvé kell tenni. Mindenütt meg kell engedni, sőt ösztönözni kell, hadd találkozzon az egyház a világgal, a mozgásban lévő, egyre változó világgal. XXIII. János az egyházzal kapcsolatban elfordult az addig megszokott merev jogi képletektől, biblikus alapokra lépett, s az Isten élő népe valóságos élete állt szeme előtt. Mert önkritikát is gyakorolni. Talán azt is megkockáztathatjuk, hogy az egyházzal nem öncélúan akart foglalkozni, hanem benne Istenre, Jézusra, a felebarátira terelődött a figyelme. XXIII. János azt akarta, hogy az egyház belső dolgai és világban való küldetése egyaránt tisztázódjanak (Ecclesia ad intra, ecclesia ad extra). A pápa nemcsak eltúrta a zsinatot, hanem aktívan részt vett benne, amikor bele-szólta a zsinat menetébe, nem a pápai hatalom megvédése érdekében tette, hanem a progresszivisták győzelme érdekében. János pápa programja a kortárs-keresztyénség lérehozása volt. „Azzal akarok haladni, aki halad. Lépést akarok tartani, hogy el ne maradjunk, s nem akarom megengedni, hogy elmenjen mellettünk.” Azt kívánta, hogy egyháza alkalmazkodjék a realitásokhoz, hogy korszerűvé legyen az evangélium hirdetése érdekében. Programját egy szóban szokták összefoglalni: *aggiornamento*. Ez nem alkalmazkodást jelent elsősorban a jelen körülményeikhez, nem a világ sémájához alakulást (Róm. 12), hanem korszerűsödést. Nem vonatkozhatunk el tértől és időtől, itt és mosttól az egyházban sem. Az *aggiornamento* Up-to-date, naprakész egyházat jelent. Stagnálás helyett a történelmi dinamizmus stílusát. Az egyháznak mindig készen kell lennie új és új erőfeszítésre, napi metanoia-ra, felül kell emelkednie a szűkkeblűség, a lelki garaszkodás kísértésén. Csak így tudja folytatni az igazi kegyesség gyakorlatát befelé és a korszerű pasztorizációt kifelé.

Műve az ökumené világában

XXIII. János pápa már nem élt közöttünk 1964. november 24-én, amikor kihirdették a II. Vatikáni Zsinaton az ökumenizmusról szóló határozatot, de az mindenki előtt világos volt, hogy János pápa nélkül ez a határozat sohasem született volna meg, mint ahogy az is világos, hogy az 1054 óta tartó áldatlan állapot az orthodox keresztyénség bizánci ága és a római katolikus keresztyénség között azért szűnhetett meg (1965), mert XXIII. János még balkáni küldetése idején megismerte, megszerette az orthodoxiát és megpróbált hidat verni és ütegyengetővé lenni. — Az ő pápasága alatt 400 év után először lépte át anglikán érsek (Dr. Fisher) a Vatikán küszöbét. Az ő pápasága

alatt kaptak hivatalos meghívást a Lutheránus Világszövetség képviselői a zsinatra, és az, hogy halála után négy évvel megindulhatott a magasszintű hivatalos párbeszéd a Vatikán és az LVSZ képviselő között, és azóta is tart — mindez neki köszönhető. Más felekezeti és felekezeti szervezettel kapcsolatosan is elmondhatnám ezt.

Az egyértelmű, hogy ő nem tudott mindent befejezni, de sinre helyezte az ügyeket, jó irányba indította el. Nem volt ő az ökumenizmus szakértője, nem volt rendszeres programjának kidolgozója sem, de segítője, vigyázója, inspirálója igen. Ki tudta válogatni azt, aki nemcsak jeles biblikus tudós volt, de az ökumenikus közeledés, legjobb, legalkalmasabb embere, a német jezsuita Augustin Bea-ra gondolok, aki ugyanabban az évben született, mint ő, aki a Gregoriánumban és a Pápai Intézetben tanított, 1959-ben XXIII. János bíborossá emelte, majd az Egységítőkárság első elnöke és a Zsinatot Előkészítő Bizottság egyik vezetője lett. Egyik előadás gyűjteménye világosan mutatja, hogyan látta a progresszívisták vezetője, sok zsinati csata élharcosa belülről az ökumenizmus áttörésének ügyét. Több volt a Bea bíboros, mint a pápának engedelmeskedő jezsuita tudós, az ökumenizmus áldott munkása volt.

XXIII. János nem tudta évszázadok eltávolodását egyszerűen megszüntetni. De a közeledés ügyét mozgásba hozta. Nem volt hiú álmok kergetője, s nem ragadta magával az az illúzió, ami a II. Vatikáni Zsinat idején nem egy résztvevőt vagy megfigyelőt magával ragadott, hogy ti. a felekezetek szervezeti egysége is rövid időn belül megvalósul. Mégis vallotta összetartozásunkat, a krisztusi szeretet fontosságát, az imádság jelentőségét, s várta a Szentlélek hathatós közreműködését. Tudom, csalódást keltett, amikor 1961-ben az Egyházak Világtanácsa Új-Delhiben tartott ülése idején, tehát pápasága kellős közepén Róma még nem tartotta érettnak az időt, hogy belépjen az Egyházak Világtanácsába, úgy mint akkor az orthodox egyházak jelentős része ezt tette, úgy mint azt sokan várták akkor protestáns oldalról is Rómától. De nem is tett olyan végleg elhatároló nyilatkozatot, mint amit utódjától az EVT 1975-ös Nairobi-ban tartott világggyűlése kapott.

Gyakorlati ember volt, aki még az elméleti dialógusnál is jobban hitt az egyház imádságában, és például 1960-tól kijelölte a januári világegyházi imaszándéknak Jézus főpapi imádságának ma legismertebb mondatát: ut omnes unum sint. Ez a gyakorlat azóta átment egyháza és az egyházak vérkeringésébe. Gondoljunk XXIII. Jánosra akkor is, amikor az 1988-as, mögöttünk lévő első igazán nyitott magyar ökumenikus imahétre gondolunk: a forrásnál ő állt.

Az ökumené mai világában a dialógus minden szinten tőle datálódik. Itt kell gondolnunk a felekezeteken túli dialógusokra is. A más világvallásokkal való párbeszédre és a zsidósággal folytatott dialógusra is. Sőt a nem-hívók, a legtágabb értelemben vett ökumené népével való beszélgetésre is. A dialógusok nem szorítkozhatnak magánszemélyek partizán-akcióira, hanem hivatalos beszélgetések (colloquium officiale) kell, hogy legyenek. Az ő pápasága óta használják az egyház szót többes számban is és nem kezelve úgy, mint akik nem létezőnk vagy valamilyen vallásos társulat, de nem egyház vagyunk.

Műve az emberiség világában

Az emberiségben nem látott legyőzendő ellenséget. Komolyan hitte, hogy a karácsonyi üzenet minden embernek szóló jó hír és Isten valóban jó akarattal van az egész emberiség iránt. Ismerve a problémákat és világméretben érezve a feszültségeket, mégsem vesztette el reménységét. Nemcsak vádolta a világot, hanem segíteni is akart rajta. Nem a kiközösítésben, hanem a közösség vállalásában látta feladatát — ellentétben elődjével, XII. Piuszal. Szava sohasem volt fenyegetés vagy a jogos büntetés felett érzett kárörvendezés, inkább biztatás volt, akár szociális kérdésekben, akár a világébe megóvása ügyében. Nemcsak kinyitotta a Vatikán ablakait, hanem ki is szólta a nyitott abla-

kon. S ha idős kora miatt már nem is tudott annyit utazni, mint a jelenlegi pápa, de már nem tartotta magát a Vatikán foglyának, távol a világtól. Őt év alatt többet tett a való világhoz közeledésben, mint elődei évtizedek alatt.

Az érdekes jelenség századunk közepén, hogy *kinyújtott jobbát elfogadták*, figyeltek hangjára. Keleten és Nyugaton egyaránt komolyan vették. Hivatalos vendégek látogatták meg őt a Vatikánban a Szovjetunióból és az Egyesült Államokból, Nobel-békedíjat kapott. Kívülálló is elismerően nyilatkoztak enciklikáiról.

A *Mater et magistra* a társadalom minden tagja számára biztosítani akarja az emberhez méltó életet. Isten e földi javakat mindenkinek adta és arra adta, hogy minden ember javát szolgálja. XXIII. János szembeszállt e körlevélben a kirívó gazdasági ellentétekkel, a nyereségelhajhászással, a kizsákmányolással és a neokolonializmussal is. Az egykori Rerum novarum hetvenesztendős évfordulójára kiadott *Mater et magistra* enciklika hozzá mert nyúlni az égő társadalmi kérdésekhez, s ha öntudatosan is, de nem kitanítva másokat, szót nehéz kérdéseinkről.

Szántó Konrád római katolikus egyháztörténész a *Pacem in terris* körlevelet a világbéke mai Magna Charta-jának tekinti. A természeti törvény alapján akarja az egyes emberek és államok kölcsönös viszonyát rendezni, s ha a protestáns teológus számára idegen nyelven is, de kétségtelenül nagy jóakarattal igyekszik békére bírni az embereket.

Nemcsak híres körlevelei, hanem egész magatartása azt sugallta, hogy komolyan kell venni a körülöttünk lévő világot, megbecsüléssel lehet fordulni a kultúra eredményei felé, az egyház nemcsak taníthat, de maga is tanulhat, ugyanakkor, amikor nem marad el felelőssége a világ iránt. A szocialista országokban élő római katolikus hívőket felszabadította abból a bűnűtlenségből, amit addig éreztek, amíg nem tudták, hogyan is kell viszonyulniuk a körülöttük kialakuló új világhoz. Szántó Konrád írja a *Pacem in terris* enciklika 5. fejezetével kapcsolatban: „a hithűség nem akadályozhatja meg a római katolikus hívőket a mindenfajta emberrel, néppel és rendszerrel való olyan jellegű együttműködésben, amelynek célja a béke megvédése és az emberiség javának előmozdítása — XXIII. János ezzel átlépte azt a korlátot, melyet elődei a szocializmus megjelenése óta az egyház köré vontak. A *Pacem in terris* tette lehetővé, hogy a Vatikán keresse a kapcsolatokat a szocialista országokkal és a párbeszédet a marxistákkal.” Kuriózum, de megemlítem, hogy ismereteim szerint a *Pacem in terris* szövege, ez a XXIII. János-i végrendelet nem került a Szent Officium előzetes bírálatára elé. A béke nem várhat — érezte élete utolsó szakaszába lépő XXIII. János.

A zsinatnak az a hangja, ami az egyház szerepét a világban tisztázni kívánta, ami a párbeszéd előmozdítását javasolja, és a kérdések valódi ismeretere batorít, tipikusan XXIII. János hangja. Érdekes, amit Skydsgaard dán evangélikus professzor a zsinatra meghívott egyik hivatalos megfigyelő írt az *Orientierung* c. újság 1971. február 28-i számában. Miután kifejti, hogy János pápa indítására a zsinat megfogalmazási kísérletet tett a világ és az egyház viszonyának tisztázására, a következőket mondja: „A zsinat a *többi egyház helyett is* szembenézett a századunkban felgyülemlett problémákkal, a szekularizáció kérdésével, az ún. 3. világ kérdésével, a pluralizmussal” stb. Ilyen értelemben nekünk nem római keresztyéneknek is nagy szolgálatot tett a XXIII. János kezdeményezésére indult zsinat. Valamennyi egyház nyugtalanító kérdése lehet, mennyire érinti a történelmi változandóság az egyházat, lehet-e a változatlan hit átmentése és megőrzése a feladatunk a világ létformájának, gondolkodásának figyelembevétele nélkül. Minket protestánsokat is izgat, kinek prédikálunk és hogyan. Vagyis a *cui* és a *quomodo* kérdése. Ez a kettős kérdés rejlik a pasztorális célúnak hirdetett zsinat szövegeiben s végsősoron XXIII. János mai világunk iránti felelősségérzetében. János pápa megpróbálta enyhíteni a bizalmatlanságot mindkét irányban az egyház és a világ között, s megpróbálta oldani a félelem béklyóit. Ez a békéltető szolgálat szavait és magatartását egyaránt jellemzi.

XXIII. János stílusa és tanítása az egyedül használható századunk végén is. Végül hadd álljon itt egy, a mai evangélikus énekeskönyvben is megtalálható imádságából néhány sor: A karácsonyi drága betlehemi kised Jézushoz imádkozik XXIII. János: „Add, hogy egész életünkben részesei lehessünk a karácsonyi esemény mélységes titkának. Küldd el az emberi szívekbe azt a békét, amely után annyira áhítózunk, s amit egyedül csak Te adhatsz meg. Segítsd az emberiséget, hogy egyre jobban megismerjék és elismerjék egymást és testvériesen éljenek egymás mellett egy Atya gyermekeiként . . . Vezess bennünket szeretetted egységébe és ajándékozz meg békéddel. Ámen.”

Így imádkozott János pápa „családjáért,” az egész viláért.

Hafenscher Károly

FELHASZNÁLT IRODALOM

Andreotti, G. (1982): Meine sieben Päpste. Begegnungen in bewegten Zeiten. Herder, Freiburg.— Bea, A. (1963): Die Einheit der Christen. Herder, Freiburg.— Corsani, B. & Ricca, P. (1980): Péter és a pápaság a mai ökumenikus vitában. Református Sajtóosztály, Budapest.— Cserháti, J. (1982): Az ökumenizmus teológiai alapjai. Vigilia, pp. 3—9.— Cserháti, J. & Fábán, Á. (Szerk.) (1986): A II. Vatikáni Zsinat tanítása. 3. kiadás. Szent István Társulat, Budapest, pp. 7—20, 383—404.— Empie, P. C. & Murphy, T. A. (1974): Papal primacy and the universal church. Lutherans and catholics in Dialogue V. Augsburg Publishing House, Minnea-

polis.— Fagerberg, H. (1987): Svenska Kyrkan i ekumeniska samtal. Verbum, Stockholm, pp. 116—154.— Fesquet, H. (1969): A római egyház krízise. Kivonat. Mérés, pp. 24—34.— Fesquet, H. (1976): XXIII. János pápa virágoskertje. Ford.: Ikvay László. — in: Ijjas, Isten embere. Függelék. Szent István Társulat, Budapest, pp. 353—410.— Hafenscher, K. (1982): A római katolikus-evangélikus párbeszéd-ről. Vigilia, pp. 25—29.— Hafenscher, K. (1988): Oboedientia et Pax. Diakónia, pp. 25—28.— Hampe, J. Ch. (1964): Ende der Gegenreformation? Das Konzil Dokument und Deutung. Kreuz Verlag, Berlin.— Häring, B. (1963): Das Konzil im Zeichen der Einheit. Herder, Freiburg.— Hünermann, W. (1987): A világ plébánosa. XXIII. János pápa élete. Ecclesia, Budapest. Bibliográfia: pp. 365—366.— Ijjas, A. (1976): Isten igaz embere. Szent István Társulat, Budapest, Bibliográfia: 347—349.— Johannes XXIII. (1964): (Geistliches Tagebuch). Herder, Freiburg, pp. 570—580.— Kühn, U. (1966): Die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin. pp. 109—132.— Laurentin, R. (1967): A zsinat mérlege. Kivonat. Mérés, pp. 161—179.— Loewenich, W. (1970): Der moderne Katholizismus vor und nach dem Konzil. Luther Verlag, Witten, pp. 87—92, 341—438.— Lukács, L. (1980): Az evangélikus—katolikus teológiai párbeszéd. Vigilia, pp. 300—303.— Manzu, G. (1960, 1968): Freundschaft mit dem Papst. (An artist and the Pope). Ullsten.— Meyer, H., Urban, H. J. & Vischer, L. (Eds) (1983): Dokumente wachsender Übereinstimmung. Kreuz Verlag.— Mihelics, V. (1964): Eszmék és tények. Vigilia, pp. 357—363.— Mihelics, V. (1967): VI. Pál és Athenagorasz újabb találkozója. Napló. Vigilia, pp. 622—624.— Mihelics, V. (1967): A zsinat budapesti szemmel. Recenzió. Vigilia, pp. 624—627.— ÖT ÉVVEL A ZSINAT UTÁN. (1971): Jegyzetek. Mérés, pp. 99—102.— Poupard, P. (1986): Miért van pápánk? (A pápa szolgálata Szent Pétertől II. János Pálig.) Szent István Társulat, Budapest, pp. 106—120.— Rahner, K. (1983): A hit alapjai. Bevezetés a keresztyénség fogalmába. Szent István Társulat, Budapest, pp. 409—411.— Saád, B. (1967): A zsinat budapesti szemmel. Vigilia, Budapest.— Schwaiger, G. (1968): Geschichte der Päpste im 20. Jahrhundert. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, pp. 159—183.— Szántó, K. (1987): A katolikus egyház története. Ecclesia, Budapest, pp. 1171—1176.— Szennay, A. (1965): XXIII. János pápa és Newman bíboros. Vigilia, pp. 170—172.— Szennay, A. (1982): A Roncalli-misztérium. Vigilia, pp. 10—15.— Udvárhelyi, B. (1963): Az elhunyt pápa élő hagyatéka. Vigilia, pp. 490—492.— Vitányi, Gy. (1967): A II. Vatikáni Zsinat. Ecclesia, Budapest.— Willebrands, J. G. M. (1968): Bibel, ökumenik och sekularisering efter Andra Vatikanconcliet. Verbum, Stockholm.— A ZSINAT — két év után (1978): Szemle. Mérés, pp. 71—87.

HAZAI SZEMLE

Tanulmányi konferencia a keresztyén—marxista dialógus jegyében

Negyedik alkalommal találkoztak tanulmányi konferencián a szocialista országok protestáns szisztematikusi és marxista filozófusai, hogy a keresztyén-marxista dialógus jegyében három napon át eszmecsere folytassanak. A találkozó színhelye a Debreceni Református Kollégium volt, időpontja pedig 1988. április 5—8. között.

A találkozó gazdája és egyik elnöke Dr. Kocsis Elemér, a Tiszántúli Egyházkerület püspöke volt, akit e sajátos tanulmányi konferencia egyik életrehívójának is tekinthetünk. Ő nyitotta meg a konferenciát április 5-én este és meleg szavakkal üdvözölte a már munkaközösségbe összeszokott tanulmányi csoport valamennyi tagját. Hangoztatta azt, hogy bár ez a konferencia létszámát illetően nem nagy mégis valami olyanra hivatott ami történelemformáló hatalom lehet körülunk és olyan közösséget ápol, amely felelősséget vállalt magára világméretű kérdések megoldása dolgában. Ilyen értelemben szerepe példamutató, hatása messzire előre világító, munkája pedig ígéretes. A konferencia társelnökei voltak: a marxista filozófusok részéről Dr. Poór József professzor, az egyházak szisztematikusi részéről Dr. Helmut Fritzsche professzor.

A konferencia témája az igazság-igazságosság etikai-szociál-etikai fogalma volt, melyet keresztyén és marxista nézőpontból vettek az előadások vizsgálat alá. (Az előadások német nyelven hangzottak el, a tanácskozás nyelve hasonlóan a német volt.)

A továbbiakban megkísérlem, hogy áttekintést nyújtsak a konferencia előadásairól. (Ez azonban csak részben sikerülhet, mert az előadások szövege csak részben érkezett be.) A konferencia megnyitó előadását április 6-án dr. Poór József professzor tartotta, A marxista-keresztyén dialógus mai helyzete és jövője címmel. Előadását ezzel a figyelemreméltó gondolattal kezdte: „Úgy tűnik, hogy a történelem igazolta törekvéseink realitását és szükségességét, amikor protestáns theologus barátainkkal és

az egyházak vezetőivel 1981-től lehetőséget teremtünk arra, hogy protestáns theologusokkal szisztematikusi eszmecsere folytunk elméleti kérdésekről, áttekintjük eszmrendszeink analogikus elemeit, s azokat amelyek elválasztanak bennünket. Amikor azt mondom, hogy a történelem igazolta törekvésünk realitását, arra gondolok, hogy a mai világhelyzet új gondolkodást igényel, s egyre általánosabbá válik a vitás kérdések párbeszéd útján történő tisztázása és kölcsönös kompromisszumok útján való rendezése.” A gyakorlati életben folyó párbeszéd mellett az elméleti párbeszédnek is van jelentősége, mert megteremt és nyújtja az elméleti alapokat a gyakorlati együttműködéshez. Örömet fejezte ki, hogy a magyar református egyház nemcsak aktív részt vállal ebből a párbeszédből, hanem lehetőséget teremt arra, hogy a szocialista országok szisztematikusi teológusai és marxista valláskutatói is részt vegyenek ezen. Így lehetőség nyílik a kölcsönös tapasztalatcserére is. Példákat hozott fel, melyek számára azt támasztják alá, hogy az egyházak története a magyar nép történetének szerves részeként értelmezendő.

A közös elméleti munkához szükségesnek vélte azoknak a vitáknak az áttekintését, melyek gazdasági, politikai, ideológiai és tudományos életünk feladataival összefüggésben vetődtek fel. Ezek közül, mint legfontosabbat, jövőképeink egyoldalúságainak, torzulásainak a korrekcióját említi. A történelem arra a felismerésre döbbsített rá bennünket — hangoztatta a professzor —, hogy az új társadalom építésének a kezdetén vagyunk és a szocialista-kommunista társadalom építésének nem rövidtávú, hanem sokgenerációs folyamatnak kell lennie. Célkitűzéseink során tehát nem szabad összemenni a szocializmus és a kommunizmus korszakát, mivel ez számos illúzió, megvalósíthatatlan cél kitűzését jelentené. Figyelembe kell venni azt is, hogy az állampolgárokat a jövőben még aktívabban be kell

vonni a közügyek intézésébe. És itt az érdekek az állampolgárok között nem a felekezethez való tartozás vagy nem tartozás alapján húzhatók meg, hanem ez a szocializmus építésével egyetértő vagy azokkal szembe forduló emberek között húzódik.

A professzor hasonló jelentőségűnek vélte a marxizmus korszerűségének a kérdését. Az autentikus marxizmus és a rájuk hivatkozó marxizmus—leninizmusnak nevezhető droktinák között szükséges különböztetnünk. Lukács György gondolatát idézte ezzel kapcsolatban: „Vissza Marxhoz és előre a mai problémákhoz”. Csak így lehet eljutni a problémák helyes marxista értelmezéséhez. A marxizmus—leninizmus tovább fejlesztése történik itt, mely egyúttal az új helyzet alkotó értelmezése is.

Előadása második felében az elméleti párbeszéd jelenét és jövőjét vizsgálja. Megállapítja, hogy ennek jelentősége felértékelődött társadalmunkban, mert a bizonytalansági tényezők növekedésének a következtében fontos stabilizáló faktor lehet azoknak a vallásos-hívő rétegeknek a körében, kik az egyházzal kapcsolódnak. Itt különös jelentőséggel bír az egyházak alaptevékenységének keretében végzett szociális tevékenység, de nem elhanyagolható amellett az egyházak karitatív munkája sem, mely a társadalom perifériájára szorult emberek megsegítését és rehabilitálását végzi. A társadalmi célkitűzések közös kidolgozására és vállalására van itt szükség. Ebben a munkában a magyarországi protestantizmus a negyvenes évek végétől nemcsak példát mutatott, hanem az elméleti együttműködés lelkesítője is volt. E progresszív folyamat kidolgozásához a magyar marxista párt és kormányzat kicgyensúlyozott valláspolitikai álláspontjára nélkülözhetetlen szükség volt és van továbbra is. Szükség volt azonban — hangoztatta tovább — a marxista elméleti valláskutatások egyoldalúságainak a leküzdésére, az autentikus marxista vallásemélet rekonstrukciójának az elvégzésére. Ebben a folyamatban jelentős feladatot vállalt és végzett Lukács József akadémikus. Ennek a folyamatnak az alapján vált lehetővé a 80-as évek végén az elméleti dialógus megszervezése. Hangoztatta, hogy a marxista valláskutatók részéről nem az elvek feladásáról van szó, nem elméleti konvergenciáról, hanem a szövetségi viszonyok egy sajátos területén végzett munkáról. Ez a munka az által is könnyebb, mert más szocialista országban belül is a politikai vezetés érdeklődést tanúsít e munka iránt. A párbeszédben résztvevők képesek kölcsönösen tanulni egymástól. Sem a teológusok, sem a marxista valláskutatók nem mondanak le identitástudatokról, de ez a kölcsönös tanulás folyamatában mégis átforgatódik és átalakul. Sem a teológusok sem a marxista valláskutatók nem léphetnek fel azzal az igényvel, mintha az igazság kizárólagos birtokosai lennének vagy lehetnének. Éppen az a nyitottság teszi lehetővé a dialógust. Nem rendelkezünk kész válasszal minden társadalmi problémára, hanem ezt az események folyamatában alakítjuk ki.

Az elméleti dialógus egyik neuralgikus pontja az, hogy a világnézeti kérdéseket nem helyezjük előtérbe egyik oldalról sem. Bár világnézeti kiindulópontjaink ellentétesek, de hasonló következtetésre tudunk jutni a társadalmi kérdések megoldásában, a társadalomért viselt felelősségben. A politikai kérdések elsőbbsége biztosítja a szövetségi politikánk lehetőségét. A teológusok sem a hívők partikuláris érdekeit helyezik előtérbe, hanem a valós társadalmi érdekek képviselőit tartják fontosabbnak.

A másik neuralgikus pont az, hogy a marxizmus terminológiáját szükséges árnyaltan értelmezni. Itt van például ez a kifejezés: „A vallás elleni harc.” Általános értelemben az ember önmegvalósítása és a társadalmi viszonyok humanizálása és az ezek érdekében vívott harc értelmezhető úgy, mint a vallás alapjai, közvetve a vallás elleni harc. Ez a kifejezés azonban sohasem lehet ún. kultúrharc. A vallások és teológiai tanítások sokrétűségére kell figyelni, hogy differenciáltabban sikerüljön a vallás és marxizmus kölcsönös kapcsolatát meghatározni. Tapasztalatunk az, hogy a vallás még hosszú időn át fenn marad és eközben minőségi változáson megy át. A vallás megszűnésével kapcsolatban nyilván a két nézet között különbség van, de egy hosszú és ellentmondásos út folyamatának a során az egyhá-

zokat a társadalmi szükségletek részleges kielégítésére hivatott szervezeteknek, intézményeknek kell tekintenünk, amelyek működése — nolens-volens — elősegíti a társadalmi haladás megvalósítását. Az új társadalom építésében ugyanis vallásos és ateista emberek egyaránt részt vesznek és alapvető érdekeik nem különböznek egymástól. Ezért előállott az a helyzet, hogy a marxizmus és a különböző felekezetek tanításai között nagyon sokrétű kölcsönhatás alakult ki. A protestáns teológiák esetében itt találkozunk a magyarországi egyházak közül a legtöbb olyan elemmel, mely a marxizmus iránti affinitást bizonyítja. Ideológiai ellentétéről nem lehet beszélni közöttük sőt politikai szempontból nézetazonosság állapítható meg. Ha van is ideológiai nézetkülönbség — és ezt nem lehet vitatni — akkor is meg lehet állapítani, hogy a protestáns egyházak ezeket nem állítják szembe a marxizmus tanításaival, tehát ideológiai vitát nem folytatnak. Ilyen helyzetben — hangoztatja a professzor — mi sem a teológiai megoldásokkal konfrontálva fejtjük ki nézeteinket, mégha immanens nézetkülönbségek fennállnak is. Fontos annak a megállapítása is, hogy a materialista-ateista világnézet következtetés humanizmus, tehát nem üres tagadás, hanem az ember kreativitásának a hangsúlyozása. Vagyis az analogikus és ellentétes megoldások között domináló jellege van az analogikus elemeknek.

Azzal fejezte be átfogó és igen figyelemreméltó előadását Poór professzor, hogy hangoztatta: az előttünk álló feladatokban, melyben a nép egészének az aktivitására van szükség, erőink egyesítése fontos tényező ahhoz, hogy a kibontakozó feszültségek feldolgozása és megoldása is erőteljesebben történhessék meg. Ezt az előadást szokatlan hosszúságban ismertetem, mert ez alapvetést jelentett, de ezt a továbbiakban nem tehetem meg. Hasonlóképpen nem tehetem meg, hogy az előadások körül kialakult vitákat is bevonjam ismertetésem körébe. De az első előadás után egy kérdésre mégis kitérek. Az egyik résztvevő azt kérdezte Poór professzortól: A marxizmus árnyaltabban gondolkozik a vallásról — amint hallottuk — és ma már nem azt hangoztatja, hogy a vallás ópium a népek, hanem azt, hogy társadalom és történelemformáló tényező rejlik a vallás és az egyház hatásaiban. Vajon — hangozott a kérdés — az egyházaknak és a teológiának a marxizmussal való árnyaltabb foglalkozása nélkül létrejöhetett volna-e a marxizmusnak ez az újabb, differenciáltabb értékelése? Egyértelműen nemmel válaszolt a professzor, hangoztatva, hogy másként válaszol a marxizmus annak az egyháznak, mely pozitíven áll a társadalom és a béke mellé és másképpen annak, mely ideológiai ellenségként jelenik meg a társadalmi fejlődés porondján.

Az előadást mintegy korreferátumként követte dr. Fodor József egyetemi docens felszólalása: „A Magyarországi Szabad Egyházak életének változástendenciái az 1980-as években.” A kis protestáns egyházak marxista igényű megközelítéséről hangozott el ebben néhány fontos gondolat. Hangoztatta az előadó, hogy a kisegyházak életének vizsgálata a marxista vallásemélet színképét gazdagítja. Tulajdonképpen a Szabad Egyházak egyháztörténészei és teológusai olyan kutatásokat végeztek és végeznek a 80-as évektől kezdve, melyek a közöttünk kialakuló párbeszéd feltételeinek a kimunkálására irányulnak. Kiemelte Szigeti Jenő, Kiss Emil, Szebeni Olivér dolgozatait, valamint a „Felekezeti-közvetítő Elméleti Kutatócsoport” létrejöttét és eddigi eredményeit. Eme kutatások feltételeiről szólva a Szabad Egyházak körében lezajlott változásokról tett említést. Négy ilyen vonást tartott különösen figyelemreméltónak. 1. Megállt a dezintegrálódás folyamata. Ehelyett a státuszrendezés törekvése a jellemzőbb. A 17 kisegyház igényli az állami elismerést és jóváhagyást, kivéve még a Jehova Tanút. Imaházai épültek, nemzetközi kapcsolataik szélesedtek, ennek nyomán orientációs szerepük is növekedett. 2. Elkezdődött a kisegyházakban a teológiai és egyháztörténeti kutatómunka fő irányainak a kimunkálása. E munka nyomán lassan mód nyílik a marxista filozófusok és a Szabad Egyház-i teológusok közötti dialógusra. 3. A gyülekezeti életben fontos lépés, hogy a karizmatikus vonások kezdenek háttérbe szorulni és helyükbe lépnek az etizálási törekvések és a karitatív tevékenység erősödése. 4. Az élet kényszerítő ereje veti fel azokat

a kérdéseket, melyekre választ adva az eddigieknél még jobban hozzájárulnak majd a társadalmi kibontakozás és a megújulás ügyéhez. A párbeszéd fontos vonásának kell lennie az eltérő véleményeket tiszteletben tartó, az érdekeket egyeztető magatartás erősítése. A törekvés mindkét részről őszinte az új kérdések megoldására, a nyílt eszmecserére.

A következő előadást dr. Pákozdy László Márton professzor tartotta, amelynek címe: „Az igazság (*Gerechtigkeit*) bibliai fogalma” Ez az előadás kettős értelemben is ajándék volt. Először az, hogy 25 év után most hallottuk Pákozdy professzort Debrecenben előadni, a másik pedig az előadás tartalma. Nézzük a lehetőségeihez képest az előadás mondanivalóját. Megállapította, hogy az az igazság bibliai fogalma igen komplex filológiai tényállás, mely igen komplex köteget mutat be, ha az ember arra gondol, hogy a héber szóból (szinonimával együtt) állt elő a görögben és méginkább a latinban, továbbá minden európai nyelvben szükséges polarizálódás. Amit nyújtani tudok — hangoztatta — az bibliai-vallástörténeti, mindenekelőtt kritikai-filológiai vizsgálata az „igazság” fogalmának. Az a feladatom, hogy villanófényeket vetítsék a bibliai vallástörténetre, ennek specifikus és teológiai hosszmetzetére, valamint fogalmaira. Igen fontos látni azt is, hogy a szótárak és lexikonok önmagukban nem vezetnek el a helyes értelem megragadásához. Kiemelkedő héber szótárak értelmezik a fogalmakat, de a fogalmak variálásának következtében az Ószövetség legitim struktúráját másképpen magyarázzák. Mert ha nincsenek tekintettel a szövetség-szerkezetére a görög-latin vagy európai szóértelmezések idegen azaz modern jelentéstartalomhoz vezetnek.

Miközben az igazság fogalmához elérkezünk, figyelemmel kell lenni arra, hogy a legjelentősebb vallásos-teológiai tartalmú szavak előfordulása igen szerény ahhoz a tartalomhoz képest, ahhoz a gazdag gondolatvilághoz képest mely általuk kifejezésre jut. A szövetségből kell kiindulni, a Genézis és Exodus szövetségi elbeszéléseiből. Majd Sikemben az ország elfoglalása után megy végbe egy fontos esemény: a szövetségkötés. Ez a szövetség (*berit*) Izrael népközösségének a képszerű ábrázolása, melyet az évszázados történet folyamán többször meg kellett ismételtetni. A szövetség összekapcsol a szövetséges társakkal. Ez által él a kis közösség a családban a nép-közösség elmenőben. A közösségnek a köteletségét egy szóba fogja össze a hűség (*haesed*). Ebben a szóban jut kifejezésre a helyes magatartás Isten és a nép között, valamint ember és ember között. Hűség, szövetségi hűség a szövetség legbensőbb lényege, mert a szövetség magába foglalja az egymáshozkapcsoltság etoszát. A szövetség rendelkezései a torá-ban vannak összefoglalva. Ez útmutatást, utasítást jelent, később egyszerűen a törvény nevet kapta. Ha a szövetség rendelkezései — *mispatim* — a tora szerint mennek végbe akkor minden rendben van. Ezt fejezi ki a *cedaqa* szó, mely az igazság (igazságosság) komplex fogalma mindkét oldalról: Isten oldaláról és a nép oldaláról.

Forduljunk ismét a szövetséghez. Isten Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak, vagyis az atyáknak az Istene. Itt kezdődik Izraelnek, mint népnek a kiválasztása, melynek során Isten minden nép közül választott ki magának egy népet (Ám 3,1—2) és vele szövetségre lépett. Ez a szövetség Istennek és a népnek szabadságban való választása (Józs 24,15). Ebben a döntésben a nép elhagyja a természetesség szféráját és Istennel és a világgal új kapcsolatba-viszonyba kerül. Ez a szabadság és meghatározottság Isten és a nép számára egyaránt olyan, melynek van igazsága, joga, rendje és célja. Minden szövetségnek, minden megállapodásnak van ellenőrzése, kontrollja, kötelezettsége: „Ne ölj . . .” „Szeresd felebarátodat.” A szövetség útmutatásában másképpen jelentkezik az igazság követelése, feladata Isten részéről és a nép részéről. A népen belül is megvan mindenkinek a maga rendje, parancsa, kötelessége, azaz: mispat-ja. Más az Istené, más a királyé, férfié, nőé, gyermeké, szolgálé, papé vagy prófétáé. Az igazság (igazságosság) ezekben a relációkban érvényesül, de mindig a hűségnek vagy az igazságtalanságnak a teljességében. Ez a viszonylagos igazság nem erény, hanem Isten segítsége. Isten igazsága és az ő szabadtása, az ember igazsága pedig engedelmessége és hívő várakozása.

A második stádiumban, a fogság előtti nagy profétáknál Jahve igazsága, az ő követelő és ítélő tetteiben ragadható meg. Deuteroészaiás hirdeti az Isten szabadtását a fogságból. A szenvedő Izrael meg fogja látni, hogy Jahve hogyan teremt új életet népének, és a szenvedés után győzelmet és békét fognak nyerni. Ekkor kapja Izrael a népekhez szóló új küldetést (Ézs 49,6). E fejezetben az igazság: szabadtás, hűség, üdv, béke, mely minden népre kiterjed, ez az Isten végérvényes „igazsága”. Ez az igazság, mely Isten célja, jönni fog és tele van Isten irgalmával és győzelmével. Ekkor fogja Jahve az „igazság napját felhozni” (Mal 4,2). Isten emberien, az ő emberségében, igazságát a szeretetben mutatja meg. Isten úgy érkezik el, „mint ember” és így mutatja meg amit emberek, mint nem-emberek voltak képesek tenni (Ézs 52,3—53,12). A hűségesek, akik elkülönültek a törvénytelenektől, akik csendben, vagyontalanul éltek, akiket a „szegények”-nek neveztek, várták az Isten királyi uralmának a megérkezését. Ide tartozott Keresztelő János és mindenekelőtt a Názáreti Jézus, akit a tanítványok halála után a megdicsőült *Messiásnak*, *Úrnak* (későbbben a görögben *Krisztusnak* és *Kyriosznak*) neveztek. Ez a Jézus saját igazságának a tudatában tett bizonyoságot és az igazságról való bizonyoságtétele miatt (Mt 26,63—64; Jn 10,38) jutott a keresztre. Csak azt mondhatjuk, amit a legrégebbi tanúk mondtak: „ . . . nem e világnak sem e világ mulandó fejedelmeinek bölcsességét, hanem Isten titkos bölcsességét szóljuk . . . Ezt a világ fejedelmei közül senki sem ismerte fel, mert ha felismerték volna, a dicsőség Urát nem feszítették volna meg” (1Kor 2,6—8). Nem lenne „igazság”, ha azt mondanánk, hogy ezt a zsidók tették hiszen ez a főpapoknak egy kis klikkje volt és ott volt mindenekelőtt Pilátus és azok, akik valóban nem tudták mi az „igazságosság és az igazság”. És ennek a történetnek még mindig nincs vége!

A következő előadást Wolfgang Bradter professzor tartotta „A szociális igazság etikai értékéhez vezető megfontolások” címmel. Előadását ezzel kezdte: Minden érték között, melyek ma az emberek cselekvését motiválják, az igazság etikai értéke egyedülálló középponti helyet foglal el. Az életvétekenységek minden területén az emberek érdekeik és szükségleteik nézőpontja nyomán indulnak el vélemények megalkotására. Nehéz aztán eldönteni, hogyan lehet a különböző érdekek és igények találkozásának pontján igazságos döntéseket hozni. Gondoljunk például a lakásbizottságok nehéz feladataira, hogy a lakásigénylők sorrendiségét igazságosan megállapítsák. Minden döntésnek a sokszorosan összefonódó hálóból kell kivezetni, melyben az egyéni és a társadalmi érdekek és szükségletek ütköznek. Nehéz az adott esetekben definiálni azt, amit így nevezünk: igazság, igazságosság. Egy ilyen helyzetben igazságosan cselekedni azt jelenti, hogy egy éppen olyan jogosan igazságosan tekinthető variánst fel kell áldozni. Vagyis egyidejűleg igazságosan és más szempontok szerint igazságtalanul kell cselekedni. Ezért van az, hogy az igazságos döntések közben sem tehermentesül a lelkiismeretünk a vád alól, hiszen minden megoldás szubjektív mozzanatok konfliktusában születik. A lakásiosztás mindennapi folyamatát végiggondolva látjuk, hogy az az állapot, melyet igazságosnak nevezünk mégis olyan, mely a változást igényli. Igazságos döntésekkel sem ideális állapotokat hozunk létre. Az „igazság” kategóriájával az etikában egy olyan kérdéskört érintünk, amely felettébb komplikált és tőlünk a gondolkodás megfeszítését igényli. Az a tervem, hogy most a szociális igazság erkölcsi értékét helyezzem előtérbe.

Induljunk ki abból, hogy minden előadó az emberhez méltó társadalom alapjaként a munkát említi és tekinti. Innen kiindulva úgy ítélem meg, hogy dialógusunk mozgató kérdéseinek egy eddig eléggé figyelembe nem vett dimenziója van. Jó lenne megvizsgálni, hogy nem ugyanaz a szellemi-kulturális hagyomány-e az, amelyben mindketten állunk és amelynek feltárása felelősségünk nézetét csak gazdagíthatná? Marxista szempontból erre egyetértő választ adok. Megállapítom azt is, hogy amikor a különbségek és az ellentétek között állva arra a döntésre jutunk, hogy egymástól tanulni akarunk és egymást magunkkal egyenlőnek akarjuk elismerni, akkor is a szellemi élet megbecsülendő közös hagyományában élünk.

Ha mi egy olyan jelenséget, mint az igazság képzete és az igazságosság érzése nem önkényesen és dogmatikusan akarunk eredetét visszamenően megvizsgálni, akkor az igazság megtapasztalása igényének a végső oka az, hogy társadalomban élünk. Egyéni egzisztenciáját ki-ki úgy éli, mint nagyobb szociális csoportok, osztályok, rétegek tagja. Közös, reális igények mellett jelentkeznek az ellentétes és egymást kizáró igények is. Ebből áll elő az erkölcsi értékelés sokféle problémája, melyek az egymással való érintkezés kölcsönösen elhordozandó normáit érintik. Az igazság magába foglalja ebben a kontextusban az ismert nehézségekben jelentkező érdekkicserélődést és ezeknek egymáshoz való közelítését. Amikor az egyén az igazságra törekszik és az igazság érzésének ad kifejezést, akkor egyúttal jelentkeznek a cselekvésnek az elvei és az értékekre vonatkozó mértékek vizsgálatának a kérdései is.

A szociális igazság erkölcsi értékének elképzelése az előadók szerint azzal kezdődik, hogy a másikat velünk egyenlőnek elismerjük és értékeljük. Ahol ez nem történik meg, ez az érték követelményként lép fel. Marx a „Tőke” című munkájában megvizsgálta, hogyan, is jelentkezik a kapitalista társadalomban egy áru eladásánál és megvételénél az egyenlőség elve. Ezek közül is mint legspeciálisabb árut az emberi munkaerőt választotta ki. Marx e téren szerzett tapasztalatait elemzi a következőkben. Ami itt igazságként jelentkezik az olyan polgári követelés mellyel szemben áll a proletár egyenlőségképzet, vagyis az osztályok leépítése és megszüntetése.

A szocialista országokban megkezdődött az egyenlőség és igazság nem csupán formális viszonyának a realizálása. A szociális egyenlőség formáinak a kiküszöbölése vezet el itt a szociális igazság kialakításához. Ezután a gazdasági és szociális teljesítmények szép emelkedésének és példáit hozza elő Kelet-Németországból. Túl ezen pedig az egyéniség, az individualitás súlyának az emelkedéséről beszél a szocialista országokban, a szocialista társadalomban. Megállapítja tehát, hogy a mi értelmezésünk szerint az igazság a mindenkori konkrét, szociális és történetileg meghatározott és definálható tartalommal jelentkezik.

A szociális igazság erkölcsi értékének a fogalma a már előzőleg megnevezett értékek mellett abban konkretizálható, hogy törekszenek az ember méltóságának az egyre mélyebb elismerésére, az egymással való érintkezésben a szolidaritásra és a jóakaratra, valamint embernek ember iránti szeretetére. Minden nemzedéknek az a feladata — hangoztatta Marx —, hogy a következő nemzedéknek az örökséget jobb és gazdagabb formában adja át, mint ahogyan az előzőtől átvette. Ebben a társadalomban az egyéntől is elvárják, hogy gondolkozásában és tetteiben egyre mélyebben érvényesíti az igazságot, mely így kap erkölcsi tartalmat. Így tehát az igazság egyúttal az igazságra való nevelés feladatát is magában foglalja.

A következő előadást magyar előadó, mégpedig a magyar tudományos élet kimagasló személyisége, *Ancsel Éva* akadémikus, professzor tartotta „*Etosz és igazság*” címmel. Az alcim ez volt: *Az igazság ismeretének etoszáról és a tudás etikai premiszaráról*. Egyszóval az igazság ismeretéről, mint etikai problémáról szólt ez az előadás. Előadását egy példával kezdte: az *Ódipusz-mithosz* egyik változatában az áll, hogy Zeusz a királyt, szemé világnak elvesztéséért azzal kárpótolta, hogy a tisztánlátás ajándékát kapta és hét emberi élet hosszúságú életet hozzá. *Ódipusz* ezt a kárpótlást tehernek érezte: jobb lenne, ha rövidebb élete lenne és csak annyi lenne a tudása, mint a halandóknak. Azt magyarázta ugyanis, hogy a gonosz teher az olyan tudás, melynél nem kellene még jobban tudni. De ezt miért nem tudták az istenek?

Ha mi emberek gyakran nem vagyunk képesek azt elérni tudásban, ami egyébként elérhető, akkor nem az értelem korlátainál kell feltétlen kereskednünk, mert etikai vonatkozásban is vannak korlátok. Kérdésem így hangzik: miért követjük el oly gyakran a nem-tudás bűnét, hiszen a megismerés emberi szükséglet és az ember végül is anélkül, hogy arra törekedne, ismeret-höz jut. A mindennapok gyakorlatában sokszor az ismeretlen az ember felszínes, rutinszerű aktus segítségével hártja el: rányom egy jól ismert bélyeget és az ismert vagy állítólag ismert

mindennapi dolgok közé sorolja be. Tévedés lenne azt gondolni, hogy ez csak a mindennapok tudatában jelentkező eljárás, mert hiszen a tudomány gyakran ezen a módon jár el: minden esetben, ha egy eddig ismeretlen jelenséget kell megmagyarázni.

Ezután az igazság keresésében az etosznak a jelentőségéről beszél. Megállapítja, hogy a filozófiai gondolkodás történetében jelen van az a nézet, miszerint az igazság nemcsak a szellemnek a dolga, hanem az etikának a kérdése is. Arisztotelész már tudta, hogy a léleknek a rossz indulata is elfordíthatja az emberi szellemet, ami odáig vezethet, hogy a cselekedetet érintő kiindulópont vonatkozásában már bizonytalanság uralkodik. De nemcsak rosszindulat, hanem önmagában pozitív szenvedélyek és ösztönök is elfordíthatják az emberi lelket. Bemutatja, hogy a tudományos felfedezéseknél is milyen mértékig befolyásolta a tudóst lelkének etikai beállítottsága. Hivatkozik Kepler felfedezésére, akinek saját megállapításai szerint nagy nehézségeket kellett legyőzni, amíg a planéták pályája „tökéletességének” a hitétől el mert térni. Végül is Tycho Brache méréseinek az eredménye vezette el oda, hogy feladja eddigi nézeteit.

A gyakorlatban az is lehetséges, hogy egyetlen kísérlet vagy egyetlen tapasztalata a történelemnek radikális változást visz végbe az emberben, az ember korábbi világképét illetően és az új nézet hirtelen kérdőjelként emelkedik ki az előző világképből: ez pedig a recepció szubjektív aspektusa. De a releváns nézetek azután is hatnak a fogalomra és ezzel az emberi univerzum öntudatára, ha ezek nem is közvetlenül ebből „cselekszenek”. Gondoljunk csak azokra a teljesítményekre, melyek egy Galilei, Kepler, Cuvier vagy Darwin nevével kapcsolódtak össze.

Innen érthető aztán az — hangoztatta —, hogy az igazságot kutatók gyakran nemcsak új nézetekhez jutottak, hanem egyúttal etikai cselekedetet is véghezvittek, éppen miközben ezt az új nézetet megvallják. Ma már alig tudjuk elképzelni — idézi Ernst Bloch megállapítását —, hogy mennyi bátorságra volt szükséges Galileinek, hogy a természetet a matematikával állítsa kölcsönös viszonyba. Az igazság lényegéhez tartozik ugyanis (természetesen az igazság nem tételek megállapításával azonos), hogy az embernek a létét és a tudatát nemcsak hogy érinti, hanem szó szerint véve érinti, és pedig egy könnyen sebezhető, mivel életfontosságú ponton. Már ez is bizonyítja, hogy az igazság nem lehet kíméletes és a fiatal Marx már helyesen ismerte fel, hogy az igazság nem lehet szerény, éppoly kevésbé, mint ahogyan a világgosszág sem lehet az. És mivel vagy kivel szemben is kellene szerénynek lennie? Talán azzal szemben, ami nem-igazság?

Az igazság tehát nemcsak az értelemmel van kapcsolatban, hanem az ember egészével. A nem-tudás pedig abban az esetben mutatkozik bűnnek, amikor az ember azt nem akarja tudni, ami tudható. És minden esetben ezt teszi, amikor a tudható elől elzárja magát. Azt olvashatjuk Augustinusnál, hogy az emberi lélek elrejtőzködik, de azt nem akarja, hogy előle valami rejtve maradjon. Ebből következik az, hogy az emberek gyűlölik az igazságot, ha ez őket leleplezi, ha ez nekik ellentmond. Ezzel Augustinus egy etikai akadályt sorol fel, mely az igazság útjában áll, az igazság elleni tiltakozást, mely személyes érintettségből fakad. És ez nemcsak az igazságnál mint valóságnál van így, hanem az igazságnál, mint igazságosságnál. Idekapcsolja Descartes-nak majd Pascalnak a megállapítását. Ez utóbbi azt mondta: a mi hiányosságaink, gyengeségeink, hibáink nem önmagában véve bűnök, hanem azért lesznek azok, hogy az elgondolható legigazságtalanabb és legbűnösebb emóciókat váltják ki bennünk: az igazság gyűlöletét, továbbá azért, hogy az ember hibáihoz így társítja a szándékos öncsalás hibáját. Majd emlékeztet Heidegger mélyértelmű mondatára: az igazság „történik” az emberrel, ez az ember ellenére van, többnyire úgy, hogy tetteinknek a következményei elfordíthatatlanul ránk viszhullanak. Éppen ebben áll Lear király tragédiája: arra van kényszerítve, hogy tetteinek jóvátehetetlen következményeivel szembesüljön.

A következőkben azt mutatja fel, hogy milyen kapcsolata van az etika körén belül a tudásnak és a tetteknek. A kettő egymástól elválaszthatatlan. Az etosz a tudás deklarálása, még inkább: az igaznak a cselekvése, az igazságosságnak a megcselekvése.

A következő előadást Földesi Tamás professzor tartotta ezen a címen: *Igazság szociális nézőpontból*. Már az előadása elején megállapította, hogy az utóbbi időben a szocialista országok vezetői növekvő figyelemmel fordulnak a szociális igazság kérdései felé, ezt a szocialista országok kommunista pártjainak legutóbbi tanácskozásai is jól bizonyítják. De hasonló a helyzet a református teológián belül is, a tanácskozások témái ezt szintén bizonyítják. Ezután felteszi a kérdést: Hol helyezkedik el az értékek rangsorában a szociális igazság? Megállapítja, hogy a filozófia történetében lényegében három álláspont alakult ki. Filozófusok egész sora az értékek hierarchiájában a legmagasabb csúcsra helyezi az igazságot Platontól kezdve Arisztotelészen át egészen John Rawls-ig. Ami nem igaz, azt nem lehet értékek tekinteni eszerint. „Az igazság a szociális vívmányok között az első erény, mint ahogy a valóság a gondolati rendszereknél” — hangoztatja J. Rawls. Ezzel szemben van olyan filozófiai nézet is, mely szerint nemhogy nem a csúcson áll az igazság fogalma, hanem nincs is semmi értéke. Így ír pl. Hans Kelsen: „Az igazság általános fogalma abban a vonatkozásban, hogy mi módon kell az emberekkel bánni hogy ez igazságos legyen, tökéletesen üres.” Van aztán egy harmadik realiztikusabb koncepció is, mely szerint az igazságnak alapvető értéke van, jóllehet nem a legmagasabb. Az igazságnak magatartást meghatározó értéke van a társadalomban. Tulajdonképpen az etikának is az a kérdése — hangoztatta a professzor —, hogy az értékek konfliktusának a során, hogyan lehet az igények és szükségletek egyeztetésének a munkáját elvégezni. Az igazság kérdésénél az annál nehezebb, mert a lehetséges válasz keresésénél arra is kell figyelni, hogy az igazság már maga is több vonatkozásban elmentmondó kategória a maga különböző értelmezésével.

A következőkben megvizsgálja, hogyan értendő a szociális igazság fogalma, miután a marxizmus nem rendelkezik általánosan elfogadott igazságkoncepcióval. Csak egy lehetséges értelmezést vázol fel. A különböző igazságfilozófiák értékeit és elveit igyekszik itt mind felhasználni a továbbiak során. Figyelembe veszi a következő értékeléseket: Arisztotelész szerint: „Egyenlőség az egyenlők között és egyenlőtlenség az egyenlőtlenek között.” Második a római jogi elv: „Mindenkinek azt kapja, ami hozzá illik.” Továbbá létezik egy olyan lényeges követelés, melyben az ember nemcsak az igazságos társadalomra tart igényt politikai berendezéseivel együtt, hanem egyéni konfliktusainak az igazságos megítélésére is. Hasonló értékű az a nézet is, mely szerint az igazság mély ellentétet hordoz magában, nem abszolút, hanem hatása az értékek komplexumán belül érvényesül. Végül a kanti elvet is fontosnak ítéli: eszerint az igazság lényege az emberi autonómia és az igazság a szabadsággal elválaszthatatlanul össze van kötve.

A marxi örökséget figyelembe véve megállapítja, hogy itt az igazság alapvetően történeti kategória, melyet az idő, a társadalmi rétegződés sőt az egyénenként változó jelentéstartalom határoz meg. Az „örök igazság” meghatározásának az igénye tehát téves utakra vezet. Hangoztatja ugyanakkor saját megállapításaként, hogy az igazság története nemcsak változásról tud, hanem a változás és állandóság egységéről. A második és lényeges marxi elem az embernek, mint fajnak a mélyen humánus képzelete, mely a marxista igazságkoncepció magját kell, hogy képezze. Végül koncepciójában arra a marxi—lenini képzetre támaszkodik, mely a társadalmi egyenlőség és egyenlőtlenség dialektikájára vonatkozik.

Koncepciójának a logikus felépítésénél a kiindulópont ez: „Kit mi illet meg a társadalomban.” Marxista alapon erre a kérdésre szeretne felelni. A konklúzió pedig így hangzik: Az embert (az emberiséget) az illeti meg, hogy történeti feltételeinek megfelelően fájának megfelelő lényegét kibontakoztassa és az elidegenedésnek a különböző formáit, mely ebben akadályozza, legyőzhesse.

Ebben az értelemben az igazság elsősorban szociális igazság, mert elsősorban a gazdasági-társadalmi formáktól függ, valamint a politikai és jogi intézményektől, hogy az ember vajon fájának megfelelő lényegét ki tudja-e bontani. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy az emberi cselekvés igazságának a mértéke az

ehhez a megfelelő társadalmi feltételeket mennyire tudja biztosítani.

A nehézség ennél a koncepciónál abban van — halljuk tovább —, hogy az ember, fájának megfelelő lényege nem tulajdonság mint antropológiai felépítése, hanem bizonyos lehetőségek közös keretét mutatja be, mely különböző történeti periódusokban különböző mértékben manifesztálódik és ezt emberek el is idegeníthetik.

Az előadás, mely eredeti, új megállapításokat tartalmaz az itt mutatott vágányokon halad tovább logikusan, felmutatva azokat az építő elemeket, melyből az igazságos társadalom a marxi elképzelések alapján, de a jelen komplex értelmezése segítségével felépíthető, jóllehet az utolsó mondatokban megállapítja a neves professzor, hogy ennek a felvázolásnak még nem biztosítja azt, hogy a szociális igazság tökéletesen megvalósítható legyen. A reális szemlélet annyit követel meg, hogy erre törekedjünk és az ezzel ellentétes társadalmi igazságtalanságokat pedig kiküszöbölni próbáljuk.

Körner docens előadásában az igazságról etikai nézőpontból, Pröhle professzor pedig az igazságról keresztyén-szociális nézőpontból beszélt. Fritzsche professzor előadásának a címe. Hegel jogfilozófiájának a jelentősége az igazság megértése szempontjából és a keresztyén—marxista dialógus nézőpontjából. Felvázolta azt a folyamatot, mely Hegelnél megfigyelhető, aki a francia forradalom: szabadság, egyenlőség, testvériség elveit figyelve és ennek gyakorlati megvalósulásait szemlélve oda jutott el, hogy a szép igazságról szóló elvek a társadalomban tökéletesen nem vihetők keresztül, Vogel docens előadása ezen a címen hangzott el: *Isten igazsága és ember igazsága*. Az igen alaposan kidolgozott előadás zárótételeit rögzítjük: Amikor a keresztyénység ma az egyre jobban megértett emberi jogok alapján állva tájékozódik a világban akkor a következőkre figyel. 1. Az emberi jogok elismerésének az eszméje magában foglalja azt, hogy a keresztyénység lemond a társadalom klerikális gyámkodásáról és hajlandó a különböző világnézetű és vallású emberekkel való közös munkára, melyben az együttélést közösen alakítják ki. 2. A szociális és politikai felelősség figyelembevételéhez nem elégséges az igazság és szabadság általános elveinek a felismerése. Történeti tapasztalatok közvetítésére van szükség, hogy a fennálló jogrend számára relevánsak is legyenek. 3. Az emberi jogok eszméjében el van rejtve az emberhez méltó életnek a látomása, amelyről egyetlen társadalom sem mondhat le. A jog legfeljebb az előfeltételt teremti meg ehhez. T. S. Eliot írta ezt a mondatot: „Fel kellene adni azt a gondolatot, hogy olyan rendszerekről álmodjunk, melyek olyan tökéletesek, hogy bennük az embereknek már nem kellene jóknak lenni.” Ez a szükséges józan realizmus, amikor az igazságról beszélünk — fejezte be előadását.

Harmati Béla ev. püspök: *Igazság és Ökumené* címen tartott előadást. Az egyházakon belül és az ökumenikus mozgalomban sokféle nézet van az igazságosság kérdéséhez, de az Ökumené bibliai és ökumenikus nézeteinek a sokfélesége megnehezíti azt, hogy egyetemes és normatív nézeteket lehessen ezen a téren felállítani, kezdte előadását a püspök. Felvázolta a következőkben azokat a problémaköröket, amelyek a beszélgetésre gyümölcsözők lehetnek. Előadása két részből állt. Először beszélt az ökumenikus gondolkodásnak arról a fejlődéséről, mely az igazságos társadalom és a világban való igazság kérdését érinti. Az ökumenikus mozgalmat kezdettől fogva foglalkoztatta az egyház és társadalom viszonyának a kérdése. Áttekinti ezután ezeket a konferenciákat időrendi sorrendben. Oxfordi világkonferencia — egyház, nép és állam témakörben — 1937. A felelős társadalom koncepciója, Amsterdam, 1948. Egyház és Társadalom világkonferencia, Genf, 1966. Az EVT nagygyűlése, Uppsala, 1968. Utána következett „az igazságos, egymás javaiiban való részesedésre épülő, továbblépésre képes társadalom” elvének a meghirdetése. Ezután érkezett el az Ökumené mai programjához: „Igazság, béke és a teremtés megőrzése.” Ebben már benne van az 1989 májusában tervezett európai konferencia, valamint az 1990-re tervezett ökumenikus világkonferencia programja is.

Előadása második felében kiemelte azokat a gondolatokat,

melyeket alkalmasnak tart kiértékelésre, melyek az Ökumenében születtek és az igazságos társadalomról valamint a világban való igazságról szólnak. 1. Egyház — teológia — kontextus. Megállapítja, hogy olyan teológiai tájékozódás, mely a bibliai kértügmát csak elismételi, utána mondja, a hagyományt csak összefoglalja, elégtelen. Az ökumenikus mozgalom példákat ad nekünk arra vonatkozóan, hogy teológiát folytatni ma azt jelenti, hogy a keresztyén üzenetet újra kell formálni, helyzetünk ismeretében újra kell értelmezni, a valóságot újra lefordítani. Egy ilyen „válaszóla theologia” (Paul Tillich) a mai kérdésekkel korrelációban áll, kölcsönhatásban van. 2. Megállapítja második tételében, hogy az Ökumené tanulási folyamat. Ez a tanulási folyamat a vallás és a politika összefüggéseit van hivatva kutatni. Persze a vallást és a politikát gondolatlanul és kritikátlanul egymással összekapcsolni veszélyes és kerülendő, mert veszélyezteti a hit integritását valamint a politikai rendszer szabadságát. 3. Végül harmadik tételében hangoztatja: egyetemesen gondolkozni és helyi összefüggésekben cselekedni. Az emberről szóló filo-

zófiai gondolkodás azt mondja: „cogito ergo sum”. Az ökumenikus szociáletika viszont azt mondja: „coexisto ergo sum”. A mi Föld elnevezésű úrhajónkat tisztogatni és javítani kell, hogy vele célba érjünk, mert ezt nem lehet egy jobbal felcserélni, fejezte be szellemes és érdekes előadását Harmati püspök.

Két kisebb referátum hangzott még el. Az elsőt *Opcensky* professzor írta: *Igazság és forradalom* címmel, a másikat Peter *Kroh* docens tartotta: *Az igazság, mint teljesítményelv a szocializmusban* címmel.

Az elhangzott előadások teljes terjedelmükben meg fognak jelenni egy kötetben, mint ahogyan az előző konferenciák előadásait is megjelentette a konferencia vezetősége. Így ezt a gazdag anyagot lesz lehetősége mindenkinek részletesen tanulmányozni és belőle a szükséges döntéseket meghozni az egyház és társadalom kapcsolatának további építésére annak a nagy látomásnak az erejében, melyben Isten sátora az emberekkel lesz és a föld népei együtt az ő népei lesznek (Jel 21,3).

Szathmáry Sándor

Emlékezés dr. Jánossy Imrére

Istennek adunk hálát elhunyt szolgatársaink szolgálatáért, de ebbe a hálaadásba beletartozik a teljesített szolgálat ismertetése és elismerése is. Természetesen ez az alkalom nem szolgálhat még csak egy nagy vonalakban felvázolt biográfia és biobibliográfia előadására sem, ez későbbi, de feltétlenül elvégzendő feladat. Csak érintőleg lehet most a mai határainkon túleső kies faluból, Tivadarfalváról 1916. június 20-án elinduló 72 esztendő pályafutásnak az állomásait felsorolni: a lelkesi család adta indítást, a debreceni és marburgi tanulóéveket, a nagyhodosi (1941—), hajdúböszörményi (1944—), debrecen-csapókerti (1949—) gyülekezeti lelkipásztorságot, majd az egyházi közéletben zsinati tagként, missziói előadóként való tevékenységet, főként pedig a debreceni akadémián 1959-től a tanító-nevelő munkásságot, mely nyugdíjba vonulása után szinte teljesen kanyarodott vissza a mezőkeresztesi gyülekezeti lelkészségbe. Ennek ő szívből örvendett s amelyben megadatott neki, hogy szolgálat közben, 1988. február 21-én szólítsa magához Ura, akihez teljes szívéből, lelkéből, értelméből és erejéből szenvedélyesen hűséges volt.

Igen, Jánossy Imre szenvedélyes ember volt, olyannyira, hogy ezzel néha érzékenységeket is bántott. Mikor ezt beismerjük, mint ahogy ezt ő maga is nemegyszer tette, egyben elismerjük, hogy az a fajta szolgálat, mely rábízott, szenvedély nélkül nem volt végezhető. Jánossy Imre minden ízében közéleti ember volt, a szónak mind egyházi, mind világi értelmében. Egyházi értelemben a hosszú időn át hordozott missziói előadói tisztség mutatja ezt: megkeresni, megszólaltatni és irányítani munkatársakat a hitre ébresztés és a hitben való megtartás szolgálatára. Világi értelemben pedig a városi tanácstagság, de főként a keresztyén—marxista dialógusban való buzgó részvétel a jele a közéletiségnek, melyet magas állami kitüntetés is elismert. Mostani megemlékezésünknek legfőbb témája megvizsgálni, honnan eredt Jánossy Imrének ez a közéletisége, honnan vette szenvedélyes töltetét? Felületes és méltatlan dolog volna ezt emberi temperamentumban keresni, mert nem a szenvedély sodrása a lényeg, hanem az, amit a szenvedély sodor. Jánossy Imre szenvedélye életének azt a nagy élményét sodorta, mely hitélményévé, hittapasztalatává lett, hogy a hazánk, népünk s benne egyházunk életében bekövetkezett történelmi sorsforduló és az abból fakadó megújulásra hívás Isten akarata, aminek engedelmeskedni kell úgy, hogy az egyháznak meg kell találnia a maga aktív szolgálatát az új világban. Ez pedig csak úgy valósulhat meg, ha egyházunk az új társadalmi rendet és benne a maga helyét *valóban hitből* és nem szolgálalkú meghunyászkodásból fogadta el. Jánossy Imre erről meg volt győződve s másokat is meg akart erőtlen győzni. Nem mintha nem látta volna az épülő szocializ-

musnak az egyház életét különösen terhelő ún. gyermekbetegségeit s nem ítélte volna el azokat (Theológiai Szemle 1985, 353: „sok kétség, sok bizonytalanság, de soha nem reménység nélkül szemléltem a népünk körében végbement eseményeket... maguk a társadalom vezetői is nehezítették egy egyházi ember tisztánlátását”), hanem azért, mert rendületlenül hitte, hogy Isten a történelem ura, nemcsak az egyházban végbementő lelki történéseknek, hanem az egész világtörténelemnek, melyből az egyház története nem szakítható ki.

A keresztyén embernek a társadalomban való élete, a keresztyén etika volt Jánossy Imrének kezdettől fogva legfőbb problémája. Már doktori értekezése is etikai kérdést, a házasságot tárgyalta. De az etikát sohasem dogmatikusan, statikusan, hanem történeti konkrétságában és dinamizmusában látta és látatta, amiben nem kis része volt Révész Imre mellett elsajátított s később írásaiban is fel-felbukkanó egyháztörténeti ismereteinek és szemléletének. Teológiai gondolkodása a modern protestáns teológia nagyjainak, Barthnak, Tillichnek és főleg Bonhoeffernek a hatása alatt alakult ki, mégpedig nem szolgai átvételként, hanem a magyar valóságra alkalmazva. Már maga a modern protestáns teológiát Barhtól Moltmannig, sőt rajtuk is túlmenő ismertető munkássága is jelentős hozzájárulás volt teológiai műveltségünk korszerű szinten tartásához, még jelentősebb azonban az, hogy az általa feldolgozott külföldi (német és németül hozzáférhető) teológiai irodalomban beleépítette a magyarországi református egyház jelenéről és jövőjéről alkotott koncepciójába. Meggyőződése volt, hogy az új történelmi helyzet és az abból fakadó feladatok, a szocialista társadalomnak a keresztyén etikummal egybehangozó építésében való egyházi részvétel feltétele nem pusztán a régimódi ébredéseket változatlanul folytató megtérés, hanem magának a vallás és a bibliai hit kapcsolatának radikális újra gondolása. Idézhetnénk erre viszonylag korai megnyilvánulásából is, de teljes következetességében a Theológiai Szemlében 1976-ban megjelent „Krisztus egyházának társadalmi felelőssége” és az 1977-ben megjelent „Vallás vagy bibliai keresztyén hit?” c. cikkeiből ismerhető meg. Elsőnek említett írásában leszögezi, hogy az egyház nem e világból, de ebben a világban és ezért a világért van. Lényege nem szervezeti formájában, intézményeiben és hagyományjaiban keresendő, mert ezek koronként változnak s csak addig érvényes formák, amíg képesek hordozni a tartalmat: az élő hit általi kapcsolódást Krisztushoz és Őbenne szerkeszteni egy testté. Ahogyan Krisztus szolidaritást vállalt a bűnös emberiséggel, úgy kell az egyháznak szolidaritást vállalnia a világgal. A keresztyén hit nem „vallásos” viszonyulás egy legfelsőbb lényhez, nem befelé fordulás, hanem „kifelé” való szolgálat a tudományos-technikai

forradalom, a társadalmi forradalom és az emberiség egységének forradalma válságainak megoldásában.

Másodikul jelzett cikkében nem állítja szembe a vallást a hittel, hanem a *csak* „vallásos” magatartást kevesli, mert ebben az egyház önmagáért van, ami bezárkózás. A hit mindig vallás formájába öltözik, de különböztetni kell tudni a történeti, intézményes vallás és az azt mindig korrigáló és meghaladó bibliai hit között. Ez tulajdonképpen a „semper reformari” aktuális újrafogalmazása.

Még élesebben fogalmaz 1983-ban megjelent „A keresztyénység jövője — a jövő keresztyénisége” c. vitaindító cikkében, melyben Bonhoeffernek a szekularizációt megértő, sőt elfogadó tételét különösen Gogarten idevágó idézeteivel igyekszik megértetni s a marxizmussal folytatott dialógusban értékesíteni. „Meggyőződésünk szerint az a szellemi klíma, amit az újkor szekularizációs folyamatának értünk, tele van bibliai és keresztyén gondolatokkal, elemekkel. Ezek a bibliai és keresztyén elemek azonban az újkor történelem során olyan sok másféle gondolattal és elemmel, elsősorban a görög kultúrából származókkal, ötvöződtek össze, hogy képletesen azt lehetne mondani, miszerint az újkor gondolatvilágában a bibliai és keresztyén gondolatok nem koncentráltan, sőt egészen felhígulva vannak benne, mint a tenger vizében a só. A kérdés: miként lehetne ezeket a bibliai és keresztyén gondolati elemeket koncentrálni, kikristályosítani . . .” Megoldás: „a görög metafizikai gondolkodás helyett ez a fonal a Biblia üdvtörténeti szemlélete és magyarázata. Ez az, amivel a keresztyénység adósa a mai kor emberének.”

Teológiai gondolkodásunk egyik súlyos ballasztjának tartja a görög filozófia örökségét, mely Istent statikus ontológiai fogalommal légisíti s ezzel az élő, a történelemben önmagát újra meg újra tetteiben, és pedig szabadító tetteiben kijelentő Istent elfedi. A Biblia magyarázatában az üdvtörténeti szemlélet érvényesülését sürgeti, s ebből azt a kötelezettséget vonja le, 1985-ben, a vita összefoglalásában, hogy az egyház élete és szolgálata „semmi más, mint igehirdetésében a lehető legegyszerűbb nyelven, a kor nyelvén beszélje el, nemcsak istentiszteleti, de egész életével, nemcsak közösségi módon, hanem minden tagjának ábrázolja ki Istennek az evangéliumát, azt a szabadító szeretetet, amely

Izrael életében történt, a Jézus Krisztusban teljessé lett, de ma is történik minden ember és az egész világ életében. Mindez azonban csak akkor igaz, ha belőle valóságos szolgálat, vagy ha úgy tetszik, politikai bizonyágtétel válik, a másik ember, az emberiség javára.” (Theológiai Szemle 1985. 353.)

A világ felé történő bizonyágtétel azonban Jánossy Imre értelmezésében nem egyoldalú rábeszélésben, hanem dialógusban történik. Ez a felfogás legfőbb teológiai öröksége, amit 1986-ban a Theológiai Szemlében „A dialógus alapelvei” címen foglalt össze négy alapelvben: bizalom, dialógus, identitás, miszsió. „Bizalmunk a másikkal szemben addig terjedhet, amíg meg lehet a bizodalunk arról, hogy a másik is jól értett humanizmusnak, a humanitásnak, mégpedig megközelítően ugyanannak a humanizmusnak és humanitásnak a talaján áll és ennek a szemszögéből ítéli meg a situációt, mint mi.” Ami a párbeszédet magát illeti, annak tisztázni kell, hogy „melyek azok az elválasztó különbségek korunk különböző szellemi áramlatai között, amik valóban feloldhatatlanok . . . másfelől a feloldható, vagy legalábbis tisztázható, tehát pontosan megfogalmazható alternatívák.” Ugyanakkor „semmiféle felelősség és előzékenység sem indokolhatja bármely szellemi irányzat részéről sem azt, hogy egy másikkal folytatott dialógusban lemondjon a saját identitásáról”, mert „semmiféle dialógusnak sem lehet erkölcsileg indokolható célja az emberiség nagyon sokrétű és sokszínű kultúrájának az elszíntelenítése, sematizálása, unifikálása”, annál kevésbé, mivel mindenki csak részizgagság birtokában van, viszont e részizgagságban benne van az igazság el nem hallgatható része. Éppen ezért a misszió koncepcióját újra kell gondolnunk, ez nem lehet az egyedül üdvözítő hit igényével fellépő prozelitizmus, de a magunk részizgagságáról való lemondás sem. A misszió küldetés, s „a küldetés betöltése nem a tagtoborzás eszköze, hanem a szolgáló életforma megvalósítása”.

Jánossy Imre sokféle inspirációt egységes szemléletbe összefoglaló, nagyon is a mához szóló és egyben a jövőbe is előremutató gondolatai maradandó és továbbható értékei egyházunk teológiai eszmélkedésének.

Makkai László

Dr. Bucsay Mihály

(1912—1988)

„ . . . a kiszabott esztendőket letelnek, és én útra kelek és nem térek vissza . . .” (Jób 16,22, Károli ford.).

Emberi mértékünk szívesen szánta volna néki — Koós Károly szava szerint — az öregkort követően a vén, — majd az aggyantáncok esztendeit is. Másként történt: a 76. születésnapja hajnalán útrakelt . . .

1912. július 8-án született Bucsay Lajos és Zathureczky Ilona fiaként Tarcalon. Az édesapja református iskola rektortanítója volt. Az első világháború kitörése őt is fegyverbe szólította. Fia így lett négyesztendőskorában tanítóárva. Elemi iskoláit Budapesten kezdte meg, a Nagypénteki Református Társaság „Erzsébet” árvaházában, majd a kecskeméti tanítóárva otthonában folytatta.

Gimnáziumba öt éven keresztül Sátoraljaújhelyen, a piarista gimnáziumba járt; az utolsó három esztendőben Hajdúböszörményben a Kálvineum lakója. Itt érlelődött meg benne a teológia — mint tudomány, és mint szolgálati forma — iránti vonzalom: 1930 őszén sárospataki főiskolára iratkozott be. A következő tanévet Debrecenben kezdte; ezt követően rövid bethéli tartózkodás után három szemesztert a Saale partján: Halleban tanult. A befejező félévre tért vissza Debrecenbe, ahol 1934 őszén az első, 1936-ban a második lelkészi vizsgáját letette.

Először bejegyzett segédlelkész Debrecenben; Csikesz Sándor mellett gyakornok. Közben lélektant, görög és latin nyelvet tanult a debreceni egyetem bölcsészkarán. Egy esztendőt Tisza-

kécskén segédlelkész (korábban Ókécske). Utána három hónap Párizsban, majd egy esztendő tanulmányút Strassburgban.

1940-ben ismét Halleba utazott, ahol az egyetemen az ő tervei és javaslatai alapján délkelet-európai egyháztörténeti kutatóállomást szerveztek, amelynek az első vezetője lett; mellette az egyetemen a magyarországi reformáció történetéről adott elő. Itt indult meg a „Középdunai Protestantizmus könyvtára” c. kiadványsorozat — az eredeti elgondolás szerint magyar, német és szlovák nyelvű könyvek jelentek meg benne (a nyolcadik kötete 1945-ben látott napvilágot). Halleból még egy rövid olaszországi tanulmányutat is tett.

Közben a tudományos fokozatok lépcsőin is egyre feljebb jutott. 1935-ben a debreceni egyetemen filozófiából doktorált. 1941-ben Debrecenben vallásstanári diplomát szerzett, 1942-ben Sárospatakon teológiai magántanári vizsgát tett. 1944-ben a debreceni egyetem teológiai fakultásán doktorált. 1950-ben egyetemi magántanárrá avatták.

1940 őszétől Budapesten valláskutató lelkész volt. 1948 őszétől óraadó a Budapesti Theológiai Akadémián; 1946 őszétől a budapesti „Németajkú Leányegyház” lelképásztora. 1956-tól az Akadémia rendes tanára, 1980-ban történt nyugalomba vonulásaig. Utána — a Ráday Kollégium újjáépítésének az idején — még három évig ellátta a Kollégium főigazgatói tisztét.

1946-ban kötött házasságot Mecsek Balogh Ágnessal; házasságukból egy fiúgyermek született.

A száraz adatokban, a szokványos fordulatokban ott vibrál az utóbbi emberöltő minden feszültsége!

Ekkor áradt végig az országon a második világháború minden borzalma. Aztán az összeomlás, az újjáépítés; majd 1956 őszén „eine Kraftprobe” — ahogyan a német nyelvű egyháztörténetben fogalmazta. Bucsay Mihály e viharok között is tudott maradandót alkotni. Mert amit pl. Szemian Mihályról 1942-ben papírra vetett, az több volt, mint hitvallás:

„... Az elnyomott genie szerepében tetszeleg a XIX. század első felében nyugatról keletre haladva a németektől kezdve minden népe Közép- és Kelet-Európának. A németek a latin kereszténységben látják az ősi ellenséget, a magyarok és a többiek a németben, a tótok a magyarokban. A németek, és utánuk a többinek szükségük volt bűnbakra, hogy nemzeti öntudatuk hosszú szunnyadását maguknak és másoknak megmagyarázassák, ellenségre, amely ellen küzdve izmaikat kipróbálhassák, erejüket megmérhessék. Így kellett a hazaszeretnek, melynek eredeti feladata volt a nyugati népek szerzett előnyének a behozása, Közép- és Kelet-Európában új evangéliummá változnia, mely döntő helyzetben elég erős, hogy egész népek erkölcsi itélésében a régi alap, Krisztus evangéliuma helyébe lépjen.

Szemian külföldi útjának éveiben azonban még minden külföldön tanuló magyarországi diák, magyar-, német- és tótajkú egyaránt közös hazaeszményt hordoz a szívében, amelynek ön kifejezéséhez nem ellenségre, hanem felemelő példára van szüksége, amely a keresztyén hittudattal nem ellentétben, hanem szövetségben jár, sőt önmagát annak következményeként értelmezi, a népi csoportok boldogulásának ügyét teljesen megoldottnak látja a közösen birtokolt és épített magyar haza boldogulásában...” Ismételjük: a kiadás éve 1942!

Ezzel a lelkiütemmel nevelte aztán egy bő emberöltőn át a jövőd — vagyis a ma lelkipásztorait. Szigorú tanár, és emberséges pedagógus volt. Az utóbbi tulajdonságáért szerették a diákjai; az előbbi miatt igyekeztek megtanulni az egyháztörténetet is.

1982-ben, a hetvenedik születésnapjára „Egyház és teológia” c. tanulmánykötettel köszöntötte őt a Ráday Kollégium. Ebben dr. Ladányi Sándor összegyűjtötte az 1981-ig megjelent írásait: egy híján nyolcvan bibliográfiai adatot. Ezeknek több, mint egytizede önálló könyv. Jelentős része tanulmánykötetekben

publikált írás. Teológiai tanulmányi jegyzeteiből nemzedékek tanultak és tanulnak.

Ami sajátosan értékessé teszi Bucsay Mihály életművét: az a külföldi (német nyelvű) teológiai irodalomban való részvétele. Számos külföldi folyóiratnak és kiadói munkának volt a magyarországi munkatársa. A hatkötetes „Religion in Geschichte und in Gegenwart” egyháztörténeti lexikonnak tucatnyi cikkét ő írta.

1959-ben egy rövid összefoglalást adott ki német nyelven a magyar egyháztörténetről. Ezt követte — az élete főművének is tekinthető — „Der Protestantismus in Ungarn 1521—1578” két kötete a Böhlau kiadó gondozásában. A két kötet, mutatókkal együtt összesen 568 lap — a Theológiai Szemle 1981. évi méltatása szerint — „egy emberöltőnyi kutatói, tanítói és professzori munkát méltóképpen koronázta be”.

És ami a német munka megjelenéskor még alig látszott: a Gondolat Kiadó — némi rövidítéssel — 1985-ben 294 lapon magyarul is kiadta ezt a munkát, amelyből a magyarországi protestantizmus történelme még egy emberöltőn át biztosan és jól megismerhető lesz.

A Heidelberi Egyetem Délkelet-európai Szemináriumának egyik alapító tagja, és állandó előadója volt. A Kálvin-kutatók nemzetközi munkaközösségének az alapításától tagja, 1974-től elnökségi tagja volt.

Nyugdíjba vonulását követően a Cimbalom utcai nyugdíjas otthonban élt feleségével együtt. Dolgozószobája itt is találkozójel helye maradt a Budapesten átutazó egyháztörténészeknek.

Élete, életműve szervesen beleépült az egyház — a tér és idő felett álló anyaszentegyház — életébe. S ha valamiért: akkor ezért „nem halt meg egészen”. Ahogyan szép könyve, „A protestantizmus története Magyarországon 1921—1945” végső kitékintésében maga is megfogalmazta:

„A magyar reformáció egyházainak története nem áll, és nem fog megállni. 1521 óta nagy utat tettek meg, s az egymást váltó nemzedékek szükségletei és cselekedetei szakadatlan láncolatban követik egymást. E könyv írója nem láthatja előre a történelmi fejlődés új szakaszait. De biztosan reméli, hogy még lesznek.”

Márkus Mihály

Emlékezés Olevianus Gáspárra

(1536—1587)

Caspar Olevianus (tulajdonképpen nevén von der Olevig) 1536. augusztus 10-én Trierben született. A második reformátori nemzedék jeles képviselőjének fordulatokban gazdag életútját nehéz lenne e megemlékezés keretében részletesen végigkísérni. Ám ennek az ízig-vepig református, s önmagát teljesen Krisztusnak szentelő, s a kálvini reformáció ügyének alárendelő életnek is voltak fontos állomásai, melyeken érdemes egy pillanatra megállni.

Erett gondolkodású ifjú volt már, amikor Párizsban megkezdte jogi tanulmányait, melyeket aztán Orleansban és Bourgesban folytatott. Mesteréhez, Kálvinhoz hasonlóan ő is a jogi tanulmányoktól jutott el a teológusi-reformátori hivatás vállalásáig. Orleansban és Bourgesban rejtőzködő reformátusoktól ismerte meg először a kálvini tanításokat. A jogtudományok doktora kiténtető címet 1557-ben nyerte el. Már jogi tanulmányaival párhuzamosan szorgalmasan tanulmányozta a Bibliát, a reformátorok, s különösen is Kálvin műveit. E tanulmányok hatására és folytatására utazott 1558-ban Svájcba, ahol Kálvin genfi akadémiáján a kezdettől példaképnek tartott nagy reformátort hallgathatta, sőt „legjobb, hitből szeretett testvérévé” lett. Ez a találkozás és lelki kapcsolat kihatással volt Olevianus egész életére. Mindvégig Kálvin lekötölezettség maradt, szinte valamennyi írásában ott lélegzett annak szellemisége, mellyel megajándékozta a német népet.

Svájcban azonban más maradandó lelki hatások is érték, hisz

Vermigli Martyr Péter Zürichben, Béza Tódor pedig Lausanneban volt a tanítója. Zürichben ismerkedett meg Bullinger Henrikkel, akinek igehirdetése, illetve szövetségteológiája a későbbiekben jelentős mértékben meghatározta teológiai alapállását

Kész teológiai tudással, s a helvét irányú reformáció iránt érzett izzó felelősségtudattal tért vissza 1559 júniusában Trierbe, szülővárosába. Ekkor 23 éves. A város felsőbb iskolájában kapott tanítói állást. Többek között dialektikát tanított, s ahol tudta hirdette a kálvini tanokat. A hagyományosan római katolikus városban — Olevianus hatására — a reformáció híveiből egy kisebb nyáj gyűlt össze, akiknek rendszeresen prédikált. A kicsiny gyülekezet lelkigondozója Olevianus volt. A trieri érsek azonban kieszközölte, hogy tanításaiért Olevianust fogásra vessék. A városi tanács börtönében sinylődött, egy hajszál választotta el a vérpadtól, amit az érsek gondolatban már meg is ácsolt neki. Ám ő egyáltalán nem félt, hisz ifjúkorától kezdve tetszett neki a mártíromság gondolata, a hitvalló magatartás. Szabadságát csak a protestáns fejedelmek közbenjárására nyerte vissza. Egyik életrajzírója megjegyzi, hogy úgy viselkedett, s úgy állt meg a hitben, ahogyan Luther Márton Wormsban.

III. Frigyes pfalzi választófejedelem (1559-től 1576-ig uralkodott), akit kortársai a „Bölcs” és a „Kegyes” jelzőkkel illették, 1560 decemberében Heidelbergbe hívta meg, ahol a „Sapienzkollégium” egyik nevelői-tanítói állását bízták rá, majd 1561-től a dogmatika professzorává nevezték ki a város híres egyetemén.

Ugyanebben az évben házasodott meg, s ekkor nyerte el a hittudományok doktora fokozatot is.

Olevianus a hívő református, s a teológiában is képzett fejedelmek rokonszenvét és bizalmát kezdettől fogva elnyerte III. Frigyes hamarosan udvari papjának hívta meg, s beválasztotta a legfelsőbb Egyházi Tanácsba. Ursinus Zakariással (1534–1583), Melancthon neves tanítványával együtt oroszlanrészt vállaltak a Heidelbergi Káté megalkotásában, amely a palatinátusbeli iskolák, tanítók, papok és hívek számára egyszerre készült katekizmusnak illetve hitvallásnak.

A Heidelbergi Kátét a német reformáció melegsége hatja át. Victor János ezt így fejezi ki: „lány és meleg, mint a friss kenyér.” Ez a belső tűz, közvetlenség jellemezte Olevianus egyéniségét is. Neki is köszönhető, hogy a reformátusok számára a Káté a Biblia után legféltebb könyvévé vált, hitük és vallásuk szimbólumává, nyomtatott betűkben realizálódott manifesztumává.

Ma már tudjuk, hogy a Káté megszövegezése szélesebb körű munkatársi gárda tevékenységének gyümölcse. Maga Olevianus írja Bullingerhez intézett levelében: „... non unius, sed multorum sunt collatae pia cogitationes.” Tagadhatatlan tehát a közös, bizottsági munka (pl. Th. Erastus, E. Tremellius, P. Boquinus, maga III. Frigyes stb.), de az is, hogy a tartalom kialakításában a főszerep Ursinusé, a német nyelvű szerkesztői munkában pedig Olevianusé. A szerzőkre — ahogy Lutherre is — Pál rómaiabeliekhez írott levele gyakorolta a legnagyobb hatást, hisz a levél gondolatmenetét követve tagolták a művet — mindjárt a második kérdésben — a három fő részre.

Olevianusék elsődleges célja a békeség és az Anyaszentegyház építése volt. A sokat támadott, híres 80. kérdés sem (a katolikus mise kárhozatos voltáról) polemikus, hanem apologetikus célzattal került be a második illetve harmadik kiadásba. Betoldását Olevianus figyelmeztetésére III. Frigyes rendelte el válaszul a tridenti zsinat élesen protestáns ellenes nyilatkozataira. A Káté 1563 februárjában jelent meg e címmel: „Catechismus oder Christlicher Unterricht wie der in Kirchen und Schulen der Churfürstlicher Pfaltz getrieben wird.” Megvédelmzése a szomszédos lutheránus fejedelmek, valamint a vezető lutheránus teológusok ellen nem kis feladatot jelentett a fejedelem számára, ám ebben jeles teológusait, így Olevianust mindvégig maga mellett tudhatta.

A Kátét Kálvin János is olvasta, hisz Olevianus 1563. április 3-án hosszabb levél kíséretében megküldte számára a latin nyelvű („Catechesis sive brevis institutio Christianae doctrinae”) kiadást. Tájékoztatta a reformátort a pfalzi és általában a németországi viszonyok felől „legkedvesebb atyám”-ként megszólítva. Ez sokkal több, mint pusztá udvariasság. Olevianus sorai az egyházért kimondhatatlan felelősséget érző lekipásztor érzéseiről árulkodnak: „... Rendkívül nagy hiányában vagyunk a kegyes lelkületű papoknak. Kérnünk kell, hogy küldjön munkásokat az aratásba. Sok lekipásztorra lenne szükségünk, de nyomorultul elhagyattunk... szörnyű tompaságot és egykedvűséget látok mindenfelé...” A „Verbi Divini Minister” látásmódja ez, mely jelen századunk utolsó évtizedeiben is aktuális.

Heidelbergben a fáradhatatlanul buzgalkodó Olevianus zikár alakja rajzolódik elénk. Nemes szívé, önzetlen, bölcs, de ha kell, tud lángolni, magas hőfokon égni. Tudós alkat, de egyúttal a gyakorlat, a tettek embere, kiváló homiléta és szervező. Egész Pfalzban — mely a választófejedelemségen kívül még több kisebb fejedelemségből, illetve tartományból állt — a kálvini zsinat-presbiteri egyházalkotmány fáradhatatlan terjesztője. Jelentős ellenállásra talált azonban Felső-Pfalzban (Palatinatus superior vagy Bavariae), melynek helytartója az a Lajos herceg volt, aki később fejedelmként határozottan fellépett a pfalzi kálvinizmussal szemben. De a szigorú kálvini egyházalkotmány bevezetésének kérdésében az őt támadó Erastussal szemben is meg kellett védelmezni álláspontját. Olevianusnak tehát elévülhetetlen érdemei voltak a genfi egyházszervezet pfalzi talajon való meggyökerezésében.

III. Frigyes halála után, VI. Lajos (1576–1583) mintegy 600

lelkész, tanítót és református hívőt száműzött a Palatinátusból, köztük a heidelbergi református professzorokat. Olevianust is megfosztották egyházi tisztségeitől, sőt betiltották a Heidelbergi Káté használatát is. Ám megérte, hogy 1583-tól, János Kázmér gróf gyámsága idején (IV. Frigyes még kiskorú volt) Pfalz újra kálvinistává lett.

Száműzöttként vándorolt tovább, s egy idő múlva Berleburgban, III. Frigyes főudvarmesterénél, Lajos grófnál talált újra otthonra. Nassau-Dillenburg János gróf hívására 1584-ben Herbornba utazott, ahol az egészen új alapítású akadémia dogmatika professzora lett. Jelentős szerepet játszott abban, hogy Nassau egész területén bevezették a zsinat-presbiteri egyházszervezetet.

Mint teológus, a ramizmusnak és a föderalteológiai irányzatnak volt korai képviselője. Az üdvtant a szövetségteológia alapján értelmezte: Isten és a kiválasztott Ember között az ingyen kegyelem által érvényes szövetség jött létre. Ennek részletes kifejtését „De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos...” című munkájában adta, ami három ízben (1590, 1593, 1602) németül is megjelent „Der Gnadenbund Gottes” címmel. Az üdvösség feltétele a kiválasztás, de aki távol tartja magát az igaz egyháztól, s azt megveti, az nem kerülhet soha a kiválasztottak közé. Alaptétele, hogy nem az emberi érzelmben vagy egzisztenciában gyökeredzik a hit, hanem az Isten ígéreteiben, az Ő üdvözítő munkájában, s ezeti váltja ki az ember egzisztenciális rezonálását. Itt is az isteni ígéretek és az ember hitének szoros és dialektikus kapcsolata hangsúlyozódik ki.

Prédikációit kora legkiválóbb homiletikai teljesítményei közé sorolhatjuk. Az evangéliumokhoz, valamint az apostoli levelekhez írt igehirdetési illetve bibliamagyarázatai később Genfben napvilágot láttak. Mintegy ezek summázata a már említett „De substantia...” című munkája. Ezt tekinthetjük Olevianus főművének.

Berleburgi száműzetésének éveiben dolgozta ki a gyermekek hitbéli nevelését elősegítő „Bauerncatechismus...” című munkáját. Már az első kérdésnek karaktere van: „Vater. Wer hat den schönen Himmel und die Erde erschaffen? Kind. Gott Vater durch Jesum Christum.”

Megemlítendő „Symboli Apostolici expositio” (Frankfurt, 1580.) című műve. De hasonló értékű a halála után, 1599-ben megjelent „Kleine Schul- und Kinderpostill für die Haushaltung” címet viselő gyűjtemény is.

Olevianus Herbornban, 1587. március 15-én adta vissza lelkét teremtetőjének. Halála is méltó volt életéhez. Utolsó óráiról pontos feljegyzések vannak. A haldokló Olevianustól Alsted diakónus ezt kérdezte: „Lieber Bruder! Ihr seid ohne Zweifel Euerer Seligkeit in Christo gewiss, gleichwie Ihr die andern gelehret habt?” A fekvő Olevianus kezét szívére téve felelte: „Ganz gewiss!”

A herborni plébániatemplom kórusában pihennek hamvai. A nyugvóhelyét fedő egyszerű vaslemezen ez a felirat olvasható: „Caspar Olevianus Trevir. S. Theologiae D. O. Ecclesiae huius Pastor qui 15. Martii anni 1587 placide in Domino exspiravit hic conditus.”

Szabó György

HASZNÁLT IRODALOM

1. Allgemeine Deutsche Biographie. 24. Band. Leipzig, 1887. 286–289.
2. Pruzsinszky Pál: Kálvin János. I–II. kötet. Pépa, 1909, 1912. 429.
3. Theologiai Ismeretek Tára. Szerk. Zoványi Jenő. XII./III. kötet. 1. füzet. Mezőtúr, 1899. 7. 4. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Band. Tübingen, 1960. 1626.
4. Jöcher, Christian Gottlieb: Allgemeines Gelehrten Lexicon. III. Theil. M.-R. Leipzig, 1751. (Olevianus-cikk!)
5. A Magyarországi Református Egyház hitvallási iratai. I. A Heidelbergi Káté. II. A Második Helvét Hitvallás. Bp., 1965. 7–20, 21, 41. (Tóth Endre és Victor János tanulmánya!)
6. Erdős József: A Heidelbergi Káté története és irodalma külföldön és hazánkban. Protestáns Szemle 1891. 394–406.
7. Heidelbergi Káté Ford. és bev. ellátta Erdős József. Lugos, 1884. 1–14. (Bevezetés!)
8. Heidelbergi Káté története Magyarországon. (Studia et acta ecclesiastica.) Bp., 1965. 19–23.
9. Pruzsinszky Pál: Visszaemlékezés a Heidelbergi Kátéra. Protestáns Szemle 1913. 281–288.
10. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 14. Band. Leipzig, 1904. 358–363.
11. Nagy Géza: Akik köziklára építettek. Kolozsvár, 1937. Ebben: A Heidelbergi Káté múltja című tanulmány. 55–75.

Az ócsai evangélikusok laikus lelkigondozója a 18. században

(Dedinszky alias Zsuffa József)

A török kiűzése utáni időszakban, a 18. sz. első évtizedeiben megindult a hazai lakosság átköltözése és a külföldi telepesek bevándorlása a gyérenlakott területekre. Pest-Buda területén azonban a protestánsok majd egy évszázadig nem kaptak letelepedési engedélyt. Így a lutheranus átköltözők javarészt a Pest-környéki helységekben kerestek maguknak otthont. Ebbe a sodrásba került az árvamegyei Nemesdedináról a Dedinszky család egyik ága. Eredeti nevük Zsuffa volt. 1732-ben Zsuffa János Nemesdedinán kijelenti, hogy „a rideg éghajlatú Árva megyéből melegebb tájakra költözik”, s ezért mindenfajta ottani ingatlan vagyonát elzalogosítja nagybátyjának. Valószínűleg az ő hozzátartozói telepedtek le részint Nógrádban, részint Pest megyében.¹

Ugyanis az 1754. évi Pest vármegyei nemesi összeírás szerint dedinai és hodocsinai Dedinszky (alias Zsuffa) Józsefnek már 1746 óta Gyömrőn 1747 óta Hartyánban, s 1750 óta Ócsány is van birtoka² Gyömrőn egy „octavitás”-ból álló rész dolgában egyezett meg Fáy Andrással, sőt a „pálinka-házat” is megvette tőle³. Az ócsai birtokot pedig ócsai Balogh Dánieltől és feleségétől Plathy Szuzsannától vette zálogba 30 esztendőre Dedinszky és felesége: Radványi Johanna. A majorságot, rétegeket, kivágott erdőrészt kétezer forintért vették át. Balogh Dániel eladósodása miatt nehéz helyzetbe került. Egy kölcsönlevélben 1754-ben megjegyzi: „a mostani szűk időben is, akiben se magam, se feleségem, se gyermekem kenyérbe is csak alig-alig ehetem”. Egy másik iratban a bugyi-i mézsáros, Bobaly István igazolja, hogy húst-szalonnát adott Baloghéknak, s költségeket Dedinszky fedezte.

Balogh Dánieltől vásárolt Dedinszky egy rezidentiális házat is, de ezt teljesen átépítve csak 1763-ban vehette birtokba, s akkor költözött Ócsára.

Ócsa egyébként a 18. század elejéig református település volt, s csak később gyarapodott a katolikus lakosság. A reformátusok használták, s használják ma is a régi románstílusú templomot. Többször is megkísérelték ugyan ezt elvenni tőlük, de mindig sikertelenül. 1747-ben a kecskeméti piaristák akarták megszerezni az Árpád-kori templomot, de ez a próbálkozás is kudarcba fulladt.⁴ Ebben a hitét és templomát szerető-védő helvét hitvallású gyülekezetben találta meg helyét néhány, a községbe került lutheránus is. Amikor azonban Dedinszky József beköltözött új házába, vasárnaponként összegyűjtötte magához az evangélikusokat, s ettől kezdve rendszeresen tartott ott istentiszteletet. Csakhamar híre ment ennek, s protestáns-gyűlöletéről ismert kecskeméti katolikus főesperes, Szikorai Miklós feljelentette a vármegyénél. Szikorainak nem ez volt persze az első és utolsó gáncsoskodása. Földvári Gergely ócsai református lelkész feljegyzéseiből kitűnik, hogy őt Szikorai már némedi plébános korában 1759-ben bepanaszolta a váci káptalan előtt azzal, hogy „pápista gyerekeket kálvinistává tesz”. De Szikorai vádaskodott dabasi Halász Péter földbirtokos ellen, hogy gyóni evangélikus jobbágysai után nem fizetik a stólat a sári plébánosnak⁵. Ő jelentette fel az irsai lutheránus prédikátort, hogy Gyónra jár istentiszteletet tartani.

A Dedinszky József elleni feljelentésről az 1766. márc. 10-én Pesten felvett vizsgálati jegyzőkönyvből értesülünk, amelyet Vida István szolgabíró és Friebeisz János esküdt írt alá.⁶ A vizsgálat alkalmával 11 tanút hallgattak ki, akik egyöntetűen vallották, hogy rendszeresen volt Dedinszky házában evangélikus istentisztelet. A kor szokása szerint a jegyzőkönyv elején a felvett kérdéseket olvashatjuk:

1. „Vallja meg az Tanu le tett hite szerint, ha látta-e az vagy hallotta-e, hogy Dedinszky Josef Uram Augustana valláson lévő ócsai lakosokat bé szokta maga házába bocsájtani és azokkal könyörgést téssen, vélek énekel és zsoltárokat mond?

2. Mennyi ideje lehet, hogy Dedinszky József Uram az ócsai Augustana Valláson lévő Népek fölyebb említett Gyülekeze-

tét és könyörgés tartását kezdette? és melly napokon szokta tartani?

3. Ellenzette-e valaki Dedinszky József Urt és illetén könyörgés tartását?

4. Vallya meg az Tanu aztis hány ház? mennyi személy találatik Ócsán Augustana valláson lévő?”

A vallomásokból kitűnik, hogy Dedinszky ócsai házát fölépítette és oda költözött, összegyűjtötte az addig református „oratoriumba” járt evangélikusokat. Három-négy házból 10-12 személy volt ezeken az alkalmakon, amikor Dedinszky a Bibliából és prédikációs könyvekből olvasott, s énekeltek. A vallomások szerint Dedinszky távollétében sem szüneteltek az összejövetelek, mert ilyenkor Gergely nevű fia, vagy Gegus Dániel nevű deákja helyettesítette őt. Természetesen az evangélikus tanúk vallomása hitelesség és részletesség szempontjából is figyelemre méltó. Kiderül a misszió, a hívogatás különböző útja-módja. A kb. 45 éves Szabó Mártonné, Knapkó Dorottya szerint „Dedinszky ur maga mondotta, hogy járnának hozzá könyörgésre”, viszont Sztabely János 24 éves takács-céhbeli mesterlegény „mihelyt ideérkezett azonnal Augustana Valláson lévő más lakó-soktul megértette, hogy Dedinszky ur házában könyörgés szokott tartatni, azértis többekkel edgyütt: Mártony Szabó, alias Kiss Szabó feleségestül, Gáspár csizmadia, ki már most Bényén lakik, Samu csizmadia Feleségestül, legényestül, s az Tanu is elment Vasárnapokon.”

Dedinszky József aztán beadványában leírja⁷, hogy különböző ügyeit intézendő Bécsből hazatérve megdöbbenve értesült arról, hogy a kecskeméti katolikus főesperes a királyi helytartótanácsnál feljelentette őt. Mentsegül azt hozza fel, hogy a háznál összegyülekezők zöme „házbéli és udvari embere”, a többieket pedig, ha részt venni vágnak az istentiszteleten, nem űzheti el. De nem hagyja szó nélkül Szikorai mulasztásait sem, azt ti. hogy nem látja el saját híveinek gondozását, s emiatt az ócsai katolikusok, akik közt Dedinszkynek is vannak jobbágysai, sokat panaszkodnak.

Mindenesetre jellemző, hogy a vizsgálat után két hónappal az esztergomi egyházmegye gyűlésének azt jelenti a főesperes, hogy „a gyóni evangélikusokhoz már nem jár az irsai lutheránus lelkész, a gyóniakat a sári plébános gondozza és Dedinszky ur sem gyűjti össze az augustana valláson lévő lakosokat saját házába”⁸. Tényleg abbamaradt-e az ócsai evangélikusok külön istentisztelete, vagy csak a „rend kedvéért” jelentette ki a szolgabíró is egy évvel később⁹, hogy írásban figyelmeztették az irsai ev. lelkészt, a gyóni ludimagistert és az ócsai Dedinszky József birtokos urat „a rendre” — ezt ma már nem tudhatjuk. Mindenesetre tény az, hogy a 18. század hatvanas éveiben a Dedinszky-birtokon külön istentiszteleteket tartottak az evangélikus lakosok. Amit eddig elmondtunk kézenfekvő egyházi jogi esetnek tűnik, hiszen az 1731. évi Carolina resolutio szabályozta a protestánsok helyzetét hazánkban, s ez különbséget tett a nyilvános és magán vallásgyakorlat között. A nyilvános gyakorlatot ez a rendelet az ún. artikuláris helyekre korlátozta. Másutt csak magángyakorlatot folytathattak, de erre idegeneket nem hívhattak meg. A protestáns lelkészeket a katolikus klérus felügyelete alá helyezte a rendelkezés. Érthető tehát a főesperes magatartása és Dedinszky óvatos védekezése is.

Az egész esetet azonban más teszi izgalmassá és különlegessé! S ez Dedinszky József 1763 előtti magatartása, földesúri viselkedése. A Pest megyei levéltárban ugyanis elfekszik egy „Investigatio”, vizsgálati jegyzőkönyv, amelyet 1762. október 17-én Ócsán tett fel Fábian Antal, megyei alszolgabíró¹⁰. Az ebben foglaltak — enyhén szólva — nem valami jó fényben tüntetik fel az evangélikus birtokost! Az ócsaiak keserű panasszal fordultak a vármegyéhez Dedinszky kegyetlenkedései miatt. Egész „bűnlajstrom” kerekedik ki a tanúk vallomásaiból a földesúr 1755—59. közötti dolgaiból. Jobbágysai elmondják, hogy egy alka-

lommal ellentmondásuk miatt Dedinszky „oly nagy káromkodásra fakadott, hogy akár mi némő rossz életű pásztor jobban nem értett volna hozzá”, őket a házba rekesztette, bezárta őket, az ispán kezében nagy „firsze” volt, egyenként engedte őket onnét ki, s nagy juhászbottal úgy megveregette a béresével, hogy „az Isten őrzött meg attól, hogy fejünket nem találta” — mondták.

Halász Istvántól 7 akó borát vitette el Dedinszky minden ellenszolgáltatás nélkül, Pák Gergelytől pedig búzáját kobozta el, s amikor tiltakozott, agyba-főbe verte botjával. Nem adta meg a bor árát éveken át Szűts Istvánnak és Tóth Ferencnek sem. De még a falu bíróját, Bán Jánost is arcul ütötte egy alkalommal „a falu házána”. Ilyen keményen bánt el öreg Tóth Mihállyal is, aki fekvő beteg lévén Dedinszky parancsolatjára elő nem állott, ezért házból kihúzatta „a sárban e vonyattatta és keményen megverette”. Nem csoda, hogy ugyanaz a Tóth Mihály aztán 1761. március 11-én kelt panaszos beadványában¹¹ azt állította, hogy Dedinszky alatt a gazdák mind tönkrementek! Az erdő, amelynek párja nem volt a Duna—Tisza között, Dedinszky alatt úgy elpusztult, hogy semmi haszna!

Persze, a gazdának sem volt könnyű dolga embereivel. 1759 Szentgyörgy-nap tájban elszőkött esztendő kocsisa, Magyar Marci, miután megvakította Dedinszky egyik lovát. Szelid Istók béres pedig a hartyáni nagy istállót gyújtotta fel gondatlanságból, s elszőkve az üllői plébánoshoz szegődött.¹² Véletlen volt, vagy szándékosság, harag, vagy bosszú műve mindez? Akárhogy is, de Dedinszky magatartását nem lehet vele magyarázni. És ime, egy esztendő múlva ő kezdi el az evangélikusok összegyűjtését, saját házában tartott istentiszteletekre! És 1768. február 28-án kelt összeírás, amelyet az úrbéri rendelet nyomán készítettek ugyanazokkal a jobbággyokkal-zsellérekkel a község bírái és esküdtjei, már egészen más hangnemű! „Mink, kik Dedinszky József földesurunk részén vagyunk, személybeli adóknak valamennyire megkisebbedet... Önnön jobbággyainak a többől való kilenczedet el is engedti”.¹³ A néhány évvel ezelőtt panaszkodó emberek megcsendesedtek! Mi történt Dedinszky Józseffel, aki előbb emberrnyűző, kegyetlenkedő, durvaszájú ember volt, s alig esztendőre Bibliát olvas, prédikációt tart, s házába gyűjti lutheránus jobbággyait?

Lehetne elintézni az ügyet úgy is: az érzéketlen szívben összefér a kettő. Mondhatnók azt is: a földesúr teljhatalommal élt jogával, de közben nem feledkezett meg vallásos kötelezettségéről sem. Magyarázni lehetne azzal, hogy a birtokos durvaságán felülkerekedett az értelmes fiskális finomsága.

De nincs-e itt többről, másról szó? Nem történhetett-e a mélyben, a szívben, a gondolkodásban változás? Nem a meta-noia életes valóságával szembesülünk itt? Egy ember megtérése! Dedinszky József életében az 1762/63. években nagy fordulat ment végbe. Új korszak kezdődött. Bizonyára hatással volt reá a helybeli református lelkész is, Földvári Gergely, aki 1744—1783-ig szolgált Ócsán. Ismert volt emberséges jóindulata. Elég, ha beletekintünk az ócsai „Protocollum” Erogationes (kifizetések) listájába, ahol sok más között ilyen tételeket találunk: „Pataki deáknak, Akadémiára menőnek 1 Ft. Nyomorult Prédikátor D. Tatai Urannak 1 Ft. Mester urannál itt lévő deákoknak itt lételben való költség 2 for. 20 garas 1 krajcár”¹⁴. Gondoskodó segítőkészségéről beszél a halotti anyakönyv bejegyzé-

sei közül pl. a következő: „1768 III. 25. ifj. Gál Gergely árva leánykáját (i. i. temettük) kit magunk tartottunk és ugyan a magunk keze alatt halt is meg, kinek ker. neve volt Susa, ismereteseb névvel árvaságára nézve közönségesen neveztetett Kotzák-nak, volt életének esztendeje 6 holnap hiján 19 eszt. Préd.(ikáci-óval)”¹⁵.

Humanitása mellett azonban ismert volt Földvári tiszteletes uram szigorú egyházfegyelmezése is. Ócsára kerülése után feljegyezte az „ekklészia-követés” eseteit is: „Penitentiát tartó személyek az Ócsai Reform. Ekklesiában az én prédikátorságom alatt, akik vagy paráznságban, vagy tolvajságban estenek volt, ezek voltanak” Aztán: „ifj. Gudmon János, ki vétkezett volt Sarudi Istvánnéval, alias Bodor Pannával 1754.” Gönczöl Jánosné, alias Borda Jutka, ki németekkel vétkezett 1756” — majd később „Kalátka Mihály nőlen legény, utalatos cigány leánynyal anno 1767. Pönitentiát tartottak” stb.¹⁶ A céges bünt tehát komoly fenytetés követte és a bűnbánat megvallása után fogadták vissza az egyházi közösségbe a vétkest. Komolyan vették az egyházi fegyelmezést. Dedinszky Józsefnek nyolc gyermeke közül kettőt keresztelt a ref. lelkész, de csak az utolsónál kerültek komaságba vele.¹⁷ Így feltételezhető, hogy Földváry Gergely nem nézhette jó szemmel az evangélikusok elkülönülését. Dedinszky József nemsokára ezután valószínűleg meg is halt, mert amikor 1770. jún. 8-án a ref. lelkész saját László nevű fiacskáját keresztelte, akkor a keresztszülők között csak Dedinszkynek asszony szerepel. Így aztán Dedinszky József azt sem érthette már meg, hogy Zsuzsanna leánya a petrováci evangélikus lelkész, Szehló András felesége lett, amint azt a gyóni egyházi anyakönyv fényesen bizonyítja: „1783 nov. 23. Andreas Szehló VDM Petrovacziensis cum Grose virgine Susanna Dedinszky — Testes Joannes Szigethi et Steph. Kecskeméthy per me Paulum Klein Ministrum gyoniensem in Ocsa ut filia.”¹⁸

A Pest megyei levéltár sárgult aktái nemcsak a jobbágysors nyomorúságáról árulkodnak, s arról, hogy miként igyekezett az elnyomott nép magát megvédelmezni, hanem arról is, hogy Isten milyen lelki megújuláson tudja átvenni az embert. Egy jobbággyűző, önhasznát kereső ügyvéd-földesúrból lehet Isten kezében áldozatot és kockázatot vállaló „szolga”, aki testvért lát a másik emberben. S ime ennek késői utódja is Szehló Gábor, a gyermekmentő lelkipásztor, aki üldözöttek mellé áll, s a második világháború árvait atyai szeretettel karolja fel így tesz vallomást: „Mindaz... Isten szeretetének megnyilatkozása volt. Ez a szeretet még mindig vezet, és hiszem, hogy vezetni is fog.”¹⁹

Bencze Imre

JEGYZETEK

1. „A Dedinszky család története” (kézirát). Ezúton mondom köszönetet id. Dedinszky Gyulának, aki a család-történetét rendelkezésemre bocsátotta. — 2. Magyarország Vármegyei és Városai. Szerk. Borovszky Samu. Pest-Pilis-Solt vm. és Pest megyei levéltár. IV. 1-k 1747/6/5 (továbbá: PmL). — 3. PmL IV — 31e 1750/13.
4. Ocsa község története a legrégibb időkől a felszabadulásig. Összeállította dr. Mikulás Béla gimn. tanár 1969. — 5. PmL IV 1-g 1766. — 6. 1-d Misc. Ant. 1766/8.
7. PmL IV 1-d Misc. Ant. 1766/8. — 8. PmL IV 1-d Memoriale 1766/15. — 9. PmL IV 1-d Misc. pol. 1767/49. — 10. PmL IV 1-d 1762/20. — 11. PmL IV 1-k 1761/5.
12. PmL IV 31 c 1761/26. — 13. Wellmann Imre: A parasztnép sorsa Pest megyében kétszáz évvel ezelőtt Bp. 1967/293. — 14. Az ócsai ref. eccl. Protocolluma.
15. Az ócsai ref. eccl. Anyakönyve. — 16. Az ócsai ref. eccl. Anyakönyve. — 17. Az ócsai ref. eccl. Anyakönyve. 1766. márc. 19. — 18. A gyóni evang. egyházkg. anyakönyve. — 19. Szehló Gábor: Isten kezében, Bp. 1984.

Száz éve született Erdős Károly

Dr. Erdős Károly ny. professzor 1962. december 13-án levelet intézett a debreceni teológiai dékánhoz, melyben bejelentette, hogy azon a napon megtartotta 100. szemesztere utolsó előadását és azzal befejezte tanári működését. A dékán a levél felolvasása után hozzáfűzte az aznap tartott tanárkari gyűlésen, hogy szándékában volt az ifjúság előtt köszönteni a 100. féléve végére érkezett Erdős Károly professzort. Erdős professzornak ez az órája tanrend szerint későbbi napon lett volna, de elcsérélte óráját a jubiláns és előbbre tette. Tegyük hozzá, hogy bizonyára el akarta kerülni az ünneplést.

Újsóvén született Erdős Károly 1887. július 17-én. Édesapja, Erdős József újsóvéi lelkipásztori állásából 1888 szeptemberében Debrecenbe távozott. Az újszövetségi szaktudományok professzora lett a Kollégiumban. A kis Károly aztán Debrecenben nőtt. A Kollégiumtól alig száz méterre laktak az Egyház téren állott református egyházi ház szolgálati lakásában. A debreceni civis szerint csak az debreceni, akinek a köldökzsinórját a bába a Basa-halmán belül vágja el. Erdős Károlynak elnézték a debreceniek ennek a hiányát. Elfogadták tősgyökeres debreceninek. Az is volt testestől-lelkestől. Nagypapja, Fésős András

neves debreceni lelképásztor, esperes, egyházkerületi főjegyző, az 1843–44. évi országgyűlés prédikátora volt. Erdős József diákévei avatták debrecenivé szatmári származása ellenére.

Iskoláit Erdős Károly a debreceni református Kollégiumban végezte az elemitől kezdve a teológiáig. Csupán a nyomdászatot nem a Kollégiumban tanulta. Mint felszabadult nyomdászsegéd saját könyvei nyomtatásában szakemberként működött közre. Gimnazista korában a Gabelsberger—Markovits-féle gyorsírást sajátította el magas szinten és azzal jegyzetelt magának élete végéig. A gyorsíró mozgalom, a gyorsírást tanítása iránt akkor kötelezte el magát. Később a lelkészképző intézetben gyorsíró kört szervezett. A Debreceni Gyorsírók Társaságának évtizedeken keresztül elnöke volt.

Régi hagyományak megfelelően mint jeles diák 1908–9-ben publicus praepceptorként működött a Kollégiumban, majd 1909–10-ben szeniori tisztet töltött be. Kezdeményezésére jelölte meg az ifjúság márvány táblával az akkor Debrecenben legnépszerűbb teológia professzor, Balogh Ferenc előadótérmet. A szeniori év leteltével megkapta Erdős Károly a hivataltalulit szeniort megillető külföldi ösztöndíjat. 1910-ben indult tanulmányútra. Egy félévet Berlinben töltött. Adolf von Harnackot hallgatta, sőt a híres egyháztörténész professzor szemináriumába is felvette, mert a régi keleti nyelvekben olyan otthonos volt. Erdős Károly egyik berlini diáktársa Emil Brunner. Cambridge egyetemén több mint két szemeszter maradt. H. B. Swete újszövetséges professzorral levelezett, míg Swete professzor meg nem halt, olyan hatással volt rá Cambridge-ben. Zürichre egy kurta féléve maradt Erdős Károlynak.

Nagybányán és Debrecenben teljesített rövid ideig segédlelkészi szolgálatot, majd 1913. január 31-én a Debreceni Teológiai Akadémia docense lett. A betegeskedő Balogh Ferenc egyháztörténeti professzort helyettesítette. A debreceni állami egyetem 1914 őszén nyílt meg. A teológiai akadémia helyett egyetemi kar létesült. Az egyházas lelkészképzés céljára lelkészképző intézet alakult, ami az egyházkerület tulajdonában a Kollégiumban kapott helyet. Erdős Károly docensként tanított a lelkészképzőben, majd 1918-tól mint nyilvános rendes tanár. 1917-től helyettes igazgatója, 1924-től igazgatója a lelkészképző intézetnek. 1930. január 1-jén mondott le róla, miután 1929. május 28-án egyetemi ny. r. tanárrá nevezték ki Debrecenben az újszövetségi tanszékre. Az eredetileg egyháztörténészként tevékenykedő polihistor Erdős Károly, saját elmondása szerint édesapja rábeszélésének engedett, amikor annak nyugalomba vonulásával megüresedő tanszékét pályázta meg és nem várt egyháztörténeti katedrára. A lelkészképzőben Erdős Károly különben sok mindent tanított. Egyháztörténelmet, egyetemet és magyart, magyar irodalomtörténetet, angol, német, szír nyelvet, patrisztikát, hitvallásos könyveinket. Vezette a lelkigondozási gyakorlatokat a sebesülteket ápoló teológusok között az I. világháború alatt, a szászéki szolgálatra felkészítő praktikumot, a gyermek-istentiszteletek gyakorlatát. A lelkészképző intézet keretében tevékenykedő Kántus kórusának felügyelő tanára maradt nyugdíjba vonulásáig.

Egyetemi tanári katedrára készülve a tudományos fokozatokat is gondosan megjárta Erdős Károly. 1914-ben a bécsi egyetem közös protestáns teológiai fakultásán licenciátust, 1919-ben doktorátust szerzett. Doktori címét 1925-ben nostrifikáltatta Debrecenben. Egyetemi magántanári habilitációját ugyanott kapta 1927-ben. Ritka megtiszteltetés és öröm érte Erdős Károlyt 1970 nyarán. A debreceni teológia tanévzáróján Wilhelm Dantine bécsi teológiai dékán aranydiplomát nyújtott át neki doktorálásának 50. évfordulója alkalmából.

Többször viselte a teológiai kar dékáni tisztségét Erdős Károly. Helyt állt Debrecen városában 1944 őszén is. Nem hagyta el helyét és amint megnyílt az egyetem decemberben, közlekedési eszköz híján gyalog járt ki előadásokat tartani a lakásától kb. 3 km-re a városon kívül fekvő egyetemre. Az 1945–46. tanévben az egyetem rektora volt. Székfoglaló értekezését Az ember Jézus címen tartotta. Ő volt a debreceni egyetemen az utolsó teológiai professzor, aki rektori tisztséget viselt. 1950. augusztus 31-én szűnt meg egyetemi tanári státusa. A teológiai kar akkor

vált ki az egyetemről és lett egyházi intézménnyé. Visszaköltözött a Kollégiumba és teológiai akadémia néven működik azóta. Erdős Károly teológiai akadémiai professzor maradt 1954. június 1-jén történt nyugdíjazásáig.

Nyugdíjazását 1953. szeptember 5-én kelt levelében kérte. Még nem volt 70 éves, s így nem érte el a nyugdíjkorhatárt. Teológiai oktatói szolgálata 40. évét 1953. január 31-én töltötte be. Az ügyet, a lelkészképzés zavartalanságát tekintette és nem a saját érdekét. Kifejezte, hogy ereje teljében érzi magát, de helyesnek tartja, hogy a tehetséges fiatalok teret kapjanak. Utódát maga javasolta nyugdíjazása kérésének benyújtásakor. Egy másik professzor ezt követően részletes curriculum vitaevel mutatta be az Erdős professzor által ajánlott férfit. Erdős Károly nyugdíjazás a patrisztikát és a reformátorok iratai kollégiumot tanította.

Erdős Károly magánéletét az aprólékos gondosság, gyakorlatiasság, a tradíció értékeit őrző konzervativizmus, jovialis higadtság, az igazság feltétlen tisztelete, jóhiszeműség és másokról jó feltételezése, valamint áratlan segítőkészség jellemezte. Tudós professzornak, szakírónak és publicistának is ilyennek látjuk a ránk maradt nagy számú nyomtatott munkája alapján, az általa szerkesztett lapokból, rendezett könyvtárából, kéziratárából és Biblia-gyűjteményéből.

A Hittanszaki Önképző Társulat Közlöny című lapját szerkesztette 1909–10-ben szenior korában, a Debreceni Protestáns Lapot 1916–1925 között, míg az Országos Református Lelkészegyesület lapját, a Lelkészegyesületet 1926-tól 1935-ig. Húszéves korában, 1907-ben bocsátotta útjára első nyomtatásban önállóan kiadott dolgozatát Szenci Molnár Albert zoltárfordítása megjelenésének háromszáz éves jubileuma alkalmából. 1915-ig aztán további tíz tanulmányt adott ki külön nyomtatvány formájában. Az előreformáció és reformáció egyetemes és hazai egyháztörténete témaköréből publikált. 1916-tól érdeklődése a patrisztika és az újszövetségi korhoz kapcsolódó korai egyháztörténelem felé fordult. Ezt mutatják akkori publikációi. 1927-től aztán egyértelműen az újszövetségi tudomány iránt kötelezte el magát. Kiemelkedő szintézist adott 1934-ben Pongrácz Józseffel közösen írott Újszövetségi bevezetés című könyvében. Ez a munka volt az addig magyarul megjelent legjobb újszövetségi bevezetés. Nem véletlen, hogy 1942-ben újra megjelent.

Egyházépítő, ismeretterjesztő munkákat is írt. Legkedvesebb írása Az én vallásom című konfirmált ifjak és felnőtt egyháztalok számára készült könyvecskeje. Egy szépen bekötött példányát mindig mellényzsebében hordta a szerző. 1922 és 1943 között hat kiadásban hetvenezer példányban jelent meg. A gyufaskatulyánál másfélszer nagyobb minikönyv utolsó kiadásában 144 lapon akkurátus rövidséggel mindent tartalmazott, amit akkor egy református keresztyénnek hinnie s tudnia kellett. Napi imádságai az evangéliumi piétás melegében fogantak. Noha Erdős Károly sokat prédikált, prédikációs kötetet mégsem adott ki. Egy beszéde jelent meg önállóan 1916-ban. Az akkor végbement lelkészszentelésen a szentelendők közül ő mondta a prédikációt a Kolossé 4,17. verse alapján: „Mondjátok meg Archippusnak: vigyázz a szolgálatra, melyre vállalkoztál az Úrban, hogy azt betöltsd.” Ez volt a textusa Czeglédy Sándor professzornak is, amikor 1971. június 14-én, Erdős Károly lelkésszé szentelésének 55. évfordulóján ravatalánál, az ígét hirdette.

Külön említést érdemel Erdős Károly Biblia-gyűjteménye. 881 Biblia 918 kötetben maradt a Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtárára Erdős Károly hagyatékából. Gyűjteménye államilag védett volt és Erdős Károly professzor halála előtt a televízió jól sikerült filmen mutatta be Magyarországon legnagyobb magán Biblia-gyűjteményét és tudós gyűjtőjét. Az Újszövetség magyar fordításai a reformáció óta (1937) és Az Újszövetség debreceni kiadásai (1943) című munkáiban tudományosan is gyümölcsöztette e téren szerzett ismereteit.

Részt vett Erdős Károly az 1952-ben megjelent Újszövetség fordításában. Így ő, aki évtizedeken keresztül tanította az Újszövetséget, annak revíziójából is kivehette részét. Élete vége felé

Huszár Gál nyomdász tevékenységéről, továbbá Károlyi Gáspár nevének írásmódjáról közölt cikkeket. Ő a Károlyi írásmód mellett kardoskodott. Ma azt megengedettnek tekinti a helyesírási szabályzat a hivatalos Károlyi alak alternatívájaként.

Még életében felelősekként, hogy Erdős Károly imponáló lexikális tudása ellenére sem hoz fordulatot a teológiában. Vegyük figyelembe, hogy nem minden kiváló eszű és képzettségű tudósnak kötelessége, hogy világmegrázó felfedezéssel álljon elő. Vannak kreatív elmék, akik alkatuknál fogva szülik az új eszméket. Mások akár roppant ismeretanyag birtokában is arra szorítkoznak, hogy kiegészítsék, rendszerezék a meglévő szellemi javakat. Mindkettőre egyformán szükség van. Erdős Károly az utóbbi csoportba tartozott. Voltak új felfedezései, de szerényebbek. Szintézist alkotó képességének bizonyosságát adta az újszövetségi bevezetés megírásával. Tudását mindenekelőtt a tanítás szolgálatába állította. Professzor volt egész életében példájával, a hétköznapi életben eligazító számtalan bölcs mondásával. A beteget senki sem látogatta olyan kintartóan, mint ő, de 10 percnél tovább nem fárasztotta őket. Jótékonyágát érezték diákjai, lelkescsaládok segítségére szoruló tagjai, de mások is. Titokban adott, ahogy a Megváltó tanította, hogy a jobb keze ne tudja, mit cselekszik a bal. Volt tanítványainak családi helyzete alakulását számon tartotta. Házassági évfordulójukról meleg szavakkal megemlékezett. Diákjai között százával keringtek róla az anekdoták. Még azok sem voltak bántóak, melyeket a csipkelődő diákhumor költött.

A száz éve született Erdős Károly 1971. június 6-án azzal a hittel hunyta le szemét, melyet a most közreadandó eddig publikálatlan írása tükröz. Hamvasztásos temetési szertartáson vett részt és amíg a koporsó az alagsorba süllyedt, a lelkész hallgatott, mert nem volt liturgus szövege. Erdős Károly felmérte, hogy azokban a döbbenetes pillanatokban nem maradhat néma a lelkész. Megírta az alábbi vigasztalást. Címet nem adott neki, csak zárójelben azt írta oda, hogy „míg a koporsó az alagsorba süllyed”.

„Ami a mulandóságból vétetett, hamuvá lesz. De a semmiből mindent teremtő Istennek e maroknyi hamura sincs szüksége, hogy megelevenítse, romolhatatlanságba és halhatatlanságba öltöztesse őt, akit szeretünk, szeretünk, aki Krisztus Urunk érdeméért az örökkévaló Isten megváltott gyermeke.

Mikor pedig a romlandó romolhatatlanságba öltözik és a halandó halhatatlanságba öltözik, akkor beteljesedik az Ige: „Elneveletett a halál diadalra... Hála az Istennek, Aki a diadalmat adja nekünk a mi Urunk Jézus Krisztus által.” Ámen.”

Csohány János

BIBLIOGRÁFIA

Csohány János: A bécsi protestáns teológiai fakultás. Dr. Erdős Károly aranydiplomás bécsi doktor. = Református Egyház 1970. 9. sz. 196–197. — Czeplédy Sándor: Erdős Károly (1887–1971). = Református Egyház 1971. 8. sz. 171–173. — Czeplédy Sándor: Igé hirdetés Erdős Károly ravatalánál. = Theologiai Szemle 1971. 7–8. sz. 248–249.

A FELEKEZETTUDOMÁNYI INTÉZET TANULMÁNYA

Sollicitudo rei socialis

II. János Pál pápa új szociális enciklikája

Pápaságának 10. évében, 1987. december 30-án írta alá II. János Pál új szociális enciklikáját, mely Vatikánvárosban ez év február 19-én került nyilvánosságra, s témája az egyház szociális gondjainak és tanításának összegezése, tekintettel a mai világhelyzetre. Társadalmi kérdésekben ez Vatikán hetedik legmagasabb szintű megnyilatkozása.¹ Wojtyła-pápanak ez a hetedik enciklikája, az 1981. szeptember 14-én megjelent *Laborem Exercens* után pedig második olyan tanítása, melyben a fejlődés és a szolidaritás összefüggéseivel foglalkozik. A nemzetközi értékelő visszhangok egyöntetűen a *fejlődés* fogalmában jelölik meg az enciklika központi kérdését, ezért is nevezték el „fejlődés-enciklikának”.²

A *Sollicitudo rei socialis* (továbbiakban rövidítve SRS) hét fejezetre és 49 szakaszra tagolja a mondanivalót, jegyzetapparátusa 92 utalást tartalmaz. A bevezetőben (I.) utal a pápa a római katolikus egyház szociális tanrendszerére, mely XIII. Leó *Rerum Novarum* enciklikájával indult kiformalásra. Hangsúlyozza a folyamatosságot és a megújulást a tanításban, s a jelen megmondások célkitűzéseként leszögezi: „*a mai valóság teológiai elemzése segítségével kiemelik a fejlődés átfogóbb és differenciáltabb fogalmának szükségességét... Ezenkívül fel kell mutatnunk a megvalósulás néhány formáját*” (SRS 4,4). A II. fejezet a *Populorum Progressio* kezdetű enciklika méltatása, ezt követi a mai világ képe, melyben a negatív vonások vannak túlsúlyban (III. fejezet). A IV. fejezet az igazi emberi fejlődés normatív ideáit taglalja. Ezután olvashatjuk a modern problémák teológiai elemzését (V. fejezet), melyben két fogalom képezi a krisztályosodási pontot: „a bűn struktúrái” és a szolidaritás. A két

utolsó fejezet (VI. és VII.) az egyház prófétai igé hirdetésének sajátos szempontjait taglalja, etikailag és teológiailag adja meg a világméretű szolidaritás támpontjait. Mostani vizsgálódásunk célja annak elemzése, hogy a fentebb idézett célkitűzés, azaz a fejlődés átfogóbb és differenciáltabb fogalmának kidolgozása mennyire sikerült az enciklikának, végső soron a pápának. Ezt az enciklika tartalmi ismertetésébe ágyazva kívánjuk elvégezni.

A Populorum Progressio maradó aktualitása

II. János Pál a VI. Pál által kiadott PP maradó vonásait elemelve, a következőket emeli ki: 1. jóllehet a PP a *fejlődés* fogalmát a társadalom- és gazdaságtudományokból kölcsönözte, ugyanakkor kitágította annak jelentéstartalmát, mivel rámutatott a fejlődéssel összefüggő problematika *etikai és kulturális vonatkozásaira*. Ez metodikailag úgy mutatkozott meg, hogy az Egyház (ez alatt a római katolikus egyház értendő) Isten szavát alkalmazta az emberek és a társadalom életére, „vezérelveket”, „megítélési kritériumokat” és a „konkrét cselekvésre irányelveket” ad (SRS 8,2–4.). 2. A PP kimondja, hogy *a szociális kérdés világméretű lett, s a világméretű kölcsönös függésre való tekintettel a regionális vagy helyi társadalmi konfliktusok is csak nemzetközi összefüggésekben érthetők* (SRS 9,5; 7.). 3. A PP felveti *a fejlődés etikáját*, amely az emberek többségének szenvedéséből indul ki, s a fejlődést elszakíthatatlanul az *igazságosság* követelményéhez kapcsolja (SRS 10,4.). 4. A PP-ban a II. vatikáni zsinat tanításai kerültek alkalmazásra, mintegy *a zsinat „szociál-*

lis evangéliumaként”, hogy a szegények előtt megnyissa az öröm és a reménység horizontját (SRS 6.). A húsz évvel ezelőtti koncepció e négy maradandó aktualitása mellett II. János Pál érzékelte a *korrekció* szükségességét, amit jelen enciklikájában két ponton tapinthatunk ki: egyrészt abban a tényben, hogy „az akkoriban annyira eleven remények a fejlődésre ma megvalósulásuktól messzire eltávolodottnak tűnnek” (SRS 12,1.); másrészt a fejlődő országok egyházainak határozott és kikerülhetetlen igényében a fejlődés kérdésének újragondolására, amit erőteljesen motiválnak a jelzett térségekben jelentkező felszabadítási teológiák. Ezek sürgetik az Európa-centrikus függéstől való elszakadást, s az Egyház egyértelmű elkötelezettségét a szegények ügye, az igazságosság és a felszabadítás mellett.

Hiányos rajz a mai világról

„A jelenlegi világhelyzet a fejlődés szempontjából inkább negatív benyomást kelt” (SRS 13,1), állapítja meg az enciklika, jóllehet azt sem hallgatja el, hogy a különböző vallási, humanitárius, gazdasági és technikai kezdeményezések „mégiscsak elértek néhány eredményt”. Miért ez a hit reménységének feszülő csaknem pesszimista világbárázolás? Vélhetően a szelektív változásmegragadás eredménye, amely elsősorban „a teljes nyomor és a legnagyobb ínség drámáira” koncentrál (SRS 13,2). A sötét tónusok felvitele a mai világ képére kezdődik azzal a — közkeletű — megállapítással, hogy mélyül a szakadék a fejlett Észak és a fejlődésben elmaradott Dél között. A gazdagság és szegénység közötti határok átszelik magukat a különböző társadalmakat (SRS 14,1.). Növekszik — a szakadék-elmélet értelmében — a különbség a kultúrában és az értékrendekben (SRS 14,5.). Úgyhogy az egyetlen világunkon belüli megkülönböztetés már a szóhasználatba is bevette az ún. „negyedik világ” fogalmát³. Ennek következtében „az emberi nem egységét komoly veszély fenyegeti” (SRS 14,6.). A még aggasztóbb tényezők között az enciklika felsorolja az analfabétizmust, az iskolázás nehézségeit, a kizsákmányolás különböző formáit, a diszkriminációt. Ide sorolja a vállalkozói és állampolgári kezdeményezés korlátozását, ami passzivitást, függőséget és a bürokratikus apparátusnak való alárendeltséget hozza magával. Ennek keserű gyümölcse a sokakban kialakuló frusztráció és rezignáció, ami az embereket kivándorlásra vagy belső migrációra készíti. A negatív jelenségek között tartja számon az elemzés társadalmi csoportok vagy pártok monopolhelyzetét, aminek következtében sok helyütt az egyén vagy a nép a hatalom tárgyává degradálódik (SRS 15,1; 2; 3; 4.).

A fejlődésbeli elmaradottság tipikus ismérvei között különösen is fájdalmasan érint milliókat két tényező: a lakásválság és a munkanélküliség, mely az iparilag fejlett országokban is egyre súlyosabban mutatkozik meg. A piacgazdaságot folytató fejlett országokban a munkanélküliek hányada a munkaerő 1970-es 3%-ról 1986-ban 8%-ra emelkedett, számuk jelenleg 29 millió.⁴ Ezek a jelenségek negatív következmények sorozatával terhelik meg a társadalmak és egyének életét, az emberi személyiség leértékelődésétől kezdve az önbecsülés teljes elvesztéséig (SRS 17,2; 18,1—2.). A nemzetközi méretű eladósodás visszajára fordította a helyzetet: a tőke, amelynek az volt a rendeltetése, hogy előbbre vigye a fejlődést, átalakult olyan mechanizmussá, mely ellentétesen hat. E mechanizmus révén (növekvő adósság, az életszínvonal terhére menő visszafizetési kötelezettség) abból az eszközből, melynek rendeltetése a népek fejlődése volt, *fejlesztési fék lett*. Ebből az enciklika logikája szerint az következik, hogy „a népek kölcsönös függőségének etikai jellegét átgondoljuk” (SRS 19,5; 6.). A fékezett fejlődés oka tehát nem a szükséges eszközök hiánya, hanem azok *aszimmetrikus elosztása* (azaz igazságtalan és egyenlőtlen elosztása).

Mindezzel a negatívum-sorozattal szemben mi pozitívum tud felmutatni az enciklika? Olyan társadalmi mozgalmakra utal, melyek tagjai *éber tudattal* őrzik és védik az emberi méltóságot, az emberi jogokat. Az éber, eleven, vigyázó tudat és tudatosodás mellett kiemeli a tanírtat a mély *kölcsönös függés* meggyőződését,

a közgazdaságtanban korábban már ismertté lett és elismert *globális és regionális dependenciát*, ami szükségszerűen vezet el az egyelőre lehetséges cselekvés-stratégiához: a *szolidaritáshoz*. (SRS 26.). Ha meggondoljuk, hogy emberek milliói nem juthatnak el hiányos iskolázottság, analfabétizmus, tájékozatlanság vagy félretájékoztató, másrészt világtól elfordító, üdvegoista vallási-sektoid gyakorlatok következtében a fentebb említett nyitott és éber tudatra, az emberlét globális összefüggéseinek belátására és az ebből következő evangéliumi felelősségre — akkor az említett kevés pozitívumra azt mondhatjuk: *nem sok, de nem is semmi*. Hiányos marad mégis a mai világ képe, *s adós az enciklika azzal a konkrétsággal*, hogy sehol sem említi meg azokat a társadalmi mozgalmakat, melyek az éber tudatot hordozzák. Nem mutatja fel azokat a pozitív változásokat sem az elmúlt húsz év alatt, amelyek pedig minden kétséget kizáróan létrejöttek a világ különböző régióiban, ha nem is globálisan s hiánytalanul, hisz erről nem is beszélhetünk. De amiről igen, arról az enciklikának sem kellene hallgatnia. Annál is inkább, mert célzásszerűen (inkább a törekvést emelve ki, mint a tényeket) beszél arról, hogy „elismerjük egyes személyek erőfeszítését is a kormányzásban, politikában, gazdaságban és szakszervezetekben, a tudományban és a nemzetközi életben” (SRS 26,7.). Tulajdonképpen mindez mintha annak a Róma-centrizmusnak rejtett vagy nagyon is nyílt szolgálatában állana, mely szerint a világ drámájából a katartikus megtisztulás felé az Egyház vezeti ki a népeket, mint ami nemcsak a kijelentés, az üdvösség „letéteményese és igaz őrizője”, hanem a megoldások letéteményese is. Mi mást lehetne érteni az enciklika eme „világi” hiányokra építő logikájának következtetéséből és megállapításából: „Ez a tény arra készít engem (ti. II. János Pált), hogy a megfontolásokat most már a népek fejlődésének igazi természetére irányítsam” (SRS 26.).

Az enciklika gazdaságpolitikai elemzése

Az enciklikában található gazdaságpolitikai elemzés néhány hangsúlyát emeljük most ki. Az Egyház szociális ígértetésének és tanításának „meg kell bélyegezni azoknak a gazdasági, pénzügyi és társadalmi mechanizmusoknak a létezését, amelyeket az emberi akarat irányít ugyan, mégis szinte automatikusan hatnak, és ezzel egyesek gazdagságának és mások szegénységének a helyzetét szilárdítják” (SRS 16,3.). Hogy melyek ezek a mechanizmusok, itt sem derül ki egyértelműen. Ennek ellenére megállapíthatjuk, hogy az enciklika tendenciájában nagy hangsúlyt helyez annak megállapítására, hogy a *társadalmi struktúrák és mechanizmusok* nem anonimek és változhatatlan öntörvényűek, hanem bizonyos emberi döntések, történelmi, nemzetközi gyakorlat következményei, tehát — *változtathatóak, s változtandóak!* Ez a reális szemlélet az enciklika nagy erénye.

A Populorum Progressio-val ellentétben, s a fenti szemlélet jegyében az enciklika a világméretűben jelentkező fejletlenség okait strukturális és konfliktusos összefüggésekben keresi. Ennek formái a már korábban említett dependencia (fejlődő és fejlett országok kölcsönös függése), amit a SRS a latin-amerikai felszabadítás teológiájából vett át; továbbá az aszimmetrikus nemzetközi struktúrák fenntartása és újratemlése az ipari társadalmak által, a fejlődő országok kárára.

Meglepően nagy hangsúlyt kapott az elemzésben annak kimutatása, hogy a két szembenálló politikai tömb (Kelet és Nyugat) létezésének mélyebb ideológiai gyökerei vannak („marxista kollektívizmus” — „liberális kapitalizmus”), s a hegemonia-elv következtében a világ katonai központjaivá váltak. Ezek komplex okokként játszanak közre abban, hogy az Észak—Dél szakadék tovább mélyül (SRS 20,2.). „A két tömb mindegyike, a maga módján, magában rejtja a hajlamot az imperializmusra... vagy a neokolonializmusra” (SRS 22,3.). Korábban pedig ezt a megállapítást olvassuk: „a tömbök léte és ellentéte továbbra is meghatározza a világhelyzetet” (SRS 20.). Ahelyett, hogy vitatnánk az enciklika megállapításának becsületes szándékát, reálisan látnunk kell: *tegnapi fogalmakkal és kimerevített történelmi*

helyzetképpel dolgozik. Időközben nemcsak a fogalmak differenciálódtak, de maga a világhelyzet is, s a rohamosan változó világban rugalmasabbá és tartalmilag mássá lesz a tömbök viszonya egymáshoz. Ezt pedig az enciklika megírásakor sem lehetett volna figyelmen kívül hagyni. Nem véletlen, hogy éppen katolikus elemzők mutattak rá arra, hogy ebben a tekintetben is a Populorum Progressio elemző színvonalára esett a SRS.⁵

A világhelyzet teológiai elemzése

Ennek során az enciklika figyelmünket a *fejlődés morális dimenziójára* irányítja (SRS 34.). Ebből a szemszögből nézve „egy tömbökre osztott világ, amelyeket merev ideológiák támasztanak alá, és ahol a kölcsönös szolidaritás függőség helyett eluralkodnak az imperializmus különböző formái, csak a bűn struktúráinak alárendelt világ lehet” (SRS 36,1.). Hogy jut el a tanírat a személyes büntől a bűn struktúráig? Mert — így érvel az írat — ebben van a különbség a szociálpolitikai és a teológiai elemzés között.

Az emberiség — olvassuk — történelmében konfrontálódik Isten üdvtervével. Így megtudhatja, hogy Isten minden ember üdvösségét akarja. Ezzel az üdvakarattal és a felebarát javával ütköznek azok a cselekedetek és magatartásmódok, melyeket „egyik oldalon a kizárólagos profit utáni vágy, a másik oldalon a hatalomvágy” jellemez (SRS 37,1.), mégpedig mindkettő „minden áron” érvényesülni akar. „Más szóval az emberi magatartásmódok abszolúttá tétele előtt állunk” (uo.). A profit és hatalom utáni vágy a *bálványimádás modern formái*. Így ezek a személyes bűnök tovább — immáron intézményesülő — strukturális bűnök forrásaivá válnak. A szociális struktúrák ilyen perszonalista elemzése és ábrázolása egyáltalán nem zárja ki a politikai teológiák legitimitását és hatását az enciklikában. Sőt, azokkal a konzervatív nézetekkel szemben, melyek a fennálló rendet (vagy rendetlenséget) változhatatlan fantomnak vagy szubjektum nélküli rendszernek állítják, az enciklika határozottan leszögezi: *a bűnös struktúrákat és elfajzott mechanizmusokat, hatékony politikai akarattal*” (SRS 35,1.) *le lehet győzni.*

A világhelyzet teológiai elemzése izgalmas, de sosem könnyű kísérlet. Eredményeit és buktatóit jól láthatjuk a felszabadítás teológiai körül kialakult hivatalos és nem hivatalos állásfoglalásokban és okoskodásokban. Ami a jelenlegi elemzésből hiányzik, az a már más tekintetben kimutatott *konkrétság hiánya*. Hol és hogyan működjenek a hatékony politikai akarat struktúrái, hol van és hol ragadható meg Isten igazságosságának és kegyelmének történelmi „helye”? Ez az enciklikában mégcsak nem is sejlik.

Az enciklika szolidaritás-etikája

A bibliai nyelv azt a magatartást, mentalitást, mellyel az ember „kilép” a bűnből, megtérésnek, az enciklika „fordulat”-nak nevezi. Mivel a személyes és strukturális bűnök kölcsönösen feltételezik és működtetik egymást, ezért ez a fordulat csak akkor győzi le a bűnt, ha valóságosan megváltoztatja és ettől kezdve meghatározza „minden egyes ember viszonyát önmagához, a felebarátjához, az emberi közösségekhez, a legtávolabbiakhoz is, valamint a természethez” (SRS 38,3.). *A megtérés, a fordulat politikai dimenzióját, következményét* nevezi az enciklika *szolidaritásnak*. Ez a fogalom nem a klasszikus katolikus társadalomtan metafizikai rendezőelvé, hanem *cselekvési norma*: „szilárd és állandó elhatározás arra, hogy kiállunk a közjóért, vagyis mindenki és minden egyes ember jólétéért, mert mindnyájan felelősek vagyunk mindenkéért” (SRS 38,6.). Ennek a normának megvannak a *szociális normatív következményei*: 1. *a legnagyobb befolyással, javakkal rendelkezőknek* azt kell jelentse, hogy „érezzék magukat felelősnek a leggyengébbekért és legyenek készek arra, hogy tulajdonukból részesedést adjanak”; 2. *„a leggyengébbek* ne tanúsítsanak pusztán passzív vagy társadalomellenes magatartást, hanem tegyék meg, ami rájuk tartozik, amivel saját törvényes jogaikat érvényesítik”; 3.

„*a középréteg csoportjai ne ragaszkodjanak egoista módon saját érdekeikhez, hanem vegyék figyelembe mások érdekeit is*” (SRS 39,1.). Fontos szociális szempont, s a szolidaritásnak tág értelmezése az a megállapítás, hogy „a mai világban pozitív jelek a *szegények egymás közti szolidaritásának növekvő tudata, kezdeményezéseik a kölcsönös segítségre, a nyilvános tüntetések a társadalmi életben, amikor is nem nyúlnak erőszakhoz, hanem világossá teszik saját szükségleteiket és jogaikat állami helyek hatáskörébe vagy korrupció láttán*” (SRS 39,2.).

Az enciklika az eredetileg szekuláris töltésű és foganású fogalmat egyházasítja, s megállapítja: „a szolidaritás a békéhez és egyben a fejlődéshez vezető út lesz” (SRS 39.). Majd nemsokára így fordítja a szót: „a szolidaritás kétségtelenül *keresztény erény*” (SRS 40,1.). A szolidaritásnak ez a „becsúztatása” a keresztény erénytanba, s ezzel individualizálása fölveti ezt az alapvető és kritikus kérdést: ezzel az erénnyel „individualizált” szolidaritással lehet-e eredményesen fellépni a gazdaságilag és politikailag elfajzott mechanizmusokkal és struktúrákkal szemben? Az enciklikában leírt *szolidaritás üres vízió marad addig, amíg a katolikus társadalomtan visszahátrahagyja attól, hogy közvetítő axiómák segítségével a szolidaritásnak konkrét politikai cselekvésmintáit felmutassa*⁶. Ha csak arra hagyatkozunk, hogy a felelős helyeken lévő felelős személyek saját belátásukból adják fel profit- és hatalomvágyukat, semmi alapunk sem lenne arra, hogy ne maradjunk végzetesen pesszimisták.

Haladás vagy fejlődés?

Az enciklika a fejlődés fogalmát átveszi ugyan a PP-ből, de ki is tágítja annak jelentését, s disztíngvál a haladás és a fejlődés között. A *haladás* korábbi értelmezésével összefüggött a köztudatban az a felvilágosodás korából örökölt gondolat, hogy haladni = egyenesvonalúan, szinte töretlenül, megtorpanások, visszaesések nélkül fejlődni. Ehhez tapadt egyfajta naiv illúzió arról, hogy az emberiség haladása automatikusan, önmagától és szinte vég nélkül következik el. Az ilyen „együgyű, mechanisztikus optimizmus helyére” (SRS 27,1. 2.), amely a haladás szóhoz kapcsolódik, tudatos választással kerül a *fejlődés* fogalma. II. János Pál már *Familiaris Consortio* kezdetű apostoli írásában (1981. nov. 22.) használja ezt a fogalmat, s rámutat arra, hogy „a történelem nem egyszerűen szükségszerű haladás a jobb felé, sokkal inkább a szabadság eseménye, voltaképpen szabadságok közötti harc”. A fejlődés minden ember és az egész ember kibontakozását is jelenti. Így a fejlődés, ha van is szükséges gazdasági dimenziója, hiszen a föld lakóinak rendelkezésre kell bocsátani a léthez elengedhetetlen javakat, mégsem merül ki ebben a dimenzióban (SRS 28,8.).

Milyen az enciklika *fejlődés-koncepciója*? *Teremtés-teológiai* összefüggésekbe helyezve jelenik meg. Az emberben — teremtettsége révén — benne rejlik egy másfajta *mérce*. „Az emberi lét transzcendens valósága” teszi lehetővé a szociálisan = közösségre teremtett férfiak és nők számára, hogy az emberi történelmet e magasabb mérce értelmében alakítsák (SRS 29.). A Laborem Exercens enciklikával konzonánsan, ez az enciklika is hangsúlyozza: „mindig az ember a fejlődés főszereplője” (SRS 30,5.), mint annak szubjektuma és objektuma. Az egyén fejlődése mindig a többi ember fejlődéséhez kapcsolódik. A teremtés-teológiai összefüggéseket kiegészíti az *eszkatológiai perspektíva*. Semmiféle mulandó alkotás nem hasonlítható össze Isten országával, minden alkotás csak *tükörréplét és megelőlegezését* jelenti azon ország természetességének, amelyet a történelem végén várunk, amikor az Úr eljön. De ez a várakozás soha nem jelenthet mentséget arra, hogy ne érdeklődjünk az emberek, konkrét személyes helyzetük és társadalmi életük iránt. A *kétpólusos* (teremtés-teológiai és eszkatológiai) *történelemszemlélet* és társadalomlátás teszi *nyitottá, egyedül erkölcsös alapállásúvá* a keresztény teológiát. Ez az enciklikában a protestáns szociális legjobbjával szinoptikus szemlélet hatékony eszköz ahhoz, hogy „sem az elkeseredés, sem a pesszimizmus vagy a passzivitás ne legyen igazolható” (SRS 47,3.). Sajnálatos, hogy az eszkato-

lógiai szempontok csak a tanirat végén, a zárófejezetben, s ott is csak per tangenter jönnek elő. Ugyanakkor a fejlődés fogalmának árnyalása a haladás vulgáris-naiv fogalmával szemben, kétségtelen erősebb az iratnak.

Itt külön is említenünk szükséges, hogy a fejlődés előmozdítására az enciklika az *ökumenikus összefogás* szükségességét is hangsúlyozza. Az 1987. okt. 27-én Assisiben tartott világinap „megmutatta, hogy mennyire vallási kérdés is a béke” (SRS 47,9.). Ezért minden világvallás hívéhez fordul a pápa a fejlődés előmozdítására való összefogás érdekében, felidézve VI. Pál megfogalmazását: *a fejlődés a béke új neve* (PP). Remélhetjük, hogy a gyakorlatban is kész lesz a római egyház ezt a nyitottságot a béke és a fejlődés érdekében más felekezetekkel és vallásokkal együtt gyakorolni? Hisz tudjuk, hogy az 1990-re kitűzött *ökumenikus konvokáción* („Igazságosság, béke, a teremtett világ megőrzése”) eddig még nem kívánnak felelősen részt venni, csak az előkészítésben. Ismeretes, hogy ezt a döntést *J. Willebrands* bíboros az EVT és a Vatikán struktúrájának eltérő természetével indokolta. Vajon egy ilyen érv az enciklika tükrében meddig tartható?

Az egyház prófétai igehirdetése

A jelenlegi világhelyzetben az egyház igehirdetésének fő iránya abban van, hogy „teljes erejével hangsúlyozni kell az akadályok legyőzhetőségének lehetőségét” (SRS 47,1.). Az egyház *szociális célzatú prófétai igehirdetésének* két üzenetet kell kiváltóképpen hangsúlyoznia: 1. a szegényeknek, elnyomottaknak a változás reményességét kell hirdetnie; 2. az uralkodó igazságtalanságokat meg kell bélyegéznie. Ez a szociális tartalmú üzenet *nem harmadik út* a „szabadelvű kapitalizmus” és a „marxista kollektívizmussal” között, hanem az egyház saját és sajátos mondanivalója (SRS 41,7.). Ez a törekvés *újat jelent* az enciklikában a hagyományos katolikus társadalomtan eddigi modelljével szemben, amit egyfajta történelemfeletti igazságkontinuitás (örök igazságok) jellemez. Miként arra a zárófejezet is utal, ez az új szempont egyértelműen a felszabadítás teológiájának hatásaként könyvelhető el. A Tanhivatal minden bírálata ellenére ez az irányzat kikerülhetetlen, még a római Kúriában sem vált negligálhatóvá. Ez nem kevésbé dicséri a lengyel pápa realitásérékét és egyházpolitikai, s egyáltalán politikai mérlegelőképességét. Egyetértőleg és együttgondolkodó következetességgel mondunk igent az enciklika záróbuzdítására: „Mindenkit felszólítok, gondolkozzék el ezen, és álljon ki tetteivel a népek igazi fejlődésének elősegítésére” (SRS 49,4.).

Értékelő mérlegelések és visszhangok

Miközben fenntartjuk a korábbiakban leírt kritikai észrevételeinket, s az enciklika bizonyos egyenlenségei miatti hiányérzetünknek ismételt hangot adunk, *alapvetően nagy jelentőségűnek tartjuk II. János Pál taniratát*, melyben opciója, a szegények ügye melletti kiállása, s érdekeik képviselője a mai bonyolult világhelyzetben egyértelmű evangéliumi magatartás. Nekünk ez az irgalmas samaritanust juttatja eszünkbe, aki — aktualizálhatjuk: szemben a történetbeli „hivatalosokkal” — irgalmas és szolidáris tud maradni — Imé — főpásztori ornátusban is. A pápa által szorgalmazott éber, vigyázó, felelős tudatra ő maga adott pregnáns példát ezzel a megnyilatkozásával. Szemlélete erőteljesen etikus és bibliai, gondolkodása eszköztárában sokoldalúan felhasználja a modern közgazdaságtudomány, a társadalomtudományok és természetszerűleg a perszonalista katolikus filozófia eredményeit. „*Világképe*” — annak negatív túlhangsúlyozásai ellenére — *globális, dependens és holisztikus*, azaz korunk gazdasági, társadalmi és politikai problémáit világméretben, világ-összefüggéseiben és egzisztenciális teljességében igyekszik megragadni. Ezt a komplex szemléletet aztán beemeli enciklikájába, és mérlegeli az Ige és a teológia segítségével és összefüggésében. Egyik értékelője szerint rendkívül fontos ez a tanirat abban a tekintetben is, hogy lelkészeket és teológusokat

ösztönöz a világ felé való nyitottságra, az igényes, differenciált és evangéliumi látásra.⁸ Ezt nekünk, magyar protestánsoknak is jó olvasni, hisz az ilyen irányban nyitottakat tovább segíti, a zártakat, befelefordulókat, „világmegvetőket” pedig elgondolkodtathatja, hogy szolgálatunknak szerves része, s teológiai gondolkodásunknak nem elhanyagolható területe a szociális helyzet gondjainak vállalása és az afölötti magas szintű reflektálás.

Az enciklika születéstörténetéről érdemes megjegyezni, hogy az első részletes vázlatot, kb. 40 oldal terjedelemben, maga a pápa dolgozta ki. Ehhez szótlat hozzá a különböző vatikáni testületek, főként a Justitia et Pax. A pápa a tervezetet tavaly nyári szabadságán megvitatta *T. Styczen* lengyel teológussal, aki utóda a lublini etikai tanszéken.⁹

Az *értékelő nemzetközi visszhangok* sorából csak a legjellemzőbbeket emeljük ki. A *Süddeutsche Zeitung* szemleírója az enciklika kritikus hangvételét emeli ki, ami emlékezteti őt az amerikai püspökök 1986-os körlevelére, amelyben megvitatják a „korlátlanul szabad” gazdasági rendszer embertelen következményeit. A *Le Monde* vezércikke megállapítja: „Az enciklika tartózkodik attól, hogy technikai megoldásokat nyújtson. Ezeket mégis jól át kellene gondolni, ha el akarjuk kerülni a helyzet további romlását. *Nem meglepő, hogy az enciklika semmi utalást sem tesz a multinacionális vállalatok gyakorta káros szerepére*”. Továbbá, hogy nem mutat rá a nem állami szervezetek gyakran elismerésre méltó teljesítményeire”. A londoni *The Times*: „II. János Pál teljes tekintélyével a felszabadítási teológia értelmében a szegények mellé áll, ebben látva elsődleges keresztény kötelességét”. A *New York Times* kritikusa szerint „a világnak két hatalmi tömbként való felfogása túl merev és már túlhaladott”.¹⁰

Az NSZK-ban megjelenő *Lutherische Monatshefte* (1988/4.) vezércikke a pápát a déli félteke szószólójaként említi, aki az enciklikában a világ megmentésének utópiáját rajzolta meg. Az *Evangelische Information* (NSZK, 1988. febr. 25.) szakértőjének véleménye szerint az enciklika a protestáns egyházakat a világméretű felelősségre alarmirozza. A bensheimi Felekezettudományi Intézet tudományos havilapja: a *Materialdienst* reflexiója (2/88) pedig azon lamentál: vajon nem marad-e ez az enciklika is pusztába kiáltott szó? Ennek elkerülése érdekében javasolja egyházi alkalmakon a párbeszédet politikussal, gazdasági szakértővel, annak konkrét megfogalmazásáért, hol tudja az egyház a szolidaritást megélni, gyakorolni?

Az enciklikában megfogalmazott gond, s a benne nyilvánosságra került korszerű és evangéliumi társadalomszemlélet egyik hatékony következménye lehet az is, hogy *nemcsak az Egyház* gondolkodik, vitatkozik, disputál felette, *hanem az egyházak* mind szélesebb világműködése. Mert a világ szociális helyzetének gondja — *sollicitudo rei socialis* — *egyetemes* gond, mely csak egyetemes részvétellel oldható meg. Ehhez hozzátartozik a regionális és helyi reflexió és felelősség. Ezért is foglalkoztunk részletesebben II. János Pál legújabb enciklikájával.

Békefi Lajos

JEGYZETEK

⁸ Az enciklika teljes szövegét közreadta a *L'Osservatore Romano* dokumentumok sorozatában, az 1988. febr. 26-i szám mellékleteként. A *Magyar Kurír* 1988. febr. 22-i követő számaiban kivonatossan ismertette azt. Elemzésünkben a Vatikán hivatalos lapjában megjelent szöveget vetjük tekintetbe (német fordítás).

⁹ Szociális témájú dokumentumok időrendi sorrendben: XIII. Leó: *Rerum Novarum* (1891. máj. 15.), XI. Pius: *Quadragesimo Anno* (1931. máj. 15.), XXIII. János: *Mater et Magistra* (1961. máj. 15.), VI. Pál: *Populorum Progressio* (1967. márc. 26.), VI. Pál: *Octogesima Adveniens* apostoli irás (1971. máj. 14.), II. János Pál: *Laborem Exercens* (1981. szept. 14.). — 2. *Orientierung*, Zürich, 1988. márc. 31., és a *Herder Korrespondenz*, Freiburg, 1988. április — 3. *Orientierung*, Zürich, 1988. márc. 31. A „negyedik világ” fogalmát nemcsak alkalmilag használják az ún. kevésbé fejlett országokra, hanem és mindenekelőtt a közepes és magas jövedelmű országoknak azokra a területeire, ahol nagy vagy legnagyobb a szegénység. — 4. Az ENSZ közleménye, *Tanulmány a világgazdaságról*, 1987. — 5. F. Hengsbach/M. Möhring—Hesse: *Zwanzigjaehrige — volljaehrige? Orientierung*, a 2. pontban idézett, 63. old. — 6. Th. Dams: *SRS in entwicklungspolitischer Sicht*, *Herder Korrespondenz*, 1988. április — 7. W. Schöpsdau: *Ein pastorales Dokument*, MD, Bensheim, 88/2. — 8. J. Müller SJ: *Solidarität als Weg zum Frieden*, *Stimmen der Zeit*, Freiburg, 1988. május — 9. *Kathpress*, Bécs, 1988. febr. 20. — 10. *Mérlög*, Bécs 1988/1.

Harangoznak

„A jog felment. A lelkiismeret nem mindig.”

Csak ha van, természetesen. Ha nincs, a jog is tehetetlen. Meg aztán a jog vagy szabályozza a közerkölcsöt, vagy követi. Ezért oly gyakori a joghézag. Vagyis a jognak asztalánál a helyfoglalás még nem minden: az első fogás ott ama tiszta erkölcs, amely egyébként az emberhez méltó élet támasza, talpköve. Ha hiányzik, az az ingovány. Olykor mégis könnyebb az ingoványon szilárdan állani, a lép nem súlylyesztí s lepi el, hanem fölemeli az embert. Bár akkor már nem méltó arra, hogy embernek neveztesék.

Az idézet, amellyel e krónikát kezdtem, egy papírfödeles könyvecskében található, s már az is meglepő, hogy közreadja az Idegenforgalmi Propaganda és Kiadó Vállalat. E műnek ugyanis az égvilágon semmi köze sincsen az idegenforgalomhoz. Ráadásul alcíme szerint *Röpirat...* Szerzője ugyan arról ismert, hogy a jelen különféle morális kérdéseivel foglalkozik, olykor éppen nyers őszinteséggel, s így sokakat főlháborít. Olvastán nem ritka a bosszús kiáltás: *O tempora, o mores!*, mert *Miskolczi Miklós* — ő a szerző — valószerű képet rajzol a valóságról.

Ezúttal is, csak hogy míg más morális kérdések elől valamiképpen ki lehetett térni, akár erkölcsi érzékkel, akár álszent módon, ez a mostani könyve megkerülhetetlen. Az említett alcím világossá teszi, miért: *Röpirat az öregségről*. Öreg ugyanis mindenki lehet, ha megéri. Megéri-e öregnek lenni, ez a bővített mondat alapja és eleme lehetne Miskolczi Miklós könyvének, amelynek címe sem egészen egyértelmű: *Harangoznak*. Ha elegendő figyelemmel olvastam a könyvet, harangról egyetlen egyszer esik szó, s akkor is másképp, mint első tekintetre vélhetnénk. „Aki már hallott valamit harangozni a politikai gazdaságtanról...” — így kezdődik ez a mondat. De a könyv másképp harangoz: a vészharangot és a lélekharangot juttatja az olvasó eszébe. S ezek hangjával igyekszik megterhelni az egyéni és a kollektív lelkiismeretet.

Ha van, mondom újra. Mert a lelkiismeret nem csupán meggyőződés kérdése, nem csak az erkölcsé, léte nem attól függ, hogy beszélnek-e róla, nevelnek-e rá, tanítják-e az iskolában. A lelkiismeret — fényűzés. Annyi mindent kell tenni, tanulni, tudni, hogy ilyesmivel bibelődni — időrablás. Érzékeny, vagy talán érzékenykedő emberek lelki nyavalygása. Gátja az érvényesülésnek. A már idézett két mondatkán kívül ilyesféleképpen ír a könyv a lelkiismeretről: „Gyanítom, hogy ettől a tettetett tudatlanságtól (is), a társadalmi léptékű te-

hetetlenségtől van személyre szóló és kollektív lelkiismeret-furdalásunk.” Irónnal kezemben olvastam a könyvet (valaha véteknek tartottam volna aláhúzatni, a lapszegélyre bökszavakat írni; talán ezt is az öregedés teszi, hogy ma már egyre gyakrabban esem e vétekbe?), itt is odairtam az oldal élére: *van?*, és aláhúztam. Meg kell mondanom azonban, mire utal vissza a mondat, mi a tettetett tudatlanság, a társadalmi léptékű tehetetlenség. „...mintha nem tudnánk, hogy az élet utolsó szakaszának értékei közül véletlenül sem szabad kiiktatni a rangörző, értékteremtő teljesítményt”.

Véletlenül? De hiszen erről szól az egész fejezet, talán a könyv is elejétől végig, erről olvashatni napról napra: teljesítményorientáltak *kell* lennünk. Bevallom, arra gyanakszom, hogy ami az élet utolsó szakaszának értékeit illeti, ama tudatlanság és tehetetlenség aligha véletlen műve. Másvalamit rejt, s ha most erről szólok, számolnom kell a hátrányos következményekkel. Mert azt gondolom, hogy — meglehet tudatlanul, bár... — a kis és nagy társadalmi közösségek fonákságokat (is) eltakarnak a nem is oly hirtelen támadt teljesítményközpontúsággal. Tömerdek példát lehetne ideidézni, de elégedjünk meg eggyel, amely az élet egyik legfontosabb területén tapasztalható. A fiatalság számára ma a legnagyobb gond az otthonteremtés, prózaibb szóval: a lakásszerzés. Valaha szebbnél szebb ígéretek hangzottak el, ma már a statisztikai adatok sem tagadják, hogy elviselhetlenül kevés a lakás, és az új lakások nagy része magánereből épül, a közpénzen emelt lakások jórészt lakások pótlására szolgálnak. Megszületett tehát az a „lehetőség”, hogy a fiatalok kössenek el tartási szerződést idős emberekkel (hogy majd örökölhessék a lakást). *Látszólag* ez igen jó és erkölcsös megoldás, hiszen gyámoltásra szoruló öregek jutnak így „eltartókhoz”, segítőkhez, támogatókhoz. *Valójában*, mindenki tudja, legalábbis a kísértés nagy arra, hogy... nem folytatom, mert ami itt következne, oly rémítő, iszonyatos — és erkölcstelen.

Természetesen az öregek sem angyalok. Vannak megrögzött szokásaik. Képességeiknek vannak korlátai. Fogatlanul is fogal-körömmel ragaszkodnak — mihez is? életükhöz? eszmékhez? meggyőződéseikhez? az illúzióhoz, hogy szükség van rájuk? a tapasztalataikra? tudásukra? munkájukra? Mindez benne van a könyvben is, de benne van, hogy egyének és közösségek egyaránt vissza is élhetnek, és *visszaélnék* azzal, hogy az öregek ereje, teljesítménye gyengül. Ugyan ki ne ismerne eseteket, amikor lakásra vagy állásra vágyó fiatalok

vagy fiatalabbak mindent megtennének azért, hogy ama „életünk utolsó szakaszát” élők helyére jussanak?

Ennek bizony nem kell célba venni az életüket. Gyakran elegendő, ha elveszítik a munkájukat. Lehetne most vitatkozni azon, hogy valójában mi is az élet célja vagy teljessége, de tisztességgel aligha lehet másra jutni, mint hogy az élet egyik nélkülözhetetlen eleme az értelmes munka. Az érzés, hogy az emberre valakinek vagy valakinek szüksége vagy szükségük van; hogy ő nem haszontalan, nem fölösleges. Emberi, erkölcsi kötelessége lenne mindenkinek, hogy ez az érzés *senkiből ne vesszen ki*.

Tudom, lehet hivatkozni más kultúrára, amelyek az öregek gondját radikálisan megoldják. Talán vannak, akik hallottak már valamit „harangozni” arról, hogy némely kannibál népeknél az volt a szokás, megették az öregeket. Ugye, borzasztó ezt még olvasni is? Az köztudott tény, hogy Japánban gyakorlat volt az öregek fölvolulása a hóhatár szélére egy-egy magas hegyen (film is szolt erről, könyvben olvasható). Érdemes lenne elgondolkozni azon, végtére is nem humánusabb-e az efféle „embertelenség”, mint a nyájas szavakba, szemfogatásba rejtett lassú öldöklés?

Valójában azért vagyok zavarban, mert a könyv lapszéleire írott jegyzeteim, meg az aláhúzott szavak egymaguk is betöltene e krónika helyét; hová kapjak, mit válasszak? Szóljak-e arról, hogy a szerzővel egyetértek: a korábbi létformákban több és jobb hely jutott az öregeknek, mint modern korunkban? Szólnék én erről, mert gyanakszom erre, de azt is tudom, ha meg-megpenditem olykor, rendszerint lehurrogna. S nekik is igazuk van: a paraszti életmód történetében arra is van példa, hogy a hasznavehetetlen-magathehetlen öregeket hogyan hagyták magára, netán zárták be szufiba, éhezettették... s akkor hiába mondogatnám, hogy ez a közkeletű erkölcstől eltérő magatartás volt. Mert a közkeletű erkölcs most is lerója a maga tiszteletköreit az idősebbek vagy az idősebbek előtt. Ki, hogyan. A könyvből idéznék inkább, mintsem tengernyi tapasztalatomból (igen, gyáva vagyok): például az időskorúak köszöntését oly érzéketesen mondja el Miskolczi Miklós, vagy akár a nyugdíjba indulók búcsúztatását — bár elmondja, s éppoly érzéketesen azt is, hányszor mondják valakinek, te csak ápolod a kertedet.

Jut eszembe: kert. Csinálhatnék (ha tudnék) statisztikát arról, hány öregnek van kertje s hányan nincsen (a könyv egyébként bővelkedik adatokban, hazaikban és összehasonlítóban egyaránt, s egyik megdöbbentőbb, mint a másik), de én inkább

arról szólnék, hogy a *Candide* híressé vált zárósora óta a *kert* jelképes értelmű lett, jelzi az életnek azt a kinek-kinek kedvére s egyéniségére való terét, ahol jól érezheti magát s megfedelkezhet a világ(gonoszság)ról. Hol van tehát ez a kert? Mégiscsak van valami abban, hogy a korábbi életmódokban több hely jutott az öregeknek. Varrtak. Őrizték a házat. Sétáltak az unokával. Valamit csak csináltak, amikor már kikoptak a munkából!

Aztán kérdezzük meg, ki gondolja az öregeket, ha betegek. Egyházas szóhasználatnál szeretnének nevezik az öregothonokat. Ha vannak. S ha vannak, jól érzi-e magát benne az idős ember? Láttam én egyszer egy filmet: Amerikában létrehozta egy „öregek városkáját”. Lényegében csak öregek laktak — hiszen ők azok, akik megérthetik egymást, közösek az örömeik, a gondjaik, összetarthatnak. Széthűzés lett a vége. Abban a városkában *senki* sem volt boldog. Boldog? Időszerű-e még ez a szó? S amennyiben az, érvényes-e az öregekre is? Ők már voltak boldogok (ha voltak), ideje, hogy most más legyen boldog.

Meggondolkoztató, hogy — a könyv is szól erről — az orvostudomány és más

társadalmi erők révén az emberélet meghosszabbodott. Az életfa — amely kor szerint tünteti föl az élőket — magasabb lett. De! De a meghosszabbodott élet *valóban* élet? Igazán az? Az orvostudomány, a társadalom meghosszabbíthatja az életet, de értelmet is ad hozzá? Örömet benne? Meltányos-e? Mindenki válaszoljon lelkiismerete szerint. A könyv mindenesetre arra is emlékeztet, hogy az öngyilkossági statisztikákban is emelkedett az öregek aránya. Magam meg azt teszem hozzá: az időskori természetes — valójában gyakran a hajszalagságból és egyéb okokból eredő — halálások mellé föl sorakoznak egyre jobban a középkorúak. Bizonygatnom sem szükséges; elegendő néhány napig, egy-két hétig tanulmányozni az újságok halálhíreit. Kérdezhető tehát, hogy áldás-e a hosszú élet vagy büntetés inkább, de azt is: mi az oka, ha — egyre gyakrabban! — idősebb nemzedékhez tartozók temetik el fiaikat, lányait? Közös felelősséget kellene vállalni e téren, de a felelőtlenség gyökerei mélyebbek.

Most már végképp mindenki nehezteletét magamra vonom. A véletlen úgy hozta, hogy ezt a könyvet, Miskolczi Miklósét, vonaton utaztomban olvastam. Méregdrá-

ga, de csodálatosan gyönyörű üdülőterületen jártunk éppen. Az egyik állomáson föl szállt egy idős hölgy, s abba a fülkébe jött, ahol addig egymagam voltam. Segítettem föl rakni a bőröndjeit. Kérdezés nélkül mondta, hogy öregek üdülési kedvezményével élve nyaralt két hétig. Vonatjegye kedvezményes. (Tudom, nálunk is. Mekora a kedvezmény?) Akkor, ott a vonaton egy kicsit elkalandoztak a gondolataim. Eszembe jutott, hogy idősödő barátaim milyen sokszor kérdezték, mennyi lesz a nyugdíjuk, érdemes-e korábban, vagy inkább később nyugdíjba menniük. Eszembe ötlött, hogy volt atyai barátom, aki, mert nem végezhetette tovább szeretett munkáját, ebbe (is) belehalt. Eszembe jutott, hogy aránylag magas nyugdíjat élvező idősebb barátaim néha el-elejtenek egy-egy zokszót, mert anyagi gondjaik vannak. Jó, nem filléres, forintos gondok. Eszembe ötlött, hogy van, ahol kétféle forrásból ered a nyugdíj: *állampolgári jogon mindenki* megkapja, s ehhez járul a munkahelyen élvezett összeg. S aztán visszatértem a könyvhöz, amely éppen arról szól, hogy a nyugdíj még akkor is kevés, ha sok.

Hiszen nem mindent lehet pénzért kapni. Zay László

Tallóztatás teológus szemmel

A huszonkettedik esztergomi bíboros-prímás

Május 29-én — Szentháromság vasárnapján II. János Pál pápa papokat szentelt a római Szent Péter bazilikában. A papszentelő szentmise után bejelentette, hogy június 28-ára bíborosi konzisztóriumot hívott össze, melyen 25 új bíborost kreál, közöttük Paskai László esztergomi prímás érseket. A 25 bíboros 18 nemzet képviselője. A jeles esemény módját ad arra, hogy a bíborosokkal kapcsolatos tudnivalóinkat felfrissítsük.

A cardinalis szó a latin *cardo* szóból származik, ami azt jelenti: ajtósarok. A nagyobb templomok mellett alkalmazott — inkardinált — klerikusok neve volt először ez, Rómában a 25 főbb templom papjaié, később már csak a címtemplomok papjai közül az első. Ezekből állt a pápa tanácsa. A 12. századtól emelkedtek nagy méltóságra, mivel II. Miklós az 1059-es lateráni zsinaton kihirdetett pápaválasztási törvénye szerint az új pápát kizárólag a bíborosok választják. Az első bíborosok által választott pápa II. Sándor volt (1061—1073), akivel szemben IV. Henrik német császár II. Honorius ellenpápát támogatta (1061—1072), de utána győzött az új rendszer.

A bíborosokat a pápa szabadon nevezi ki, vagyis „kreálja” a konzisztóriumban. Ez történt meg június 28-án a Vatikánban,

a monumentális VI. Pál Aurában — ami a modern építő művészet remeke —, az apostolfejedelmek ünnepe előtti napon. Paskai prímás bíborosi működése egy nehéz döntéseket hozó tanácskozással kezdődött, amely előtt — szintén ősi szokás szerint elhangzott a pápa „extra omnes!” — mindenki más kívül — felszólítása, ami arra szólította fel, hogy az egyik sajtóbeszámólót idézve, „a pápával egyetértésben saját tekintélyük teljében mérlegeljenek és vizsgálják meg azokat az ügyeket, amelyek az egész egyházat érintik”. (Tóth Sándor, Új Ember 1988. júl. 17.) Ezen a konzisztóriumon bőven volt ilyen ügy. Ekkor jelentette be a pápa a kúria reformját tartalmazó, Postor bonus kezdetű konstitúcióját, és azt a döntését, hogy Lefebvre érseket, aki fájó sebet ejtett a Vatikán tekintélyén, kiközösíti az egyházból. A lázadó érsek, aki a pápát Antikrisztusnak nevezte a Szent-szék tilalma ellenére püspököket szentelt.

Nagyon előkelő társaságban lett bíboros Paskai érsek. Bíborostársai a kanadai, az indiai, a brazil, a mozambiki, a kolumbiai, az ausztrál, az egyesült államokbeli, az osztrák, az NSZK, katolikusok képviselői. Újonnan kinevezett bíborostársai között vannak a Kúria vezetői tisztségviselői, mint például Eduárd Martinez Somalo c. érseke, helyettes államtitkára, vagy Achille Silvestrini c. érsek az Egyházi Közügyek Tanácsosa és Antonio Maria Javierre Ortos c. érsek a Nevelésügyi Kongregáció titkára. A teológusokat az új bíborosok között Hans Urs von Batthasar világhírű

svájci professzor képviselte. Ő már nem lehetett jelen az ünnepélyes beiktatáson. Három nappal az ünnepélyes beiktatás előtt meghalt.

A bíborosi kinevezésnek, mint annyi más régi egyházi szokásnak, vannak régi, hagyományos elemei. Ezek a vörös biretum (papi főveg) és a bíbornoki kalap átnyújtása, a száj becsukása és kinyitása, a gyűrű, a pallium és a címtemplom átadása. Ez a ceremónia történt meg a Vatikánban. A pápa egyenként helyezte a különös formájú főveget az újonnan választottak fejére. A piros szín a hűséget jelenti, ha kell a mártíromságot. A gyapjú palliumot, meg a gyűrűt; — ahogy a beiktató szertartás szövege mondja: „a méltóság jelét, a pástörhűség jelét, a rendületlen egység jelét Szent Péter székével” — másnap adta át a Szent Péter téren rendezett ünnepi liturgián. Paskai bíboros prímás kegytemploma pedig Lékai László korábbi kegytemploma lett, a Santa Teresa a Corso d'Italián.

A különös ünnepségen talán néhány szóban a múltra sem árt tekinteni. Az első magyar bíboros Báncsa nembeli István esztergomi érsek volt, akit IV. Ince pápa (1243—1254) 1243. július 7-én nevezett ki bíborosnak, sőt mivel IV. Ince pápa alatt ért véget a Lyoni egyetemes zsinat, mely elhatározta, hogy a pápa az új bíborosnak piros kalapot is ajándékozhat, Báncsa nembeli István piros kalapot is kapott. *Fraknoi Vilmos* szerint ennek a kinevezésnek egyházpolitikai célja is volt „hogy Magyarország süllyt az európai államrend-

szerben és a világegyházban kellően méltányolni tudja” (Magyarország egyházi és politikai összekötöttese a római szent székkel. Bp. 1901. I. 70.).

Mivel a korabeli szabályok szerint a bíborosoknak állandóan a pápai udvarban kellett volna tartózkodni, így Bánca nembeli Istvánnak búcsút kellett volna mondani az esztergomi érseki székeknek. 1252 október havában a pápa palesztinai püspökké nevezte ki, ami a bíbornokok rangfokozatában a negyedik helyet jelentette, és megengedte, hogy érseki jövedelméből a csallóközi tizedeket megtarthatta. Úgy látszik Bánca nembeli István nem örült az új rangnak, mert a Perugiában időző pápánál elintézte, hogy visszakerüljön az esztergomi érseki székbe (ami már akkor be volt töltve). 1253. december 30-án nevezte ki a pápa esztergomi adminisztrátorrá, amiből lett is zürzavar. Váncsai a bíbort is kész lett volna lenni, csak hogy hazajöhessen. A király és a káptalan azonban ellenállt. Így hát mi mást tehetett volna István. Maradt Rómában és esztergomi utódjától évi 300 ezer márkát kapott fájdalomdíj. Halála 1268-ban következett be.

Egy másik középkori primás érsekre is érdemes emlékeznünk. Jelentős szerepet játszott a XI. Gergely halála (1378. márc. 27.) utáni zürzavarban Demeter esztergomi érsek — korábban zágrábi püspök —, akit 1378. szeptember 18-án huszonnycad magával nevezett ki VI. Orbán pápa erre a magas egyházi tisztre, aki a négy koronás szentről (sanctorum quatuor coronatorum) nevezett templom címét nyerte el. A pápa nem kívánta, hogy Rómába tegye át székhelyét. Megengedte, hogy Magyarországon maradjon és az esztergomi érsekséget kormányozza. Nagy része volt abban, hogy az ország nem csatlakozott az ellenpápa táborához, hanem hű maradt VI. Orbánhoz. Demeter az egyik legkiválóbb esztergomi érsek volt. Megkapta a kancellári méltóságot is, és 1387-ben halt meg.

Paskai László — beiktatásakor elmondott nyilatkozataiból egyértelműen kitűnt, hogy a 22. esztergomi bíboros — tudatában van a múlt elkötelező erejének. Beiktatása alkalmából a többi között ezt mondta: „Külön öröm volt számomra, hogy a Szentatya azon a napon hozta nyilvánosságra bíborosi kinevezésemet, amikor hazai és külföldön élő magyarok közösen zarándokoltunk el a németországi Passaub Szent István feleségének, Boldog Gizelának a sírjához. Az egybeesés a véletlen művének tekinthető, de én magam ebben jelképet és indítást láttam, közös magyarságunk szolgálatára.”

„Az esztergomi érsekek a magyarság nemzeti és kulturális értékeinek a védelmét szolgálták mindig. Ezt a célt akarom szolgálalni, mint esztergomi érsek, amiért ezt a bíborosi kinevezést elnyertem. Hiszek az imádság erejében.” (Dr. Paskai László: A magyarság és a nemzeti értékek védelme, Új Ember, 1988. júl. 3.)

Ugyanakkor első ünnepélyes bíborosi

szentmiséje után adott nyilatkozata arról is tanúskodik, hogy szolgálatának jelenidejűségéről sem feledkezett meg. „Az egyházak is a társadalom alkotórészét képviselik — főleg kulturális és etikai vonatkozásban — amelyek a magyar nemzet nélkülözhetetlen alapjai. A mai időben, amikor minden területen átgondolás, új útkezesés, kibontakozási igény mutatkozik meg, beletartozik ebbe az egyházakkal való kapcsolat kérdése is, illetve az egyházak működésének újraértékelése... Azt tapasztalom: a kereszténység iránti érdeklődés, annak igénylése fokozódik. Ennek összetevőiről hosszabban kellene beszélni. Különösképpen a fiatalság körében lehet erőteljesen tapasztalni a Biblia felé fordulást. De az egyház élete, tanítása iránt is érezhető a megnövekedett érdeklődés, különös vonatkozásban. A vallásosság megújulást, s a megújulásán keresztül gyarapodást mutat.”

A kor kihívása közös — és közösen kell válaszolnunk szolgálatunkkal erre a kihívásra.

Egy új magyar Bonhoeffer-könyv ürügyén

Volt egyszer egy terv: legyen magyar Bonhoeffer-társaság! Nem lett meg. Az okán sokat gondolkoztam. Bonhoefferrel is úgy vagyunk mint sok más jeles szerzővel. Idézzük — és nem ismerjük. Vagy talán félünk, hogy ha a „félre-hallások” megszűnnek, ha pontosítjuk a róla alkotott képünket, akkor nem igazolja feltételezéseinket szerzőnk tekintélye?

Az ad okot erre a kesernyész meditációra, hogy nem régen jelent meg *Lehel Ferenc* testvérünknek, Bonhoeffer egyetlen magyar (sőt mint ahogyan a kötetből megtudjuk: egyetlen külföldi) tanítványának könyve, „Válogatás Bonhoeffer legismertebb műveiből” címen. A válogatás *Otto Dudzus* 1985-ben megjelent munkája, aki Lehel Ferencel együtt volt Bonhoeffer tanítványa. A könyvet tanulmányozó olvasó hamar felfedezi, hogy ez a munka az „értő” emberek műgondjával készült klasszikus alkotás.

Pedig Bonhoefferrel sokat beszélünk. Magyarországi hatásáról több, mint húsz évvel ezelőtt tanulmányt írhattam. (Dietrich Bonhoeffer élete, tanítása és hatása a magyar teológiai irodalomban. Lelkipásztor 1967. 4. 213—227.) Sőt, „félreértéseivel” többször is küzdenünk kellett. Ez mindig kísért, ha valakiről annyit beszélünk, hogy maga ritkán tud szóhoz jutni.

A szó aktualitását a mondanivaló adja. Az igazi, a szabad emberség felé vezető út állomásait cövekelik ki gondolatai. Négy, a fedélre írott szó jelzi az állomásokat: „fegyelem, tett, szenvedés, halál”. Kevés ilyen maig élő és most is tanító könyvet olvastam, amely évtizedek távolából is képes mait mondani. Meggyőződésem: ez a másáig Bonhoeffer titka.

A könyvben Bonhoeffer legismertebb

műveiből találunk szakaszokat. A „Krisztus követése”-ből, az „Etika”-ból éppen úgy mint Bonhoeffer ránk maradt börtönnaplójából. Bonhoeffer „csonka” életműve gondolatainak összecsodettségében a tengerszemek tisztaságát idéző mélységükben teljesedtek ki.

A könyv tartalmáról itt nem kívánok írni. Egyre erősödő hitem: Bonhoeffert olvasni kell, és újra olvasni. Feltöltekezni vele. Mégis nehéz Bonhoeffer ürügyén objektív, hűvös tárgyilagossággal írni. Az ő karizmája a felkavarás; a gondolkodásra, erkölcsi döntésre és a következmények vállalásán épülő cselekvésre serkentés. Bonhoeffer nem megnyugtat, hanem felkavar. Olvasása után a pünkösdi háromezrekkel együtt kérdezzük „mit cselekedjünk atyámfiai” (ApCsel 2,37). Bonhoeffer szolgálata: megérteti velünk, most van itt a cselekvés ideje. A recenzens csak egyet tehet — kérheti a jóindulatú olvasót: — „tolle, lege!”

A könyv fordítójáról is kell szólnom. A kötetben is megtaláljuk Bonhoeffernek azt a levelét, amiben Lehel Ferencről a következőket írta: „Számomra különös örömet jelentett Lehel úrral az egyetemen kívül több ízben is együtt lenni, mivel az általa felvetett kérdések azonnal jó beszélgetésekhez vezettek.” Lehel Ferencnek ez a kérdezőképessége, érzékenysége a problémák iránt azóta sem kopott. Megírja a könyv végén „Találkozások és találkozási pontok Bonhoefferrel” címen személyes emlékeit, ami teológiatörténeti jelentőségű cselekedet. Jól állapítja meg Benczur László, hogy könyvének ez a szakasza „az olvasót is bevonja Bonhoeffer barátai körébe” (Evangélikus Élet 1988. június 19.).

A könyv címlapja, mely a válogatást végző Otto Dudzusnak is megnyerte tisztségét, szimbolikusan is kifejezésre juttatja a bonhoefferi gondolatot. A ritmikusan egymásra épülő kockák azt sugallják, hogy a bonhoefferi életmű teljes egység és ez gátat szab, hálót von az önkényes értelmezések köré. Ezt megismerve nem lehet a kegyeset kijátszani a vallásnélkülivel, a korait a későivel. Goethe szerint a zöld a koncentráció színe. A koncentrált együttgondolkodásra ihlet ez a kötet. Csak bátorság és hit kell hozzá.

Volt egyszer egy terv: legyen magyar Bonhoeffer-társaság. Egy teológiai műhely, ahol a nagy mártír életművének fényében, az ő útmutatása nyomán teológiailag gondoljuk végig mai erkölcsi gondokkal terhes valóságunk ezer kérdését. Talán még ma sem időszerűtlen ez a terv.

Kedvcsinálólul a Nekksei Biblia elé

Ennek az esztendőnek mindenképpen a legnagyobb bibliofil szenzációja lesz a Nekksei Biblia legszebb lapjainak luxus kivitelű hasonmáskiadása, acélkék velűr kötésben. A legszebb, miniatűrakkal díszített kódexlapokat adja közre a Helikon

Kiadó *Dercsényi Dezső, Lévyárdy Ferenc és Wehli Tünde* tanulmányaival, amelyek a Biblia keletkezésének történetéről éppúgy tudósítanak, mint a remekmű művészeti értékeiről.

Az eredeti kézirat, mely a washingtoni Kongresszusi Könyvtár féltve őrzött kincse 1492 oldalas, 32 × 46 centiméteres, tehát igencsak nagyméretű lapot tartalmaz, és latin nyelven az Ó- és Újszövetséget tartalmazza. A kódexet 1328—1336 között másoltatták. A kódex a 14. században kivirágzó magyar művészet egyik remeke. Kódexünk egyidős a Bolognában tanult Hertul mester Anjou legendáriumával, a Jacobus de Voragine *Legende Aureaján* alapuló művel, melyben 541 kép maradt ránk.

A kódex keletkezésének ideje Károly Róbert uralkodásának második fele, hazánk kulturális felvirágzásának a kora. A kódex megrendelője Neksei Lipót Demeter, a király kincstárnoka — azaz pénzügyminisztere —, aki művészetkedvelő, vallásos és minden bizonnyal dúsgazdag ember lehetett. Külföldet járt, egyetemet végzett. Ősi családból, az Aba nemzetség lipóci ágából származott, Károly Róbert hű embere volt, aki részt vett a Csák Máté elleni küzdelemben. Ott volt 1318-ban Komárom visszafoglalásakor, 1322 és 1336 között Trencsén vármegye főispánja volt. Mint tárnokmester nagy befolyásra tett szert, és egyik belső munkatársa volt a király gazdasági reformjának. Kegyeisége bizonyítékekkel páros monostort építtetett a mai Baranya megyei Csatáron, azzal a kikötéssel, hogy ide temessék el halála után. Itáliából a világhírű bolognai mesterek közül festőket és másolókat szerződtetett. Életét Pór Antal még a múlt század végén megírta. (Lipóczy és Neksei Demeter és Sándor, *Századok*, 1890. 1. sz.).

A Drugeth Vilmos körül kialakuló fiatal udvartartás mentora Neksei Dömötör mester volt. Nem véletlen, hogy a Nápolyból ideszármazó Drugeth apjává fogadta Nekseit. *Lévyárdy Ferenc* szerint ő „lehetett a ficánkoló fiatalság férfiasan megfontolt, nyugtató fékje, akinek nagy része lehetett a fiatal király magyarrá formálásában” (vö. *Magyar Anjou Legendárium Bp. Helikon* 1971. 13.).

A kétkötetes, rendkívül gazdagon miniatúrált Bibliát 156 festett kezdőbetű díszíti, melyből 116 figurális, 40 ornamentális díszű. *Lévyárdy Ferenc* szerint ennek a kódexnek ugyanaz a bolognai iskolázottságú Hertul a mestere, aki a Magyar Anjou Legendáriumot is festette. Neksei figyelmét Dörögdi Miklós irányította a festőre, aki Bolognában tanult, 1316—17-ben ő volt a Studio rektora (vö. Pór Antal: *Adatok a bolognai és padovai jogi egyetemen a XIV. században tanult magyarokról. Századok* 31. [1897] 769—795).

A Neksei Biblia címlapjáról a jeles tárnokmestert is megismerjük. A teremtéstörténetet festette ide Hertul. Gazdag építészeti tagolású trónuson ül Krisztus, körülötte a 12 apostol Krisztus lábánál tor-

nyos, oldalkápolnás templom modellje látható. Előtte jellegzetes felajánló mozdulatokkal az egyéni vonásokkal megformált idős Neksei és felesége, Garai Katalin. Segít nekik egy térdeplő angyal meg Szűz Mária.

A Biblia útjáról a következőket tudjuk: A XVI. század közepén egy bizonyos Zuleman, aki a Habsburgok törökországi kötetének volt a bizalmasa „végkielégítésként” kapta Ferdinánd királytól. További sorsa, hányódása ismeretlen 1873-ig, amikor egy angol könyvgyűjtő, potom 74 fontért vásárolta. Ő adta el a washingtoni Kongresszusi Könyvtárnak. A viszontagságokat jól viselte. *Danz Pratt* szerint, aki a Kongresszusi Könyvtár igazgatója „olyan a kódex, mintha vadonatúj lenne. Lapjai hibátlanok, mindössze az első és utolsó oldalakon látszik, hogy sokat forgathatták. A színei világítanak, a pergamentoldalak akárcsak most kerültek volna ki a bolognai mesterek avatott keze alól.” (Képes 7 1987/42. okt. 17. Garai Tamás interjúja.)

A bibliakézirattal Dercsényi Tamás foglalkozott a legalaposabban, és maig figyelembevehető tanulmányt írt róla (*Magyar Könyvszemle* 1942. 113—125). Az ő kutatásai nyomán figyelt fel az amerikai kutatás is a nagy becsben tartott kéziratra. (Vö. Metz Harssen: *The Neksei Lipóczy Bible a Fourteenth Century Manuscript from Hungary in the Library of Congress. Washington*, 1949. 100 p.)

A könyv a Helikon Kiadó és a Kongresszusi Könyvtár közös kiadásában jelenik meg. Molnár Magda, a Helikon Kiadó igazgatója 1986-os amerikai tanulmányútján kezdődtek a tárgyalások, melyek arra vezettek, hogy a kódex 108 legszebb oldalának hasonmását különleges kötésben, aranyfüsttel készült miniatúrákban, arany színű fóliával nyomtatja a békéscsabai Kner Nyomda.

„Jézus Krisztus Mai Szentjei” Magyarországon

Június 10-én jelent meg Miklós Imrének, az Állami Egyháziügyi Hivatal elnökének 1/1988. (VI. 10.) számú határozata a Magyarországi Jézus Krisztus Mai Szentjei Egyháznak közismertebb nevűk a mormonoknak törvényesen elismert vallásfekezetté nyilvánításáról. Június 24-én pedig az egyház vezető személyiségei tartottak sajtótájékoztatót az Atrium Hyatt Budapest Szállodában. Az egyház ma az egyik leggazdagabb, legbefolyásosabb vallási szervezet a világon. Tevékenységükről Russel N. Nelson a Legfőbb Elnökség tagja, a 12 mormon apostol egyike adott tájékoztatást, aki a jeles alkalomra Budapestre érkezett. A sajtótájékoztatón a kiadott közlemény szerint „kérdésekre válaszulva elmondta, hogy az egyház nagy jelentőséget tulajdonít az egészséges életmódnak, papjaik nem kapnak fizetést az egyháztól, a papság az ősi papi méltóságokat viseli. Az egyház anyagi bázisa a bibliai tized

elvény nyugszik: a tagok vagy családok évi jövedelmük tíz százalékát az egyháznak adományozzák. A fölajánlott összegeket egyházi programok megvalósítására, templomok építésére fordítják”.

A mormonokról már ebben a rovatban is többször írtunk. A mormonokról az a kép él a köztudatban, hogy ők a többbnejűséget hirdetik. Az egyház tanítása valójában csak 1883-ig engedélyezte, azóta a többbnejűség kiközösítéssel jár (vö. Th. Sz. 1984. 373.). Sőt, a magyar egyiptomi expedíció munkájáról való beszámoló során is utaltunk különös történelmi legendájkra (Th. Sz. 1985. 314—315).

A mormonokról már a múlt században is jónéhány tanulmány jelent meg, amelyeknek egyházi megállapításai maig tanulságosak. Az első hírek a külföldi sajtó nyomán már 1841-ben eljutottak hazánkba. *Molnár Nep. János* az Új Magyar Sionban írt rólok (1878. 655.) a Protestáns Egyházi és Iskolai Lapban, és a többi nagy tekintélyű folyóiratban is egy egész sor híradás számolt be erről a különös hitfekezetről. *Sarlay Pál* még egy mormon prédikációt is közöl a Vasárnapi Újságban (1870. 166—167.).

A mormonok hírének egyik legérdekesebb korai dokumentuma egy Pesten, 1858-ban Geibel Ármin könyvnyomdájában megjelent könyv. Címe: „B... S... Nőélet a mormonoknál. Több évi személyes tapasztalatok előadása. Írta egy mormon” — mely a mormon restaurációról, a megtelepedés idejéről ad érdekes híradást. A mormon misszió már az 1870-es években Magyarországra is elért. Tudjuk, hogy Budapesten 1874-ben gyűlést tartottak, sőt az első világháború előtt Temesvárott gyűlekeztek is volt.

Az alapítónak, *Joseph Smithnek* (1805—1844) 1823. szeptember 21-én látomásai voltak, amelyben Moroni angyal közölte vele, hogy a New York állambeli Manchester mellett levő Cumoran-dombon fontos feljegyzéseket tartalmazó aranylapok vannak elrejtve, amit négy év múlva kellett kiásnia. 1827. szept. 22-én meg is találta a táblákat (a legenda szerint), ami „reformált egyiptomi írással” volt írva, amit három esztendő alatt lediktált és egy tisztelője költségén kinyomtatott. Ez a mormon Biblia, amely az indiánok történetét beszéli el a bábeli torony építésétől Kr. u. 424-ig. Röviddel a könyv megjelenése után megalapította a szektát Smith, akit rajongó hívek és ellenségek vettek körül. Ellenfelei 1844. június 27-én meglincselték. Mártíruma volt az új szekta magvetése. Egyik életrajzírója *M. H. A. van der Valk* szerint „ha nem ölték volna meg, akkor a mormonizmust ő ölte volna meg”. A próféta utóda *Brigham Young* (1801—1877) lett, aki híveit úgy próbálta az üldözéstől megmenteni, hogy hosszú, veszélyes vándorútra kelt velük nyugat felé. 1847. július 24-én érkeztek meg a Nagy-Sós-tóhoz, az új Ígéret Földjére, ahol mérhetetlen nehézségek árán termékeny paradicsomot teremtettek. 1853 és 1893 között épült nagy

templomuk, amelybe csak mormonok léphetnek be.

Sok különös, a keresztény hagyománytól eltérő tanításaik különössége ellenére is jelentős missziójuk és nagy gazdasági hatalmuk révén terjednek. 1914-ben félmillió volt a számuk.

Az idők során a mormonok átalakultak. Thomas F. O'Des 1957-ben írt könyvében egy mintaszerű esettanulmányban vizsgálta meg, hogy hogyan alakult át egy a „világot” megtagadó és azzal szembe forduló szekta olyan egyházzá, amely teljesen beilleszkedik az amerikai társadalom életébe. A könyv a Max Weber-i tétel megfordítását igazolja: hogyan formálja át a kapita-

lizmus a vallási mozgalmakat. (O'Des, Thomas F.: *The Mormons*, Chicago 1957.)

A mormon misszió a második világháború után virágzott fel. Jelenleg 5,5 millió híve van az egyháznak. Németországban, Svájcban erős missziói bázisai vannak. Az első kelet-európai templomuk Freibergben, az NDK-ban épült. Az NDK-ban a statisztika szerint mintegy 5000 mormon él. 28 csoportban. A Newsweek 1985. júl. 22-i száma szerint az NDK-ban élő mormonok őrzik hitüket.

A legutóbbi években néhány magyar nyelvű propaganda kiadványuk jelezte, hogy hazánkat is elérte a mormon misszió.

Az Atrium Hyatt Budapest Szállodában tartott sajtóértekezleten az érdeklődőknek *Kereszti Gedeon*, valamint *Varga Péter* a budapesti gyülekezet elnöke válaszoltak. Elmondották, hogy „az egyház számára a legfontosabb feladat az, hogy megtalálják híveiket. Számukat pontosan nem ismerik, de száznál valószínűleg nincsenek többen. Beszámoltak arról, hogy szeretnének csatlakozni ahhoz a karitatív tevékenységhez, amelyet a többi magyarországi egyház végez, először azonban saját szervezetüket kívánják megszilárdítani.” (Magyar Nemzet 1988. jún. 25.)

Szigeti Jenő

KÖNYVSZEMLE

A kálvinizmus kezdetei

(A *Studia et Acta* külföldi visszhangja)

Míg a reformáció és a „*protestantizmus története*” címen jelentek meg összefoglaló munkák:¹ addig újabban — amennyiben lehet — szétválasztva elemzik az irányzatokat, így a kálvinit is, és a „*kálvinizmus története*” címen olvashatunk összefoglaló köteteket.² Jellemző módon, az érdeklődés ezekben nem annyira teológiai, mint inkább kultúrtörténeti. „Kálvin és a kálvinizmus, olvassuk az egyik kötetben, melynek alcíme: Kálvin hatása Nyugat kultúrájára, elfoglalják helyüket azok között az erők (tényezők) között, melyek formálták modern nyugati kultúránkat”. Majd hozzáteszi: „Ahhoz, hogy a kálvinizmust, mint kulturális erőt (tényezőt) helyesen tudjuk értékelni, szükséges, hogy mélyebb rétegekbe hatoljunk kérdéseinkkel. Mi az a kálvinizmusban, ami megszabja azt a sajátos módot, amellyel a kultúrához viszonyul? Mi az a fémjel (karát), amelyet rányom a kultúrára? Ebben a tekintetben miben különbözik más protestáns irányzatoktól?” (Knudsen, p. 13).

A másik indíték az új megközelítéshez — ez különösen Menna *Prestwich*, *A kálvinizmus változó arca* c. tanulmányából tűnik ki — annak kimutatása, hogy hogyan lett a kálvinizmus aránylag rövid idő alatt „európai vallássá” és bizonyult egymást befogadó, segítő „nemzetközi szolidaritássá”, és lett ennek során egyént és társadalmat átformáló hatalommá. „A kálvinizmus nemzetközi vallás volt, mely nem alkalmazkodott (fenntartás nélkül) a társadalomhoz, hanem igyekezett azt új formába önteni. *Winthrop* az *Arbella* fedélzetén, útban Új-Anglia felé, arról prédikált, hogy az új településnek egy új Jeruzsálemnek kell lennie. A predestináció tana . . . segítette a kálvinistákat, hogy a választottakkal, Izráel fiaival azonosítsák magukat. Az Ószövetség számukra tükör és vezető volt egyszerre, melyből inspirációt merítettek a Babilon feletti erejüket felülmúló győzelmeikhez és nyomorúságuk idején vigasztalást a pusztában, úton az ígért földje felé. A gondviselés és Isten döntései közvetlen valóság voltak számukra” (p. 7). Majd E. *Léonard* szavait idézi, aki szerint a kálvinistát jellemezte: „az erkölcsi egyenesség, az elhivatottság tudata, képesség a társadalom szervezésére, és az a fajta hit, amely az Ótestamentumból táplálkozott jobban, mint az Újból, és amelyben fontosabb volt az Isten dicsősége, mint a keresztyén szeretet”. Ez utóbbi nem kimondottan dicséret, de tudomásul vesszük.

Az említett könyvek közül kettő van előttünk, a két legújabb, ezekben kereken harminc tanulmány különböző szerzőtől. Szí-

vesen foglalkoznánk mindegyikkel, helyeselve vagy vitatkozva velük, de minket most közelebről ezek közül csak két tanulmány foglalkoztat, az a kettő, amely református egyházunkról jelent meg, mintegy tükrözve vagy vitatva a *Studia et Acta* kutatásainak eredményeit. Az egyiket *Tóth D. Kálmán* írta. Ő Budapesten — Sebestyén Jenő tanítványaként — végzett, New Yorkban szerzett doktorátust, majd Kanadában szolgált lelkésznek, és ott is ment nyugdíjba. A francia, holland és a többi református egyház gyötrelmes kezdeteit elbeszélő és elemző kötetet W. *Stanford Reid* a montreáli egyetem volt professzora szerkesztette és az egyesült államokbeli Grand Rapidsban jelentette meg. Címe magyarul: *Kálvin János. Hatása a nyugati világban*. 1982.

A másik kötetet Menna *Prestwich* szerkesztette és adta ki Oxfordban. Címe: *International Calvinism 1541—1715*. Ez valójában a Nantes-i ediktum visszavonásának háromszázéves évfordulójának emlékére jelent meg 1985-ben. A tanulmányok szerzői közt van néhány ismert, így R. *Stauffer* és Herbert *Lüthy*, de többségük ismeretlen. Az egyházunkról R. J. W. *Evans* írt, aki úgy tűnik kitűnően tud magyarul, csehül, sőt tán lengyelül is, a szénior kutató, illetve előadó az oxfordi egyetemen.

Ennek a két tanulmánynak az ismertetésére szorítkozom, de előbb rámutatok néhány kiugró, általános érvényű hangsúlyra. Ezek a harminc tanulmány egyikében vagy többjében megtalálhatók, de semmiképpen nem mindegyikben.

*

Először is külön hangsúlyt kap az a megállapítás, hogy figyelemre méltó nemzetközi szolidaritás, sőt testvériség jellemezte a kálvini gyökerű egyházakat a 16. század második felében. Anyagi, sőt fegyveres segítséget nyújtanak egymásnak. London nagy összeget kölcsönöz La Rochelle-nek ostroma alkalmával. Menekülteket, kivándorlókat fogadnak be. Németalföld valóságos Noé bárkája lesz a francia üldözöttek számára. Egész napos nyilvános böjtöt és imnapot tartanak, amikor nagy nyomorúság szakad a hitsorsosokra. Kiterjedt gyűjtést szerveznek, amikor a Palatinátust az ismert pusztulás éri.

Másodszor kitűnik, hogy egyetlen országban sem találunk „*pur sang*”, tehát tiszta kálvinizmust, legfeljebb Franciaországban

eleinte, amikor még Genf küldött oda, illetve küldött vissza az odamenekült ifjakból képzett lelkészeket. Később a Palatinátusban, közelebbről Heidelbergben talált Kálvin tanítása a leglelkesebb fogadtatásra, és ott történt a legkomolyabb kísérlet a kálvini egyházfegyelem megvalósítására. Igaz, a fejedelem védelme alatt és ellenőrzése mellett, meglehetősen „erastiánus” értelmezésben. A reformáció százéves évfordulója alkalmából, 1617-ben, Pareus kijelentette, hogy Heidelberg a szülőanyja minden kálvini egyháznak, és még ekkor is kereszteshadjáratot hirdetett Róma ellen, az apokalipszis jelzőivel illetve azt. „Aureum seculum”-nak tekintették ezt az évet. Angliában Abbot érsek, amikor meghallotta, hogy a választófejedelem elfogadta a felajánlott cseh koronát, azt írta, hogy apokaliptikus látomásban megképzett előtte egy Skóciától Magyarorszáig terjedő kálvinista államszövetség képe. Az erre tett kísérlet, tudjuk, teljes kudarcra végződött.

Harmadszor megállapítást nyer, hogy a reformáció — Wittenberg, Zürich és Genf központokkal — „önmagával meghasonlott ház” volt. Kálvin jól látta ennek veszélyét. Az általa kezdeményezett *Tigurinusus* kifejezésre jutó „zwinglo-kálvinizmus” — ahogy angolul mondják — ennek elhárítására szolgált, új befolyási zónákat nyitott meg. A Heidelbergi Káté (1563) és a II. Helvét hitvallás is ezt volt hivatva terjeszteni Európában, sőt a tengeren túl Új-Angliában is. Ezt az egyeztetőt, a saját tanítását bizonyos mértékig háttérbe szorító folyamatot maga Kálvin indította el.

Negyedszer kiviláglik, hogy a kor általános teológiai beállítottsága meglepő egyezést mutat azzal az eklektikus szintézissel, amit Kathona Géza Szegedi Kis István teológiájáról kimutatott. Idézem az *Anglia és a nemzetközi kálvinizmus* c. tanulmány szerzőjét, Patrick Collinson-t: „A tanulóknak, akik csak hallo-másból ismerik a kálvinizmust Angliában, tudniuk kell, hogy az angol teológusok (abban az időben) nyilván ugyanúgy támaszkodtak a zürichi Bullingerre, a berni Musculus-ra, vagy Peter Martyr-ra, mint Kálvinra vagy Bézára, de úgy hogy közben nagyobb tekintélyt tulajdonítottak Ambrosiusnak, Athanasiusnak, Augustinusnak . . . tehát patristikai alapon maradtak. De ha egy szerzőben vagy egy könyvben kellene megjeleni az Erzsébet korabeli egyház teológiai érdeklődésének centrumát, az nem Kálvin Institutiója volna (bár ezt is lefordították már előbb angolra), hanem Peter Martyr *Loci Communes*-e, akit fordította, Anthony Marten, igazi apostolnak nevez”. — „Egy nemzedékkel tehát Foxe kálvinizmusa után, ha ez mondott valamit, ez többi nem Genfet és nem azokat az egyházakat jelentette többé, amelyek Genfre néztek vezetésért, hanem egyházak, egyetemek, akadémiák és más szellemi, politikai és lelki források laza és szabad szövetségét, melyek Franciaországban, Németalföldön, Délnyugat-Németországban, Angliában voltak találhatóak, nem beszélve más, távolabbi pontokról. Új nevek kezdtek számítani: egyfelől Béza, de ugyanakkor Junius, Danaeus, a heidelbergi doktorok és katekizmusok, Ursinus, és mindenekfelett Zanchius, akit az egyik 17. századi oxfordi professzor „clarissimus superioris seculi theologus”-nak nevezett. — „Ezek a szerzők mind kálvinisták voltak bizonyos értelemben, de hogy kálvinizmusuk legitim kiegészítése (továbbfejlesztése) volt-e Kálvin gondolatrendszerének vagy eltérést jelentett annak szellemétől és módszerétől, az még vita tárgya (p. 214—215).

Ötödösör általános a vélemény, hogy a szinte legendává lett Genf Béza halála után elveszti vezető, központi jelentőségét. Akadémiáját kevés külországi tanuló keresi fel ezután. Ennek oka részben a hosszúra nyúló katonai blokád Savoy részéről, de az anyagi hiánya is. Nincs módjukban neves professzorokat alkalmazni.

Hatodszor elgondolkodtató az angol történész megállapítása, aki szerint *különböztetnünk kell teoretikus és praktikus, azaz alkalmazott kálvinizmus között*, mert csak így kapunk helyes képet Kálvin hatásáról a nyugati kultúrára. A következő évtizedek mutatják meg, hogy abban a sajátos kegyességben, spiritualításban kell keresnünk a kálvinizmusban a maradandót, amely képes volt embertípust, sőt új arculatú társadalmat formálni. Ennek elkezdődését egyesek — okkal vagy ok nélkül — második reformációnak nevezik. A tané után az élet reformációja volt ez.

A puritánus nem azonos a kálvinistával, de nyilván Kálvinnak az egész élet megszentelését kívánó tanítása nélkül nem nevezhetnék volna őket „látható szenteknek”, reformációjukat pedig a „szentek forradalmának”.

Hetedszer némi kételkedéssel vesszük tudomásul, hogy a *parasztság* — Franciaországban és a Németalföldön — *nehezen mozdult* meg és csak vonakodva csatlakozott a kálvini reformációhoz. Állítólag a Pelagius-féle kereszténység gyakorlása közelebb állt hozzájuk. Az események viszont azt mutatják, hogy később éppen a „kisemberek” (kleine Leyden) bizonyultak a legállhatatosabbaknak. Ha az egyszerű kézműveseket is a kisemberek közé számítjuk, igazat kell adnunk Hauser francia történésznek, hogy egészen 1560-ig a *kálvinizmus* Franciaországban a „kisemberek vallása” volt, és csak ezután beszélhetünk — a politikai változásával — „úri protestantizmusról”, „*protestantisme seigneurial*”-ról. Nyilván így volt ez másutt is. Elmondhatjuk, hogy az egyszerű nép, noha Frankenhauzen emléke eleinte óvatosságra intette, jobbágy sorsában sem volt pusztán statisztálója a kálvini reformáció sok szenvedést jelentő drámájának.

Nyolcadszor, a kálvinisták *nem kívánták a társadalmat két táborra osztani*, olvassuk a hollandokról, de ugyanakkor vallották, hogy egy olyan néphez tartoznak, melyet tetszett Istennek kihívni a népek közül. Az, hogy „kicsiny nyájnak” kell lenniük a világban, nem aggasztotta őket különösebben. Az Őszövetség népének magatartása a sokféle nyomorúságában nagy vigasztalást jelentett számukra, hasonlóképpen a kiválasztottság tudata is. A református egyház sohasem lett „mindenki egyháza”. A „*purior ecclesia*”-ra való őszinte igyekezetük és a fegyelem gyakorlása akadályt jelentett abban, hogy népszerű legyen.

Kilencedszer, a kálvini egyházszervezet, amelyben fontos szerep jutott a gyülekezeti önkormányzatnak, *csak a magukra utalt, a „kereszt alatt”* (sous la croix) *élő gyülekezetekben való-sult meg a legtisztább formában*. Erre utal McNeill is: a Szentírásra épülő, Isten jelenlétével szüntelen számoló, akaratához ragaszkodó szigorú kálvinista hit nem mindig keresett, de azzá lesz a krízisek idején, amikor megnehezedik az idők járása a világ felett. Ilyenkor megújul a próbatételekben.

Tizedszer, előttünk ismeretlen, de elgondolkodtató az a tény, hogy Németalföldön az *anabaptisták* a 16. századon át végig „*tövisül*” adták a reformátusok testébe. Szent életre törekvésük állandó éberségre serkentette a reformátusokat is.

*

A Menna *Prestwich* által szerkesztett kötetben, amely már második kiadásban is megjelent, rólunk, említettük, *Evans* ír, aki kutató és egyben előadó az oxfordi egyetemen. A tanulmányának címe: *A kálvinizmus Kelet-Közép-Európában: Magyarországon és szomszédainál*. Jól ismeri a *Studia et Acta* kötetekben közölt tanulmányokat, de többször más, szokatlan következtetéseket von le belőlük. Párhuzamba állítva beszél a magyar, a cseh és a lengyel reformációról és közben újra és újra felveti a kérdést, hogy miért maradt, maradhatott meg a reformáció, közelebbről a kálvinizmus, nálunk és miért zsugorodott össze, illetve semmisült meg csaknem teljesen szomszédainknál. És mintha minket tenne felelőssé ezért, akik sokat kaptunk Nyugattól és keveset adtunk abból tovább szomszédainknak! A kálvinizmus, bár elkerülhetetlen elnevezés, nálunk különösen ananizisztikus asszociációkat hordoz, legalábbis a tárgyalt időszak végéig. Azzal, hogy a kálvinizmust, amely szerinte a puritánoknál kulminált, „magyar vallásnak” deklaráltuk, mintegy kisajátítottuk azt magunknak és így — akarva akaratlanul — elidegenítettük a szomszédságunkban az azonos hitet vallókat, ezzel hozzájárultunk a kulturális határok lezárásához, sőt nyilván a rivális nacionalizmusok kialakulásához is!

Ezen a metsző, kritikai hangon folytatja és valóságos diffamálásba megy át, amikor Méliusz szemelvények és teológiájának elemzéséhez ér. Az előreformátori kezdetekre épülő „*Jednota bratska*”-ban, Testvéri Egységben, a cseh—morva közösségekben látja a hiteles reformációt, nagyra értékeli igyekezetüket, valósággal „Calviniani ante Calvinum”-nak mondja őket. Úgy

látszik, hogy Méliusznak nem tudja megbocsátani a hozzájuk intézett kioktató levelét. Ezekhez, vagy egy elképzelt ideálhoz viszonyítva, horribile dictu, annyira megy, hogy a 16. századbeli egyházunkat: Méliusz kreációjának mondja! Ime a szó szerinti idézet: „Nyilván nem túl sok azt állítani, hogy Méliusz, ez a kemény, nyugtalan eklektikus, rendkívül produktív szervező, formáló és vitázó, kreált (created) Magyarországon egy egyházat, amely megfelelt a fölényben levő magyar nemzetnek . . . Ez az egyház református volt, hogy a kevésbé rossz kifejezést használjam, kvázi kálvinista, mint Méliusz saját hibrid teológiája . . . Ez az új építmény (new edifice) nehezen maradhatott volna fenn, ha nem kapott volna támogatást a független Transylvania hatalmas fejedelmétől, a katolikus Báthory Istvántól és hivataloslag vegyes, olaszos és reneszánsz kultúrájú tanácsosaitól” (p. 172).

A kálvinizmus Magyarországon későn ért el, mondja, és *házi fonású* (homespun) lett. Majd mintegy magának elletmondva megállapítja, hogy az ottomán hódítás traumája 1526-tól teljesen diszkreditálta a régi egyházi intézményrendszert és szellemi-érzelmi fogékonyságot (predisposition) teremtett Kálvin korlátokat nem ismerő hite számára.

Szomorú, hogy történelmünk köztiszteletben álló alakja, *Bocskai István* sem kerül el Evans metsző kritikáját. Tudatában van, hogy kortársai közül sokan a kálvini „Isten által a zsarnok ellen támasztott szabadítót” látták Bocskaiban és mint ilyen méltán került Genfben a reformáció emlékművének talapzatára, de ugyanakkor lapalji jegyzetében nem mulasztja el megemlíteni, hogy ez inkább a genfi magyar kapcsolatoknak köszönhető, bele értve Claparède feleségét! Bocskai hajdúit nyilván szemmel Cromwell szentjével, szabad rabláshoz szokottaknak mondja. És azt is lényegesnek tartja megjegyezni, hogy III. Zsigmond udvarában Bocskaival, mint „mumussal” (bogyeman) ijesztgették egymást az emberek . . .

A legelgondolkodtatóbb talán mégis az, amikor a szerkesztő által megadott határt túllépve tovább megy és a magyar puritanizmus mozgalomról kezd beszélni. Ezt nem Medgyesi és Tolnai Dali személyére leszűkítve teszi, hanem egész Európát átfogó méreteiben, belefogva Pareust, Alstedet, Bisterfeldet és természetesen Comenit is. „Második reformációnak” (second reformation) nevezi a mozgalmat, amelynek az lett volna a feladata, hogy a klerikalizmusba és steril vitaközpontokba merült, nagyon hiányos (very incomplete) „első reformációt” korrigálja nálunk, teljessé, egyben az egész nép ügyévé tegye, az iszákosság és a tánc ellen mozgósítson. Megállapítja, hogy a nemesekre építő II. Rákóczi György ártott sokat a puritanizmus ügyének, alapvetően independentizmussal vádolva követőit. Majd ezzel fejezi be ide vonatkozó megjegyzéseit: „A félig frusztrálódott mozgalom, mely a magyar kálvinizmus reformját lett volna hivatva szolgálni a 17. század közepén, vegyes, sőt ellentmondásos örökséget hagyott hátra. Az erkölcsi tisztesség szigorú követelése egyfajta ítélkező magatartást állandósított a jövőre nézve” (p. 189). Jegyzetében azt ígéri, hogy egy nagyobb tanulmányban visszatér a puritanizmus kérdéseire nemzetközi összefüggésben. Ha *Mr. Evans* abban is ilyen elfogultsággal értelmezi forrásanyagát, nem sok hasznót fogunk meríteni belőle. Ez messze esik az ökumené szellemétől és a kálvinista szolidaritás hagyományaitól.

*

A *helvét reformáció Magyarországon* címen beszéli el *Tóth D. Kálmán* a *Reid* professzor által szerkesztett gyűjteményes kötetben a reformáció kezdeteit hazánkban. Munkájának jelentősége akkor tűnik ki, ha az angol nyelvterületen mellé állítjuk azt Evans tárgyilagosságnak egyáltalán nem mondható tanulmányának. Elévülhetetlen érdeme marad, hogy szép angolsággal tárgyilagosan ad számot arról, amit egyháztörténeiszek a *Studia et Acta* köteteiben egyházunk vajadásáról és fokozatos kialakulásáról közreadtak. A változást, melyet az újabb kutatás eredményezett, így értékeli: „A 16. század — minden tragédiájával, létért való küzdelmével és benne az evangéliumnak mint sötétségben világitó fényével — egy nemzedékkel ezelőtt úgy volt elkönnyelve, mint egy alaposan feltárt, tisztán dokumentált és jól ismert korszaka a magyar egyháztörténelemnek. Azt állapít-

hattuk volna meg akkor, hogy a kálvinizmus meglehetősen jól megalapozódott 1545-re és a magyar reformáció óriásai békésen besorolhattak a maguk lutheri vagy kálvini táborába. A reformáció irodalmának új lefordítása latinról magyarra és a történe-szek következetes kutatásai azonban megrendítették ezt a hagyományos nézetet és a besorolás némelyikét nem különben az egyes reformátorok teológiájára és az általuk képviselt teológiai irányzatokra vonatkozó megállapításokat is” (p. 141).

A tanulmány, melyet maga a szerző meglehetősen negatívnak ítél Kálvin szerepét illetően, Kathona Géza megállapításával zárul: A század utolsó évtizedei előtt Kálvin kevés befolyást gyakorolt Magyarországon az egyház reformációjának alakulására, akkor is inkább csak Béza közvetítésével. Kálvin tényleges hatásáról a nép szélesebb rétegeire csak 1624-től kezdve lehet beszélni, amikor Szenczi Molnár Albert lefordította az Institutiót. Tóth D. Kálmán — találó kifejezéssel — „Kálvin géniuszának tükröződéséről” beszél, „közvetítőként” keresztül (mint Musculus, Heidelbergi káté), majd úgy fejezi be az összefoglalását: „Így tehát, noha Kálvin géniusza tükröződik mind ezeken a közvetítőkön át, mégis pontosabb eljárás a magyarországi reformációt a kálvinizmus kategóriái helyett inkább az egész helvét reformációt tükrözőnek tekinteni, amely igen kiválóan és ékesszólóan képviseli Bullinger és Kálvin szellemének ötvöződését”.

Érdeemes megjegyezni, hogy a szerző — anélkül, hogy megkérdőjeleznék Kathona Géza véglegesnek tűnő megállapítását az időpontot illetően —, nagy fontosságot tulajdonít a tényeknek, mint az, hogy 1548. XI. törvénycikk kitiltja a „sakramentáriusokat” az országból, és hogy Kálvin *neve* jól ismert már 1550-ben Magyarországon és Erdélyben is, ahogy azt Draskovich György vitairatai mutatják. Azután nagy elismeréssel szól *Károli Gáspár* személyéről, az 1568-ban Bézához intézett leveléről, no meg arról, hogy az „Opera Calvinii” ott minden valószínűség szerint Károli könyvtárában. Ha az évforduló közeledtével jobban odafigyelünk Tremelliusra, aki lelkes híve volt Kálvinnak, és főként Stephanusra, akit Kálvinék „noster Stephanus”-nak neveztek és aki egyenesen Genfben adta ki szövegeit, genfi szellemű magyarázó jegyzeteit, és ezeket *Károli az újabb kutatások szerint bőségesen használta*, ki fog tűnni, hogy Tóth D. Kálmán sejtése nem indokolatlan. Ha ténylegesen beszélhetünk Károli kálvinizmusáról, akkor ezt Magyarországról szólva is megtehetjük, és hozzá a „nép szélesebb rétegeit” is beleértve, ha nem is az olvasott, de a hirdetett Ige közvetítésével mindenképpen.

*

Néhány kritikai megjegyzést kell még tennünk *Mr. Evans* tanulmányához. Az egyének szerepét — legyenek azok teológusok, vagy fejedelmek — könnyű eltúlozni a reformáció elterjesztésében, ahogy azt *Mr. Evans* teszi. Ez az ő túlhaladott individualista szemléletéből következik. Tóth D. Kálmán tanulmányából is kitűnik, és ezzel kell egyetértőnk, hogy noha fontos szerepük volt Isten elhívott szolgálóinak (Szegedi Kis Istvánnak, Méliusz Juhász Péternek és másoknak) az új hangsúlyú reformáció elterjesztésében és megerősítésében, de valójában nem ők, hanem a törvényesen egybehívott zsinatok — az európai testvéregyházakkal közös hitvallások alapján — határozták meg egyházunk szervezetét és tanítását. Azután, az igazi egyház mindig a hirdetett Ige meghallásából születik, ezért vagy Isten Igéjének teremtése (creatio verbi Dei), vagy nem egyház. *Mr. Evans* nyilván összetéveszti az egyházat az angol golf klubbal. Az lehet emberi „kreáció”, az egyház nem.

Kálvinizmus, mint „magyar vallás”? Ezzel az etikettirozással vigyázni kell, mert könnyen ki lehet forgatni és az önző nacionalizmus hordozójává tenni, ahogy azt *Mr. Evans*-nál is látjuk. Igazi értelmét csak egy sajátos ellentételeztségben lehet megragadni. Makkai Sándor írta több, mint ötven évvel ezelőtt a kálvinizmus nemzetközi és nemzeti összefüggéséről: „A kálvinizmus, mint a keresztyénség legtisztább megvalósulása, lelkületénél és lényegénél fogva, valamint végcélját illetően is *internacionális*. Mindaz, amit meg akar valósítani, egyetemesen emberi” . . . „De éppúgy vallja azt is, hogy a nemzetek Isten által rendelt

eszközök a világ megszentelésére . . . Isten a lelkek világrendjét páratlan és pótolhatatlan *nemzeti lelkületek* típusaiból állítja össze s minden nemzet előtt ott látja állni azt a feladatot, hogy az illető nemzet a maga sajátos módján, nemzeti lelkülete sajátos vonásainak megnevesítésével vegyen részt az emberiség nagy lelki egységének, az Isten országnak létrehozásában”.

„Múltunkból származott büszkeségünk az, hogy nálunk a kálvinizmus a *magyar vallás* nevet kapta. Ennek a névnek találó és értékjelző volta azon fordul meg, hogy mennyiben találta meg a magyar lélek a kálvinizmusban a maga lelki életének sajátosságaihoz mért legmegfelelőbb létformát s viszont mennyiben találta meg a kálvinizmus a magyar lélekben a maga benső igazságának legmegfelelőbb élő orgánumát. Nemzeti lelkületünk és szel-

lemiségünk sajátosságait vizsgálva, úgy találjuk, hogy ez az egymásnak teremtettség a predestináltság erejével áll fenn közöttük” (Öntudatos kálvinizmus. Bp. 1925).

Békési Andor

JEGYZETEK

1. Brown, R. M.: *The Spirit of Protestantism* New York 1961. Forell, G. W.: *The Protestant Faith*, Englewood Cliffs 1960. Hudson, *American Protestantism* Chicago 1961. Léonard, É. G.: *Histoire Générale du Protestantisme*. I-II-III. Paris 1961. Whale, J. S.: *The Protestant Tradition* Cambridge 1961. — 2. McNeill, J. T.: *The History and Character of Calvinism*. New York 1967. Neuser, W.: *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode Westminster*, Göttingen 1980. Prestwich, M.: *International Calvinism 1514—1715*. Oxford 1986. Reid, W. S.: *John Calvin. His Influence in the Western World* Grand Rapids 1982.

HELYREIGAZÍTÁS

A Theologiai Szemle 1988/4. számában Imrényi Tibor: A magyar ortodoxia — múlt és jelen c. tanulmányának (237. l.) első 4 bekezdése kétszer szerepel. Ugyanebben a számban jelent meg Békefi Lajos: Nagy várakozások — mérsékelt eredmények, a VII. Püspöki Szinódus a „világiakról” az egyházban c. írása

(238. l.), amelynek elejére tévedésből egy másik cikk részlete került. Mindkét hibáért a Szerzők és az Olvasók elnézését kérjük.

A szerk.

DOKUMENTE: *Tibor Fabiny*: Die Erinnerung an König Stefan (Ein Vortrag am 4. Juli 1988 bei der Festsitzung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn im Andenken an den 950. Jahrestag des Todes von König Stefan I) — *Alfred Schöner*: Das Denkmal der Märtyrer (Eine Ansprache bei der Grundsteinlegung eines Denkmals, des Werkes von Bildhauer Imre Varga, im Andenken an die jüdischen Märtyrer Ungarns)

STUDIEN: *Frau Klára Lenkey-Semsey*: Die gegenseitige Verantwortung der Gesellschaft und des Einzelnen, die Beziehung der Völker und Rassen zueinander — *Roland Degen*: Mit unseren Kindern auf der Pilgerfahrt der Gemeinde in einer säkularen Umwelt (Ein Vortrag an der Tagung der „Mittleuropäischen Konferenz für christliche Erziehung“ in Budapest vom 24. Juni bis 1. Juli 1987) — *Stefan Schreiner*: Die Wiederentdeckung des Glaubensgenossen (Über die Problematik und das Ziel des jüdisch—christlichen Dialogs) — *István Zalatnay*: Das theologische Denken von Sándor Tavaszy

WELTRUNDSCHAU: *Ernö Ottyk*: Der Weltkirchenrat 40 jährig — *Ernö Ottyk*: Die theologiegeschichtliche Bedeutung der Christlichen Friedenskonferenz (Im Juni 1988 wurde die CFK 30jährig) — *Károly Hafenscher*: „Die ganze Welt ist meine Familie...“ (Papst Johannes XXIII ist vor 25 Jahren gestorben)

HEIMATRUNDSCHAU: *Sándor Szathmáry*: Eine Studienkonferenz im Zeichen des christlich—marxistischen Dialogs — *László Makkai*: Dr. Imre Jánossy zum Gedächtnis — *Mihály Márkus*: In memoriam dr. Mihály Bucsay — *György Szabó*: Erinnerung an Gáspár Olevianus — *Imre Bencze*: Laien-Seelsorger des achtzehnten Jahrhunderts der evangelischen—lutherischen Kirche in Ócsa — *János Csohány*: Károly Erdős wurde vor 100 Jahren geboren

EINE STUDIE DES KONFESSIONSKUNDLICHEN INSTITUTS: *Lajos Békefi*: Sollicitudo rei socialis (Die neue soziale Enzyklika von Papst Johannes Paul II)

KULTURELIE CHRONIK: *László Zay*: Es lautet die Glocke — *Jenő Szigeti*: Ahrenlese mit den Augen eines Theologen

BÜCHERRUNDSCHAU: Der Beginn des Calvinismus (Ausländische Reaktionen an Studia et Acta) (Andor Békési)

DOCUMENTS: *Tibor Fabiny*: The Memory of King Stephen (An address delivered on July 4, 1988, at the festive session of the Ecumenical Council of Churches in Hungary to celebrate the 950th anniversary of the death of King Stephen I) — *Alfred Schöner*: A Monument of the Martyrs (An address delivered at the laying of the foundation stone for a monument, the work of the sculptor Imre Varga, in commemoration of the Jewish Martyrs in Hungary)

STUDIES: *Mrs. Klára Lenkey-Semsey*: The Mutual Responsibility of Society and the Individual, the Relations of Peoples and Races to One Another — *Roland Degen*: With Our Children on the Pilgrimage of the Congregation in a Secular World (A lecture delivered at the meeting of the "Mittleuropäische Konferenz für christliche Erziehung" held in Budapest June 24 to July 1, 1987) — *Stefan Schreiner*: The Re-discovery of the Fellow-Believer (On the aim and problema of the Jewish—Christian dialogue) — *István Zalatnay*: The Theological Thinking of Sándor Tavaszy

WORLD REVIEW: *Ernö Ottyk*: 40 Years of the World of Churches — *Ernö Ottyk*: The Significance of the Christian Peace Conference for the History of Theology (The CPC was 30 years old in June, 1988) — *Károly Hafenscher*: "The Whole World Is My Family..." (Pope John XXIII died 25 years ago)

HOME REVIEW: *Sándor Szathmáry*: A Study Conference in the Spirit of the Christian-Marxist Dialogue — *László Makkai*: In Memoriam Dr. Imre Jánossy — *Mihály Márkus*: In memoriam dr. Mihály Bucsay (1912—1988) — *György Szabó*: Memories of Gáspár Olevianus — *Imre Bencze*: Lay pastoral care of the Lutherans in Ócsa in the 18th — *János Csohány*: Károly Erdős Was Born 100 Years Ago

A STUDY OF THE INSTITUTE FOR CONFESSIONAL RESEARCH: *Lajos Békefi*: Sollicitudo rei socialis (The new social Encyclical of Pope John Paul II)

CULTURAL CHRONICLE: *László Zay*: The Bells Are Ringing — *Jenő Szigeti*: Gleaning with the Eyes of a Theologian

BOOKREVIEW: The Beginnings of Calvinism (Foreign reactions to Studia et Acta) (Andor Békési)

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KIADVÁNYAI:

Károli Biblia	120,— Ft
Újfordítású Újszövetség	70,— Ft
Zsebméretű Károli Biblia	135,— Ft

Könyveink közül ajánljuk:

Bibliai lexikon gyermekeknek	160,— Ft
Dickens: Urunk élete	80,— Ft
Új aranyhárfa	300,— Ft
Dr. Tóth Károly: Gyökerek és távlatok	95,— Ft
Barcza József: Bethlen Gábor, a református fejedelem	96,— Ft
Bibliai atlasz	98,— Ft
Szabó Magda: Záróvizsga	150,— Ft
Geschichte und Gegenwart der Reformierten Kirche in Ungarn	319,— Ft
Komjáthy Aladár: A kitántorgott egyház	112,— Ft
Szénási Sándor: Kálvin emberi arca	47,— Ft
Takács Béla: Református templomaink úrasztali terítői	200,— Ft
Sobor Antal: Perelj Uram!	50,— Ft
Takács Béla: Bibliai jelképek a magyar református egyházművészetben	300,— Ft
Kincsesláda I.	135,— Ft
Kincsesláda II.	100,— Ft
Sarkadi Nagy Pál: A szeretet himnusza	24,— Ft
Bereczky Albert: Van-e út Istenhez?	61,— Ft
Komjáthy Aladárné: A Szentföldön jártunk	198,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Lorántffy Zsuzsanna	125,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Örök társak	120,— Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Zrínyi Ilona	196,— Ft
Kálvin János: Tanítás a keresztyén vallásra	150,— Ft
Budai Balogh Sándor: Vad vizek futása	84,— Ft
Tótfalusi Kis Miklós: Apologia Bibliorum (A Biblia védelmében)	199,— Ft
Nagy Zsuzsa: A huszonnegyedik óra	170,— Ft
Kálvin János: Kik a boldogok?	37,— Ft
Bottyán János: Hitünk hősei	98,— Ft
Tóth-Máté Miklós: Nábót szőlője	91,— Ft
Tóth-Máté Miklós: A szabadság nótáriusa.	
Regény Ráday Pál életéről	120,— Ft
Budai-Herceg: Az Újszövetség története	130,— Ft
Dr. Tóth Kálmán: A régészet és a Biblia	115,— Ft
H. V. Morton: Pál apostol nyomában	160,— Ft
Szénási Sándor: Mandulaág (versek, műfordítások)	135,— Ft
Farkas József: Több az élet	90,— Ft
Az 1000 éves orosz keresztyénség	350,— Ft

Kaphatók: A Protestáns Könyvesboltban (hétfőn szünnap) Budapest IX., Ráday u. 1. (a 15-ös autóbussz megállójánál), valamint a debreceni Református Könyvesboltban, Debrecen, Vörös Hadsereg útja 4—6.

Megrendelhetők: minden lelkési hivatalban és a Református Sajtóosztályon, Budapest XIV., Abonyi u. 21. Pf. 5. 1440

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

**Teológiai áramlatok a 450 éves
Debreceni Református
Kollégiumban**

A protestáns emberkép

**Politikai válságkérdések az
Újszövetség szerint**

Istenfélelem és egyházfegyelem

Halál az élet szolgálatában

**Az őskeresztyén atyák szociális
tanítása**

**A magyar református
karizmatikus megújulásról**

Az emberi jogokról

**A Bibliatársulatok
Világszövetsége budapesti
Nagygyűléséről**

Szembesítések

ÚJ FOLYAM (XXXI)

1988

6

THEOLOGIAI SZEMLE

1988. november—december

Felelős szerkesztő:

D. Dr. Ottlyk Ernő
1054 Budapest
Szabadság tér 2. l.
T.: 114-862

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség és kiadóhivatal:

1146 Budapest
Abonyi u. 21.
T.: 227-870

Index: 26 842

HU ISSN 0133—7599



A Theologiai Szemle szerkesztő bizottsága:

D. Dr. Tóth Károly, elnök
Lehel László, előadó
D. Dr. Berki Feriz
Hecker Frigyes
Dr. Harmafi Béla
Dr. Kocsis Elemér
Kovács Attila
Kürti László
D. Dr. Nagy Gyula
Viczián János

Társszerkesztő:

D. Dr. Pákozdy László Márton

Olvasószerkesztő:

Tarr Kálmán



Egyetemi Nyomda — 88.7072
Budapest, 1988

Felelős vezető:

Sümeghi Zoltán igazgató

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető bármely hírlapkézbizosító postahivatalnál, a hírlapkézbizosítóknél, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) Budapest XIII., Lehel u. 10/A. — 1900 —, közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215—96 162 pénzforgalmi jelzőszámára.

Előfizetési díj egy évre: 390,— Ft,
egyes szám ára: 68,— Ft.
Megjelenik kéthavonként.

TARTALOM

TANULMÁNYOK

- CZEGLÉDY SÁNDOR: Teológiai áramlatok a Debreceni Kolégium történetében. 321
- ELISABETH MACLAREN: A meg nem nevezett Isten ismeretéről. 327
- BÉKÉSI ANDOR: A protestáns emberkép. 331
- CORNELIUS AUGUSTIJN: Erasmus kegyessége. 334
- SZABÓ CSABA: Politikai válságkérdések az Újszövetség szerint 340
- TAKÁCS BÉLA: Bibliai idézetek az úrasztali edényeken, terítő-kön. 344
- PETERDI DÁNIEL: Istenfélelem és egyházfegyelem. 348
- CSERHÁTI SÁNDOR: Halál az élet szolgálatában (Dr. Karol Gábris pozsonyi professzornak 70. születésnapja alkalmából) 352
- AMADEO MOLNÁR: Biblia, bizonyágtétel és Európa. 358
- KOCSIS ATTILA: Az őskeresztyén atyák szociális tanítása. . . 362

DISZKUSSZIÓ

- SZABÓ IMRE: A magyar református karizmatikus megújulásról 365
- MARJOVSZKY TIBOR: Miért idegenkedik az igehirdető az Ószövetségtől? 372

VILÁGSZEMLE

- OTTLYK ERNŐ: Az emberi jogokról 374
- HARDI PÉTER: A Bibliatársulatok Világszövetsége budapesti Nagygyűlése, 1988. szeptember 14—21. 379

KULTURÁLIS KRÓNIKA

- ZAY LÁSZLÓ: Szembesítések 382

A kézirat nyomdába adásának ideje: 1988. november 5.

A SZERKESZTŐSÉG KÖZLEMÉNYE

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy lapunknak szánt kéziratokat két példányban (egy másolattal) és a szabványnak megfelelő gépeléssel (oldalanként 30 sor, soronként 60 leütés) küldjék be. Kéziratokat, amelyeket nem mi kértünk, vagy előzetesen meg nem beszélünk, nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

Teológiai áramlatok a Debreceni Kollégium történetében

A Magyarországi Református Egyház 1988. november 11–12. napjain ünnepelte meg a 450-ik évfordulóját annak a ténynek, hogy Debrecen városi iskolája megnyitotta kapuját a reformáció előtt, és így az evangéliumi tanítás kisugárzási gócpontjává, az egyház veteményes vagy magtermő kertjévé¹ változott. Miután a város a reformációt pártoló Enyingi Török Bálint tulajdona lett, aki pápai birtokáról Bálint keresztnévű papját nyilván a reformáció ügyének előmozdítására idehozta, bátrán feltelezhetjük, hogy az így meginduló átalakulás 1538-ra a város iskolájára is kiterjedt, amely most már nemcsak az elemi ismeretek és valamelyes latin tudás tanítására szorítkozott, hanem a régi egyház papképző rendszerének összeomlása után az evangéliumi lelkészképzés feladatát is kezdte végezni. Különböző elképzelhetetlen volna, hogy az 1567-ben tartott debreceni zsinat, református egyházunknak ez az alkotmányozó gyűlése csak mint kegyes kívánságot és később megvalósítandó tervet hozgattatna volna, hogy a keresztyének iskolájában először nyelvek ismeretét, a latin, a görög, és ha lehet, a héber nyelvtant, valamint a retorikát és a teológiai ismeretekhez szükséges egyéb szabad tudományokat tanítsák, azután pedig a teológiát és a görög s latin nyelvű Szentírás tudományát adják át az ifjúságnak².

Ennek megvalósításában már akkor a wittenbergi egyetem szervezete és tanítása, valamint az ott igen nagy számban tanuló magyar diákok egyesülete volt a legfőbb minta. Az egyelőre szerény keretek között működő debreceni iskola fenntartói ugyanis kezdettől fogva igen fontosnak tartották, hogy a kiválóbb diákok külföldön juszanak el az akkor elérhető legmagasabb fokon tanulmányaik befejezéséhez, és ennek érdekében sokszor még erejükön felül is készek voltak áldozatot hozni. Ilyen módon az iskola kezdettől fogva nyitva állt a külföldi teológia és az egész európai szellemi élet egymást követő áramlatai előtt.

De itt mindjárt hangsúlyozni kell, hogy a debreceni iskola első protestáns vezetőinek és tanítóinak gondolkodását – éppen a külföldi kapcsolatok következtében – már nem egyszerűen a reformáció őslélménye határozta meg, hanem annak egy már levezetett, közvetett alakja, az, amit „protestáns orthodoxianak” szoktak nevezni és ami mindinkább egy új skolasztika jellemző vonásait kezdte mutatni. Az ellenreformáció erősödő támadása, majd a késői renaissance olasz eretnekeinek fellépése szükségessé tette a tan, a dogmák pontos megfogalmazását és közlésük formáinak és módszerének újból való bevezetését. Luther még a középkori skolasztika ókori atyámeisterét „Narristoteles”-nek csúfolta, Melancthon azonban nemcsak a humanizmussal való általános szövetséget tartotta fontosnak, hanem úgy vélte, hogy ami a teológia módszerének kialakítását illeti, senki sem lehet különb Aristotelésznél.³ Révész Imre szerint Debrecen

mértékadó teológusa, Melius, „teológiai tanításában . . . kinos és unalmas pontossággal és következetességgel ragaszkodik a skolasztikus theologia és filozófia kategóriáihoz, műszavaihoz, egész módszeréhez”⁴. Voltak ugyan, akik ebben is bizonyos függetlenséget mutattak, de ami nagy általánosságban az első századforduló debreceni teológiáját illeti, abban már a reformáció második, sőt következő generációinak intellektualizmusát és formalizmusát láthatjuk⁵.

De hogyan fogadták ezt a mindinkább megmerevedő orthodoxiát a debreceni iskola nagyobb diákjai? Erre nézve nem sok közvetlen visszajelzésünk van. Ellenben feltűnő jelenség a 17. század első felében a diáklázongások egész sora. Ennek több oka is lehetett. Az anyagi okokon és a diákság életét megszorító intézkedéseken kívül gondolnunk kell a túlságosan hosszú tanulmányi időből eredő frusztráció tapasztalataira is.⁶ De ha a körülbelül egyidejű és jobban dokumentált sárospataki megmozdulásokat is figyelembe vesszük, akkor azt kell mondanunk, hogy az elégedetlenség mélyén ott volt az ifjúság lelki kielégítetlensége is: az immár kiszáradt és formalisztikus oktatás nem tudta közvetíteni a reformáció dinamikáját, viszont a tanítók és a diákok egy részének már módjában volt itthon és még inkább külföldön is egy korszerűbb és életképesebb teológiai irányzattal is megismerkedni. Így a régi erőltetése természetesen ellenállást váltott ki sok diákból. Ez abból is látszik, hogy mihelyt a nagyváradai iskola Debrecenbe menekülésével egy új szellemiség vonult be az iskola falai közé, a lázongások megszűnnek és egy aránylag nyugodt és a gyakran hátráltató külső körülmények ellenére is termékeny munkával teli fél évszázad következik az iskola életében. A változások kulcsfontosságú személyiségéről, Martonfalvi Tóth Györgyről helyesen írta tanártársa, a későbbi szuperintendens, Szilágyi Tönkö Márton: „. . . az ő idejében semmiféle ilyen deáki zavargások a Coetusban nem történtek” . . . az iskolát „a magistratus, ministerium, tanítók s egymás ellenvaló conspiratióktól és sarkemelésektől . . . üresen és szüzen tartotta”⁷.

A váradai iskola debreceni letelepedését méltán nevezték a Kollégium második megalapításának. Megháromszorozódott a felső tagozat diákjainak száma, felépült az iskola jellegzetesen négyszögű új otthona, a pártfogók jóvoltából az eredetileg egy tanító vezetése alatt működő iskolában hamarosan három tanszék működött, az ország többi református főiskoláinak már bekövetkezett, ill. hamarosan bekövetkezendő szomorú sorsa pedig megemelte a Kollégium országos jelentőségét, és — ami még fontosabb — elérte az iskola életét az, amit Révész Imre az „első magyar református ébredésnek” nevez.⁸

A reformáció annak idején nagy lelki vigasztalást adott a Mohács utáni magyar keresztyénségnek, de nem tudta eléggé átformálni a gyülekezet életét. A magyar

református diákok, akik a lutheri orthodoxia megmeregése, majd a harmincéves háború pusztításai miatt kénytelenek voltak tovább vándorolni elsősorban kiváló tanulási lehetőségeket kínáló Hollandiába, és kisebb számban Angliába is, az evangélium megélésének olyan új alakjával találkoztak, amelynek pozitív vonásait az itthoni gyülekezetek életében nem tapasztalhatták. Bátoran elfogadhatjuk a kiemelkedő puritánusoknak azt a véleményét, hogy az angol puritanizmus legbelső lényegét illetően a félúton megállt angol reformáció befejezése, következetes megvalósítása akart lenni. Akármilyen fontos közéleti, politikai, sőt forradalmi következményei lehettek aztán ennek, a legfőbb és elsődleges mozgató benne annak a páli—augusztinuszi—lutheri—kálvini kegyelemtannak a dinamikája volt, amely az európai szárazföld reformátori törekvéseit meghatározta. Amikor Tolnai Dali János és társai Londonban 1638-ban Formula singularitatis-nak nevezett szerződésükben hitbéli meggyőződésükként éppen erről vallanak, akkor az nem valami „kis pietista ömledés”, ahogy Zoványi jellemzi ezt, hanem a puritán hittapasztalat lényegének kifejezése⁹.

Debrecenben, akárcsak előbb már Sárospatakon, igen erős akadályai voltak a puritanizmus érvényesülésének. Ezek azonban 1660 után elhárultak, és a puritán ébredés szabadon fejte ki hatását a teológia oktatásában. Rasmusnak Nagyváradról hozott, majd Debrecenben bővített kiadásban is megjelent Dialektikája segített lerázni az ortodox skolasztika béklyóit, a régi dogmatikai tankönyvek helyét elfoglalta a magyarokra legnagyobb hatást gyakorló puritán tudós, Amesiussal nemzetközileg elismert Medulla-ja, mértékadóvá lett ugyancsak Amesiussal bibliai, vagyis nem természeteteológiai megalapozású és ezért a dogmatikával elválaszthatatlanul összekapcsolt és az élet minden területére alkalmazott etikája, mégpedig olyan következmények levonásával, amelyek az akkori viszonyok között forradalmi nézeteknek minősültek. Gondoljuk el: a debreceni diákok egy kezükbe adott tankönyvből, Martonfalvinak Wendelius és Amesiussal nyomán megírt „Tanító és cáfoló teológiájából” tanulhatták, hogy a jobbágyság intézménye ellenkezik Isten akarátával¹⁰. Jóllehet Martonfalvi, akit a városi tanács az ifjúság kezdeményezésére választott élethossziglanra professzorral (ő volt az első debreceni tanító, akit „professzornak” neveztek), olyan meggyerő személyiség volt, hogy ellenfeleit, ahogy mondták róla, harc nélkül is le tudta fegyverezni. Egy pillanatra se gondoljuk, hogy ezt diplomáciai ügyeskedéssel vagy megalkuvások árán érte volna el. Még tiszteletreméltó egyházkormányzati, liturgiai, énekügyi hagyományok igen radikális bírálatától sem riadt vissza, mint ahogy kiváló munkatársa, a Kollégium volt széniora, majd rektora, Medgyesi Pál „Dialogus politico-ecclesiasticus” című nagyhatású művében világosan kifejezte: az egyházkormányzás Szentírás szerinti lényegének nem a hierarchikus, hanem a presbiteri forma felel meg. A puritánus tanítók írták az első gyakorlati teológiai műveket, közülük kerültek ki a természettudományok tanításának úttörői, ők adták ki fordításban vagy magyar szerzőktől igen fontos és az egyszerű embereket is elérő kegyességi műveket, és így a debreceni Kollégiumnak is fontos szerepe volt abban, hogy — amint Révész Imre megállapítja — „a bibliás és zsolttáros református ember és család típusa tulajdonképpen ebben a korban alakult ki”¹¹.

De hogyan tükröződött mindez a diákság életében? Feleletként lehetne idézni azoknak a volt debreceni tanítóknak és diákoknak teológiai, kegyességi és a magyar irodalmat is előmozdító műveit, akik ebben a korban a debreceni szellemiséget képviselték, talán első helyen a nagynevű Komáromi Csipkés György írásait. De még mélyebben belepillanthatunk a teológus ifjúság életébe, ha a későbbi nagy egyháztörténész, egykori kollégiumi publicus praeceptor, Debreceni Ember Pál jelenleg Pápan őrzött és nem a nyilvánosságnak szánt latin nyelvű diákkori naplóját olvassuk. Most mintegy summázásképpen egy nagyon jellemző idézettel érzékeltetem a „Wade Mecum” című írás tartalmát, Ember Pálnak ezzel a nyilatkozatával: Plus profeci orando quam laborando — „Többre jutottam imádkozással, mint munkámmal”¹². Ember Pál mint diák is bizonyára messze kiemelkedett társai közül, de naplója azt mutatja, hogy az egész diákság közszellemét áthatotta a puritánus kegyesség abban az értelemben, hogy a megszentelődést, a praxis pietatistá önként vállalt normának tekintették és igyekeztek azt az élet minden területén megvalósítani.

De bármilyen erős volt is a puritanizmus hatása, az iskola szervezetében, a tantervben, a tanítás módjában nem hozott gyökeres változást. Az alsó és középső iskolai fokozat hat, később hét évig tartott, majd ezt követte a felső fokozat a filozófiai és teológiai tárgyakkal. Tulajdonképpen csak a felső tagozatosak voltak a Kollégium diákjai, civisei, akik az iskolai törvényeknek aláírásukkal vetették alá magukat és tógát viseltek. A rektorok csak a nagy diákokkal foglalkoztak, a kisebbeket az erre érdemes nagyobb diákok mint „köztanítók” oktatták. Ez a foglalkozás — a docendo discimus elve alapján — egyben a tanulás egyik módja volt, és ezt ma, amikor az eredményes kommunikáció fontosságát és problémáit világosabban látjuk, különösen hangsúlyoznunk kell. Ugyanígy a közlés készségét segítette elő a legációba járásnál is fontosabb intézmény, a „rektóriák” hálózata, ami azt jelentette, hogy már a 16. században Debrecen egy hatalmas iskolahálózat középpontjává vált: kétszáz-nál több, ún. partikulában a Kollégium végzett vagy még tanpályán levő diákjai tanítottak, nem egyszer azzal a céllal is, hogy fizetésükből takarítsák meg tervezett külföldi tanulmányútjuk költségeit. Az iskola falai között nemcsak a diákok elhelyezése, hanem a hagyományos tanítási eljárások (disputációk, collatiók, diktálás) sok kívánnivalót hagytak maguk után. De ebben a tekintetben majd csak Maróthi György, a fiatalon elhunyt nagyszerű tanáregyéniség volt az, aki „Idea” című dolgozatában 1740-ben kezdte sürgetni az elavult módszerek elhagyását és olyan újak bevezetését, amelyek a későbbi tantervreformok során meg is valósultak.

De még fontosabb volt magának a teológiának a megváltozása. Ezt nem könnyű nyomon követni. Nemcsak a puritánus korszak jeles tanárai, mint például Martonfalvi, Szilágyi Márton és Lisznai Kovács Pál triáza, hanem gyengébb hatású közvetlen utódaik, majd a századforduló professzorai is „orthodoxusoknak” mondták és tartották magukat már csak azért is, mert a békekötések vallásügyi pontjai nem akármilyen, hanem a hitvallásilag meghatározott református vallásnak biztosították a viszonylagosan szabad gyakorlatot. Ez később is így maradt, amikor a szatmári béke idejétől kezdve már nem az erőszakos üldözés, hanem a vértelen elnyomás ellen

kellett védekezni, sőt még később is, amikor a hitvallásokat megkérdőjelező irányzatok is kezdtek jelentkezni.

Általánosnak mondható az a megállapítás, hogy a puritánus korszakot hanyatlás követte. Ebben része volt a 17. század végével kezdődő kedvezőtlen eseményeknek, az ellenreformáció intézkedéseinek, a Rákóczi-vezette szabadságharc korában a várost különösen sújtó háborús fejleményeknek, amelyek a Kollégium pusztaság fennmaradását is kétségessé tették.

De még erősebb tényezője volt a hanyatlásnak a puritanizmusnak mint ébredési mozgalomnak fokozatos kimerülése. A puritanizmus nálunk is, éppen úgy, mint másutt, az ilyen mozgalmak jól ismert valláslélektani és vallásszociológiai vonásait is felmutatta.¹³ Amikor nálunk még új volt, megvolt az ereje üzenetének helyes „kontextualizálásához”, vagyis ahhoz, hogy az újkori humanizmussal fennálló szövetségében a maga identitását megőrizze, a humanizmus jegyében álló mozgalmakat integrálja, bizonyos mértékben asszimilálja, még pedig úgy, hogy ezzel az egész társadalom kulturális életét is meggazdagítsa. Amikor azonban már ez az ereje hanyatlani kezdett, megkezdődött a behatolása annak az emberközpontú gondolkodásnak, amely nemcsak az ortodoxiával, hanem a reformáció eredeti üzenetével is ellentétben állott. A ptolemaiosi világméretet elfogadó és a középkori gondolkodás hagyományainak egy részét folytató „óprotestantizmus” és a copernicuszi világméretnek megfelelő, majd a felvilágosodásban kiteljesedő „újprotestantizmus” közötti ellentét jegyei már a puritánus korszak végén kezdtek mutatkozni.¹⁴ Barth szerint magától értődnőnek látszott, hogy az újkor kezdetén a régi, geocentrikus gondolkodás helyére az anthropocentrikus gondolkodás lépett, amely az ember „titkos szuverenitásának” elvét is magában foglalta.¹⁵ Amíg a puritanizmus biblikus-reformatori üzenete még erősen érvényesült, addig a külföldi hatásként megjelenő különféle tendenciák centrifugális erejét semlegesíteni tudta. Martonfalvi például ellenfele volt a coccejanizmusnak, míg volt tanítványa, majd barátja, a jeles Szilágyi Tönköly Márton „cartesianus hajlandóságait coccejanizmusával egybeforrasztva táplálta”.¹⁶

Debreceni Ember Pál Martonfalvi hűséges diákja, majd veje is volt, de ez nem akadályozta meg őt abban, hogy a coccejanizmus nálunk egyik leghatásosabb híve legyen. Coccejus nemcsak a dogmatika béklyóit megszüadított blicibilitást mozdította elő, de történetfilozófiai előfeltevéseivel az erlangeni iskola üdvtörténeti teológiáját is, a 19. századi protestáns teológia historizmusát, sőt kerülő úton még a marxista történetnézetet is előmozdította.¹⁷

Hatvani Istvánban, az ún. „ésszerű orthodoxya” legmeggyőzőbb debreceni képviselőjében volt annyi szellemi függetlenség, hogy a híres Eulert is megelőzve két lényeges ponton ellene mert mondani Wolff-nak, a „filozófusok fejedelmének”. Mindenesetre helyesen járt el és a természettudományok debreceni tanításának is úttörő ösztönzéseket adott, amikor egy „szilárdabb filozófia” alapvetését annál a Newtonnál kereste, aki így nyilatkozott: „Hypotheses non fingo.” A Wolff-féle filozófia büvöletében élő kortársak ebben nem tudták és nem is akarták követni őt, viszont anachronizmus volna manapság felróni neki azt, amiről ő akkor még nem tudhatott: jelesen hogy a testek mozgásáról szóló Newton-féle tételek olyan végső elveken nyugszanak — az abszolút

euklidesi tér, az abszolút idő, a tehetetlenség, a hatás és ellenhatás princípiuma —, amelyek a fizika mai állása szerint nem megdönthetetlen axiómák, — hanem — hipotézisek.¹⁸ Természetesen a cartesiusi kiindulás végső következményeit sem láthatták még a debreceni professzorok, vagyis azt, hogy a szubjektum—objektum skémájában Isten is csak mint a vizsgálódás tárgya jelenhet meg, ami pedig végeredményben csak a deizmus álláspontját teszi lehetővé.¹⁹

Amilyen meggazdagító, megtermékenyítő ösztönzéseket adott az egész magyar művelődés fejlődésének a magyar protestáns diákok, nem utolsósorban a debreceniek hollandiai peregrinációja,²⁰ olyan veszteséggé lett Mária Terézia uralkodásától kezdve a külföldjárás akadályozása. De két további negatív kihatású tény is következett. Az egyik az akadémiai latinság háttérbe szorítása. A jó latin tudás nagy előnyt jelentett a külföldet járó magyar diákok számára. A magyar nyelv bevezetése, majd általánossá tétele a teológia tanításában is történeti szükségszerűség volt, de a magyar nyelv elszigeteltsége miatt külföldön tanuló diákjaink mind a mai napig nem csekély nehézségekkel küzdenek. A másik az, hogy amikor a külföldjárás akadályai nagyrészt elhárultak, akkor a debreceniek inkább azokat a tanulmányi központokat keresték fel, ahol a protestáns teológia belső szekularizálódásának különösen erős sodrába kerültek, és — amint Révész Imre megállapítja — elkerülték azokat a központokat, amelyek a lelki megújulás forrásai lehetnek volna számukra.²¹ Egy meglehetősen egyoldalú német oricntáció kezdődik, és a német egyetemek közül különösen a göttingai gyakorol hatást a debreceni Kollégium teológiájára. Itt találkozhattak a neoklasszicizmus egyes képviselőinek kozmopolitizmusával, szélsőséges individualizmusával, sőt keresztyénellenességével is, és hogy ezek a tendenciák nem hatottak erősebben nálunk, az bizonyos fókig az ortodoxianak és a puritanizmus még megmaradt spiritualitásának köszönhető.²²

Amikor a debreceni atyák Ostervald, Pictet, Less vagy Stosch könyveit bevezették és használták, némi igazítások után úgy érezték, hogy az ortodoxiát mozdítják elő.²³

Ebből a szempontból a debreceni Kollégium a 19. század folyamán jelentősen eltért a többi református főiskolától, különösen a sárospatakitól és az 1855 óta működő pestitől. A debreceni professzorok a külföldön tanultakból tovább is azt vették át, amit a hitvallásokkal össze tudtak egyeztetni. Akik valami újat kezdtek, valamilyen megérdemelt figyelmet keltettek, akik a század elejétől fogva szervezeten is hatalmasan kitáguló Kollégium szellemi életéhez — többen úgy is, mint az újonnan megalapított Magyar Tudományos Akadémia tagjai — országos elismerést is szereztek, nem teológiai téren szereztek babérjaikat.

Am a keretek kitágulása és az egyes tagozatok fokozódó önállósulása egyben az iskola eredeti egységének meggyengülését is jelentette. A keresztyén kijelentésigazságok és az újkori szellemiségének az a szintézise, amely már a 16. században sem volt problémamentes, a 19. századtól kezdve mind több kérdést vetett fel. Amikor Bécsből megkérdezték, nem lehetne-e minden iskolában ugyanazt a filozófiát tanítani, és erre a kérdésre Hatvani István 1785-ben nyomtatásban is nemleges választ adott, akkor ez nem valami makacs konzervativizmus vagy felekezeti akadékoskodás volt, hanem annak talán nem is egészen tudatos felismerése, hogy az akkori közszellemnek már

nem volt egy általánosan elfogadott, egységet biztosító, összefogó elve. Amint mindjárt látni fogjuk, a 20. század kollégiumi életének éppen ez lett azután az egyik alapvető problémája.

Ami közelebről a többi tagozattól mindinkább elkülönülő teológiát illeti, ennek értékelő vizsgálatát megnehezíti az a tény, hogy a tudományos teológiai művek termelése a Türelmi Rendelet után sem vett lendületet; az egyszerre felduzzadt prédikációirodalom mellett igen kevés tudományos teológiai mű látott napvilágot. A prédikációk azt mutatják, hogy a vértelen elnyomás évtizedei alatt, amikor az egyházi élet dokumentumai nyomtatásban csak kivételesen láthattak napvilágot, egy nagy klímaváltozás ment végbe, amelynek fő negatív vonása az egykori puritán praxis pietatis eltűnése volt.²⁴ A hangsúlyt az erkölcsiség, a kultúra, a közjó munkálására tették; az egész vallást úgy fogták fel mint ami (csak) arra való, hogy a morált előmozdítsa.²⁵ Voltak jeles kivételek is — gondoljunk Szikszai György ma is használt és klaszrikusnak számító kegyességi könyvére vagy Hunyadi Szabó Ferenc püspök prédikációira — általában nem az isteni kijelentésgazság, hanem a vallásos ember állt a középpontban. Mindez azonban azt eredményezte, aminek svájci megfelelőjét Paul Wernle így nevezi: „Verfall der Gottesdienstlichkeit”.²⁶ Szeremlei Sámuel, a későbbi főbíró 1744-ben pályadíjat tűz ki a templomi hallgatók álmodásának megmagyarázására;²⁷ ettől kezdve pedig a diákok a közös imákat és istentiszteleteket terhesnek érezték, majd azok kötelező voltának megszűnése után a 19. század második felében voltak olyan kollégiumi diákok, akik egész tanpályájuk folyamán talán egyszer sem voltak templomban.²⁸ A teológia tanulóinak száma is erősen visszaesett. Az „orando” hanyatlásával azonban a „laborando” hangsúlyozása is gyengült: a tanított teológia nem tudta az ifjúságot erős teljesítményekre ihletni. Jóllehet a nagy többségükben színmagyar diákoknak sohasem kellett magyarságukat „bizonyítani”, hazafias érzéseiket a reformkor idején gyakran nem hitbéli meggyőződéseik, hanem a koreszmék táplálták. Míg a puritánus korszakban szinte kézzelfogható volt a hittapasztalatok átsugárzása a társadalmi felelősség és reform területére,²⁹ addig most a szociális problémák iránti érzéketlenséggel is találkozunk.³⁰

A debreceni teológiai professzorok, híven a tradícióhoz, rendületlenül ragaszkodtak a hitvallásokhoz, és amikor a liberális teológia zászlóbontása megtörtént, nem haboztak abban, hogy melyik oldalra álljanak. A múlt század harmadik és negyedik negyedében a tudatos debreceni ellenhatás is megkezdődött elsősorban a nagynevű egyháztörténész és lelkipásztor, Révész Imre és a fiatal, Párizst, Londont és Edinburghot is megjárt Balogh Ferenc vezetésével. Az utóbbi már a századvégi ébredési mozgalmakkal is kapcsolatot talált és azoknak hatását is közvetítette. Mindezzel azonban az ár ellen evezett, és nem tudott döntő változást előidézni a Kollégiumban művelt teológia szellemiségében.

Ahogy természetesen folyamatnak mondhatjuk az eredetileg egységes iskola tagozatokra különülését, éppen úgy történeti szükségszerűség érvényesült abban a törekvésben is, hogy a de facto már egyetemként működő kollégiumi tagozatok az orvostudományi kar hozzáadásával önálló állami egyetemmé váljanak. Ez a törekvés 1912-ben vezetett eredményre, de a hittudományi kar — a Kollégium kötelékében felállított lelkészképző intézettel

karöltve — csak 1914-ben kezdte meg egyetemi működését. Az utóbbit nem az egyetemi kar ellensúlyozására szervezték; a kettő között tanbeli különbség soha nem is volt.

Az viszont kétségtelen, és ez a történelmi helyzet mélyreható megváltozásából is következett, hogy a különbség, sőt ellentét, vagy röviden: a diastasis — a keresztyén üdvüzenet és a világi kultúra között most már mindinkább tudatosává vált. Nem mintha az egyetemi hittudományi karra bármilyen kényszer nehezedett volna valamiféle „kincstári” ideológia elfogadására. Utólag erős bírálatok hangzottak el egyes teológiai professzoroknak az első világháború kitörése utáni megnyilatkozásairól, de ezek megértéséhez, ha nem is igazolásához, — az idevágó külföldi példákat is figyelembe kell venni.³¹ Az egyetemi karnak 1914-től 1950-ig, a Kollégium kötelékébe visszatéréséig mindössze húsz professzora volt, akik Zoványi Jenő minősítése szerint egy kivételével „hitvallásos szellemben működtek”³² Ezt Zoványi 1959-ben nem dicséretképpen írta. Az egy kivétel ő maga volt, mert még Ferenczy Gyulát is a hitvallásos teológusok közé számította, aki pedig 1919-ben egyhangú határozattá lett javaslatot tett, hogy a kar a kikiáltott proletárhatalmat úgy üdvözölje, mint „a Názáreti hirdette istenországot”.³³ Varga Zoltánnak valószínűleg igaza van abban, hogy ezt Ferenczy Gyula — talán más kari tagokkal együtt — nem „mentőakció” szándékával, hanem egy jobb jövő reményével mondta, jóllehet — amint ugyancsak Varga Zoltán mondja — reményeiket „kispolgári illúziók” táplálták.³⁴ Valóban: mint a felvilágosodás egész története folyamán, most ismét a „Verbürgreicherung” esete jelentkezett: a keresztyén üdvüzenet kulcsfogalma, az „Isten országa”, mint bizonyos (főleg polgári jellegű) kultúreszmények szabadon használható „code”-ja szerepelt, mint ahogy a kényszernyugdíjazott Ferenczy Gyula néhány év múlva a keresztyén eszkatológia kulcsfogalmait használta úgy, mint egy most már inkább nacionalista kultúreszmények kifejezésére való chiffré-készlet.³⁵ Végeredményben azonban ez pontosan a liberális teológia alapmeggyőződése: a végső valóság az ember vallása mint „ein wesentliches Element des menschlichen Geistes” (Schleiermacher), amelyhez képest a Biblia és a hitvallások másodlagos, levezetett, szabadon kezelhető formák.

Az első világháború végével kezdődő korszakot a diastasis-élmény erősödése jellemzi. Az addig Debrecenben is erősen ható német protestáns teológiát hordozó német idealizmus épülete összeomlott, és, amint kiderült, sem a helyére lépő egzisztencializmus, sem a felvilágosodás-ihlette szélsőséges individualizmusnak (Nietzsche) a népi és faji fanatizmusba való átcsapása („Du bist nichts, das Volk ist alles) nem segítette a protestáns teológiát mondanivalójának újból való kontextualizálásában. A hittudományi kar hallgatói a „civilis” tárgyakat más karokon hallgatták, és nem jelentett segítséget nekik sem az, hogy a német idealizmus még a harmincas években is úgy jelent meg előttük, mint a teológia hordozására alkalmas normatív filozófia, sem az, hogy a második világháborút követő „személyi kultusz” éveiben professzoruknak arról a kívánságáról tanultak, hogy a református egyház és teológia a születő új világ „felépítményei” legyenek.³⁶ De előbb még meg kellett érni a „krízis teológiát”, a németországi „egyházi harcot”, a „hitvalló egyház” fellépését. A kar tagjai nem helyezkedtek szembe a Bethlen-féle konszolidáció és a Klebesberg-féle kultúrpolitika elgon-

dolásaival, de a közélet neobarokk szellemisége idegen volt számukra és a nacionalizmus szélsőséges megnyilatkozásaival már a húszas években szembeszálltak. A debreceni egyetemen művelt teológiának nem csekély része volt abban, hogy a hallgatók és az innen kikerülő lelkészek körében a „német keresztyénekéhez” hasonló csoportosulások és tendenciák nem támadtak. Nemcsak a professzorok, hanem a diákok között is némelyek már a harmincas évek elején jelezték a hitlerizmus veszélyét, majd azzal szembeszállva a kar volt kiváló diákja, a Kollégium volt széniora, ifj. Varga Zsigmond életét adta keresztyén hitéért.³⁷ A magyarországi „holocaust” kifejeletét a kar hallgatói már nem együtt élték át, mert a deportálások elkezdésekor már nem voltak Debrecenben, miután az ország német megszállása után hamarosan felkerültek helyiségeinkre a táblák: „Eintritt auch Angehörigen der Wehrmacht und Waffen SS strengstens verboten! Der Deutsche Befehlshaber im Operationsgebiet Ostungarn.”

A város felszabadulása után csak néhány hét telt el, amikor a katonai parancsnokság utasítására megkezdődött az egyetemen a tanítás. Egyelőre betört ablakú, fűtetlen termekben egy-két diákkal. De aztán előkerült a hallgatóság, majd néhány év múlva a sárospataki iskola megszűnése után az ottani diákok egy része is csatlakozott. Ekkorra már ismét a Kollégium falai között voltunk, még pedig szervezeteileg is, miután az állam a hittudományi karokat megszüntette.

A kar és az ifjúság szellemiségét ekkor a diastasis-élmény úgy határozta meg, hogy Isten igazságos ítéletéről beszéltünk, amely kishitűségünkért, szeretetlenségünkért, passzivitásunkért megérdemelten sújtott minket. Másfelől egy új kultúrszintézisnek még a körvonalai sem mutatkoztak. Nemcsak azért nem, mert kívülről is éppen a diastasis hangsúlyozták, hanem azért sem, mert nyilvánvalóvá lett a Descartes óta egymást követő gondolati rendszerekkel szövetségre lépő és közben teljesen emberközpontúvá vált teológia csődje. Olyasmiről, hogy a diákok egyhangú lelkesedéssel valamely híres gondolkodó arcképét kifüggeszék és azt körülujjongják, mint ahogy Cartesius és Coccejus képeivel tették 1703-ban, szó sem lehetett.³⁸

De ennél sokkal fontosabb volt annak a pozitív átélése, amit egy akkoriban nagyon elterjedt könyv címe így nevezett: „renouveau Biblique”. Ha csak a kulturális élet gyors szekularizálódásának megtapasztalásáról lett volna szó, ez az önkéntes vagy kényszerű elgettősodáshoz vezetett volna. De a diastasis bibliai élményében, mint ahogy például Ézsaiás próféta elhívási látomásában megfigyelhetjük, az Isten szentségének világa és a mi világunk közötti „végtelen kvalitatív különbség” megérzésén túl ott van a felajánlott felülről jövő segítség is mint erő, felszabadulás, világosság. A „bibliai megújulás” már a két világháború között elkezdődött; az úgynevezett „dialektika teológiától” először éppen a biblicitás leckéjét tanultuk meg. A háború utáni diákság nagyobb része az ébredési mozgalmak neveltje volt. Habár az ébredési mozgalmak elmúltak, a Szentírás iránti tisztelet megmaradt. Ennek a „bibliai megújulásnak” kifejezései lettek később az új bibliafordítás és az egész Bibliára kiterjedő kommentár régi célkitűzésének megvalósítása az ún. „Jubileumi Kommentár” kiadásával. Nincs ellentétben sem a biblicitással, sem teológiánk hitvallásos jellegével annak ökumenikus orientáltsága sem. Az ökumenikus

mozgalomban az országok közötti érintkezés most már eltűnni kezdő akadályai ellenére intenzívebben részt vehettünk az utóbbi évtizedekben, mint az Egyházak Világtanácsának megalakulása előtt. Már az egyetemi keretből való kiválásunk után jött létre az ökumenika külön tanszéke. Ennél még fontosabb a peregrináció alkalmainak kitágulása.

Több nyugati látogatóknak feltűnt, hogy Bultmann teológiájának kisebb volt a hatása nálunk, mint más európai egyházakban. Ennek egyik oka az volt, hogy a külföldjárás nehézségei miatt csak keveseknek állt módjában, hogy ezzel a teológiával és ennek előfeltevéseivel megismerkedjenek, másfelől pedig az ún. „személyi kultusz korában” sokkal egzisztenciálisabb egyházi problémákkal volt dolgunk, semhogy Bultmann Heidegger-féle egzisztencializmusával vesződhettünk volna. A nyugatnémet „gazdasági csodával” körülbelül egyidejű „második felvilágosodás” hullámverései sem jutottak el hozzánk, és bizonyára ez is hozzátartozik annak magyarázatához, hogy legkomolyabb diákjaink és fiatal lelkészeink teológiai álláspontját mai ökumenikus szóhasználatlaltal „evangelikálisnak” lehetne mondani. Nem „fundamentalisták”, még annyira sem, mint annak idején a budapesti teológiai akadémia „történelmi kálvinistái”, és nem is „barthianusok”, mert Barth hatalmas irodalmi termelését Magyarországgal való szoros személyi kapcsolatai ellenére csak kevesen ismerték igazán. Századunk református teológiájának legfontosabb teologumenonját, az egyetemes kiválasztás tanát Barth 1936-ban éppen a debreceni Kollégium dísztermében terjesztette elő első ízben. Ennek univerzalizmusa azonban sem Kálvin predestináció-tanával, sem általában az „evangelikális” gondolkozással nem kongeniális. Szociáletikai gondolataiból több elfogadásra talált, de eklektikus módon, mert például sem a mi alapproblémáinkat tárgyaló „Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen” című könyvét (1948), sem a kelet-európai egyházi vezetőkkel folytatott és ma már folyamatosan mindinkább hozzáférhető levelezését sem tárgyalta eddig senki igazán alapos elemzéssel. Ha a debreceni teológiát a mai igehirdetés tükrében próbáljuk vizsgálni, akkor a nagyobb biblicitás pozitívuma mellett főleg három kísértéssel találkozunk. Egyesek hajlamosak az üdvüzenet individualista leszűkítésére. Mások a textus bibliai tartalmát mint kötelező gyakorlatot mondják el, de érezhető módon a morális következményekre teszik a hangsúlyt, mégpedig közéleti vonatkozásban bizonyos sablonok szerint, némileg a múlt század eleji racionalista atyák módján. Aztán vannak, akik az exegetikai és dogmatikai korrektség mellett a kényelmetlen konkrétumokat vagy nem látják, vagy elkerülik. Olyan vitalitású teológia, mint amilyennel például a német egyházi harc idején lehetett találkozni, nálunk jelenleg ritkán fordul elő.

A teológia oktatásával mint külön témával természetesen nem foglalkozhatunk, de annak föltételei között három pozitívumot meg kell említenünk. Az első a Kollégium épületének teljes renoválása, amely lehetővé teszi a teológiai akadémia megfelelő elhelyezését, noha a létszám öröndetes emelkedése miatt a helyhiány problémája kezd jelentkezni. Másodsor az egyházkerület Nagykönyvtárának gyors fejlődése, harmadszor pedig — főleg a külföldi hittestvérek ajándékából — jó szakirodalmi ellátottságunk.

Végül hangsúlyozni kell, hogy a diastasis nem az utol-

só szó. Az evangélium igazsága nem a szétválasztást, nem a távolságot akarja, hanem a közelséget, az adventet, a szolidaritást. Az incarnatio erejével be akar hatolni az emberek életébe és gondolkodásába. A jó értelemben vett „kontextualizáció” azt jelenti, hogy a teológiában tárgyalt igazságoknak bele kell szövődniük (texto = szöni) a kortársak gondolatvilágába anélkül, hogy lényegüket elvesztesék, mint ahogy ez a kereszténység nagy korszakaiban történt. Innen a dialógus szükségessége, sőt parancsa.

De nemcsak, sőt elsődlegesen nem is intellektuális téren, hanem a szolgálatban, a diakóniában. Az atomkor félelmes problémáival, egy nukleáris háború fenyegetésével szembenézve, a saját országunkon belül az öngyilkosságok, a születési ezrelék, az alkoholizmus statisztikájának, az erkölcsi normák megrendülésének láttán, a nihilizmus és „éljük magunknak!” filozófiájának széles körű elterjedésekor erejüket felülhaladó feladatok állnak a teológia művelői előtt is, amelyek a „laborando”-nak újra olyan súlyt adnak, mint azokban a korokban, amikor a Kollégium életét legjobban áthatotta az „orando” szellemisége. A diákság szolgálatra nevelése a Kollégium legszebb korszakaiban olyan természetes volt, mint a lélegzétvétel. „Mi, akiket éget nemzetünkhöz és ebben levő Isten Házához való szerelemnek tüze, — hirdeti a Kollégium egykori nagy diákja, Debreceni Ember Pál — légyünk buzgó szeretői a magunk vérének, csontjainak. Kiki az ő tisztí és hivatala szerint, a mint segítheti, nemzete dolgát segítse.”³⁹

Czegléd Sándor

JEGYZETEK

1. Az iskolák: seminarii ecclesiae. A szép hasonlat Révész Imre szerint valószínűleg melancchioni eredetű (Magyar ref. egyháztörténet. Debrecen 1938. 263. l.) Az Articuli Maiores 64. (valójában) 65. articulusában. Articuli ex verbo Dei etc. Debrecen 1567. RMK II., 105. l. Csak az 1792-ben közzétett iskolai törvény előszava mondja ki, hogy „az iskolák mind a polgári, mind az egyházi társadalom veteményes kertjei”. — 2. Ugyancsak az Articuli Maiores 64. cikkelyében. 3. „... artificem methodi neminem esse meliorem Aristotele”. Idézi Révész Imre „Méliusz és Kálvin” c. tanulmányában. A „Kálvin és a kálvinizmus” c. kötetben. Debrecen 1936. 297. l. — 4. U. o. — 5. L. erre nézve példának Keresszegi H. István kétmagyarzatainak elemzését a szerzőtől a „Heidelbergi Káté Magyarországon” c. kötetben. „Studia et Acta Ecclesiastica” Budapest 1965. — Voltak kivételek is. Félégyházi Tamás például határozott szándékkal úgy dolgozta ki népszerű teológiáját, hogy azt az iskolás okfejtésben és módszerekben járatlan atyfiak is használhassák. „Az keresztény igaz hitnek részéről való tanítás...” Debrecen 1583. 3-dik, bővített kiadás és az ehhez csatolt káté. — 6. L. Makkai László fejtegetését a diáklázadásokról. A „Debrecen története” c. mű I. kötetében. Debrecen 1984. 669. l. — 7. A „Nagy Martonfalvi Györgynek... Szent Historiája” c. könyv előszavában írja a posthumusz mű kiadója, Szilágyi Tönköl Márton. Debrecen 1681. — 8. „A szatmárnémeti nemzeti zsinat és az első magyar református ébredés.” Budapest 1947. 9. l. — 9. Puritánus mozgalom a magyar ref. egyház történetében. Budapest 1911. 30. l. — 10. Ugyanígy az „Exegesis Mdeullae Amesianae” I. kötetében is. V. ö.: Makkai László: „A magyar puritánusok harca a feudalizmus ellen”. Bp. 1952.; Révész L.: I. m. — 11. „Egy fejezet a magyar református ébredés történetéből.” Debrecen 1943. 7. l. — 12. „Wade Mecum”. 279. l. — 13. L. pl.: F. G. Beardsley: „A History of American Revivals”. New York 1904; Otto Riecker: „Das evangelistische Wort. Pneumatologie und Psychologie der evangelistischen Bewegung”. Bertelsmann-Verlag 1935. — 14. Az „ő- és újprotestantizmus” fogalmainak tartalmára nézve I. Troeltsch dolgozatát: „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt”: München & Berlin 1906. 15. skk. — 15. „Die prot. Theologie im 19. Jahrhundert”. Zürich 1946. 21. és 84. l. — 16. Zoványi állapítja meg ezt róla. „Z. J. cikkei a Theol. Lexicon részére”. Budapest 1940. 541. l. V. ö. Szabó Géza: „A magyar ref. orthodoxia”. Budapest 1943. 131. sk. — 17. Karl Barth: „Kirchliche Dogmatik” IV/1. Zürich 1953. 58. l. — 18. L. pl.: Feymann: „Mai fizika” I. Műszaki Könyvkiadó. Budapest 1970. — 19. Az egymást követő gondolkodási áramlatok debreceni hatásával körülbelül a kantianizmusig gondos és üttö-

rő monográfiák egész sorában foglalkozott, a Kollégium tanára, Tóth Béla. Természetesen ő a hangsúlyt nem a teológiatörténeti, hanem inkább a kultur- és pedagógia-történeti vonatkozásokra helyezte. — 20. L. erre nézve különösképpen Bán Imre jeles monográfiáját: „Apáczai Csere János”. Budapest 1958. — 21. „Egy fejezet a magyar ref. ébredés történetéből”. Budapest 1943. 6. l. — 22. Ez a feltételezés megerősödik, ha Kornis Gyulának a göttingai egyetemen érvényesülő tendenciák magyar fogadtatásáról olvasunk. „A magyar művelődés eszményei”. Budapest é. n. 288. skk. — 23. Még a nagyhatalmú kollégiumi kurátor, a Wolff-tanítvány Domokos Lajos is csak azzal a „világos cautivatio!” javasolja Stosch dogmatikájának bevezetését, hogy a professzor a problematikus helyeken és „mindenütt is... a Helvetica Confessio Tudományát tanítsa, és attól el ne menjen”. A Tiszántúli Ref. Egyházker. Levéltára. I, l. p. 5. Erre az adatra Barcza József volt szíves felhívni figyelmemet. — Az „ésszerű orthodoxia” képviselői még meg voltak győződve az ész és az isteni kijelentés praestabilita harmóniájáról. Am az utánuk következő és ténylegesen a liberális teológia hatása alatt álló professzorok sem fordultak szembe a hitvallásokkal (elsősorban a II. Helv. Hitvallással), hanem azokat részben mellőzték, részben egy mind következőkesebben antropocentrikus nézőpontból értékelték. Jóllehet a debreceni professzorok a kor jeles filozófusait meglehetősen ismerték, azokat követő külön teológiai iskolákat nem próbáltak alakítani. Nem volt nálunk igazi kantianus vagy hegelianus teológia. Az állítólag kantianus Lengyel József írta azt a mélyen biblikus és hitvallásos éneket, amelyet azóta hűsvétkor és immár több millió magyar református ember sirjánál énekeltek és ma is énekelnek. Schleiermachernek, a modern prot. teológia atyjának hatása is csak áttételesen és más hatásokkal együtt érvényesült. — 24. Nagyon tanulságos ebből a szempontból összehasonlíthatni két apa-fiú pár történetét. Az idősebb Köleséri Sámuel még a debreceni jellegű puritán kegyesség és ortodoxia képviselője volt, de igen tehetséges és igen rövid egyházi fellépés után nagy világi karriert befutott fia már némelyek szerint csak azért szorgalmazta a vallási toleranciát, mert ő maga már egy vallásban sem hitt, az életét pedig börtönben fejezte be. Az ellenreformációtól sokat szenvedett és jellegzetesen puritán id. Csécsi János Debreceni Ember Pál szerint „nagy orthodoxus theologus vala” (A sárospataki könyvtárban a „Collectio Tsétsiana” 6. darabja), ám az ifjabb Csécsi János már magáévá tette Roëll elvét, miszerint „ratio humana est principium et norma credendorum”, és úgy érezte, „se non esse vocatum ad pietatem, sed ad sapientiam”. Horváth Cyrill: „A Csécsi-világból”. Sárospataki Füzetek 1905. 5., 12. l. — 25. A felvilágosodás hatása alatt álló moralizáló teológia svájci példáját illetően I. Paul Wernle már idézett művének különösen a II. kötetét. Rokon gondolat Németh László hátrahagyott naplőfejegyzései között: „Isten és a vallás csak járószerk az erkölcs talpraállításában” „Homályból homályba”. Budapest 1977. II. kötet 560. l. — 26. Wernle: i. m. II. 68. l. — 27. Az akkor még diák Hatvani István nyerte meg a pályadíjat. — 28. Balogh Ferenc: A debreceni református Kollégium története adattári rendszerben. Debrecen 1904. 321. l. — 29. V. ö.: Révész L.: „A szatmárnémeti nemzeti zsinat...” Budapest 1947. 21. l. — 30. Less etikájának „Less Gottfried, a Theologianak rendes Tanítója által irattott, most pedig Németből Magyarra fordítottat Tóth Mihály által.” Debrecen 1778) moralizáló racionalista jellegét mindjárt az 5. l. következő mondata mutatja: „A” Keresztény Vallásnak az okossággal való megegyezését, és jó voltát semmi világosabban meg nem mutathatja, mint annak Erkölti Tudománya”. Ha arra gondolunk, amit a magyar református puritánusok annakidején teológiai alapon a jobbságosság intézménye ellen mondtak, akkor meglepő, hogy a diákok még a 19. század elején is ezt tanulták Less könyvéből: „A” Keresztényeknek nem tiltott meg, hogy rab-szolgákat, s’ örökös Jobbágyokat ne tartsanak I. Kor 7:29, 21, de úgy kell azokkal bántani, mint atyjokfiával Efés. 6:9”. — 31. L. pl.: Karl Zuckmeyer: „Als wär’s ein Stück von mir. Erinnerungen”. Frankfurt/Main 1969. 171. skk.; Stefan Zweig: „A tegnapi világ”. Budapest 1981. 220 skk. — 32. L. egyháztörténeti Lexiconában (Budapest 1977) a „Debreceni tudományegyetem ref. hittudományi kara” címszónál. L. a kar jegyzőkönyvét 1919. március 26-án tartott üléséről. — 33. „A Debreceni Tudományegyetem története. I. 1914-1944. Debrecen é. n. 91. sk. K. Barth a „Verbürgerlichung” fogalmát nyilván alkalmasnak tartja a felvilágosodás szellemében fogant teológia egyik igen lényeges vonásának kifejezésére. „Christentum heisst moralisches, heisst bürgerliches Christentum, oder es ist kein Christentum”. I. m. 79. skk. „Christentum, oder es ist kein Christentum” — következnek abból a teológiából, amely a keresztény kijelentésigazság fő vagy egyetlen értelmét az ésszerű polgári morál értékeinek garantálásában, védelmében és előmozdításában látta. I. m. 79. l. — 34. Papp-Váry Elemérné „Magyar Hiszekegyére” vonatkozó kérdését így teszi fel és válaszolja meg: „Mit tesz Magyarország feltámadásában hinni?”. Felelet: „Azt igaznak tartani, hozzá ragaszkodni és aszerint élni”. A Tizparancsolat rejtjelezését hasonló szellemben feloldva megmutatja, hogyan lehet „ezt a zsidó nemzeti törvényt magyar törvényvé átfőrnálni. Íme az első parancsolat: „En vagyok az Úr, a te Istened, aki kihoztalak téged Azzsából, a pusztulásnak földjéről. Új hazát adtam néked a Duna—Tisza táján és ott ezer esztendőig takargattalak, ellenséged ellen megoltalmaztalak és a mai nyomorúságodból is kimentelek és újra nagy néppé teszlek, ha nem lesznek idegen isteneid én előttem”. Ferenczy Gyula 1925-ben természetesen meg nem tudhatta, hová vezet majd a nemzeti törvénynek a kijelentett törvény fölé emelése a Hitler-féle „Harmadik Birodalom” faji-népi teológiájában. Ferenczy Gyula életének pozitív vonásaira figyelve feltételezhetjük, hogy — ha megért volna a kritikus éveket — nem ment volna tovább ezen az úton, mint Wilhelm Stapel (Der christliche Staatsmann. Hamburg 1932; Die Kirche Christi und der Staat Hitlers. Hamburg 1933) és Friedrich Gogarten (Einheit von Evangelium und Volkstum? Hamburg 1934; Isten Volksgesetz Gottesgesetz? Hamburg 1934) követője. De 1919-ben és 1925-ben ezt itt idézett

nyilatkozataira igazán nem lehet mondani, hogy azok a „hitvallások szellemét” fejeznék ki. Ferenczy Gyula: Kálvinista kis káté. Debrecen 1925. 27., 66. l. — 35. Karácsony Sándor: „A teljes Írás Istentől ihletett”. Exodus kiadás. Budapest 1949. 4. l. — 36. Peter Karner: Die evangelische Gemeinde H. B. in Wien. Wien 1986. 206. l. — 37. Zoványi fontosnak

tartja hangsúlyozni, hogy a debreceni kollégiumi diákok „kizárólag” Coccejus és Cartesius képmásaival tették ezt. A Tiszántúli Református Egyházkerület története”. Debrecen 1939. 42. l. — 38. A 264. jelzetű kézirat a sárospataki Nagykönyvtárban. 263. l. Idézet Debreceni Ember Pál egyik prédikációjából.

A meg nem nevezett Isten ismeretéről

Az, ami itt következik, egyrészt a „theologia naturalis” körébe sorolható, mivel az emberi egzisztencia némely általános tényének feltárásával próbálkozunk. Másrészt viszont olyan teológia, amit mindig is ott lehetett találni mindazon keresztyén könyvek címlapján, amit a pusztán semleges racionalitáson, illetve az általános vallási érzéken túlmenően a keresztyén hitben való aktív elkötelezettség jegyében szerzettek.

Lehet, hogy az általam itt felvetett kérdés elég kíméletlen. Biztos, hogy vannak olyan konkrét helyzetek, amelyekben ezt kérdezni túlzott aggályosság vagy éppen illetlenség lenne. Szerintem viszont ez olyan kérdés, ami a gondolkodó emberek közt mindig újra felmerül, és empirikus szempontból is lényeges.

Nagyjából így fogalmazhatjuk meg: Olyan emberekkel szemben, akik sosem használnák ezt a szót, hogy „Isten”, vagy olyanokkal szemben, akik másként nevezik mint én, vagy olyanokkal szemben, akik tagadják szavikkal létezését, lehetséges-e egyáltalán annak megítélése, hogy ismerik vagy nem ismerik azt az Istent, akiről jómagam úgy vélem, hogy keresztyén hitem révén közöm van hozzá? Vagy más oldalról: miként értelmezzem azt, hogy némelyekkel szemben viszont, akikkel ugyan azonos megfogalmazásokat használunk, a közös szókincs dacára gyakran mégis az a gyanúm, hogy nem ugyanarról az Istenről beszélünk?

E kérdés most áprilisban két éve különösen is figyelmet fókuszába került, amikor is egyházi vezetők csoportjának egyhetes dialógus résztvevőjeként a Vatikán vendége voltam. A Kúria osztályainak és titkárságainak egész sorával megismerkedve különösen is két olyan találkozásban volt részünk, amelyek két, egymástól egészen elütő felfogás sarkpontjain álltak. A Hittani Kongregációban, amelynek élén a rendkívül intelligens és képzett Ratzinger kardinális áll, olyan álláspontot képviseltek, amely — furcsa módon — többünknek a skolasztikus kálvinista protestantizmust juttatta eszébe. Ha igaz, hogy Isten kijelentette magát nekünk üdvösségünkre, így szólt az érvelés, akkor ebből az következik, hogy a kezünkbe adott elegendő egyértelmű igazságot ahhoz, hogy azt annak megfelelő, egyértelmű megfogalmazásokban ki is fejezhessük. Az igazság nem *cél*, amit a teológiai formulázásnak *közelítenie* kellene. Ránk egy teljesen kimondható, tanítható igazság bízott. Már maga a hívők gyülekezetében való részvétel, az eucharisztikus közösségben való osztozás, vagy egyáltalán Isten ismerete felteszi azt a készséget, hogy valaki elfogadja azokat az igazságokat, és Istennek azokat a megnevezéseit, amelyeket az egyház tanítói hivatala révén hitelesít: ami a hit megfogalmazott „lényege”.

Néhány órával ezután, kontrasztként, a Nem-Keresz-

tyének titkárságán beszélgetve, ahol a munkatársak más hitek vallóival való dialógusra specializáltakból állottak, a kép egészen másként festett. Itt azt hangsúlyozták jónéhányszor, hogy olyan emberek is, akiknek megfogalmazásai teljesen összeegyeztethetetlenek az elfogadott katolikus tanokkal, Isten bensőséges ismeretében állhatnak. Ezen az osztályon a missziót olyan kölcsönös dialógusként értelmezték, ahol Isten igazságát a párbeszéd résztvevői kölcsönösen kapják és adják egymásnak. Ami persze egy sor kérdést vetett fel azzal kapcsolatban, hogy mennyiben azonosíthatja magát valaki más hitek és más kultúrák szempontjaival.

Mármost azokon a szinteken, ahol mi magunk otthonabbak vagyunk, ha pl. valaki az Edinburgh-i Teológiai Fakultáson tanít, vagy mondjuk Budapesten, ezzel a problémával ugyanilyen szembeszökően találkozhatunk. Nem is kell az embernek alapjaiban szkeptikusnak lenni szavaink és mondataink valóság-kifejező lehetőségéig iránt, elég arra gondolnunk, és ez az egyszerű tény elég kijózanító lehet, hogy hányféle értelmezés szokott származni egyetlen teológiai állításból, amit az ember tesz. A legtöbb vallás hagyományos szavait történelme során ráakodott rétegek vonják be, mint a hajó fenekét a kagylók, és jó csomó mosóvízbe kerül, míg sikerül rájönni, hogy egy adott beszélő mit is gondol egy közhasználatú szó kimondásakor. Amit Ireneus értett azon, hogy Istent hatalmasnak nevezte, az nem ugyanaz volt, amit Kálvin értett ezalatt. Amit az izraeliták Isten bírólta alatt értettek, az nem ugyanaz volt, mint amit Loyolai Szent Ignác erről gondolt. Amit az 5. századi bizánciak értettek azon, hogy Istent Szentháromságnak nevezték, az nem az volt, amit a zsidók és a muzulmánok gyakran triteizmusnak gyanítanak a keresztyénséggel kapcsolatban. És amit *bármely* művelt vagy kevésbé művelt mai Isten-ről beszélő gondol, miközben ezt a nevet használja, az valószínűleg valamennyire el fog térni a régi használati módok bármelyikétől, és bizonyára sok mai használati módtól is.

A legtöbb ember azonban egyáltalán nincs tudatában ezeknek a rétegeknek, amik pedig ott vannak az ő vallási világa nyelvezetében is, és a legtöbbször kiszolgáltattja azoknak a szavaknak, amiket tanult. Így aztán akarattalanul is belevisznek a múlt szavaiba olyan jelentéseket, amik a mához tartoznak, és azt gondolják, hogy ezek a jelentések mindig is ott voltak. (Azt hallják pl. hogy „Isten három személyben”, és azt gondolják, hogy a három személy három individuális psziché.) Gyakorlatilag a vallási nyelvezet egy bizonyos rétegének csapdájába esnek, vagy olykor egyetlen szerző interpretálásának csapdájába, és aztán ennek a szóhasználati módnak az asszociációi és rezonanciái kapcsolódnak számukra ahhoz a szóhoz, akárhol is olvassák vagy találkoznak vele. A legtöbb ember a maga vallási szókincsét vagy teljesen értelmezés nélkül, az „önkéntelen használat” révén örök-

A szerzőnek az Edinburgh-i Teológiai Fakultás vallásfilozófiai tanárának a Budapesti Református Teológiai Akadémián 1987. április 8-án elhangzott előadása

li, vagy pedig egy igen szűkös összefüggésrendszeren belüli, minimális értelmezéssel.

Hogy ettől az ember komolyan megrémül, az nem azért van, mert akadémikus értelemben hiba esett, hagyományokat összekeverték, szövegeket félreértettek. Ennél emberközelibb dolgról van szó. A tragédia ugyanis inkább az, hogy így sokan túlságosan könnyen belecsúsznak egy adott vallási nyelv bizonyos fajta használatába, és — úgy lehet — sosem tanulják meg, hogyan legyenek őszinték az iránt, amit saját egzisztenciájuk fenomenológiájának lehetne nevezni. Egy olyan vallási nyelvezetbe tanulnak bele, ami kényszerzubbonyba zárja a saját lehetőségeiket, ami az egyetlen elfogadható vonatkozási keretté lesz számukra, és ami aztán leszűkíti a másoknak adott válaszaikat, akik nem ugyanúgy nevezik meg Istent, mint ők.

Vegyünk pl. egy olyan kisgyermeket, aki a keresztyén közösség hallótávolán belül nő fel. Tegyük fel, hogy azok közé tartozunk, akik úgy hiszik, vagy azt a gondolatot dédelgetik, hogy a gyermek olyan lény, aki valamilyen valóságos módon „ismeri Istent”, mielőtt verbalizálni vagy konceptualizálni tudna. Ez a feltevésünk nem csak érzélgős romantika lenne, hanem annak az ÚSZ-i tételnek is megszépített változata, hogy „ilyeneké a mennyek országa”. De tegyük most azt is fel, hogy a kisgyermek szeretetre való képessége, közvetlensége, amit az önértet még nem kezdett ki, aztán a dühének a valóságára, meg a világban érvényes társadalmi konvenciók minden további nélküli lebecsülése stb. Istennel való kapcsolatának megnyilvánulásai.

Ahogy azonban ez a gyermek nőni fog, hall és kihallgat szavakat Istenről. Felfogja, hogy Istennel lehet pl. beszélni, és azon elmélkedik, miként. Talán azonosítja Isten hangját azzal, ami a Bibliában található, talán azzal, ami az ember lelkiismeretében van, vagy pedig bizonyos egészen különleges lelki megtapasztalások momentumaival (Sámuel, Saul-Pál, a klasszikus megtérési-mények stb.). Lassanként, ha ez így marad, a gyermek Isten közléseit az ilyen elszigetelt epizódokra korlátozza, melyek általában a normálistól igencsak eltérő élmények, vagy pedig liberálisabb neveltetés esetén, a saját tulajdon etikai meggyőződésével, esetleg valamilyen vallásos tekintély, vagy szöveg előírásaival. Ha aztán ez így egyszer végbement, Istennek az az „ismerete”, mely a gyermeki egzisztenciában (sejthetően) ott rejlett, kezd kihunyni, elenyészik, sokszor teljesen semmivé lesz. Mert a felnövekvő gyermek, mihelyt kételyei támadnak a természetfeletti tapasztalatokkal, vagy az abszolút etikai tekintélyekkel kapcsolatban, azonnal agnosztikussá lesz Isten iránt is. A megnevezett Istent aláásták a kételyek, és a meg nem nevezett Istent nem sikerült felismerni.

De azt hiszem, itt az ideje, hogy jobban kifejtsem, mit is értek a „meg nem nevezett Isten”-en, akit esetleg ismerhet a gyermek is, vagy az egyházon kívüli is, sőt, az aktív ateista is. Midőn előadásom kezdetén arra utaltam, hogy „ott található a keresztyén könyvek címlapján”, akkor ezt azért mondtam, hogy elhatároljam magamat, egyebek közt azoktól a természet-teológiai iskoláktól, melyek egy végtelen „első ok”, vagy „erkölcsi abszolútum” objektive kényszerítő erejű hite mellett törnek lándzsát. Előadásom tétele, hogy a „meg nem nevezett Isten”, ha mégis nevén hívjuk, valójában a Szentháromság Isten. Hosszú kitérőt igényelne, ha meg akarnám indokolni, miért vagyok erről meggyőződve, dacára korunk mind-

azon erőteljes érveléseinek, miszerint e tan nem egyéb a hagyomány egyik lehetetlen metafizikai tételének megkövesedett darabjánál. Meggyőződésem szerint persze az sem lenne helyes, ha a trinitárius formulázást egyszerűen csak azért fogadnánk el, mivelhogy ez az uralkodó hagyomány. Annak is tudatában vagyok, egy fedél alatt élve férjemmel, hogy komoly exegetikai kérdések merülnek fel azzal kapcsolatban, hogy e tan miként áll meg a posztkritikai bibliatudomány eredményeivel szemben. Ennek ellenére teológusként azzal a meggyőződéssel dolgozom, hogy a trinitárius formulázás részletkérdései mind részei annak a nagy győtrődésnek, aminek magam is részese kívánok lenni; egy olyan győtrődésnek, ami arra irányul, hogy megkíséreljük megfogalmazni a szeretet és a szabadság őseredeti jelenlétét Isten lényében, úgyszólván mintegy függetlenül a világgal való kapcsolatától. Az ezt illető kritikák dacára ezt a területet tartom annak, amelyen világosan megkülönböztethető a keresztyén Isten a legkülönbözőbb természeti teizmusok elképzeléseitől és felfogásától, továbbá a panteizmusnak attól a „mindenütt jelenlévő szellemi valóságától”, amely egyenlő távra van mindentől és mindenkitől; vagy attól az eszperantó istentől, akit az összehasonlító vallástörténet párolt le magának.

Amikor azt mondom, hogy ezt az Istent megnevezés nélkül is ismerheti a gyermek, az egyházon kívüli, vagy az ateista is, akkor azonban mégsem azt állítom, hogy erre születésénél fogva köteles és képes is. Természetesen csábító teológiai axióma lenne, hogy minden ember a priori ismeri Istent. Ezzel kikerülhetnénk a szelektív kiválasztáshoz kapcsolódó teodicea-kérdést, jogalapot adhatnánk a múlt barbár eretneküldöző türelmetlenségeinek és inkvizícióinak elítéléséhez. Ha ugyanis mindenkiről feltesszük, hogy ismeri Istent, akkor Isten kegyelmsége jobban előtérbe kerül, és mi is készebbek leszünk egymás hitének megértőbb olvasataira.

Ennek ellenére úgy vélem, hogy döntő kimondani: a meg nem nevezett Istent nem lehet *automatikusan* ismereni. Utaltam arra, hogy a keresztyén gondolkodást jellemző Isten-ontológia lényegéhez tartozik a szeretet és a szabadság kölcsönössége. Önellenmondás lenne, hogy egy ilyen lényű Isten kikényszerítené magának a választ, akár még episztemológiai szinten is. Különösen is így van ez, ha az „ismerni” szó sémi felhangjait is tekintetbe vesszük, amely a korai egyházi gondolkodást is megszabta, s amely olyan komplex elfogadást feltételez, amiben akarat és érzés éppúgy jelen van, mint az értelem. A megismerésben nem vagyunk passzívak, nem csupán elszenvetői vagyunk a velünk érintkezésbe kerülő világnak, és ugyanígy Istennek sem. Akár mekkora legyen is Isten szabadságának az igénye vagy hívása velünk szemben — és itt univerzaliztikus összefüggésekre utalok — senki nem lehet Isten ismeretének *kényszere* alatt. Azt állítani, hogy ő univerzális elismerést követel magának, a mindenható determinista Istenhez való visszakanyarodás lenne.

A liberális felfogás univerzális istenismerete elleni másik fenntartásom az, hogy Isten egzisztenciálisabb, ha akarjuk, politikaibb. Amikor Thatcher asszonytól Szent Ferenc imáját hallom idézni, mellyel kormányzásra hivatott voltát kívánja igazolni a legfrissebb torpedókészítmény bölcsőjénél egy hadianyaggyárban; vagy amikor Ian Paisley tiszteletes pápa elleni csöcselék-mozgósító frázisait hallgatom; vagy amikor egy további vatikáni

kardinális azt mondja, hogy a válás azért lehetetlen, mert Isten törvényének semmi köze az emberi megtapasztaláshoz, akkor egyszerűen nem hiszem, hogy ugyanarról az Istenről beszélünk. Meggyőződésem, hogy igazságot kell szolgáltatnunk a próféták és apostolok bíráló, megosztást hozó, konfliktuskeltő Istenének.

Természetesen a saját magabiztosságom is, hogy ti. én lennék egyedül az, aki csak ismerem őt, megfelelő ellenőrzésre szorul, többféle újszövetségi intés szellemében is, pl. a búza és a konkoly példázatára gondolva, vagy az önigazultságnak az eszkatologikus sokkokkal való gyakori ütköztetésére stb. Valójában, bizonyos értelemben egy olyan eucharisztikus közösség tagjának kell tekintennem magamat (lazán véve a dolgot), amelyben ott vagyok én is, Thatcher asszony is, Ian Paisley is, és Knorr kardinális is. De, Isten engem úgy segítjen, azt már nem hiszem, hogy ezeknek az embereknek a különböző meggyőződése és felfogása egyenlő távra lenne Isten igazságától. Ezek némelyike az én szememben nem más, mint otromba megtapodása az abban az Istenben való hűség hitnek, akinek megismerésében én is utazom. És akkor már inkább kockáztatom azt, hogy Isten rostájában az el nem kötelezett semlegesek közé hulljak.

Amit tehát jómagam keresek, midőn a megkerülhetetlen egzisztenciális konfrontációba belemegyek, az egy olyan mérce, amely elég érzékeny ahhoz, hogy mélyebbre hasson az emberek kimondott szavainál, de mégis elég körülhatárolt ahhoz, hogy lényegi különbséget tudjon kimutatni azok közt, akik ismerik Istent és akik nem.

A legkézenfekvőbb és történelmileg is hitelesített jelölt erre a szerepre az, amit a hagyomány a „Lélek gyümölcsének” nevez, s amit manapság a felszabadítás teológusai ortopraxisnak neveznek. Vagyis az, amikor emberek enni adnak az éhezőknek, ruhát adnak a szegénynek, s az, amikor valahol jóság, türelem, alázat stb. van. Ezeket a helyeken az ember Isten megvalósított ismeretével találkozik, függetlenül attól, hogy ezek az emberek mit mondanak és mit nem. S ahol semmibe veszik a szegényt, kivetik a jövevényt, kizárják a gyengét, kérkednek, és dicsérgetik a maguk nagyszerű hűségét, ott az ember ennek az ismeretnek a megvalósított hiányával áll szemben.

Ez a felfogás igen vonzó, ez tűnik a legközelebbinek Jézus történelmi tanításához, és korrigálja vallásos történelmünk elvont, fejbeni tudásra és szövegekre koncentrálnak egyoldalúságát. Mindazáltal még ebben az álláspontban is van két olyan behatóró tényező, melyek végzetesek lehetnek, vagy legalábbis komolyan megkérdőjelezzik a tétel abszolútosságát.

Az első: amiként a szavak sokféle módon értelmezhetők mindaddig, amíg csak sor nem kerül a kontextus, a nyelvi hagyomány, a sajátos használatmódok stb. pontosítására használatukkal kapcsolatban, úgy egy adott cselekedet is csak a hozzátartozó szándék és interpretáció közegével együtt értelmezhető. Egyazon tett, egyazon eljárás két teljesen eltérő dolog lehet két különböző helyzetben. Vegyük pl. a szüzesség ügyvélt erényét, abban a minimális értelemben, hogyan azt a nem-házasság nem ténykedéstől és a házasság kivüli kapcsolattól tartózkodásaként értelmezni szokás. Ez történhet a hűség állhatatosságából, meg abból is, hogy az illető úgy véli, tettét isteni szankcionálás követné. Mai világunkban egyre inkább eredhet abból, hogy az illető retteg az AIDS-től. Ritkábban történhet az ösztönök fölött állás

vagy az ideológiai hovatarozás szimbolizálásaként is. A szexualitástól való tartózkodás egészen más színben tűnik fel, midőn ilyen összefüggésekben szemléljük. Úgy gondolom, a legtöbb cselekedet megnevezése pontatlan olyan finomítások nélkül, amelyek feltárják a szükségletek és a motivációk bensőséges területeit. Az ortopraxisról ritkán mondhatjuk el, hogy rendelkezik ezzel.

A másik: és ez a teológiai központibb kérdés. Megvan ebben annak a veszélye, amit a protestantizmus némelykor fel is ismert, mikor is Isten ismeretét egyik vették az önigazult etikussággal. Nem szabad egyenlőséget tenni a hívek közössége, meg azon nagyméretű lelkek csoportjai közé, akik egzisztenciális megpróbáltatásaikat állhatatos hűséggel és egyértelmű etikai önmegfeleléssel állják. Természetesen megvan az Újszövetségben az a követelmény, hogy hit és élet megfeleljenek egymásnak. Mégis, az evangélium döntő hangsúlya az átalakulás folyamatán van. A lutheri mondás, hogy 'simul iustus et peccator' jó summázata ennek. A látható szentség elérése lehet ugyan jele az Istenhez való közelségnek, de semmiképp sem lehet azt az ő országa tagságának egyetlen kritériumává tenni. Mert az új közösség — a mi jelenünkben — olyan férfiakból és nőkből áll, akik Isten képére teremtettek, s arra újjáteremtettek; akik minduntalan elbuknak, de nem rögzülnek bele a bukottságba. A „Lélek gyümölcse” kritérium problematikussága abban áll, hogy teljesítményt követel, miközben a valóság gyakran közelebb áll a látomás és teljesítmény evangélium keltette feszültségéhez.

Ezért tehát azt állítom, hogy sem megvallása sem tagadása adott tételeknek, sem pedig megtevése vagy nem tévése adott cselekedeteknek önmagában nem alkalmas arra, hogy azt jelentse, az illető személy ismeri Istent. Ez, szerintem, csak olyan komplex módozat lehet, amely egyaránt magába foglal gondolatot és gondolatrombolást, cselekedetet és cselekedettől való tartózkodást is.

Előadásom hátralévő részében hadd próbáljam meg kifejezteni, hogy mit értek ezen a komplex módozaton.

Az újszövetségi híradás szerinti Isten-királyság tűnik számomra az átalakult egzisztencia ama közegének, melyben férfiak és nők a szeretetnek és szabadságnak abban a minőségében és távlatában részesednek, ami Isten; osztozva egymással a szeretetnek és szabadságnak abban a teljességében, ami Isten lényében, mint Atyának, Fiúnak és Szentléleknek egymásirántiságában megvan. Isten lényében a szabadság, nem a lehetőségek közti válogatás szabadsága, hanem olyan létmód, amely teljesen szabad annak kifejezésére, mégpedig maradéktalanul és főleg kényszer alkalmazása nélkül, ami csak Isten létének igazi mivolta. Ebben a tekintetben a különböző teológiák egyik legszembeötlőbb s legkártékonyabb antropomorfizmusa szerintem az, amikor Isten szabadságát a választás, lehetőségek közti válogatás kifejezéseinek keretében fogalmazzák meg. Istennek nem kell választania a lehetőségek között, mivel számára a lehetőség és a ténylegesség közti szakadék nem létező. Amit ő megtehet, azt meg is teszi: és semmi olyan nincs, amit választhatott volna ugyan, de nem tette. Ez a meggyőződés van, úgy hiszem, Isten „actus purus”-ként való klasszikus keresztényen értelmezése mögött is, ami élesen szembeáll a klasszikus természet-teológia Isten mindenhatóságát illető problematikájával, ahol is a dilemma pontosan az isteni választási lehetőségek fogalomkörében íródik le, mint amelyek elengedhetetlenek Isten szabadságához.

Ha az ezt illető élmény megértéséhez kapaszkodót kelle- ne kínálni, hivatkozhatnánk a „szerelmesnek lenni” álla- pot különfajta formáira, akár egy másik emberrel, akár egy műalkotással, akár egy politikai ügygel kapcsolat- ban. Bizonyos lényeges tekintetben, egzisztenciálisan, nem azt érezzük ilyenkor, hogy mi választjuk ezeket. Nem mi választunk úgy, hogy szerelembe esünk. Ha pedig egyszer beleestünk, akkor nem passzívnak éljük meg magunkat abban, hanem nagyon is aktíváltak, mintegy úgy mintha ebben az állapotban a másikkal együtt, a vele fennálló kapcsolatunk által lennénk maxi- málisan önmagunk. Az analógia természetesen érvényét veszti, ha túl messzire visszük. Az erotika hatalma és a bensőségesség ereje nem tartható fenn hosszútávon, hogy a szükségletek és megszorítások mélyébe ne következne visszahullás, de szentimentalizálás és romantifikálás nél- kül, úgy hiszem, teljesen „eviláginak” számító élménye- ink között rálehetünk annak lüktetésére, mit is tesz Isten módján szabadnak lenni.

E szabadság azonban nem tartható fenn a mi egzisz- tenciánk keretei között. Vagy, még pontosabban szólva, ha mégis fenntartjuk, a világot válságba hozza és lincshangulatot teremt. Éspedig azért, mert egyebek közt összefügg olyan kényszerektől való függetlenséggel, mint a halál, a tér-idői korlátozottság, és az okság, melyek nagyon is hozzátartoznak véges egzisztenciánk feltételei- hez. Van mondanivalója a keresztyén teológiának arról, miért is léteznek ezek a kényszerek, s most anélkül, hogy erről külön előadást tartanék, hadd jelezzem, hogy nem tekintem ezeket Isten teremtő szándékához tartozónak, hanem olyasminek látom, amik a világ bűnbeesettségé- vel, az Isten szándékától való tudatos eltávolodással hoz- hatók kapcsolatba. Ennek alapján állva az emberi lény eredeti, tulajdonképpeni rendeltetését abban láthatjuk, hogy el kell utasítania a véges egzisztencia feltételeivel való kiegyezést, és ha ez nem váltható pontosan körülha- tárolt tettekre, akkor beváltható legalább „ellenállásra”, vagy legalábbis annak a hitnek elutasítására, hogy ez a kiegyezés lenne, amire teremttünk és hivatattunk vol- na.

Isten szabadsága azonban nem idegen és nem is szem- benálló másik döntő vonásával, szeretetével. A teljesen csak Isten szabadságában megnyilvánuló létforma olyan szabadság, amely az összetartozás szabadsága, egy adni és elfogadni is tudó viszonymód, ahol az identitást nem a különállás és függetlenség teszi, hanem a közösségben való helyettesíthetetlenség, a résztvevők lét-kölcsönössé- ge, vagyis teljes interdependenciája. (Még a görög pat- rizsztika korának atyái sem azt állították a trinitás belső összefüggéseit vizsgálva, mely ténykedés egyébként már- már konfidenciának tűnhet szemünkben, hogy a Fiú és Lélek „szubordináció”-ja valami hierarchikus függést je- lentene, hanem azt mondták, hogy az a származtató kreativitás összefüggése.) Isten szabadsága a szeretet sza- badsága.

Az a kérdés tehát, hogy valaki ismeri-e Istent, legálta- nosabb értelemben megítélésem szerint azzal van össze- függésben, hogy valaki ennek a szeretetnek és szabadság- nak az emberi egzisztenciát feszültségben tartó jelenlété- ben él-e vagy anélkül. Ennek meglétét sem nem bizonyí- thatja, sem nem garantálhatja egyetlen adott cselekedet. Az emberek rátapintanak, átélik és lereagálják e feszül- tés egyik vagy másik aspektusát. Van úgy, hogy reagála- sukukat nagyon is jelentős élményként élik meg. (Általános

dolog pl. hogy az emberek, ha két helyzetben is jelen kellene lenniök, melyek mindegyike fontos számukra, dühöngenek, hogy mindenki egyszerre csak egy helyen lehet. Ezt az érzést rendszeresen nem igen lehet érvényesíteni, hiszen megtanulták, mégpedig éppen a vallásosak, hogy az egyszerre egy helyen létel az emberi lény természetes, megfelelő és helyénvaló állapota, s bármilyen más igény ezen fölül hübrisz, gőg, mivel a mindenütt jelenvalóság szigo- rúan Istennek van fenntartva. Így elfojtódik az a sejtés, hogy a szabadságban-való-szeretet egzisztenciális jelen- tőségű szimultán jelenlét is lehet.)

Bizonyos esetekben viszont az emberek a szembenállás és a másként vélekedés tüneteit észlelik magukon, amik a szeretetre és szabadságra való természeti képtelenség elégedetlenséget és sóvárgásérzetet keltő mivoltából foly- nak, s amiket aztán a kozmosz szerkezetén kérnek szá- mon. Ez a szembenállás jelentkezik explicit ateizmus- ban (ha az egyházilag tanított, megnevezett Isten a sza- badság korlátja volt, mint ahogyan az több nyugati teo- lógiáról el is mondható, s pl. a francia egzisztencializmus tüntető ateizmusa ebben az összefüggésben nagyon is a meg nem nevezett Isten elismeréseként értendő). Ugya- nígy, az a névvel nevezett Isten, akit Marx megtagadott, olyan valaki volt, aki kozmikus jogositványt adott a munkás és a manager egymástól való elidegenedéséhez és különállásához, és ezért Marx politikai elszántsága is annak a meg nem nevezett Istennek elkötelezettségként értelmezhető, aki minket egymással olyan kapcsolatra hív, melyből senkit nem lehet kirekeszteni.

Az esetek túlnyomó részében az emberek nem elég képzettek ahhoz, hogy explicit tételeket kovácsoljanak, és egzisztenciájuk különböző szintjein tartoznak vagy nem tartoznak keresztyén közösséghez. Mégis azt gya- nitom, hogy az emberek óriási többségének van valamilyen fogalma vagy sejtése a meg nem nevezett Istenről, amely- lyel kapcsolatban nem is engednek külső befolyásoknak. A bevett ideológiát vagy a vallási kategóriákat ké- szen kapják. Példának okáért megesisik, hogy emberek csak a vizsgálat momentumakor döbbennek rá, milyen rettenetes is a halál, mennyire lerombolja világgal való kapcsolatukat. Mert általánosságban beletörődik az ér- telem, s talán a szív is, hogy a halál biológiailag szükség- szerű és egyetemes jelenség, és a józan ész és a társadalmi konvenciók is megkövetelik, hogy az ember az elveszett kedves hiánya ellenére is tovább tudjon lépni és helytáll- jon, noha az egész bizonyosan meghalt és el is temették. Csupán a szerelmes szeretet kérlelhetetlen visszautasítá- tása jelzi az igazságot: a világ nem „ugyanaz, mínusz egyvalaki”, ha meghalt egy ember. Hanem összedőlt. A szeretet számára az „ugyanaz, mínusz egy valaki” világ nem világ, ugyanannyira, hogy a teremtett világ kerek voltának visszaállíthatatlansága akár a szerelmes halálát is eredményezheti, igazolva a világ összedőltségét. Még a gyermeknek is, mikor vizsgálatlanul kedvenc játék- szere elvesztése miatt, van fogalma erről. A költő is ebben utazik, amidőn dühöt zúdít időre, távolságra, ha- lálra.

Egész sorát lehetne felvonultatni az olyan jellegzetes, doktrinátlan megnyilatkozásoknak, amelyek — ebből a teológiai szemszögből nézve — a meg nem nevezett Isten- re reagáló megsejtések. Ezek akár teljesen ellentétesek lehetnek azokkal a formális megnyilatkozásokkal, ami- ket az emberek a megnevezett Isten elébe visznek. Kul- túrkeresztyénségünkben pl. annyira azonossá lett Isten a

halál okozójával, aki az embereket „magához veszi”, hogy a megfelelő verbális reagálás tényleg csak a dühkitörés vagy az ateizmus lehet.

De ez a feszültség kifejeződik tragikus módon és komikusan is. Legfájdalmasabb, legsötétebb formájában akkora fájdalmat jelenthet, hogy megbontja az értelmet és örületbe visz. Van egy barátom, akit a világ szeretet nélküli állapota annyira nyomaszt, hogy szó szerinti fizikai összeroppanással fenyegeti. Viszont vehet egészen szélsőséges komikus formát is, ahol a *humor* fejezi ki a status quo-val való szembenállást. Minden esetre, sokfajta manifesztációját lehet ennek felfedezni, amint csak elkezdjük a dolgokat ebből a szempontból vizsgálni, pl. a társadalmi management játékszabályainak visszautasításában, vagy a birtoklás, pénz, a szexuális tabuk, a politikai státusz stb. elutasításaiban. Ez olykor továbbvisz embereket annál, amit a közösség „normális”-nak tekint, és veszélyesnek, bűnözésnek, vagy deviánsnak könyvelik el. Ezért van az, megint csak az Újszövetségre utalva, hogy a meg nem nevezett Istenről sokmindent lehetne elmondani a közösség peremre szorultjaival összefüggésben, vagy a kívülállókkal, az idegenekkel kapcsolatban: amikor a művészről, a bűnözőről, a bolondról vagy a nem szocializált gyerekről van szó. A félrevonuló is megjeleníthet jelentős szembefordulást a játékban, a fantáziájában, a másfajta felfogásban egy adott közösség megnevezett istenségeivel szemben.

Aztán ölthet ez a feszültség szocio-politikai formát is, bár ezek sosem azonosíthatók maradéktalanul az „Isten akaratá”-val. Még a politikailag szembeszegülők is, ha hatékonyak kívánnak lenni, el kell ismerjék mind az okságot, mind pedig a hatalmi erőszak-struktúrák vezérléstechnikai szempontból nélkülözhetetlen segítségét — holott Isten mindkettő antitézise. Vannak azonban politikai irányzatok, amik megítélésem szerint rokoníthatók Isten országával, mégpedig negatív irányzatok, amelyek a meglévő önkény ellenében lépnek fel, és pozitív irányzatok, melyek az emberi szolidaritás kiszélesítéséért szállnak síkra. Az úgynevezett „ellenség” bármifajta dehumanizálásának visszautasítása a meg nem nevezett Isten igazságában való részvétel. Minden kísérlet, amelyet a faji, társadalmi osztálybeli, nemi, vagy intellektusbeli diszkrimináció falainak ledöntésére tesznek, olybá vehető, mint az emberi inter-identitás létrehozásának tette, amelyek alapja és forrása a keresztyén Isten inter-identitásában van.

Ezek az elképzelések olykor nem maradéktalanul hibátlanok. A marxizmus antagonisztikus osztályharcsemlélete pl. egyfajta gazdasági determinizmus gondolkörében fogalmazódott meg, ami maga is az emberi

szabadsághiány körében áll. Aztán eltorzíthatja ezeket az elképzeléseket az utópizmus, amikor is látomásos csoportok alábecsülik a társadalomban meglévő érdekszférák erőit, és azt várják, hogy látomásuk könnyen, konfliktusok ára nélkül megvalósítható lesz majd a társadalomban. A szeretet és a szabadság egyetlen közösségét sem lehet az eschaton előttiben kompromisszumok nélkül vezérelni. De hűségesnek lehet maradni az irónia, a szenvedély, a remény révén ahhoz a távolságtartáshoz, amit a „levezérelhető” és az Isten országa közt meg kell tartani. Még társadalmi-politikai tekintetben is lehetnek megfelelőek a bolond, a költő, a szerelmes, meg az apartheid-ellenes, a nukleáris leszerelésért és az igazságos elosztásért hadjáratozó között, akik mind kihívják maguk ellen a világ megszokott igazságtalanságait és kíméletlenségeit. A szenvedély, ami ezeket mozgatja, meg kudarcai sorának rendíthetetlen semmibevétele, úgy hiszem megint csak a meg nem nevezett Istennek való elkötelezettség megjelenései; egy olyan odatartozásé, amely dogmán inneni, dogmán túli, és dogmán felüli.

Senki nem képes, sőt nem is hivatott megítélni, hogy valakiben a meg nem nevezett Isten ismeretét mennyiben korrumpálta a kultúra szolgáltatta tanult tudás, teológia és kegyesség. Hogy pl. mennyiben írható egy adott személy neurózisa az eszkatológia és az egzisztencia közti eltérés számlájára, vagy pedig mennyiben köszönhető az egy démonikus, büntető istentől való büntudatos félelem bevéődésének. Mennyiben jelent X. politikai hajthatatlansága Istenországa ügyében vállalt tartást, vagy mennyiben jelent egyéni uralmi szándékot. Olykor lehetséges ugyan annyira bensőséges és személyes lelkigondozói közelség is, hogy akár ez is megítélhető, de túlságosan is finom és érzékeny ügy ez ahhoz, hogy külső megítélés minden további nélkül hozzáférjen.

Céлом ezzel az előadással az, hogy indítást adjak a teológusoknak és vallásfilozófusoknak, sőt a hit vagy akár a hűséges kételkedés embereinek is arra, hogy mögé nézzenek szavaknak és állításoknak, melyekből annyi teológiai nézeteltérés ered, és próbálják meg inkább azt felfedezni, hogy mit is jelent az embereknek egzisztenciálisan, hogy ismerik vagy nem ismerik Istent. Úgy vélem, a teológia mindaddig nem nyeri vissza frissességét, s a világ is saját teológiai dimenziói közt marad interpretációival, amíg nem nézünk az Istenért vagy Isten ellen kimondott szavak felszíné mögé, le egészen az egzisztenciális hitelességig és sóvárgásig, amely megmondja rólunk, kik is vagyunk.

Elisabeth MacLaren
Fordította: P. Tóth Béla

A protestáns emberkép

Reinhold Niebuhrnak, az ismert szociális beállítottságú amerikai teológusnak ezzel a kissé eltúlzottnak, de elgondolkodtató megállapításával kezdem: „az embernek sokféle problémája között ő maga a leggyötrőbb

problémája”. Ugyanezt a prioritást sürgette a reformáció idején a nagy humanista, *Erasmus*, mondván: „Az ember legfőbb dolga az, hogy emberré legyen.” Ez — megint kissé eltúlozva — azt a szándékot akarja megfogalmazni, amit a mai antropológiák alaptendenciájának tekinthetünk: hogy a *homo homini lupus*-ból *homo homini homo*, azaz ember legyen a másik ember, a felebarát számára.

* *Előadás.* Elhangzott a MTA Vallástudományi Szakosztály 1987. március 8-án tartott ülésén, a keresztyén—marxista dialógus során.

Más szóval: nem elég „humanizálódásról” beszélni, előbb „hominizálódásról”, emberrélevésről kell beszél-nünk.

Az antropológia iránt korunkban, kétségtelen, megnőtt az érdeklődés, jóllehet ezt — éppen úgy mint a pszichológiát — egyesek nálunk reakciós dolognak tekintették. Vajon honnan van a növekvő érdeklődés? Itt a válaszok különbözők. Egyesek úgy látják, hogy a munka termelékenysége, az eladható produktumok minősége, a határidő pontos betartása és hasonló, valamiképpen összefüggésben vannak az ember minőségével. El kell ismerni, hogy van ilyen gazdasági-politikai vetülete is a problémának. De nekünk ennél mélyebbre kell ás-nunk. Antropológia és erkölcs, szerintünk, szorosan ösz-szetartoznak. Tények mutatják, hogy korszak-, illetve rendszerváltozások idején elkerülhetetlenül „etikai váku-um” következik be, és ezt kiküszöbölendő később keresik az érvényesnek ítélt etikai értékeket és ezek eredőjét, az emberi minőséget. De ezen túl is, világviszonylatban is, számolnunk kell — a szekularizáció következménykép-pen — egyfajta hangsúly-eltolódással, valóságos szemlé-letbeli földcsuszamlással, az előző korokhoz képest. Az angol *Robinson* mondja az *Új reformáció* c. könyvében, hogy míg a 16. századi reformáció idején az volt a főké-rdés, hogy „hogyan találja meg az ember a könyörülő, irgalmas Istent”, ma viszont milliók számára az lett lét-kérdéssé, hogy „hogyan találnak egy irgalmas felebarát-ot”, és hogy miként élhetünk valami módon egymással békében?

Ezt hallva, magától támad a másik kérdés: Megvan-e már ennek az élénk antropológiai érdeklődésnek az ered-ménye, felértékelődött-e maga az ember? Tudunk-e már legalább mindenki által elfogadható módon felelni a kér-désre: Kicsoda az ember? Az-e, akinek a méltóságáról a zsoltaíró több száz évvel Krisztus előtt úgy vallott, hogy „kevéssel tetted őt kisebbé Istennél, dicsőséggel és tisztes-séggel koronáztad meg, úrrá tetted kezeid munkáin és mindent lábai alá vetettél” (8,5—7). Néha úgy tűnik, mintha teljesen kárba veszett volna a kérdés megoldására fordított fáradság, a vélemények annyira megoszlanak az ember kilétét, helyét, értékét illetően. Már *Pascal* is kriti-kusan felel a kérdésre, amikor: a „teremtés koronájá-nak” és ugyanakkor a „teremtés hulladékának” mondja az embert. *Madách* Imrének is meglehetősen alacsony a véleménye róla, amikor ezt adja az Úr szájába: „Miert is kezdtem emberrel nagyot? Ki sárból és napsugárból összegyúrva, Tudásra törpe, s vakságra nagy!” A francia egzisztencialista, *Paul Sartre* szerint pedig az ember, a másik ember egyenesen: a pokol (l'autre c'est l'enfer). Van, aki — ha lehet — még ennél is tovább megy. Ha dicséretére lehet mondani, hogy az ember az állatoktól eltérően „nyitott a világ felé”, ahogy *Scheler* állítja, de *Weisnert* szerint azt is tudnunk kell róla, hogy „saját fajtáját képes megölni, megégetni, sőt megenni — az az ember, aki többé már nem majom, hanem ember”. Kesz-erű humornak tűnhet, pedig nem az, ha azt mondom erre: valamikor a római udvarházak kapujára azt írták: *Cave canem!* Földünk bejáratára — figyelmeztetésül egy ide tévedő Mars-lakónak — ezt kellene írni: *Cave hominem!* — óvakodj az embertől!

A konklúzió, amelyre saját vizsgálódásaim elvezettek, nem ilyen pesszimista. Ezt próbálok röviden kifejteni, de előbb — hogy néhány szem előtt tartandó alapszempont kiemelkedjék —, hadd idézzem egy fiatal kollégámat (P.

T. B.), aki — amint írja — ötven könyvet és tanulmányt elolvasott a témáról, bizonytalanságban maradván, szin-tén fenntartásokkal zárja tanulmányát. Kicsoda az em-ber? „Civilizált majom” — állapítja meg az egyik szaktu-dós. „Elfuserált improvizáció” — mondja a másik. „Hiá-nyosan létrehozott teremtmény” — írja a harmadik. Az ember titka végül is megfejthetetlen. Így ír erről az egyik szaktudós, idézi kollégám: „A nagy tragédiákat, művé-szeteket egyetlen vagy szülte: az emberi titkot felmutatni, körülírni, megsejtenni. De ne képzeljük, hogy az ember titkát megfejthetjük a tudományokkal. Korunkban pont a pszichológia, az antropológia, a szociológia és a bioló-gia olyan baklövéseket követett el, mint az a vadász, aki izgalmában vaktában lő a felbukkanó vadra, s mire újra lőne, a vad egyre messzebbre fut, míg végül eltűnik a szeme elől.” Ezekből a vélekedésekből kiérezhető a ké-tely, a méltatlankodás, néhol a panasz is az ember töké-letlensége miatt. A vélemények és ellenvélemények eme történelmi vitájában annyi az igazság, fejeződik be a dolgozat, és én ezt szeretném most aláhúzni, hogy az embert csak sok-sok *vázlatban* lehet megközelíteni. Más szóval: nincs egységes antropológia, a területi illetékes-ség jogosultságáról lehet csak beszélni. Voltaképpen ahány tudományág, annyiféle a válasz. Nem kétséges, hogy csak *Interdisciplinárisan*, azaz más tudományok megállapításaira figyelve dolgozhatunk eredményesen. Ez azt is jelenti, hogy ma az állóképszerű, az ikon benyo-mását keltő emberképek helyett megmozdult, dinamikus emberképeknek lehetünk tanúi. És nem lehet kétséges, hogy csak a „relációs antropológiáknak” van jövőjük.

Most, amikor a protestáns emberképet bemutatom, voltaképpen az ember istenképűségéről (imago Dei-ről) szóló régi egyházi tant fejem ki. Amit erről elmondha-tok, az — a fenti összefüggésben, filozófiai síkon — csak egyike lesz az említett vázlatoknak, de számunkra, teoló-gusok számára — a hit kontextusában — ma több ennél. Meggyőződésünk ugyanis, hogy az ember ma ezen az alapon ragadhatja meg és őrizheti meg emberi méltosá-gát, találhatja meg felelősségét és helyét a társadalom-ban, és ezen az alapon mehet végbe az ember hominizáci-ója, igazán emberré válása, vagy — ahogy mi szoktuk mondani —: sanctificatiója, más, új emberré válása.

De mit értsünk közelebről az „Isten képen”, az „ima-go Dei”-n? A Biblia tanítása szerint (Gen 1,26—27.5,1) „Isten a maga képére és hasonlatosságára” teremtette az embert. Férfivá és asszonnyá teremt azzal, hogy szapo-rodjanak és ők maguk és utódaik „felelős gazdái” legye-nek a természetnek. Egyesek szerint ebben az „Isten-helyettségben” kell keresnünk az istenképűség érte-lmét. Vannak, akik közelebről akarva meghatározni az istenkép mibenlétét, egy bizonyos tulajdonságban kere-sik. Így: az ember értelmi lény voltában, a vallásosság-ban, az egyenes járásban, beszédképességben, az emberi méltóságban. Közelebb járnak az igazsághoz azok, aki szerint az imago Dei az ember sajátos jellegét, teremtés-beli karakterét akarja megmutatni, és az nem más, mint: az a sajátos viszony (la relation spécial), amelyben az ember Teremtőjével van, és mindenkefellett legbensőbb feladatában, rendeltetésében: hogy Isten lényegét tükr-özzé, mint gyermek az atyjáét. A teológia szintjén az istenkép a „*status integritatis*”, tehát az „ártatlanság álla-potában” funkcionált a maga teljességében, de a bűneset következtében megromlott, s a reformátorok szerint leg-feljebb csak némi maradványáról és a Jézus Krisztusban

történt, történő restitúciójáról beszélhetünk. (Tillich szerint ezzel van párhuzamban a marxi „elidegenedés”, illetve a dehumanizálódás annak megszüntetése.)

De miben érzékelhető, vizsgálható ezen elméleti megállapításokon túlmenően az ember istenképüség? Gondolhatunk-e arra, hogy az istenkép mintegy rajzolatként volt ott az őállapotban az ember lelkében. Beszélhetünk-e az istenképről úgy, mint igazi énünkről, „alteregónk”-ról, melyet — nagy erőfeszítések árán — elő lehet hozni a ráakódott rétegek alól? Amikor az Újszövetség az ember megújításáról, tehát az istenkép helyreállításáról tanít, akkor nem a régi kiásásáról, vagy a romokban levő hozzáépítéséről szól, hanem új teremtésről, halálból való feltámasztásról. Arról lehet legfeljebb szó, hogy az ember „természeti ajándékai” (dona naturalia) a bűneset után is megmaradtak, mert ami az ember embervoltához tartozik, az elveszítethetetlen. Az ember elbukott, de identitása megmaradt.

A reformátorok, közelebről Kálvin, egyfajta komplementaritásban látják az ember helyzetét. Totális romlottságról beszélnek egyfelől, de ugyanakkor meggyőződésük, hogy minden emberi lélekbe be van vésve az istenség tudata. Minket, ma élő teológusokat ez az utóbbi megállapítás foglalkoztat elsősorban, mert úgy látjuk, hogy ez teszi aktuálissá az egyébként elvontnak és távolinak tűnő témát. Az a tény ugyanis, hogy minden ember Isten képét hordozza, valamiképpen az ember értékét, emberi méltóságát mutatja. Tehát, aki embertelenül bánik a másik emberrel, az Isten képét sérti meg, illeti gyalázzalattal. Jakab apostol után (3,6) joggal nevezhetjük az ember Isten képére teremtettségét az *emberi méltóság védjegyének*. Az istenképüségéből vezethetjük le az élet tiszteletét, sőt minden embernek az élethez való jogát. A latin-amerikai „felszabadítási teológiáknak” is egyik sarkalatos pontja a megaláztatottak, a „nem emberként kezelték” istenképüség. Ez nyújthat alapot a magunk eltékozlása és a mások kizsákmányolása elleni tiltakozáshoz egyaránt. És mivel minden emberben számolhatunk az istenkép meglétével — a bűn rontó hatása ellenére is, mindenkinek kötelesek vagyunk segítő kezet nyújtani. „Ha azt akarod mondani, írta Kálvin a maga idejében, hogy arra sem méltó az illető, hogy egy lépést tegyél érdekében, íme, Isten képe, mely őt neked ajánlja, méltó arra, hogy önmagadat és mindenedet odaadja neki.”

Az istenképüségnek ez a komplementeris értelmezése ma azt parancsolja számunkra, hogy miközben szolgálatainkkal segítjük a ránk bízottakban az istenkép helyreállítását a Krisztusban kapott „élő mintára”, ugyanakkor vegyük halálosan komolyan az „istenkép maradványának” meglétét az egyházon kívül is (*etiam extra ecclesiam*). Vállalva az ellentmondásosságot, elfogadjuk ezt, mert bátorítást és segítséget nyújt az egyházon kívüliekkel való dialógushoz, sőt minden jóban és igazban való együttműködéshez. Az istenkép maradványa az egyházon kívül mindenekfelett arra figyelmeztet bennünket, egyháziakat, hogy ne zárkózzunk be egy külön „jelki világba” a templomok homályába, hanem értékelni, sőt növelni tudjuk az egyházon kívül is mindazt, ami szépségben, jóságban és igazságosságban, más szóval: művészetben, tudományban, kultúrában és társadalmi igazságosságban már most megvan vagy ezután megteremthető. Tehát, hogy Istennek ezt az egyházon kívüli világot is magunkénak és ránk bízottnak érezzük és fogadjuk el, és tegyünk meg minden tőlünk telhetőt, hogy ne váljék

az „komfortos pokollá”. Egyszóval: sem az indifferentizmus, sem az eszképzizmus nem lehet a mi utunk.

Szondi Lipót a Káin-kép, a Káin természet félelmetes öröklődéséről beszél. A Hitler-féle „Untermenschek” tettei és a mai terrorcselekmények is ezt igazolják. A svájci Carl Gustav Jung viszont ugyanakkor a humanitás maximumát implikáló istenkép örvendetes meglétééről és öröklődéséről tesz tanúságot. Egyik pszichológus lelkészársunk (Gy. E.) így ír erről: „Jung, az analitikus, illetve a komplex lélektan atyja, fedezte fel az emberi psziché legmélyebb rétegét, az egyetemes tudattalant, amelyben az emberiség örökölt archetípusai, és ősképei és szimbólumai vannak. . . Szerinte ilyen archetípus az ember lényé mélyén a kollektív tudattalanban az „isteni pecsétnyomó lenyomata”, akár így is fogalmazhatnánk: az immanensben élő és ható transzcendens. Magyarán: az értékelhető valóságban megjelenő érzékfeletti valóság. . . A Biblia képes nyelven szólva: Isten az ősképhez még a keretet is lényünk mélyébe építette, amely talán merész hasonlattal: istenalakú. A kérdés ezek után az, hogy ebben a keretben hogyan alakul, fejlődik, tisztul, restaurálódik az ősképek.”

Ennyiben körülbelül el is mondtam a lényegét annak, ami a protestáns emberképről elmondható. Amikor — egy jó évtizeddel ezelőtt — részletesen foglalkoztam a problémával, arra a megállapításra jutottam, hogy a keresztyén embertípus: a mindig tevékeny ember (az *immer tätiger Mensch*), akkor ahelyett, hogy elismételtem volna Bonhoefferrel, hogy az ember igazi léte nemcsak „koegzisztencia” hanem „proegzisztencia” (*Dasein für andere*), akkor a „*homo orans*” és a „*homo faber*” közötti feszültségben megkíséreltem — többdimenziós megközelítésben — felvázolni a különböző emberarcot. Így alakult aztán a sor: az ember mint szent, az ember mint hős, mint felebarát, mint társ, mint diakonosz, mint testvér és így tovább. Hiszem, hogy így több oldalról, több síkban megközelítve sikerült bemutatni: az önzés ösbűnéből kiszabaduló, nem önmagáért, nem magának élő, hanem másokért, sokak boldogságáért élő, áldozatot hozni tudó és egyben Isten dicsőségét tükröző embertípust. Egy típus elkerülte akkor a figyelmemet: a *sáfáré*. Kár, hogy ez a sokat jelentő szó elavul és kimegy a használatból, pedig másutt az egyre aktuálisabb környezetvédelemmel kapcsolatban gyakran használják újabban ennek megfelelőjét. Éppen most jelent meg egy könyv (D. J. Hall, *Imaging God. Dominions as Stewardship*. New York 1986), amely szerint a „*dominium terrae*”, tehát az a parancs, hogy hajtások uralmatok alá a földet, voltaképpen az ember sáfárságát (angolul: *steward ship*) jelenti. Az ember tehát felelős sáfár, akinek a rábízottakról számot kell adni. Kinek? Az utódoknak, történelemnek, a felsőbbeknek, Istennek.

Még egy dolgot csupán. Egy témával kapcsolatos tanulmányra szeretném felhívni a figyelmet. Szűcs Ferenc teológiai professzor doktori értekezlete ez. Címe: *Az imago Dei értelme a barthi és Barth utáni teológiában*. Bp. 1984. Nekem annyira közöns van ehhez az értékes tanulmányhoz, hogy a nyilvános dispután nekem kellett betöltenem a hivatalos opponens tisztét, tehát figyelmesen el kellett olvasnom. A szerző részletesen szól a Karl Barth és Emil Brunner közt támadt vitáról, majd az utánuk jövő nemzedék hozzájárulásáról a témához. Így a többi között *Pannenbégéről*, aki a világra való nyitottságban látta meg az istenképüség lényegét. Azután Paul Tillich

értelmezését ismerteti, aki: „az ember, mint kérdés” címen feszegeti a problémát, kihangsúlyozva a „lét mélységét”, mint az elveszett dimenziót, majd a keresztyén szimbólumok jelentését világítja meg, melyek a „lét végső érdekelttségére” (the ultimate concern) mutatnak, amelyben a transcendens megjelenik.

A két svájci teológus közt támadt viharos vita eléggé ismert. Brunner a *Natur und Gnade* c. könyvében különböztet formális és materiális istenkép között, és azt vallja, hogy csak a materiális kép veszett el a bűneset következtében, a formális kép viszont megmaradt minden emberben. Ez nagy nyereség, mert ez szolgál *Anknüpfungspunkt*-ul, kapcsolópont gyanánt és teszi lehetővé az igehirdetés megértését, a misszió eredményességét és nem utolsósorban a más vallásokkal és kvázi vallásokkal, no meg az ideológiákkal való dialógust. Karl Barth — noha mindkettő kálvini gyökerű teológus — Brunnerrel szemben az istenkép totális megromlását hangsúlyozza, s válaszul nagyon kemény hangon megírt könyvének ezt a címet adja: *Nein! Antwort an Emil Brunner*. (1934).

Volt idő egyházunkban, amikor Brunner nézeteit nem volt ildomos emlegetni. Pedig sokan, így jómagam is — noha Barthot hallgattam annak idején Bonnban — Brunner oldalára álltunk ebben a kérdésben. Szerinte — ahogy azt a *Der Mensch im Widerspruch* c. könyvében is kifejti — az ellentmondásokban vergődő ember ennek a világnak egy darabja, ide köti teste, ide szerszámai, kultúrája. Ugyanakkor nyugtalanul keresi azt, ami túl van ezen a világon. Az örökkévalóság álmát álmodja egy változásnak és mulandóságnak kitett világban. *Spengler*-rel együtt vallja: „Minden kultúrának megvan a maga arca és minden arc mögött egy lelkület. Más szóval: minden korszak lelkületének megfelelő emberképet teremt és ez jellemző a korra.” Brunner antropológiájának kulcsszava: a *felelősség*. Ez szerinte „szeretetre rendelt életet jelent (*Sein zur Liebe*). — Az említett angol püspök, Robison a nagy érdeklődést kiváltott könyvében (*Honest to God*) azt írta, hogy a ma emberének: *új istenképre* van szüksége. Brunner szerint: *új emberképre!* Én úgy gondolom — a probléma komplex voltát látva —, hogy meg kell elégednünk a régi emberkép jobb

megértésével, melyet némi eltéréssel az egész keresztyénység elfogad, és törekedni kell annak megélésére: a szeretetben és igazságosságban való életre.

Két névvel egészíteném ki még az elmondottakat. Az említett Reinhold Niebuhr egy másik, a *Moral man and immoral society* c. könyvében míg egyfelől a „*basic trust*”-ot (az alapvető bizalmat) tartja döntőnek az emberi lét értelmezésében, másfelől azt mondja, hogy fel kell adnunk a naiv bizakodást a kollektív ember morális képességében, mert a kollektív egoizmus és önérdék hatalmas rendkívül nagy és frusztrálja tervezéseinket. Az együttélés művészetét még nem tanulta meg az emberiség. Meg kell tanulnunk együttélni anélkül, hogy növelnénk bűneinket és „sárral és vérrel borítanánk el egymást”. A másik név: *Roger Mehl*. Nagyon értékes könyvében (*Éthique catholique et éthique protestante*. 1970) írja: „ma etikai döntésekre van szükség, de csak az emberről való tiszta látás (vision) teszi lehetővé az etikai döntést”.

Befejezésül egy kontroverz gondolatot. Marx mondta állítólag, hogy „minden ember a maga sorsának a kovácsa”. Ha a sorsot embervoltnak érti, akkor ez a megállapítás a relációs antropológiák eredményének fényében megkérdőjelezhető, amelyek szerint *Menschlichkeit* annyira, mint *Mitmenschlichkeit*, tehát a másokkal való találkozásainkban, a másokkal való együttléteinkben, szolidaritásunkban vagyunk, lehetünk emberré. Kovácsa? Nehéz elképzelni, hogy az ember üllő, kalapács és alakítandó vas legyen egyszerre. Nyilván Marx sem a „maga” szóra tette a hangsúlyt. Martin Luther *King* jól látja, hogy az új emberszemléletben a személynévmások közül nem az *Én*-re, hanem a *Mi*-re kell esni a hangsúlynak: nem magam, hanem másokkal együtt. A kovácsolás is inkább kovácsolódás. De ehhez is megfelelő minta, valószínű *prototípus* kell és hozzá a kívánt *hőfok*. Lehet, hogy ez másutt is megvan, de nem lennék hű önmagamhoz, ha a legmegfelelőbb miliőt és hőfokot az istenkép kialakulásához, tehát az igazi emberreváláshoz nem az igazi keresztyén közösségben látnám, a prototípust pedig Abban, akire Pilátus mutatott, mondván: *Ecce homo!*

Békési Andor

Erasmus kegyessége

A „kegyesség” terminusa félreértésekhez vezethet; úgy tűnhet, mintha teológiáról lenne itt szó, avagy mintha az lenne a cél, hogy Erasmus szívébe tekintsünk, lelke mélységeit tárjuk a világ elé. Sem ez, sem az nem áll szándékunkban. A kegyességnek köze van a teológiához, de mélyebben rejtőzik. A teológiával való foglalkozás tudományos tevékenység: meghatározott szabályok és normák szerint dolgozik, gyakran a filológia szabályait követi. A kegyesség lényege pedig: miként éli meg valaki a maga hitbeli meggyőződését. A mód, ahogy az egyén megéli a maga hitét, erősen függ a társadalomtól, amelynek tagja, függ az egész kultúrától és az emberektől, akikkel naponta érintkezik. Természetesen a kegyesség végső fokon személyes ügy marad: *az én hitem* határozza meg kegyességemet. Ám ez mégsem más vagy több, mint egy saját akcentus, amelyet az illető személy az általánosan érvényben levő kegyesség formájához hozzáad.

Mindebben az egyes ember fontosabb a másikkal. Léteznek kiváló személyiségek, akik másokkal együtt megalkotják azt a formát, amely egy egész korszak kegyességét meghatározza.¹ Erasmus azt a fajta kegyességet foglalta szavakba s szilárdította meg ezáltal, amely a 15. század végén tört lassan utat. Ily módon két kérdés előtt állunk. Az első kérdés: hogyan gondolkodtak a széles rétegek 1500 körül Istenről, az embernek Istenhez való viszonyáról, az egyházzal stb. Csak e háttér ismeretében világosodhat meg, milyen mértékben tükrözi és egyúttal idézi elő Erasmus a kegyességben a fordulatot. A második kérdés, amelyet természetesen részletesebben taglalok, az az új kegyesség, amit Erasmus testesít meg, annak viszonyulása a kegyesség egyéb formáihoz, nevezetesen ama formákhoz, amelyeket vele egyidőben a reformátorok alakítottak ki.

A késő középkor kegyessége. Korábban az 1500 körüli

időszakot mint az eltorzulás, hanyatlás korszakát jellemezték és kihangsúlyozták az egyházban jelentkezett visszaéléseket. A visszaélések valóban szembetűnők. Főként azzal függnek össze, hogy az egyház politikai, gazdasági és pénzügyi szempontból óriási hatalmi pozíciót töltött be. Kiterjedt földbirtokok koncentráálódtak kezében, egyes helyeken a földterület fele volt tulajdonában. Ehhez járultak három évszázadon át különböző címeken az állandóan növekvő bevételek. Az egyházkormányzás egész rendszerét a pénz határozta meg, minden kinevezésért fizetni kellett, minden egyházi ellátás pénzbe került, az egyházi alapítványok egy kézben való felhalmozódása a rendszert még aljasabbá tette. Az egyház pénzhétsége kielégíthetetlennek mutatkozott és minden szinten jelentkezett. S mindenki érintve volt, ha egy gyereket meg kellett keresztelni, egy házasságot megáldani, egy hagyatékot átvenni vagy egy végrendeletet megszövegezni: az egyházhoz kellett fordulni s fizetni.

És ez mégsem jelenti azt, hogy a kegyesség visszaesett volna. Ellenkezőleg, a vallásos élet akkor élte virágkorát. Templomtornyok határozzák meg a városok sziluettjét; imaházak, kolostorok, kápolnák, világi papok, szerzetesek és apácák rajzolják meg a városképet. Ez pedig jelképezi a vallásos élet valós voltát.

A népi kegyesség kiterjedtebb, mint valaha; processziók és zarándokutak követik egymást, a szentek és Mária tisztelete állnak az érdeklődés középpontjában, népszerekek azok a testvéri közösségek, amelyek szigorúan meghatározott vallási célokat követnek, minden céhnek saját kápolnája, saját lelkészei és külön ünnepei vannak, a nagyobb templomokban naponta s valamennyi oltáron mondatnak gyászmisét az elhunytak lelki üdvéért. Bizonyos szenteket különösen tisztelnek, a 15. században főként a Tizennégy Szentet, akiknek segítségéért bizonyos élethelyzetekben buzgón fohászkodnak. A vallásos élet tehát a túláradás és a ceremóniák sokszorosodásának jegyében folyt. Mindez a kegyesség intenzitásának jellemzője. Pokol és mennyország az emberek szemében realitásokká váltak, az emberi lét a teremtés és az utolsó ítélet, a kezdet és a világ tökéletessé válása között pergett le. A történelem kezdetét datálni tudták, a Paradicsomot jelölték a térképeken, a menny Isten és a szentek lakóhelye s éppen úgy reális valóság, mint a pokol tüze.

Ez a fejlődés az egyháznak arra szolgált, hogy nyomasztó uralmát gyakorolhassa. Csak az egyház birtokolta az üdvösséget és azt a szentségek által megadta a hívőknek. Az embereknek nyújtott eme szolgálat sokat követelt az egyházi közösségektől és azok szolgáitól. Egyben azonban az egyházat hallatlan hatalmi pozícióhoz juttatta; az egyház kisajátította az emberek életét és lelkiismeretét. Kézzelfoghatóan adódott ebből a visszaélés lehetősége és ezt a tényt az egyház gátlástalanul ki is használta. Legismertebb példa erre a bűnbocsánati gyakorlat, amely áttörte a hivatalos egyházi tan valamennyi határát és aljas, szegyenletes módon nyúlt a zsebekbe, az állandóan hangoztatott szeretet nevében; e gyakorlat mindenestül elfajult: az emberektől a pénzt a tisztító tűzben szenvedő elhunyt szeretteik kínjainak megrövidítése ígéretével csalta ki. Nem csoda tehát, hogy ebben a helyzetben az egyház átfogó megújulása, megújítása után kiáltottak az egyház fői és tagjai, mégpedig általánosan: Rómában és az egész világon.

E korszak kegyességének központjában a nyugalom, biztonság, Istennel való közösség vágya állt. Az emberek

Istennel való közvetlen kapcsolat után áhítoztak. Mindebben némi individualizálódás is kidomborodik. S ennek következtében kérdéssé vált az egyház mint üdvintézmény: Vajon egyengeti-e az egyház az ember útját Isten felé? Avagy akadályt képez? Mindezen külsőleges formák belső valóságot fejeznek-e ki, avagy megüresedtek?

Mennyiben részes e háttér figyelembevételével Erasmus kegyességélménye az újfajta kegyesség kialakulásában?

A források. Figyelmünket először e kérdésnek szenteljük: Mely írásokból ismerhető meg Erasmus kegyessége leginkább hitelt érdemlően? Kézenfekvő, hogy első helyen említsük az „*Enchiridion militis christiani*”-t, amelyet 1501-ben írt, 1503-ban nyomtatott ki először és amelynek ajánlását így fogalmazta meg: „rövid összefoglalása egy élettervnek, hogy Krisztushoz méltó indulatra vezérljen tégedet”². Ez az írás úgy ábrázolja a keresztyén életet, mint harcot a démonok és a világ ellen, e harcban az ember fegyverei az imádság és a Szentírás ismerete. Erasmus húsz szabályt ismertet, az embernek ezeket kell követnie, hogy győzhessen a harcban és igazán boldog lehessen. A kezdetben e könyvecskére ügyet sem vetettek, de 1518-tól megindult a kiadások tömege, 1519-től 1523-ig nem kevesebb mint 29 kiadást ért meg. A század végére már 8 nemzeti nyelvre lefordították, nagy népszerűsége tett szert Angliában, Németalföldön és Spanyolországban.

Mégis: hibásan rajzolnók meg az Erasmus-képet, ha csak ezt az írást vennők tekintetbe. Nem vághatjuk Erasmust ketté, úgy, hogy külön-külön kezeljük az író-filozófust-humanistát egyrészt, a keresztyént-teológust másrészt. Az úgynevezett irodalmi alkotások is egész világosan tükrözik Erasmus vallási vonatkozású eszméit. A legfontosabbakat említem: „*A balgaság dicsérete*”-t, különösen az 1514. évi átdolgozásában, az 1515-i „*Adagia*”-t, az Újszövetséghez 1517 és 1524 között írt *Paraphrasis*-okat; az Újszövetséghez alkotott *Annotationes*-t, nem első kiadásában, amely még kizárólag filológiai jellegű, hanem az 1519-i második kiadást; a *Colloquia*-t, úgy, ahogy az az 1522-i kiadásban élénk táru. A továbbiakban néhány szemelvényt mutatok be e művekből, úgyhogy itt felsorolásuk is elegendő. Rámutatok viszont két jellemző momentumra. Először is szembe szökik, hogy a *Colloquia* és a *Paraphrasis*-ok kivételével az említett művek Luther fellépése előtt íródtak. A bennük foglalt gondolatokat Luther sem pozitívan, sem negatívan nem befolyásolhatta. Másodszor fontos szempont az is, hogy csak az *Enchiridion*-t lehet a tulajdonképpeni kegyességi irodalomhoz sorolni. A többi írás más műfajhoz tartozik. Ez a jelenség pedig azt bizonyítja, hogy a „kegyesség” Erasmus számára nem valami speciális dolog volt, nem sajátos különterület, hanem sokkal inkább aspektus, amely Erasmus lényéhez tartozott és magától értetődően kapott műveiben helyet, természetesen fejeződött ezekben ki.

Erasmus kegyességének karakterisztikus ismertető jegei. Négy aspektust említek, ezeket részben az *Enchiridion*-nal, részben Erasmus más írásaival fogom megvilágítani.

*

A vallás külsőleges struktúrája egyik fontos részének, a ceremóniálisnak lebecsülése. Egy hosszabb idézettel indítok, amely „*A lelki úrvacsora*”-kollokviumból való:

„Ha keresztyének nagy tömegére tekintesz, nem azt látod-e, hogy minden törekvésük, egész gondolkodásuk a ceremóniák körül forog? Hogy milyen gonddal követik a keresztelekőket az egyház régi rítusait? A gyermek a templomkapun kívül marad, ördögöt üznek, katechizmusból vizsgáztatnak, a Sátánt minden pompájával és kéjmámorával elutasítják, végül megkenik a gyermeket, megjegyzik, sőt adnak, keresztelnek és a keresztszülőket megbízzák: gondoskodjanak a gyermek vallásos neveléséről. A keresztszülők e kötelezettség alól pénzádomány által felmentetik magukat. S a gyermeket máris keresztyének mondják és bizonyos tekintetben az is. Hogy mindez megtörténik, azt természetesen helyeslem, — azt viszont, hogy mindez inkább szokásból, mint meggyőződésből történik, azt nem helyeslem s azt, hogy csak ennyiből álljon az egész keresztyén-mivolt, a legélesebben helytelenem”.³

Egyszerű dolog volna a példákat a végtelenségig sorolni (és fokozni). „*A balgaság dicséreté*”-ben Erasmus megvetően nyilatkozik a szerzetesek ceremóniáiról és öltözékéről, Máté 11. r.-hez írt híres kommentárjában arról a kényszerhelyzetről nyilatkozik, amelyet a keresztyén vallás okoz és idéz elő, — amely a keresztyének életét a zsidókénál súlyosabbá teszi.⁵ Az „*Enchiridion*”-ban részletesen foglalkozik az eucharistiával. Maga Jézus — mondja Erasmus — az ő teste evését és vére ivását kevésbé becsülte, ha az evés és ivás nem lelkileg ment végbe.⁶ Ugyanott taglalja a szentek tiszteletét; a krisztusképpel díszített amulettek, a Krisztus keresztyéből való szálla vagy a szent verejtékes kendő tisztelete önmagukban, mint külsőleges cselekvések — értelmetlenek. Haszontalan (indifferens!) dolgok maradnak: a bőjtölés, a rendszeres templomlátogatás, a gyakori misehallgatás, a sok zsoldár elimádkozása.⁷

De elég a példából! Nem csoda, hogy Erasmus kijelentéseit keserű szavakkal bírálták. Nem járja — így nyilatkozott Eustachius van Zichem, dominikánus, a löweni egyetem teológiai professzora 1531-ben az „*Enchiridion*” ellen írt vitáirátában —, hogy valaki az istentisztelet külső megjelenését alacsonyrendűnek minősítse. Zichem hangsúlyozza, hogy a bensőségesség és a külsőség összetartoznak, vagyis, hogy Isten a külsőségeket is elvárja tőlünk.⁸ Ezzel önmagában véve Erasmus még egyet is ért, nem jut el odáig, hogy a külsőségeket teljesen elutasítsa. Ezt mondja: a templomi ceremóniák jelei lehetnek a kegyességnek vagy utat mutathatnak a kegyesség felé. A keresztyén gyerekek (Krisztusban levő gyermekek), a hitben gyengék számára szükségesek is, avagy csaknem szükségesek.⁹ Ám a ceremóniák nem fontosak. Erasmus egy új kegyességhez vezető utat mutat fel, amely áttöri az egyház megújulásához (megújításához) ismert és alkalmazott utakat. Az „*Enchiridion*” befejezése különösen forradalmi,¹⁰ ott „azon babonás szerzetesek”-et ostromozza, akik úgy tesznek, „mintha csuhájukon kívül nem léteznék keresztyénség. Ha azután pusztá megfontolásból és megzavarhatatlan agyafúrtságukkal sikerült megtörniök egy ember szívét, akkor mindenféle emberi hagyományokhoz kötözik hozzá és a szerencsétlent egyfajta zsidóságba taszítják, s félelemre, nem szeretetre tanítják. A szerzetesség nem kegyesség, hanem életforma, amely egyedileg, testi és lelki alkat szerint, lehet hasznos vagy káros. Ezt az életformát én neked se nem ajánlom, se nem beszéllek le róla.” Hallatlan hangokat szólaltatott meg Erasmus: A keresztyénségen belül ne legyen különb-

ség klérus és világiak között, a kegyesség legyen az egyetlen út a keresztyénség felé, minden megkeresztelt ember legyen egyenértékű, tekintet nélkül arra, hogy milyen életutat választott a maga számára. Egy ilyen passzus világosan megmutatja, milyen szöges ellentétben állt az új kegyesség a régivel szemben. Már utaltam arra, hogy a középkor vége felé mélységes vágyakozás élt az emberekben Isten után. Az egyházon belül igen sokan törekedtek arra, hogy e sóvárgás követelményeinek megfeleljenek: a már fennálló kultikus formák megsokszorozásával, az ismert utakon igyekeztek Isten közelébe vezetni. Ezek az utak az egyház szervezetén belül kijelölt és járt utak voltak. Szaporították a különleges alkalmakra szóló miséket, több zárandokutat és körmenetet szerveztek, több feloldozást adtak, intenzívebbé tették a szentek tiszteletét, nagyobb megbecsülést követeltek a papok és szerzetesek iránt, hangsúlyozva azok kiváló helyzetét. E kegyességtípus egyik ismert képviselője Johannes von Paltz odáig ment, hogy a papokat „Istenekek és Krisztusoknak” nevezte.¹¹ Csak e háttér ismeretében tudjuk felmérni az Erasmus által artikulált kegyesség különleges karakterét. Ez nem a tömeg kegyessége, hanem az egyes emberé. A lelkiismereti megnyugvás nem az egyház által kínált utakon, nem a közösségben megélt istenimádatban adatik meg.¹² A bensőségesség vezet célra: mindaz, ami tárgyi, lényegtelen; mindaz, ami intézményes, haszontalan; a masszív, az egyház által kínált segédeszközök nem segítenek; csak a szív, a lelkület számít.

*

E szavakkal eljutottunk Erasmus kegyességének centrumához. A külsőség lebecsülésének a belső ember, a lelkület megbecsülése, nagyra becsülése felel meg. A döntő locus e tekintetben az „*Enchiridion*” ötödik szabálya, a figyelmeztetés: „Emelkedj fel a láthatóból a láthatatlanhoz.”¹³ E megkülönböztetés Erasmus számára nagyon lényeges. Két világ létezik, az egyik a szellemi, ahol Isten és az angyalok lakoznak, vagyis az égi szférák, mindazzal, amit magukba zárnak; a másik a látható világ. E látható világ az, ami mulandó, időhöz kötött, a láthatatlanhoz képest csak árnyék, csak halvány képe a szellemi világnak. Az igaz keresztyén ideálja e látható világból a láthatatlanhoz való felemelkedés. Mélyen átérzi Erasmus Jézus szavainak igazságát: „A Lélek az, aki életre kelt, a test nem használ semmit” (Jn 6,63), és: „De eljön az óra, és az most van, amikor igazi imádói lélekben és igazságban imádják az Atyát” (Jn 4,23). „Nekem agályaim lettek volna” — mondja Erasmus az első kijelentéssel kapcsolatban — „azt mondanom, hogy a test semmit sem használ. Elég lett volna azt mondani, hogy a test egy kevéskét használ, a Lélek pedig sokat. Ám maga a Bölcsesség jelentette ki: „nem használ semmit”. Oly kevésbé használ, hogy halált hozóvá válik, ha nem a Lélekre utal. . . . A test nem állhat fenn Lélek nélkül, de a Léleknek nincs testre szüksége.”¹⁴ Erasmus különböző fogalmakra talált, amelyekkel az ellentétet körülírhatta: látható—láthatatlan ellenében; test és hús—szellem (Lélek) ellenében; betű—Lélek ellenében; időhöz kötött—örök-ké tartó ellenében; sötétség—világosság ellenében. És a Bibliában mindenütt fellelte ugyanezen ellentéteket.

Legfőbb szabály számára: „Isten Lélek és lelki áldozatokkal engesztelhető. . . Ő Lélek, mégpedig a legtisztább és legegyszerűbb Lélek. Ezért kell főként tiszta lelkülettel tisztelni Őt.”¹⁵ A külsőleges dolgok haszontalanok, ha

megfelelőjük (paralelljük) nem játszódik le a szívben: „Boldogok tehát, akik belsőleg hallják Isten igéjét. Boldogok, akikhez belsőleg szól az Úr, ezek lelkei megmenekülnek.”¹⁶ Ez az evangéliumi szabadság volt Erasmus számára döntő, szemben a külsőleges parancsolatok szolgátságával. Jacques Étienne beszélt ebben az összefüggésben a tiszta lélek (szellem) istentiszteletéről, „la religion du pur esprit”-ről.¹⁷ J. Étienne találoán választotta ezt a meghatározást. Erasmus a test és Lélek ellentétét a dogmára is vonatkoztatta: Minél határozottabban rögzít mindent az egyház, annál inkább hül ki a szeretet s adja át a helyét a kényszernek, fenyegetéseknek.¹⁸ Az egyháznak ama gyakorlatával szemben, hogy minél több dolgot építsen be a vallásba hitvallási tételként, Erasmus a szent életvitelre való felhívását konfrontálta. A szent életvitel a láthatatlan, a Lélek. Itt is változatlan a modell: az ember felemelkedése a szellemi világba. E tekintetben a keresztyén dogma csak előkészítő funkciót tölthet be. A tulajdonképpeni cél a Krisztussal való eggyé-létel. Ahogy az „Enchiridion”-ban mondja: „Csak erre intelek: a kegyesség lényegét ne az ételben, ne a kultuszban, vagy bármi láthatóban keresd. Ahol azonban Krisztus valódi képét felleled, oda csatlakozz.”¹⁹

Az „Enchiridion” figyelmes, új utakat kereső embereknek íródott. Nem véletlen, hogy ez az írás éppen azokban az években érte el népszerűsége csúcsát, amikor Luther és Zwingli a maguk módján az embereknek ugyanazon lelki szükségletét igyekeztek kielégíteni. Az „Enchiridion” második holland kiadásához fűzött előszó (1523-ban) ezt nagyon szépen domborítja ki. A fordító arra mutat rá, hogy az ember, a maga erőtlenségében, aligha tud választani világosság és sötétség, jó és gonosz között. Elkerülhetetlen választásában és harcában az „Enchiridion” segítségére lehet. „Így e könyvecske utat mutat és segít mindabban, ami szükséges ahhoz, hogy valaki tökéletes keresztyén emberré váljék, bármilyen állapotban van is, vagy bármilyen állapotba jut.”²⁰ E szavak Erasmus szívéből szóltak; teljes összefoglalását képezik annak, amit írásával ki akart fejezni.

*

Erasmus idealista, tele feszült váradalmakkal. A mindennapi élet realitásai felháborítják, sőt haragját szítják fel: realitás és eszmény többnyire éles ellentétben áll egymással. Ez az egyház és a vallás mindennapjaira is érvényes. Az egyház, az egyházi tisztségviselők és a teológusok igen gyakran a látszatra fektetik a súlyt a lényeg helyett. Erasmus, mint kritikus, halálosan komoly és „A balgaság dicsérete”, amelyben bírálata a legélesebben nyilvánul meg, nem megjátszás, nem játék, — a játékoság, játék látszata, leple alatt: nagyon komoly mű. Komoly „A balgaság dicsérete”-ben az egyházra vonatkozó kritika is — és ebből is kitűnik Erasmus kegyessége.

A könyv vége felé azonban kitetszik, hogy Erasmus nemcsak az egyházi intézményt és annak szolgálait bírálja, hanem általában domborítja ki a keresztyének vonatkozásában az ellentétet, amelyet a sokak és az egyesek között észlel. A sokak az anyagihoz, a láthatóhoz kötődnek, — az egyesek azok, akik a szellemiek, a láthatatlan felé törekednek. Ez utóbbiak — mondja Erasmus — a sok ostoba szemében butáknak tűnnek, mint ahogy a keresztyén embernek boldogságra igyekevése is örülségnek vagy butaságnak tetszik a sokak szemében. Miként Plátón híres elbeszélésében a barlang foglyai, akik csak

az árnyékot ismerték, kinevették azt az egyetlen embert, aki a valóságot látta, — akként neveti ki a keresztyének hatalmas tömege a keveseket (akik az igazságot ismerik). E gondolat közvetlenül kapcsolódik az „Enchiridion”-ból az imént említettekhez, de itt új dimenziót nyer. Minden ember, aki az anyagtól menekül és a tisztán szellemi keresi, már nem e világhoz tartozik. Hasonlatos azon örültekhez, akiknek sikerült a testből kimenekülniük, avagy azon haldoklóhoz, aki a halállal szemtől-szembe: szellemi szabadulásáról beszél. Az ilyen ember számára a testnek nincs jelentősége, durvább érzékei elhalnak, még a természetes szerelem (szeretet) felett is győzedelmeskedik. Ennek következménye, hogy a sokak és az egyesek egymást kölcsönösen ostobának nevezik, „csak-hogy ez a kifejezés azon kegyesekre, akikre én célzok, sokkal inkább illik”. Ezek a ‚bolondok’ már itt a földön előízét élvezik az elkövetkezendő boldogságnak. „Aki ezt már egyszer megérezhette — csak keveseknek jut osztályrészül — azokra úgy szakad rá, mint valami téboly.” Amikor azután magához tér, csak azt tudja, hogy boldog volt és arra vágyik, hogy mindig e téboly állapotában élhessen. Ez a gondolat — részben szó szerint — visszhangozza, „A balgaság dicsérete”-nek utolsó fejezetét.²¹ E szavak a legmélyebb meggyőződést hordozzák, amit csak valaha Erasmus az igaz kegyességről mondott.

*

Tipikusan keresztyéni-e a fentiek abban az értelemben, hogy kizárólagosan keresztyéni-e? Éppen a humanista mozgalomban, amelyet oly erősen áthatott az antik világhoz való kötődés, vált élővé a kérdés, vajon az antik világ nagy hőseinek tetteiben nem bukkannak-e fel (a keresztyénséghez) hasonló gondolatok és eszmények. Erasmus főként a „lelki úrvacsora”-kollokviumban adott e tekintetben önmagának számot. Feszegeti az antik műveltség és a keresztyén hit, az antik gondolatvilág és a keresztyén felfogás egymáshoz való viszonyát. E kollokviumban²² egy sereg jóbarát ül egy szép, áttekinthető, egy kissé a városon kívül elterülő kertben együtt. Az asztaltársaság egyik tagja elnézést kér, amiért Pál apostol kijelentése jelentőségének részletes taglalása után egy avatatlan szerzöt kíván idézni. Ciceróra hivatkozik, aki ezt mondatja az id. Cato-val: „Nem sajnálom, hogy éltem; mert oly módon éltem, hogy úgy léphetek ki ebből az életből, mint egy nyomortanyából, s nem mint valami ékes házból. . . . Óh, milyen csodálatos nap is lesz, amikor felkerekedhetem a szellemek közössége, a velük való találkozás, együttlét bizonyosságában; amikor majd megszabadulok ettől a tülekedéstől és zűrzavartól.” Beszélgetőtársa így reagál: „Szólhat-e egy keresztyén szentebbül?”. A társaság egy másik tagja tüstént kiterjeszti az elhangzottakat: Hány keresztyén élt úgy, hogy joga volna e szavakat ajkára vennie? Egy harmadik jelenlevő Szókratész szavaival csatlakozik az előtte szólókhoz: „Az ember lelke e testben mint erődben van fogságban tartva, ebből az erődből a parancsnok engedélye nélkül távozni nem lehet, de benne tartózkodni sem szabad tovább, mint ahogy azt a parancsnok elrendelte.” Nem fedi-e ez tökéletesen Pál és Péter apostolok szavait, akik a testet sáturnak nevezték? „Mi mást kíván Krisztus tőlünk, mint hogy úgy éljünk s álljunk őrt, mintha azonnal meg kellene halnunk és hogy úgy forduljunk minden jó dologhoz, mintha örökké itt élnénk? Amikor ezt halljuk: ‚Óh, csodálatos nap’ (Cicerótól), nem úgy tűnik-e,

mintha magát Pál apostolt hallanók: „vágyódom elköltözni és Krisztussal lenni?” Az eredeti szónok ezt fűzi hozzá: Cato szavaiban némi önbizalom is megcsendül, ami nem illik a keresztyén emberhez. Hallgassuk tehát, mit mondott Szókratész mielőtt a méregpoharat kiürítette volna. Kifejezést ad annak, hogy nem tudja, vajon Isten jóvá hagyja-e, amit ő (Szókratész) az életben elvégzett, de eltölti a reménység, hogy Isten méltányolni fogja igyekezetét. „Ezért úgy tűnik nekem, hogy sohasem olvastam a pogány szerzőktől semmit, ami az igaz keresztyén emberhez méltóbb lenne.” „Valóban, csodálatra méltó lelkület”, reagál azonnal a vendégek egyike „olyasvalakitől, aki Krisztust és a Szentírást nem ismerhette. Valahányszor ilyesmit olvasok pogány szerzőtől, alig tudom magam megtartóztatni, hogy fel ne kiáltssak: Szent Szókratész, könyörögj érettünk!”, mire a társaság egy másik tagja (szinte) szavába vág: „Én pedig gyakran nem tudom magam megtartóztatni, hogy egy Vergilius vagy Horatius lelkét szentként ne dicsérjem!”

Ez a rész világosan mutatja, milyen szintézist talált Erasmus hit és műveltség között, a klasszikus ókor iránti mély tisztelet és a Krisztusban-létel valósága között. Méréceje a keresztyén hit: ezen méri meg az antik világ hőseit. Igen gyakran ennek fordítottját ábrázolták, mondván, hogy a keresztyénység és az antik világ egyenlő tekintéllyel áll egymás mellett, avagy, hogy a keresztyénység csak a pogány tartalom kiformalódása. E kollokvumból jól látható, hogy más a viszony. Maga a beszélgetés bibliai kijelentésekre és a keresztyén hitre irányul, amelyhez Erasmus organikusan kapcsolja a fent taglalt részt. Rámutat, hogy van különbség a Cato és Szókratész által mondottak és a Bibliában kijelentettek között, ám ezeknek egymástól való totális elválásztása nem lehetséges. Erasmus egyetlen helyen mutatja fel annak a realitását, amit az „Enchiridion”-ban általánosságban fejezett ki: „Megemlékezzél, gondold meg, hogy mindaz, ami igazság — bárhol, bármikor leled is fel — Krisztustól való.”²³ Az emberi szón átsugárzik Istenből valami, de ezáltal a pogány nem tétetik (nem válik) keresztyénné. A hangsúly Isten Lelkének hatóerején van, sokkal szélesebb körben, mint ahogy azt általánosan felfogják. Amikor itt, a beszélgetés kezdetekor, az első szónok bocsánatot kér, amiért avatatlan (kívülálló, megszenyeltetlen) szerzőt idéz, a vendéglátó így felel: „Ellenkezőleg, ne nevezünk semmit avatatlanoknak, ami kegyes és a jó erkölcsöz hozzájárulhat. Bár a Szentírást illeti meg a legnagyobb tekintély, mégis, a régiek megállapításaiban, a pogányok írásaiban, sőt a költőkéiben is, találok olyan tiszta, tiszteletreméltó és kiváló felismeréseket, hogy azt kell hinnem, szellemüket írás közben valamely játékos szellem vezérelte. És talán Krisztus Lelke tágabb körben tölteti ki, mint ahogy mi ezt fel tudjuk ismerni. A szentek közösségében is sokan foglalnak helyet, olyanok is, akiket nem jegyeznek naptáraink.”²⁴ Az utolsó mondat ugyanabba az irányba mutat, mint a „Sancte Socrates, ora pro nobis”, a könnyed komolyság megnyilvánulása ez, ami oly nagyon jellemzi Erasmust.

*

Az imént az „Enchiridion”-t idéztem: „Megemlékezzél, hogy... az igazság... Krisztustól való.” E mondás jellemzi Erasmust. Élete középpontjában Krisztus állt, mégpedig nemcsak — ahogy oly gyakran állítják — a

hegyi beszéd Krisztusa, nemcsak az etikai követelmények. Erre az álláspontra a francia Erasmus-kutató Augustin Renaudet helyezkedett, mégpedig főként a „philosophia Christi”-fogalom alapján. E kifejezést Erasmus sűrűn használta, hogy jelezze vele fő célkitűzését, azt, amire írásai irányultak.²⁵ E terminusz önmagában félreérthetetlen, a görög egyházatyákhoz vezet vissza: Erasmus tudatosan nyúlt utána. A terminusznál azonban fontosabb az ügy, az, amit e meghatározással Erasmus ki akart fejezni.

Erasmus valószínűleg az „Adagia”-ban (1515-ben) alkalmazta először a „philosophia Christi”-kifejezést. Ott az „alkibiadesi silenusok” szólásmondást magyarázza, olyan kifejezést, ami Platóntól származik ugyan, de csak Erasmus által vált közmondássá. Erasmus kifejti, hogy olyasvalamiről van szó, ami első látásra nevetségesnek és elvetendőnek tűnik, — közelebről megvizsgálva azonban csodálatra méltónak bizonyul. Úgy tűnik, hogy a silenusok dőre szobrocskák voltak, amelyeket azonban fel lehetett nyitni és akkor egy isten képét tárták fel. Ilyen silenus volt Szókratész is, nevetséges külsejével, egyszerű beszédével, csekély vagyonával — ám: nyisd csak fel ezt a silenust és inkább istent találsz benne, mint embert. Ugyanez érvényes Antisztenés, Diogenész és Epiktétusz vonatkozásában is. De: nem volt-e Krisztus egy különleges silenus? Ismeretlen és szegény szülők, egyszerű ház, néhány ágrólszakadt tanítvány, éhezve és nyomorban eltöltött élet, amely a keresztfán végződött. Ha azonban az emberi lélek megtisztított szemei előtt meg akar jeleni, milyen kimondhatatlan gazdagságot tár fel azok előtt! „Micsoda magasztosság abban az alacsonyságban, mennyi gazdagság és szegénységben, milyen elképzeltetlen erő és gyengeségben, micsoda dicsfény és gyalázatban, milyen tökéletes nyugalom e fáradozásokban! És végül, e keserves halálban a halhatatlanság kiapadhatatlan forrása! Miért irtóznak éppen azok az emberek, akik az Ő nevére hivatkoznak, ettől a képzettől? Természetesen Krisztus könnyen megtehetné, hogy uralmát kiterjessze az egész földre és birtokba vegye azt, amit a régi időkben Róma urai hasztalanul igyekeztek megkaparintani; nagyobb testőrséggel vehetné magát körül, mint Xerxész; hatalmasabb vagyonnal rendelkezhetnék mint Krózus; minden filozofálást elhallgattathatna és diadalmaskodhatnék az úgynevezett bölcsek fölött. Ám ez (a silenusé) volt az egyetlen modell, ami Neki tetszett és ezt állította tanítványai, barátai, tehát a keresztyének szemei elé. Ő tehát éppen ezt a filozófiát választotta: ezt, amely szöges ellentétben áll a filozófusok szabályaival és a világ princípiumaival; ezt, amely egyetlenként azt nyújtotta, amit ki-k-i a maga módján el akar érni: a boldogságot.”²⁶

E szemlélet mögött az igazi, a kendőzetlen iránti mély vágy húzódik meg; a sóvárgás egy ember, (olyan) világ és mindenekelőtt olyan egyház után, akiben-amiben megvan a bátorság, hogy ismét azzá legyen, akinek-aminek lennie kell(ene). Néha, mondja Erasmus, előjön egy ismeretlen ember, aki a többség szemében: együgyű lélek, vagy félbolond, — de akiben mindez hamisítatlanul jelen van. S efajta emberek már jártak közöttünk régen is: próféták, akikre nem volt méltó e világ; Keresztelő János, aki minden földi dicsőséget el- és megvetett; apostolok, akik a világ szemében „szindarab”-ot adtak elő. És sokkal inkább, mint mindezek: ilyen ember volt Krisztus. Ebben az összefüggésben idézi Erasmus Ézs 53. r.-t: „Nem volt neki szép alakja... (Olyan) megvetett

volt, . . . (hogy) eltakartuk arcunkat előle”.²⁷ Ez az oka annak, hogy Erasmus szembeszáll az egyházzal, amely kiterjesztette világi hatalmát, ezért fordul el iszonyattal mindennemű triumfalizmustól. Az imperátor-Krisztus alakjával a Szenvedő Szolga alakját szegezi szembe. A „Ratio”-ban²⁸ Erasmus részletesen taglalja, miként győzedelmeskedett Krisztus a világ felett: nem háborúzással, nem a filozófia szillogizmusai (= logikai következtetései) által, nem kincsekkel és ranggal. Erasmus életteli képet rajzol Krisztusról, aki érintkezik a megvetett emberekkel, aki emberré lett azért, hogy embereket mentessen meg, aki barátsággal közelít a bűnösökhöz azon céllal, hogy megtisztítsa a bűnösöket, aki mindig lehajol az emberhez. Itt is Isten Szolgája rajzolódik ki, aki „a megrepedt nádszálat nem törí össze, (és) a füstölgő méceszt nem oltja el” (Ézs 42,3).

A „Krisztus filozófiája”-fogalmat Erasmus a keresztyénekre és a keresztyénségre is vonatkoztatja. Ez a filozófia, ez az életvitel a cél, amelyre törekednünk kell. Krisztus a Tanító és ebbeli megbízatása magától Istentől ered: „Ez — mondta Isten — az én szeretett Fiam, akiben gyönyörködöm. . . Őt hallgassátok’ . . . Mit jelent ez az ‘Őt hallgassátok’?: Azt, hogy ő valóban az egyetlen Tanító és hogy kizárólagosan az Ő tanítványai vagytok.”²⁹ Nem az intellektus a döntő, hanem a szeretet. Ezért inti Erasmus a szülőket: gondoskodjanak arról, hogy kis gyermekeiket betöltse Krisztus tanítása. Amit az ember élete legelején megtanul, azt végsősoron nem felejt el soha: „Első gagyogásával Krisztus nevét ejtse ki, zsenge gyermekkorát az evangéliumok formálják. Azt szeretném, ha úgy tanítanák Krisztust, hogy már a gyermekek megszeressék. S e tanulmányokban maradjanak is meg az ifjak, míg csöndes növekedésükben, erős férfiakká fejlődve, Krisztushoz fel nem érlelődnek.”³⁰ Erasmus krisztuskövetésre szólít fel: arra, hogy szegénységben és alázatban, szeretetben és önmegtartózkodásban éljünk, amiként ezt Ő tette.

*

A fentiekkel igyekeztem Erasmus kegyességét vázlatosan bemutatni, részben egyes művei segítségével, amelyek erre alkalmasak, anélkül, hogy ezekről ki kellene jelentenünk, hogy tipikusan hitépítő alkotások. Hogy ezekből kirajzolódik a középkori kegyességgel való szakítás, az nyilvánvaló. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a szakítás totális lenne. Különbőfele, tipikusan középkorbeli témák is felbukkannak ezekben az írásokban. Az egész azonban új szellemet lehel.

*

Erasmus tehát a kegyesség protestáns formájának képviselője? — kérdezhetjük. A húszas évek elején egy népszerű nyomtatvány forgott közkézen, „Szent malom” cím alatt. Krisztus a gabonát — a négy evangelistát és Pál apostolt — a malomba szórja. A malomból lisztként előjön: erő, hit, reménység és szeretet, amelyeket Erasmus zsákba gyűjt. E zsák tartalmából süt Luther kenyeret — vagyis ír könyveket.³¹ Ily módon Erasmus közvetítő szerephez jut a Szentírásnak a reformátori irodalomban való feldolgozása terén. Valójában a reformátori mozgalom azon első éveiben erős volt a meggyőződés, hogy Erasmus és a reformáció szorosan összetartoznak. Ám csakhamar megmutatkozott, hogy a lutheri mozga-

lomra Erasmus lényeges befolyást nem gyakorolhatott, bár sok közös vonás kötötte őt Lutherrel össze. Mindkettejüket csak úgy érthetjük meg, ha szem előtt tartjuk azt a nyugalomra, biztonságra, az istenkapcsolat közvetlen voltára irányuló vágyat, amely oly erősen jellemezte 1500 körül a világot. Erasmus is, Luther is ellene szegültek ama kísérletnek, hogy az objektív elemek — egyház és szentségek — fokozásával (intenzívizálásával) állíttassék helyre az Istennel való közösség. Mindkettejük meggyőződése, hogy az egyház a maga nagyon is földi intézményével eltakarja az emberek szeme elől a lényegét. Mindezt radikálisan el kell takarítani, hogy a vallás magvához vissza lehessen jutni. Az egyház fölött gyakorolt bírálatukban nagyon hasonlítanak tehát egymáshoz. A különbség a vallás lényegének meghatározásában rejlik. Erasmus számára a mag (a döntő): a Jézushoz való kötődés által lehetővé vált közvetlen istenkapcsolat. Ezért áll Jézus életünk középpontjában. Luther számára a mag: azzal az Istennel való találkozás, aki igazságosságot követel, — olyan igazságosságot, amelyet az ember betölteni képtelen. Az élet egyetlen nyugalmi pontja Krisztusban lelhető fel, akiben Isten irgalmat gyakorol. Így is mondhatjuk: Luthernél Isten és ember szemben áll egymással, Isten a Krisztusban megbékéltette a világot magával — Erasmusnál az ember Istenre teremtettet; Luthernél a legmagasztosabb emberi igazság(osság) is csak bűn — Erasmusnál az ember legmagasztosabb perceiben istenközelbe jut; Luthernél Istenen kívül csak az ördög létezik — Erasmusnál létezik természetes emberi jóság is. Ezért Erasmusnál Isten jóságának dicsőítése, amikor azt mondja, hogy az antik világ bölcselei már valamit felfogtak Istenről — ez az állítás Luther szemében szintiszta istenkáromlás.

*

Személy szerint, nekem az a véleményem, hogy az a kegyességi típus, amely Erasmust jellemzi, se nem tipikusan protestáns, se nem tipikusan katolikus. Ez a kegyességi típus két pólus között mozog. Egyrésztől jellemzi az Istennel való személyes és közvetlen kapcsolat vágya. Nem a (keresztyén) közösség áll első helyen, hanem az egyén és annak Istennel való viszonya. A szent külsőségek általi közvetítés eközben lényegtelen. E kegyesség lényegbeli jelei az individualizmust és a spiritualizmust is magukba zárják. Másrészt e kegyességet áthatja a békeség, harmónia és öröm gondolatvilága is. Ez éppúgy vonatkozik az egyéni istenkapcsolatra, mint az ebből kifejlődő emberi közösségre. Specifikus tehát az optimizmus és egy bizonyos felületesség. Inkább síksági kegyesség ez, mint hegycsúcsokra igyekvő; inkább intim, mint viharos természetű.

Cornelius Augustijn
Fordította: Fórisné Kalos Éva

JEGYZETEK

1. Erasmus vonatkozásában itt általában utalok könyvemre: „Rotterdam Erasmus. Élete, műve, hatása”, München 1986. A továbbiakban általában csak az idézetek helyét adom meg. — 2. A 164, 2—3 — 3. ASD I, 3, 255, 726—739 — 4. ASD IV, 3, 158, 524—562, 577 — 5. LB VI, 63 — 65 LB V, 30F—31B — 6. LB V, 31C—32B — 7. J. Coppens, „Eustachius van Zichem en zijn strijdschrift tegen Erasmus”, Amsterdam/Londen 1974. — Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde NR 37,2 — 8. LB V, 32B, 37B — 9. LB V, 65 BC — 10. B. Hamm: „Kegyességi teológia a 16. század elején.

Tanulmányok Johannes von Paltz-ról és környezetéről”, Tübingen 1982. Jegyzetek a történelmi teológiához, 65, 72 — 11. E magatartásra jellemző az a kép, amelyet 1522-ben rajzolt meg Erasmus egy fiatal férfiről. Az istentisztelet alatt sem érzi, hogy befogadja őt a közösség. Választ magának egy jó igehirdetőt, és amikor ennek ellenére sem tetszik neki a prédikáció, olvasni kezdi az istentisztelet alatt az Újszövetséget, amelyet az egyik egyházatya kommentált. Az ember egyébként áll Isten előtt és csak Istennel és a maga lelkiismeretével tanácskozik; ASD I, 3, 177, 1713 — 23 — 12. LB V, 27 D—44E — 13. LB V, 30 BC — 14. LB V, 37 CD — 15. LB V, 37F—38A — 16. J. Étienne, „Az erasmusi spiritualizmus és a louvernista teológusok. A problematika változása a 16. század elején”, Louvain/Gembloux 1956 — 17. A 1334, 217—234. 375—381 — 18. LB V, 65C—66A — 19. S. W. Bijl: „Erasmus in het Nederlands tot 1617”, Nieuwkoop 1978, 66 — 20. ASD IV, 3, 190, 156—194, 267 — 21. ASD I, 3, 251, 610—254, 712 — 22. LB V, 9 DE — 23. ASD I, 3, 251, 614 — 620 — 24. A. Renaudet: „Előreformáció és humanizmus Párizsban az

első itáliai háborúk idején /1494—1517/”, 2 Párizs 1953 — 25. ASD II, 5, 164, 81—93 — 26. ASD II, 5, 164, 67—168, 161 — 27. LB V, 97D — 98F — 28. LB V, 143C — 29. LB V, 144 AB — 30. H. Holeczek: „Erasmus németül”, I. kötet, Stuttgart—Bad Cannstatt 1983, 13

Rövidítések:

LB = Desiderii Erasmi Roterdami Opera omnia emendatiora et auctiora, 10 kötet Lugduni Batavorum 1703—1706 / = Hildesheim 1961—1962/
 ASD = Opera omnia Desiderii Erasmi Roterdami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Amsterdam /Későbbi kötetek: Amsterdam/New York/Oxford/1969 k
 A = Opus epistolarum Des. Erasmi Roterdami denuo recognitum et auctum. Többek között P. S. Allen kiadásában, 12 kötet, Oxonii 1906—1958

Politikai válságkérdések az Újszövetség szerint

Az Újszövetség tanítása nem érthető meg a benne foglaltak előzményeinek és hátterének ismerete nélkül. Ezért szükségesnek látszik, hogy mielőtt magának az Újszövetségnek a problematikáját szemügyre vesszük, áttekintsük azokat a kortörténelmi-politikai összefüggéseket, amelyek között az Újszövetség sajátos üzenete felhangzik.

*

A tágabb szintér, amelyen az Újszövetség által rögzített események lejátszódnak, ahol Jézus földi munkássága végbemegy, és ahol pünkösöd után az apostolok, mindenekelőtt Pál apostol igehirdetése nyomán terjedni kezd az evangélium: ez a szintér az ókorban ismert világ nyugati fele: a Római Birodalom Krisztus születésének idején ez a világtörténelmi távlatokban mérve is hatalmas kiterjedésű, és történelmének kihatásait tekintve is szinte felmérhetetlen jelentőségű birodalom körül fogja a Földközi-tengert, uralja azt a hatalmas kiterjedésű földrajzi területet, amely a Herkules oszlopaitól a Tigris és az Eufrátesz mellékén elterülő birodalmakig terjed kelet—nyugati, és Britanniától Etiópia határáig húzódik észak—déli irányban.

A birodalom csúcán a római császár áll, aki egy kézben és egy személyben egyesíti a hajdan volt köztársaság (res publica) legfontosabb tisztségeinek és tisztségviselőinek funkcióit.

Bár a klasszikus köztársasági létforma ekkorra már a múlté, annak intézményei tovább élnek. A császár mellett működik a szenátus, amelynek tevékenysége azonban teljesen formálissá vált, a tényleges hatalom az ő kezében van. A szenátus és a többi, hajdan demokratikus intézmény fokozatosan önmaga árnyékává lesz, hogy azután végleg eltűnjön a birodalom történelmének múltjában.

A császári hatalom mindenekelőtt a légiók, tehát a katonai erő alapjain nyugodott. Nem volt ritka a birodalom történelmében, hogy éppen a légiók, illetve azok vezetői döntötték el, hogy ki kerüljön a császári trónra.

A hatalmas kiterjedésű birodalom a legkülönbözőbb fajok és népek összességét foglalta magába, és vált az idők folyamán azok olvaszto kohójává. A birodalom lakói közül kiemelkedett a „civis romanus”, a római polgár, aki eredetileg a valóban római születésű, származásában is római eredetű férfi volt, de amely kiváltságos állapotot utóbb már pénzért is meg lehetett vásárolni. (Vö. ApCsel 22,22 kk.)

Ennek a jellegzetességnek megfelelően épült fel a Római Birodalom politikai-közigazgatási rendszere. A középpontot maga Róma jelenti, a császári székváros, a birodalom többi része pedig *provinciákba* szerveződött. A provinciáknak alapvetően három válfaja volt. (Jó figyelni erre a számra, mert az általános közhiedelem többnyire csak kettőt tart számon, pedig éppen az újszövetségi eseménysor szempontjából van igen nagy jelentősége a harmadik változatnak!) A *császári* provinciák élén a „legatus augusti pro praetore” állott. A *szenátusi* provinciákat a „proconsul” irányította. A harmadik fajta provincia élén egy császári *procurator* (epitropos) állott. Ez utóbbiak olyan területek voltak, amelyekben vagy félbarbári állapotban élő népek laktak (pl. Mauritánia), vagy amelyek egészen sajátos kultúrával rendelkeztek, mint pl. Egyiptom, vagy maga Júdea.

A rómaiak rendkívüli politikai érzékkel törekedtek arra, hogy uralmuk egyszerre valósítsa meg a birodalom vezetésének központi uralmát, úgy azonban, hogy ugyanakkor megmaradjanak, illetve erőszakos beavatkozás folytán ne változzanak meg az egyes tartományok, országrészek sajátos kulturális, vallási és egyéb adottságai. Összefoglalóan azt lehet elmondani, hogy a legkíméletlenebb katonai és politikai despotizmust a kulturális, vallási, civilizációs kérdésekben való messzemenő tolerancia kísérte. Ugyanakkor, mint már említettem is, a sajátos viszonyok fokozatosan egy kultúregységbe olvasztották a legkülönbözőbb népeket és kultúrköröket. Ezzel együtt járt a különféle népek etnikai keveredésének folyamata is.

Már most érdemes megjegyezni, hogy éppen a zsidóság esetében ennek az egész kérdéskomplexumnak egészen sajátos jelentősége volt. Egyfelől itt is érvényes az a tolerancia, amely általában az egész birodalomra nézve érvényes, és amelyet a „harmadik típusú” provinciák esetében különösen határozott formában juttatott érvényre a birodalom vezetése. Másfelől Izrael jelentős körei és rétegei (farizeusok, írástudók stb.), szekták, vallási irányzatok mindvégig küzdöttek az ellen, hogy akár a vallási, akár a kulturális, akár az etnikai keveredés a zsidóságon belül kialakuljon. Ez az ellenállás többféle módon valósult meg az idők folyamán. A teljes passzív rezisztenciától (esszénusok, Qumrán) a szikáriusok terrorista, sőt öngyilkos aktivitásáig terjed a szinkép skálája.

*

Hogy az összefüggéseket még teljesebben megérthessük, folytassuk gondolatmenetünket azzal, hogy áttekintjük: hogyan alakult mind ezen közben magának Izraelnek a története. Ehhez az áttekintéshez nagy segítséget nyújt dr. Kocsis Elemérnek a Theologiai Szemle 1964. 5—6. számában, a 146. oldalon közölt tanulmánya („Mi történt a két szövetség között?”). A következőkben e tanulmány főbb megállapításaira kívánok támaszkodni, illetve azokat összefoglalni.

A cikk azzal kezdi mondanivalóját, hogy az Ó- és Újtestamentum közötti üres lap formálisan is kifejezi azt a tényt, hogy az intertestamentális kor sokáig „terra incognita” volt a tudományos megismerés számára. Mára azonban vannak ismereteink erről a korszakról is.

Intertestamentális kornak szűkebb értelemben az Ószövetség lezáródásától (Kr. e. 165) kb. az Újszövetség lezáródásáig (kb. Kr. u. 100) közötti korszakot tekintjük. (Megjegyzendő, hogy ez a körülhatárolás *nem* a kánon lezáródását, hanem az egyes iratok keletkezési idejét jelenti!)

Kr. e. 539-ben bukott el a Babiloni birodalom. Kyros, a győztes perzsa birodalom királya a következő években adott engedélyt a zsidóknak a fogságból való hazatérésre. Az apokrifus, ún. 2Ezsdrás könyve szerint mintegy ötvenezer térhettek vissza Jeruzsálembe, illetve Júdába. Ezek egy megtérési mozgalom tagjaiként, és magukat a próféták által megjövendölt „maradéknak” tartva „új honfoglalást” kezdtek az ígért földjén. A hazatértek írásban és ünnepélyesen kötelezik magukat Mózes törvényeinek megtartására, a vegyesházasságok elkerülésére, illetve felbontására, az ünnepek, valamint a szombatév megtartására, és a templomadó megfizetésére. (Ezsd 9—10. részek, Nem 8—10. részek.) E korszakban már kezdenek jelentkezni azok a problémák, amelyek az egész intertestamentális kor zsidóságának az arculatára nézve jellemzőkké váltak. Ezek rövid összefoglalata a következő:

1. Kialakul egy folyamat, amely a júdaizmusba, a zsidó törvényvallásba torkollik. Egyre nagyobb szerepet kapnak a kultuszi rendelkezések, és azok formális megtartása. Ennek egyik oka az az élet-halál harc, amelyet az ószövetségi hit a pogány vallásokkal való keveredés ellen folytatott, másfelől azonban szerepet játszik benne a prófécia kihalása, és ezzel együtt Jahve aktuális akarata meghirdetésének elmaradása.

2. Második jellemző vonásként említhető meg a papság uralkodó szerepe. Jeruzsálem városállamának politikai vezetője a mindenkorai főpap volt. A papság vezető szerepe egyúttal elvilágiasodást is vont maga után. (Ezt a különösen hangzó megállapítást akkor értjük meg, ha arra gondolunk, hogy Izraelben a papi funkció sohasem a belső elhíváson alapuló, mondjuk így „karizmatikus” tisztség volt, hanem öröklődés révén elnyert hivatal.)

3. A harmadik jellegzetesség az egyre jobban felerősödő messiási váradalom. Erről még a későbbiekben bővebben is kívánok szólni.

A perzsa időkől származó vallási-politikai teherteretel volt a samaritánus-kérdés is.

Külön kell szólni a zsidóság és a hellenizmus kapcsolatrendszeréről, illetve ennek történetéről. Kb. egy évszázaddal Ezsdrás és Nehémiás működése után az ókori birodalmak egymást váltó folyamatában a perzsákat a görögök váltották fel. Nagy Sándor páratlan győzelmi sorozata egy csapásra új politikai és kulturális helyzetet

teremt kelet népei, így a zsidóság számára is. A zsidóság ettől kezdve mintegy két évszázadig Nagy Sándor utódainak (az ún. Diadochosoknak) az uralma alatt él Egyiptomtól Babilonig, és ezzel a világméretűvé vált görög kultúrának, a hellenizmusnak a hatókörébe kerül. A görögök uralmával véget érnek a perzsa időkben élvezett békés századok. A Nagy Sándor halálát követő örökösödési harcban Palesztina ütköző állammá lesz a szíriai Szeleukida, és az egyiptomi Ptolemeus birodalom között. Amikor kb. Kr. e. 300 körül rendeződnek a határok, Jeruzsálem és Júda az Egyiptomban székelő Ptolemeus dinasztia birodalmához tartozik, amelynek uralma mintegy 100 évig tart. Ők maguk nem igyekeznek a hellenista kultúrát Izraelre erőszakolni, de az állandó háborúk miatt Palesztina mégis elnéptelenedik, és a zsidóság az újonnan alapított városokba özönlik, ahol polgárjogot nyer és privilégiumokat élvez. Ebben a korban válik a diaszpóra világméretű jelenséggé. Kr. e. 198-tól, III. Antiochos győzelme után Palesztina a Szeleukida birodalomhoz tartozik.

A hellenizmus maga nem csak kulturális, hanem az ókori gondolkodásnak megfelelően vallási képlet is volt. Benne a görög vallás és kultúra keveredett a keleti vallásokkal és kultúrákkal. Nagy Sándor álma, az egységes nyelv, egységes kultúra az utódállamokban megvalósult. A görög vallási és filozófiai eszmék a keleti vallásokkal és a királykultusszal egyesülve hihetetlenül tarka vallás-és művelődéstörténeti vonatkozású szinkretista képletet hoztak létre. A zsidóság volt az egyetlen nép, amely távortartotta magát ettől a vallási keveredéstől. A zsidóság otthon és a diaszpórában egyaránt ellene állt a vallási keveredésnek, és az evvel járó előnyökről így lemondott. Ennek fájdalmas következménye lett az izoláció. A politeizmus elvetésével az ateizmus vádját, az izolálódással pedig az emberellenesség vádját vonta magára a zsidóság. Akadtak azonban a zsidóság körében olyanok, akik célul tűzték ki ennek a fájdalmas különállásnak a megszüntetését: ezek voltak a hellenista zsidók! (Jó erre a szempontra figyelni, mert tudatunkban a hellenista zsidók úgy élnek, mint akik kizárólag alantas indulatoktól vezérelve, hedonista vagy legalábbis kozmopolita szempontok által vezérelve, mintegy „árulóivá” lettek népünknek, holott legalábbis az alapszándékot tekintve ez korántsem így van.)

A hellenizmus vadhajtása a Jeruzsálemre is kiterjedő erőszakos hellenizálás, amelynek következménye a makkabeusi szabadságharc. (Ennek részleteire most nem térrek ki.) Ami a döntő: a zsidók a Szeleukida birodalom belül relatív önállóságot vívtak ki maguknak, és atyáik hagyományai szerint, háborítatlanul éltek.

A makkabeusok azonban nemcsak a vallásszabadságért, hanem a hataloméért is küzdöttek. A makkabeusok nem voltak áronháziak, ennek ellenére magukra ruházták a főpapi, majd a királyi és a prófétai tiszteletet is. Ez véres politikai eseményekhez, és ezzel együtt vallási párt harcokhoz vezetett.

A farizeusok Alexandra királynő (Kr. e. 77—69) segítségével uralomra jutnak, és bosszút állnak régi ellenfeleiken, a sadduceusokon. A chaszidok ezzel szemben kivonulnak, mondhatni a társadalomból, és mintegy szerzetesrendekbe tömörülve várják a végső időket. Ezek azok, akiket a későbbi történetírás esszénusoknak nevez.

Ezekben az időkben jelennek meg először a színtéren a rómaiak. Alexandra két fia között ugyanis trónviszály

támad, amelynek eldöntésében Pompeius, kelet akkori caesarja játssza a főszerepet, s akinek közreműködésével Kr. e. 63-ban II. Hyrkanos János lesz Jeruzsálem királya.

Elmondható összegezésül, hogy a makkabeusok szabadságharcosként kezdték, és despotákként fejezték be uralmukat. Imperialista hódításaikban az atyáknak tett isteni ígéretekre hivatkoztak, de uralmukat kis-ázsiai rabló zsoldosokkal tartották fenn, akik lelkiismeretfurdalás nélkül gyilkolták le a zsidók ezreit. Uralmuk biztosítására felhasználták Róma segítségét is, de Rómának csak addig volt érdeke az önálló zsidó állam fennmaradása, míg nagy riválisa, a Szeleukida birodalom létezett. Ennek bukása után ez az állam számára egyenesen veszedelmessé válhatott volna az Ázsia és Afrika közötti fontos hadiúton, így Róma, levéve álarcát, ünnepelt szövetségesből kíméletlen hódítóvá válik.

A makkabeus-dinasztia azonban minden hibája és bűne ellenére történelmi szerepet töltött be azzal, hogy szervezett állami hatalom segítségével megvédi a zsidóságot a hellenizálódástól, és ezzel együtt a felszívódástól az ókori kelet népei és vallásai közé.

*

Az eddig elmondottak szálai itt összefutnak: láttuk a Római Birodalom képét, mint az újszövetségi események színterét, láttuk a zsidóság történetét a római fennhatóság bekövetkeztéig, most vessünk közelebbi pillantást a zsidóságnak a Római Birodalomban való életére és helyzetére.

A zsidó nép a maga politikai és vallási életét Kr. e. 63-tól Kr. u. 135-ig Róma vazallusaként éli. II. Hyrkanos János néhány évig látszaturalmat gyakorol, de a tényleges hatalom Antipaternek, Heródes apjának kezében van, aki jó szolgálatokat tesz Pompeiusnak, majd Julius Caesarnak. Ezért a zsidók palesztinában és a diaszpórában kiváltságokat nyernek. Antigonos még egyszer megkísérli helyreállítani Júda függetlenségét, de elbukik, Heródes (Kr. e. 40—4) lefejezteti, és ezzel megpecsételődik a makkabeusok sorsa. Nagy Heródes maga rendkívül ellentmondásos egyéniség, római műveltség, nagy testi erő, hadvezéri képesség, politikai eszesség, és célratörés jellemzi egyfelől. Másrészt kegyetlen despota, akinek uralomra kerülése és uralma hullák tízezreit kívánta meg, és aki hatalmának biztosítása érdekében mindent megtesz Rómának, isteneiknek is áldozik. Ugyanakkor mindent elkövet a zsidók kegyeinek elnyeréséért is. Kr. e. 8-ban mégis kegyvesztetté lesz Augustusnál egy önkényesen indított hadjárat miatt, és Kr. e. 7-ben jelennek meg az adószedést előkészítő cenzorok Palesztinában, hogy a felmért adatok alapján közvetlenül szedhessék be a tributumot, a szolganépek fejadóját a császári kincstár számára. Ez az év Jézus születésének esztendeje.

Heródes utóda Júdeában fia, Archelaos (Kr. e. 4—Kr. u. 6) aki apjánál is nagyobb kegyetlenkedések között fejtí ki uralkodását. Végül maguk a rómaiak száműzik, s ekkor a zsidók maguk kéri, hogy hadd legyen Júdea római provinciává. Több helytartó (procurator) vállalja egymást, míg Pontius Pilatus veszi át ezt a tisztséget, amelyet Kr. u. 26—36 között tölt be. Pilátus antiszemita beállítottságú, aki ahol lehet, provokálja a zsidókat, és vérfürdőket rendez közöttük (vö. Lk 13,1—5). Amikor pártfogóját, Seianust, a testőrség teljhatalmú parancsnokát Tiberius megfojtatja, zsarolhatóvá válik, mivel a

„császár barátja” cím elvesztése öngyilkosságra ítéletet jelentett. Ekkor kerül sor Jézus perére.

Kr. u. 37—44 között Júdea ismét relatíve önálló vazallus állam, zsidó származású királlyal az élén. Ez a király I. Heródes Agrippa, Nagy Heródes unokája, aki Caligulával való barátsága révén kapja vissza nagyapja birodalmát. Hírhedten züllött életű ember volt, aki ezért mindennáron igyekezett megnyerni a Szanhedrin tetszését, egyebek közt Jakab megölésével (ApCsel 12,1 kk.), valamint Péter tervezett kivégzésével is. Fia, II. Agrippa már nem kapja meg apja egész örökségét, csak annak jelentéktelen részét. Vele találkozik Pál, jeruzsálemi fogsága idején (ApCsel 25—26. részek). II. Agrippával kihal a Heródes-dinasztia.

Nagy Heródesnek Archelaoson kívül volt még két fia, akik részt kaptak apjuk országából. Az egyik a Lk 3,1-ben éppen csak megemlített Filep negyedes fejedelem, a másik Antipas, (Kr. e. 4—Kr. u. 37) Galilea tetrarchája, aki Jézus közvetlen politikai felsősége. Ő végezteti ki Keresztelő Jánost, és Jézus keresztrefeszítése mögött is ott sötétlik az ő hatalomfélése is.

*

A zsidóság elkeseredése ezek között az események között egyre fokozódik, és a függetlenségi-szabadságharcos eszme egyre erősebbé válik. Ezt az áramlatot alapvetően motiválja a messiásis eljövételében való reményesség. Ez a reményesség az, amelyet a zsidóság jelentős rétegei Jézus személyére is kivetítenek. Annak érdekében, hogy lássuk: mi okozta Jézus — emberileg szólva — tragédiáját, meg kell vizsgálnunk közelebbről a zsidó messiási váradalmak mibenlétét is.

E váradalom megértéséhez ismét az ószövetségi előzményekig kell visszanyúlnunk. Az Ószövetség maga alapvetően négy személyt nevez messiásnak (felkentnek): az uralkodó királyt, a főpapot, mivel őket az ókori kelet szokása szerint olajjal való megkenés formájában iktatták be hivatalukba. Sajátos szóhasználat, amely a pátriarkákat nevezi messiásnak (Zsolt 105,15; vö. 1Krn 16,22). Ez esetben nem a fizikai értelemben vett felkenés áll a háttérben, hanem ez a megjelölés az Istenhez való különleges viszonyt juttatja kifejezésre. Ilyen módon ez a szóhasználat már átvezet a messiás szó általánosabb értelmű használatához.

A negyedik személy, akire az ószövetségben a messiás: felkent szó vonatkozik, a megígért szabadító, a megváltó. A kanonikus iratokon belül csak a Zsolt 2,2 használja ezt a szót ilyen értelemben, és az csak a Kr. e. 1. sz.-tól kezdve válik általánosan használt terminus technikussá ezzel a váradalommal kapcsolatban. Ugyanakkor a jövődő szabadítóra vonatkozó képzetek kialakulása magában az ószövetségben is nyomon követhető. Az Ószövetségben a jövődő Messiás alakjának alapvetően három formája ismerhető fel:

A királyi Messiás. 1Móz 40,9—12-ben a Júdának szóló áldáshoz kapcsolódóan egy eljövendő uralkodóról van szó, akinek a népek engedelmeskedni fognak, és akinek az eljövetele egy paradicsomi kor kezdetét jelenti. Bár eredetileg vonatkozhatott ez egy földi királyra, mindenképp Dávidra, a legtöbb magyarázó szerint az Ez 21,32-ben erre a helyre történő utalás található, és Ezékiel már az eljövendő Messiás-király képét látja az itteni jövődőlésben. Hasonlóan régi eredetű a Bálám jövődőlése,

amely az ősi keleti király-szimbólummal, a csillaggal összekapcsolva beszél egy eljövendő királyról, akinek alávetették Amálek (1Sám 30), Moáb és Edom (2Sám 8,8 kk.). Eredetileg ez a jövendölés is vonatkozhatott a dávidi dinasztiára, hasonlóan a Zsolt 2. és 110-hez. Mindezek két következménnyel jártak: a jövendő szabadtítás reménye a Dávid dinasztiájához kapcsolódott, és a szabadtító alakja a felkenetés révén kikerült a profán szférából, hangsúlyossá vált Istennel való szoros kapcsolata. Mivel a várt aranykor, a dávidi korszakban nem következett be, a váradalom a távolabbi jövőbe tolódott ki. Ézsaiással kezdődik a királyi messiás-fogalom alakulásának az az új szakasza, amely már nem számol az uralkodó király, illetve dinasztia és az eljövendő szabadtító közötti közvetlen kontinuitással. Bár hangsúlyos a szabadtító dávidita származása, éles is az elhatárolás konkrét történeti személyektől. Mivel a szír—efraimi invázióval szemben segítséget kérő Akház elutasítja, hogy Istentől kérjen jelt, maga Isten adja azt meg az Immánuel-jövendölés formájában (Ézs 7,10 kk.). A jövendölés elemei kizárttá teszik, hogy itt egy konkrétan meghatározható történeti személyiségről (esetleg Akház fiáról, Ezékiásról) lenne szó. Személyének jelentőségére utal születésének ünnepélyes és hangsúlyos bejelentése, valamint az, hogy édesanyja egy fiatalasszony. (Az *alómáh* szó házasságra érett nőt jelent, így valószínű, hogy itteni használata úgy értelmezendő, hogy annak elsőszülöttjéről van szó, vagyis a fiatalasszony olyan valaki, aki külön erre a feladatra választott ki.) Az, hogy tejet és mézet fog enni, kifejezetten az üdvidők alakjára utal, a tej és a méz ugyanis az ókori keleten, főleg Mezopotámiában különleges áldozati ajándéknak minősült. Kánaán is többször szerepel az ígéretekben, mint tejjel és mézzel folyó föld. Maguk a messiási kor javaiban részesülők is tejet és mézet fognak enni (Ézs 7,22). A királyi Messiás képe jelenik meg a Mik 5,1 kk.-ben is, és itt is érvényesül az az ézsaiási szempont, hogy eljövetele előtt Izraelt Isten egy időre ki fogja szolgáltatni ellenségeinek. A Messiás dávidi származása Efrata és Betlehem említésével kap hangsúlyt (vö. 1Sám 17,12). Ezekon kívül számos helyen jelenik meg a dávidita királyi messiás alakja (Jer 23,5; 33,5 stb.).

A prófétai Messiás. 5Móz 18,15 kk. szerint Mózes azt ígéri, hogy Isten hozzá hasonló prófétát fog támasztani, aki közli Izráellel Isten akaratát. Ez a textus általánosságban meghatározza a prófétizmus szerepét Izraelben, és meghúzza a határvonalat az igazi és a hamis prófétaság között. Az itt rögzített prófétai vonásokat viseli magán az Ebed Jahve, a szenvedő szolga, az Ebed Jahve alakja, amely az Ézs 52,13—53,12-ben jelenik meg. E szakaszt gyakran állítják párhuzamba a Zsolt 22-vel, melynek 28 kk. verseiben olvasható jóslatok azt a benyomást keltik, hogy a zoltárban egy olyan személyről van szó, aki szenvedése révén készíti elő az univerzális Istenországa eljövetelét. Ez a feltevés azonban nem bizonyítható, főleg azért nem, mert a másokért való szenvedés gondolata a zoltárból hiányzik.

Az apokaliptikus Messiás. Dán 7,13 kk. látomásában a jövendő uralkodó képe mint Emberfia jelenik meg, akinek hatalom, dicsőség és királyi uralom adatik, és pedig örökké tartó érvénnyel. Az emberfia-fogalomnak ezt a messianisztikus aspektusát azután a zsidó apokaliptika tovább bővítette.

E három Messiás-kép alapján Izrael vonatkozásában

beszélni szoktak királyi, prófétai és apokaliptikus (transzcendentális) messiásváradalomról.

Izrael messiásváradalmának eredetével kapcsolatban számos kutató vél az ókori kelet más népei, vallási körében megtalálható párhuzamokat felismerni. Ezeknek Izraelre való hatása azonban rendkívül kétséges. Izrael messiásváradalmának első határozott körvonalai minden valószínűség szerint a Sinai-szövetség megkötéséhez kapcsolódóan rajzolódtak ki. Jahvének itt adott kijelentése garanciát jelentett arra nézve, hogy ő a jövőben is népével marad, és teljességre viszi mindazt, amit az Egyiptomból való szabadtítással elkezdett. Mivel azonban maga Jahve láthatatlan volt, kialakult az a képzet, hogy meg fog jelenni egy rendkívüli személyiség, aki őt reprezentálja, és akinek minden nép engedelmessé válik. Egyesek úgy vélik, hogy e mögött a hajdanvolt emberős (Urmensch) alakjának eszkatologizálása húzódik meg, akinek nyomai több helyen felismerhetőek (4Móz 24,17; Jób 15,7; Ézs 9,5; Dán 7,13; Mik 5,1).

Izrael messiásváradalmának legrégebbi és legmarkánsabb formája a királyi Messiás alakjával kapcsolatos. Ennek kezdetei egybeesnek magának a királyság intézményének a kialakulásával. Dávid uralkodásának kiemelkedő nyelve és sikerei szinte látótávolságba hozták egy hatalmas birodalom megvalósulásának képét, amelynek erős uralkodója megsemmisíti ellenségeit, és uralmát az egész földre kiterjeszti. Fokozta ezt a látásmódot az a tény, hogy Salamon templomépítése, illetve a szövetség ladjának Jeruzsálembé vitele ezt a várost nemcsak politikai hanem vallási centrummá is tette. Mindezt betetőzte Nátán próféciája (2Sám 7,1 kk.), amely kimondja, hogy nem Dávid épít házat az Úrnak, hanem Jahve építi az ő házat, azaz dinasztiáját, és elhangzik az örökké uralkodó dávidita királyra vonatkozó jövendölés is.

A prófétai és az apokaliptikus messiásváradalom minden bizonnyal jóval későbbi eredetű. Egyes felfogások szerint ezek eredetükben is direkt módon kapcsolódnak a királyi messiásváradalomhoz, és azonban mindenképpen valószínű, hogy az valamilyen módon hatott ezek kialakulására.

Izrael messiásváradalma a fogság utáni korban nyert kifejezetten központi jelentőséget, és teljes szélességében az intertestamentális korban bontakozott ki. Ebben a korszakban két alapvető vonás figyelhető meg. Egyfelől tovább él a Dávid házából származó uralkodó eljövetele, és földi-nemzeti jellegű uralkodásának politikai meghatározottságú váradalma. Ez a váradalom határozta meg elsősorban a farizeusok és írástudók gondolatvilágát. Másfelől a zsidó vallás spiritualizálódásának folyamatával párhuzamosan egyre erőteljesebbé válik egy emberfeletti, praeegzisztens személlyel kapcsolatos váradalom, aki az utolsó idők nyomorúságai után hozza el az üdvkorszakot.

*

Mindezeket szükséges volt ilyen részletességgel elmondani, mert az Újszövetséggel kapcsolatos politikai kérdés-komplexum Jézus Messiás-voltának problematikája körül kristályosodik ki. Bármilyen politikai jellegű részletkérdés feltárására törekszünk, a szálak mindig innen indulnak ki, és ide futnak össze. Az újszövetség politikai alapkérdése az, hogy miért kellett a názáreti Jézusnak a zsidó vezető rétegek és a római főhatalom összefogása

nyomán kereszthalált szenvednie? Meg kell jegyezni ugyanakkor, hogy ez természetesen nem kizárólag politikai kérdés, hiszen, mint láttuk, a vallási és politikai szféra az ókorban szorosan összekapcsolódik, és ez, ha lehet, magának a zsidóságnak az esetében még fokozottabban így van. Óvakodnunk kell tehát attól, hogy „mai szemmel” nézve, külön lássuk ezt a kettőt akkor, amikor magát az újszövetségi kort vizsgáljuk. Itt csak arról lehet szó, hogy adott esetben a hangsúlyt elsősorban a politikai vonatkozásokra helyezzük.

Egyértelműen megállapítható az, hogy az Újszövetség Jézust úgy ábrázolja, mint a megígért szabadítót, a Messiást. Ez nyilvánvaló abból a tényből, hogy őt Christosnak felkentnek nevezi, sőt, ez az elnevezés gyakorlatilag személynév-jelleget kap, amely szó pedig a „messiás” szó szó szerinti, pontos görög megfelelője. Ezen kívül két helyen, a Jn 1,41-ben és a 4,25-ben a *mōsija*: messiás arám kifejezés görögös formája is szerepel Jézussal kapcsolatban. Mindehhez járul, hogy az evangéliumok Jézus-ábrázolásában több olyan motívum van, amelyek kifejezetten egybevágnak a korabeli messiás-váradalommal. Ilyen szempont az, hogy a Messiás eljövételét megelőzi, vagy azzal valamilyen módon összefügg Illés eljövetele (Mk 6,15; 9,13; Jn 1,21). Jézus a Dávid utóda, ez, mint láttuk, a királyi messiásváradalom egyik legalapvetőbb kritériuma. Ezt a mozzanatot sok helyen megtaláljuk (pl. Mk 10,47; 11,10. Mt 12,23; 15,22; 21,15 stb.), de különösen is erőteljesen hangsúlyozza ezt az összefüggést a Mt-féle nemzetségtáblázat (Mt 1,1 kk.). Hangsúlyt kap a Lk-éban is. Szerepel a messiási váradalmak között az, hogy Betlehemből fog megszületni, hogy eljövételét egy csillag megjelenése kíséri stb. — egyszerűen a kép egyértelmű.

Feltűnő viszont mindezekkel szemben magának Jézusnak a tartózkodása attól, hogy önmagát messiásnak nevezze. Az „Emberfia” jelzőt kivéve önmagára semmiféle messiási epitetont nem alkalmaz, és nem is nevezi önmagát Messiásnak. Hogy ugyanakkor messiási igénnyel lép fel, az viszont nyilvánvaló abból, hogy az ilyen jellegű hitvallásokat, illetve kérdéseket nem utasítja vissza. Így elfogadja Péter hitvallását (Mt 16,13 par), Nátánáél szavait (Jn 1,49) és a samáriai asszony szavaira is határozott igent mond, mikor az messiásnak nevezi (Jn 4,25 k.). Határozott igennel válaszol a Nagytanács előtti kihallga-

tásakor a főpap kérdésére is, hogy ő-e a Krisztus (Mk 14,61 kk. par). Indirekt módon, de határozottan válaszol Pilátus kérdésére is (Mt 27,11 kk. par), aki valószínűleg nem is egészen érti, hogy a király és a messiás fogalmak itt szinonimaként szerepelnek.

Mi lehet ennek a különös ellentmondásnak az oka, tehát a Jézus nyilvánvaló messiási öntudata, és ugyanakkor tartózkodó magatartása közötti feszültségnek? Egyetlen dolog indokolhatja ezt: az a szándék, hogy akkor, amikor magát mint Messiást állítja oda tanítványai és népe elé, élesen el is határolja magát az adott vallási, és mindenekelőtt politikai szituáció közkeletű és általános messiásváradalmától, annak partikularizmusától, nacionalizmusától és intoleranciájától. Krisztus királysága, bár megjelenik ebben a világban, nem ebből a világból való (Jn 8,36). Emberileg szólva azt állapíthatjuk meg, hogy Jézus a maga sajátos küldetés-betöltésével a római birodalmi-politikai koncepció, és a zsidó messianisztikus-politikai koncepció ütközőpontjára került, amelyek ezen a ponton egymásra találtak, s így neki szükségszerűen el kellett buknia.

Miben ismerhetjük fel ezek után Jézus sajátos politikai alapállását? Itt megint azt kell mondanunk, hogy nem egy önálló politikai doktrinában, hanem abban, ami egész tevékenységét alapvetően meghatározza. Ez két szóban foglalható össze: szolgálat és szeretet. Két közismert ige emlékeztessen erre most bennünket: a szeretet kettős nagy parancsolata: „Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes erődből, és teljes elmédből, és felebarátodat, mint magadat” (Lk 10,27) és a Mt 20,28: „Az emberfia nem azért jött, hogy szolgáljanak neki, hanem, hogy ő szolgáljon, és élcét adja váltságul sokakért”. Ha máig is érvényes politikai normatívákat akarunk keresni és találni az Újszövetségben, akkor mindenkor problémáinkat e két fogalom fénykörébe állítva tehetjük azt meg.

Szabó Csaba

FELHASZNÁLT IRODALOM

1. Heussi, Karl: Kompendium der Kirchengeschichte. Tübingen, XS 1960. — 2. Kocsis Elemér: Mi történt a két „szövetség” között? Theol Szle 1964. 146. o. — 3. Bibel Lexikon. Einsiedeln—Zürich—Köln 1968. — 4. Biblisches Reallexikon. Tübingen, 1977. Biblisch-Historisches Handwörterbuch. Göttingen. 1962—79.

Bibliai idézetek az úrasztali edényeken, terítőkön

Bízást állíthatom, hogy a 17—18. századból fennmaradt egyházlátogatási jegyzőkönyvek kincsesbányáknak tekinthetők. A leltárak legtöbbször darabonként veszik számba az eklézsiák ingóságait, az úrasztali edényeket, terítőket. Olykor azonban meglepő pontossággal határozzák meg az úrasztali felszerelések anyagát, a textilféle- ségeket, közlik a rajtuk levő hímzett, vagy az ezüst, ón edények vésett szövegét. A feliratokból kitűnik, hogy kik és mikor ajándékozták az egyes tárgyakat, hogy állnak az adományozók sorában a falusi parasztasszonyok mellett a grófnők, bárónők, vagy éppen Lorántffy Zsuzsanna fejedelemasszony. A feliratok tesznek bizonyosságot az őseink mélyes hitéről, Isten iránti hálájukról, a templom, az egyházuk iránti szeretetükről.

A Confessio 1979. 3. száma „Úrasztali kincsek beszédes feliratai” címmel közölte az egyik tanulmányomat. Ebben főleg azokat a rigmusokba szedett szövegeket ismertettem, amelyeket az abroszokra, terítőkre hímeztek, illetve az edényekre vésettek. Most, bővítve a kört, azt szeretném bizonyítani, hogy a református népünk mennyire a Biblia világában élt, milyen fontos volt számukra a Szentírás, milyen sokszor olvasták, mert csak így érthető, hogy a bibliai idézetek mint egy-egy „aranymondás”, ott ragyogjanak az úrasztali edényeken, terítőkön.

A témát többféle szempontból dolgozhatnám fel. Sorra vehetném — akár abécé szerint — az egyházközségeket, ahol bibliai idézettel ellátott úrasztali terítők, edé-

nyek vannak, vagy voltak. A tárgyak szerinti csoportosítás sem volna rossz megoldás. Tekintettel azonban arra, hogy bibliai idézetekről kívánok írni, önként adódik, hogy az Ó- és Újszövetség könyveinek sorrendjében ismertessem az Igét, amelyekre néha csak utalást találunk, de sok esetben azt tapasztaljuk, hogy az adományozók — főleg a terítőkön, abroszokon — nem fukarkodtak a selyemmel, skófummal, a pénzzel és fáradsággal, mert az egész bibliai verset ráhímezték a textíliákra vagy rávésették az edényekre.

A szentírásbeli könyvek sorrendjéhez akkor is alkalmazkodom, amikor a terítőkön vagy edényeken az ó- és újszövetségi idézetek együtt találhatóak. Mert ilyen emlékek is vannak szép számmal. Megjegyzem azonban, hogy a vizitációs jegyzőkönyvek, illetve a leltárok nem közlik minden esetben a tárgyak feliratát. A prédikátorok türelmétől függött az összeírások részletessége, néha csak sebtiben végezték a leltározást. Ennek jó példája a *sáropataki* gyülekezetben 1782-ben lefolytatott vizsgálat jegyzőkönyvének egyik mondata: „kilencz arannyal, s külömb-külobb féle virágokkal varrott kendők, akinek tetszik, lássa az eklésia ládájában”. Ugyanezt tapasztaljuk a bibliai idézetekkel kapcsolatban, mert *Olaszliszkán* az 1806-os látogatás alkalmával Getsei Zsuzsanna által 1715-ben ajándékozott recetáblás abroszról ezt olvassuk a leltárban: „egynehány Szent Írásbeli helyek is vagnak rajta”. Valójában tehát sokkal több bibliai idézettel ellátott terítő, abrosz, edény volt az eklésziák birtokában, de most csak azokról beszélek, amelyeket az egyházlátogatási jegyzőkönyvek említenek. Amint mondtam, az ó- és újszövetségi könyvek sorrendjének megfelelően sorolom fel a bibliai idézeteket, amelyek közül első a:

Józsue könyve 7,25. A versre csak utalást találunk abban az átokszövegben, amelyet a *hernádnémeti* eklészia 1710-ből való poharára vésettek, hogy ti. aki a poharat ellopja, Ákán büntetésével lakoljon.

Ruth könyve 2,12. A régi *nagypacali*, majd *érszöllősi* gyülekezetnek 1759-ben ajándékozott ön tányérra vésettek a Ruth könyvből vett idézetet: „Fizessen meg az Úr a te cselekedetedért, és legyen teljes a te jutalmad az Úrtól, Izráel Istenétől, akinek szárnyai alatt oltalmat keresni jöttél.” Az ismeretlen adományozó minden bizonnyal 1759-ben telepedett le Érszöllősön, és ebből az alkalomból adta a tányért az úrasztalára.

Sámuel 1. könyve 7,12/b. Ez az ószövetségi idézet különlegesnek számít, mert a 12. vers utolsó mondatát héber betűkkel hímezték a *gyönki* templom úrasztali terítőjére 1769-ben: „Eben Haézer” formájában, a locus megjelölésével.

Királyok 1. könyve 5,6. A *mezőkeresztesi* templom ízig-veéig barokk stílusú ezüst kelyhére 1773-ban Szabó Mária, Mátyási György özvegye az 1Kir 5,6, az új fordítás szerint az 5. rész 20. versének mondatát vésette, némi önkényes változtatással: „Uram, az te szolgálód szolgálatyának jutalmát ad meg, valamit kíván.”

Krónikák 1. könyve 29,14;17. Csak egy mondatot hímezték 1741-ben a *kunszentmiklósi* gyülekezet abroszára az idézett versekből: „Te tőled vagyon mind ez, és a Te kedvedből adtam neked, és tudom Istenem, hogy Te próbálja vagy a szívnek, és az egyenességnek kedvelője. Én az én szívemnek egyenességéből önként adtam.” Az ajándékozó neve nincs feltüntetve az abroszon. A *szigetszentmiklósi* eklészia terítőjére ugyanezt az idézetet hí-

mezték 1773-ban. A terítőt Váradi István és felesége, Monoki Kis Anna adományozta.

Nehémiás könyve 13,14:31. Mindkét idézet a *kunszentmiklósi* és a *szigetszentmiklósi* eklészia már említett abroszain olvasható: „Emlékezzél meg rólam én Istenem, és ne engedd, hogy eltöröltesse az én jótéteményeim, melyeket cselekedtem vala az én Istenemnek házával . . . Emlékezzél meg rólam én Istenem a jóra.” A *kunszentmiklósi* abroszra csak a 13. rész 31. versének utolsó mondatát hímezték, illetve a *bihartordai* eklészia 1738-ból való ön kannájára csak a locust vésték: „Nehém 13:14.” Viszont a *császlói* gyülekezetnek, Tolnai János és felesége, Horváth Zsófia által 1713-ban ajándékozott rendkívül szép aranyozott ezüst tányérján a 13. és 14. versét teljes egészében olvashatjuk.

Zsoltárok könyve. Közismert, hogy református népünk mennyire szereti a zsoltárokat. Ez az érzület megmutatkozik a feliratokban is, mert huszonnégy gyülekezetben találtam zsoltárfeliratos terítőt, abroszt, úrasztali edényt. Itt szintén sorrendet alakítok ki, a zsoltárok száma szerint ismertetem a klenódiumokat. A 15. zsoltár 1—2. versét ezzel az édes-bájos szöveggel hímezték a *nagyecsedí* templom számára 1639-ben ajándékozott zöld selyemdamaszt abroszra: „Vram kiczoda lakozik az te satorodban es kiczoda nyugszik meg te sent heieden az ki tökeletessegben iar es igassagot czelekedik es igassagot szol az ő sziveben. Pls. XV. v. 1.” A 16. zsoltár 5. verse olvasható az *erdőhorváti* eklészia 1765-ből való abroszán: „Az Úr az én osztályos részem és poharam, te támogatod az én sorsomat.” A *sárkeresztúri* terítőre 1748-ban a 18. zsoltár 3. versének néhány szavát hímezte „Fördös Mihály hűtvöse, Szekeres Ilona: A benne bizoknak erős paisa.” Érdekes módon, a volt középszolnoki egyházmegyében levő *pelei* és a szatmári egyházmegyében levő *szamostatárfalvi* templomban azonos feliratú, mégpedig a 20. zsoltár 1. versének, a Szenczi Molnár Albert által fordított zsoltárszövegével hímezt terítő volt az 1809-es összeírás szerint: „Az Úr tégedet meghallgasson, te nagy ínségedben . . .” A *alsóvadászi* eklészia aranyozott ezüst kelyhére 1748-ban, latin nyelven, a *hajdúszoboszlói* egyházközség kelyhére ugyancsak 1748-ban magyarul, a *gyönki* templom abroszára 1769-ben szintén magyarul rávésették, illetve hímezték a 23. zsoltár 5. versét: „Meghizlalod olajjal az én fejemet, és az én poharamat tele töltöd.” A *nemesbikki* eklésziának Váczi Borbála 1653-ban terítőt adományozott a 34. zsoltár 9. versével: „Kostollyátok meg és lássátok meg melly igen jó legyen az Úr.” A *bihardiószegi* gyülekezetnek 1788-ban egy ismeretlen asszony abroszt készített, amelyre a 36. zsoltár 8—10. versét hímezte. A *nagyecsedí* abroszra a 48. zsoltár 10. versét így hímezték: „Vartuk o Isten a Te irgalmassagod az Te templomodnak közepette.” Szenczi Molnár Albert zsoltárszövege olvasható a *szakolyi* templom abroszán. Az 51. zsoltár első négy versét hímezte az ismeretlen egyháztagnak az abroszra úgy, hogy a versek sorai négyzetes alakban felváltva helyezkednek el a recetáblás betétek között. Az ötödik vers az abrosz szélein olvasható. A sorok száma összesen: ötvenhat! A *mezőnagymihályi* eklészia 1720-ból való ezüst kelyhére rávésették a 69. zsoltár 10. versének ezt a mondatát: „A Te házadhoz való buzgo szeretet meg emészt engemet.” Fogadalmi ajándékozásra utal a *gyönki* egyházközség 1769-ben adományozott abroszának a 76. zsoltár 12. verséből vett idézete: „Tegyetek fogadást, és adjátok meg

azokat az Úrnak, a ti Isteneteknek.” A kókuszdíóból készült úrasztali kelyhek ritkaságnak számítanak egyházunkban, és ezt a ritkaságot növeli az *alsódabasi* eklézsia kókuszdíó kelyhének felirata, amely a 104. zoltár 15. versét epigramma formában örökítette meg. „Isten az embernek bus szívét erősíti borral. Istent hát dicsérd, bort valahányszor iszol.” A kelyhet Őrsi Péter 1722-ben ajándékozta a gyönki templomnak.

A 116. zoltár 7. verse a *bihardiószegi* gyülekezet egyik, 1736-ban adományozott terítőjén bukkan fel. A terítőt „Isten dicsőségére Szabad Erzsébet készítette édes anyjával együtt, 20 éves korában”. A 116. zoltár 12–14; 17–18. verse olvasható a *bódvavendégi* eklézsia terítőjén, amelyet 1690-ben ajándékoztak a templomnak, a *tálylai* terítőn 1708-ból, az *anarcsi* abroszon 1739-ből, a *tiszaroffi* terítőn 1760-ból, és végül a *dunapataji* úrasztali poháron 1769-ből. Ez a zoltár tehát mintegy száz éven át szinte az ország egész területén közkedveltségnek örvendett. A *szödemeteri* eklézsiaának az ismeretlen, a felirat szerint „egy valaki itt lakos” asszony recetáblás abroszt ajándékozott. A lenvászon vezőkbe a 121. zoltár 1–4. versét és a 122. zoltár 3. versét Szenczi Molnár Albert-féle szöveggel hímezte. Ugyanezt tette a *sárközi* eklézsiaiban Nagyidai Anna 1699-ben: a 144. zoltár 1. és 5. versét hímezte az általa adományozott abroszra: „Áldott az Isten, ki kezemet tanítja . . . Ments meg kezükből ez idegeneknek!” A *királydaróci* templom 1768-ból való abroszára a 150. zoltár 6. versét hímezte Dobói Sándorné, Bíró Sára: „Minden lélek dicsérje az Urat.”

Példabeszédek könyve 9,5. Négy gyülekezetben fordul elő ez a bibliai idézet: a *nagyrévi* kenyérosztó tányéron, a *bihartordai* ón kannán, az *amaci* terítőn ezzel a szöveggel: „Jöjjetek, egyetek kenyereimből, és igyatok fűszerezett boromból”, valamint a *bárándi* terítőn így: „Jövetek el, egyetek az én étkeimmel és igyatok a boromban.” A *Példabeszédek* könyve 10. része 7. versének első sorát hímezték a *bihardiószegi* eklézsia abroszára: „Az igaznak emlékezete áldott.”

Énekek éneke 2,3. Csak utalást találunk az ószövetségi szövegre annak a terítőnek a sarokdíszen, amelyet a *bihardiószegi* templom számára 1774-ben ajándékoztak. A terítő sarkaiba diófát hímezték, alatta virágszálat, rajta egy madárral és ezt: „Énekek 2.3.” — bár az említett versben ez olvasható: „Mint az almafa az erdő fái közt, olyan szerelmem a legények közt.” Az adományozó jobb híján a dióval a *Bihardiószeg* nevében levő diót akarta megörökíteni, de talán helyesebben tette volna, ha az *Énekek éneke* 6,8-at, — az új fordítás szerint a 6,11-et említi, itt ugyanis kifejezetten diófáról van szó. Az *Énekek éneke* 2. rész 8. versének egyik mondatát találjuk a *bárándi* eklézsia 1771-ben készült terítőjének feliratában: „Az én szerelmemem szavát hallom, ímé, ő jó sietvén.”

Ézsaiás könyve 55,1. Ez a bibliai vers klasszikus idézetnek számít a feliratok között, mert kilenc gyülekezetben alkalmazták az úrasztali terítőkön, edényeken. A *munácsai* templom számára 1656-ban ajándékozta Szabó Pálné azt a terítőt, amelyre az idézetet a Szenczi Molnár Albert által 1608-ban fordított szöveg szerint hímezte: „Mindnyájan akik szomjuhozatok jöjjetek e vizekre, ti is, akiknek nincsenek pénzetek jöjjetek el, és vegyetek minden jutalom nélkül bort és olajt.” A *beregszászi* abroszon, amelyet 1659-ben ajándékoztak, az *Ézsaiás* 55,1–2 verse összevontan olvasható: „pénz nélkül bort és

tejet egyetek, és gyönyörködtessétek a ti lelkeiteket e kövérséggel.” az *ordasi* eklézsia 1717-ből való terítőjére, „amelybe a kenyér szokott kötetni”, ezt hímezték: „Életnek kenyere a Christus és élő víz, a kik szomjuhozatok vegyetek bort és tejet.” A *solti* terítőn (1728), az *abroszon* (1730), a *bihartordai* ón kannán (1754), a *hajdúszoboszlói* terítőn (1758), a *fehérgyarmati* terítőn (1778) a teljes ézsaiás idézet olvasható. Az *Ézsaiás* könyve 60. részének 1. verse található a *gyönki* templom 1768-ból való ón kannáján.

Dániel könyve 5,25. Már említettem a *hernádnémeti* eklézsia ezüst poharát, amelyre átokszöveget véstek, hogy ti. aki a poharat ellopja, Ákán büntetése szálljon reá. A másik átokszöveg Dániel történetét, illetve Belsazar lakomáját idézi fel. Az idézet így hangzik: „Ha ellenség el viszi, Balthasar büntetésével büntessék meg. Dan. 5.25.” Az úrasztali edények, terítők adományozói között megtaláljuk a prédikátorokat is. A *kabai* gyülekezetnek terítőt ajándékoztak ezzel a felirattal: „Kabai Dániel, hazájának prédikátora és felesége Szüts Mária, Isten ditsőségére a Kabai szent ecclesiához jo szivvel adták az 1727-dik esztendőben.” A terítőre a Dániel könyve 12. részének 13. versét is ráhímezték: „És te Dániel menj el a te határodig, és el nyugszol, és állasz a te állapotodra a napoknak végén. Dán. 12.13.” A prédikátor azért választotta ezt a bibliai idézetet, mert benne van a Dániel név. A Lukács evangéliumánál fogjuk látni azt a verset, amelyben a Kabai Dániel feleségének a neve van benne, vagyis: Mária.

Jónás könyve 2,10/b. Csak egy mondat olvasható az *anarcsi* terítőn a Jónás könyvének idézetéből: „Az Uré a szabadítás!” — illetve a 116. zoltár 14. verse ezzel az Igével fejeződik be.

Malakiás könyve 4,2. Pap György és felesége, Kormos Kata 1751-ben úrasztali terítőt ajándékozott a *mezőkeresztési* templom számára. A terítő közepét a nap figurája díszíti úgy, hogy a napnak emberi arca van: szeme, füle, orra, szája. A felirat is a napra utal: „Feltámad néktek az igazságnak napja, akik az én nevem félték. Mal. 4.2.” Az új fordítás szerint ez a bibliai idézet a *Malakiás* 3.20-ban olvasható.

Az Ószövetség tehát összesen tizenhárom könyvvel képviselteti magát a bibliai idézetek sorában. Lássuk most már az Újszövetség könyveit:

Máté evangéliuma 5,3. Jézus Krisztus „boldog-mondásaiból” az elsőre történik utalás a *balmazújvárosi* eklézsiaának 1760-ban ajándékozott terítőn. A *Máté* evangéliuma 25. részének 23. versét hímezték a *gönci* gyülekezet egyik 1707-ben készült terítőjére: „Jol vagyon, jo és hü szolgám . . .” A *Máté* 26,26 szövegét értelemszerűen az úrasztali kenyérosztó tányérokra vésették. Ezt látjuk a *tiszaszalkai* templom 1671-ben ajándékozott tányérján, a *szalkaszentmártoni*, 1734-ből való tányéron: „Vegyétek, egyétek ez az én testem”. A *Máté* 26, 27 az úrasztali kelyheken, poharakon, kannákon található meg. A *csengeri* eklézsia 1556-ból való ezüst kelyhére vésették a szöveget. „Bibite ex hoc omnes” — igyatok ebből mindnyájan. A Rákóczi György által a *mádi*, *sárospataki*, *sátoraljaiújhelyi*, *tolcsvai* ezüst kannákra, az *ónodi* ezüst kelyhek-re szintén latin szöveggel vésték fel a Mt 26, 27-et. Ugyanez található magyar nyelven a *tiszaszalkai*, valamint a *szalkaszentmártoni* kelyheken. A *Máté* 26, 28 szövege olvasható a *nagykerek*i ón kannán, a *mezőnagyimihályi* kelyhen: „Az én vérem az új szövetségnek vére . . .”

A keresztlő edényekre természetesen a sákramentum szerezteségi Igéjét vésették. A Mt 28,19 szövege megtalálható volt a *debreceni* keresztlő kannán (1645), a *solti* templomban a keresztlő készletet takaró kendőn (1772).

Márk evangéliuma 10,14. Rákóczi György és felesége, Lorántffy Zsuzsanna első fiát, Zsigmondot, 1618-ban keresztelték meg a *sárospataki* templomban. A nagyméretű ezüst keresztlő tála a fejedelmi pár a Mk 10,14-et vésette latin nyelven: „Jézus pedig ezt mondta nekik: Engedjétek hozzám jöni a gyermekeket.” A tálat a fejedelmi pár a pataki ekléziának ajándékozta, és később az úrvacsorai kenyér tartására használták. A keresztlő tálhoz nyilván ezüst kancsó vagy kanna is tartozott, de ez ma már nincs meg. A Mk 10,14-et hímezték a *gyönki* egyházközség számára 1769-ben adományozott terítőre, amely a keresztlő készlet takarására szolgált.

Lukács evangéliuma 2,14. Latin nyelven olvasható a *csengersimai* gyülekezet terítőjén a bibliai vers: „Gloria in excelsis Deo, et in terra pax.” A Lukács 10,42 szövegét a *kabai* templomnak, Kabai Dániel és felesége, Szűts Mária által ajándékozott terítőn találjuk: „Egy a szükséges dolog, Mária pedig a jobb részt választotta, melly el nem vétetik tőle.” A Lukács 22,20 szövegét: „E pohár az új szövetség az én vérem által, amely tiérettetek ontatik ki”, a *mádi* Rákóczi-féle ezüst kannán latin nyelven, a *bódvavendégi* ön kehelyre magyarul vésették 1711-ben.

János evangéliumból összesen huszonhat gyülekezet úrasztali edényén, terítőjén, abroszán találunk idézeteket. A *vásárosnaményi* templom számára 1717-ben ajándékozott ezüst pohárra a Jn 1,14-et vésték: „Az Ige testté lett.” Latin nyelven olvasható a Jn 1,29 — „Ecce agnus Dei, qui tollis peccata mundi” — a *jászberényi* eklézia 1645-ből való ezüst tányérján és a *hajdúböszörményi* gyülekezetnek 1683-ban adományozott terítőjén. A Jn 4,15 szövegét: „Uram, add nekem azt a vizet, hogy nem szomjazzam meg” — vésték a *mezőkeresztesi* kehelyre. A Jn 6,33 szövegét a *bihardiőszegi* eklézia 1639-ből való abroszán így olvassuk: „Mert ez az Istennek amaz kenyere a ki az égből szállott alá és életet ad az hívőknek. Ioann VI.v.XXXIII. En vagyok az életnek amaz kenyere a ki en hozzam io semmi keppen meg nem ehezik: Es a ki hiszen en benim soha meg nem szomjuhozik. Ioann. VI:XXXV.” A Jn 6,35 szövege megtalálható még a *mezőtúri* templom 1670-ből és 1747-ből való ezüst tányérján. A Jn 6,48 szövegét hímezték a *kérszemjéni* gyülekezetnek 1646-ban adományozott terítőre. A Jn 6,50—51 szövege olvasható a *kecskeméti* kenyérosztó tányéron (1638), a *nagykőrösi* tányéron (1641), a *vissi* tányéron (1646), a *nábrádi* abroszon (1646), a *debreceni* kenyérosztó tálon (1680), a *tolcsvai* terítőn (1727), a *gebei* terítőn (1742), a *hajdúszoboszlói* terítőn (1758). A Jn 6,54 szövegét hímezték 1745-ben a *solti* eklézia terítőjére. A Jn 6,55 verse olvasható a *nagybányai* templom 1641-ből való terítőjén, a *rozsályi* abroszon, amelyet 1666-ban ajándékoztak, a *nagyrabéi* 1632-ből való pohár. A Jn 6,57 szövegét hímezték a *tállyai* gyülekezet abroszára, amelyet a varga cég csináltatott 1727-ben. A Jn 6,63 szövegét hímezte a *gyömrői* templomnak ajándékozott terítőre gr. Teleki Lászlóné, gr. Ráday Eszter 1759-ben. A Jn 7,37-et vésték latin nyelven a *nagykeréki* ön kannára: „Ha valaki szomjuhozik, jöjjön én hozzám és igyék.” A Jn 14,6 szövege a *rozsályi* terítőn olvasható: „En vagyok az út, az igazság és élet.” A Jn 15,1; 5 olvasható a *tassi* eklézia

1717-ből való abroszán, és a *tolcsvai* terítőn: „En vagyok az igazi szőlőtő.”

Az apostolok cselekedeteiről írott könyv 8,36. A keresztlő edényekre, ezek takarójára általában a sákramentum Igéit szokták vésni, hímezni. A *gyönki* ekléziának 1768-ban ajándékozott keresztlő kancsóra a ApCsel 8,36-ot vésették: „Íme itt a víz! Mi akadály annak, hogy megkeresztelkedjem?”

Pál levele a rómaiakhoz 1,17/b. Két gyülekezetben vésték ezt az igét az úrasztali edényekre: a *misztótfalui* ekléziának 1595-ben ajándékozott ezüst kehelyre és a *gyönki* templomnak 1645-ben adományozott ezüst tányérra: „Az igaz ember hitből él.” I. Rákóczi György jelmondata a Róm 9,16 volt: „Nem azé, aki akarja, sem azé aki fut, hanem a könyörülő Istené”. Ez a felirat latin nyelven megtalálható a *mádi, sátoraljaújhelyi, tolcsvai* ezüst kannákon és az *ónod* ezüst kelyhen.

Pál első levele a korintusiakhoz 6,20. Mondottuk, hogy néhány esetben a leltározást végző prédikátorok részletes jegyzőkönyvet vettek fel az ekléziák ingóságairól. Jó példa erre a *gégényi* gyülekezet összeírása, amelyben az egyik terítőről ezt olvashatjuk: „Egy sűrű patyolat arany varrással az Úr asztalra való nagyotska keszkenő ilyen arany varrással a környületin: Az Úr Jézus szent szerződésének tisztességére való keszkenőt varratam tek. Nyakas Miklós uram el maradtott özvegye Tsató Judit 1700-dik esztendőben. I. Kor.6:20. Arron vetettetek meg, ditsőitsétek azért az Istent a ti testetekben és lelketekben, a mellyek az Istenéi.” Az 1Kor 10,16 szövegének első mondatát: „A hálaadásnak pohara, amelyet megáldunk, nem a Krisztus vérével való közösségünk-e?” — vésték latin nyelven a Rákóczi-féle kannákra, kehelyre. A vers második részét: „A kenyér, amelyet megszegünk, nem a Krisztus testével való közösségünk-e” — a *debreceni* kenyérosztó tála (1680) és a *hajdúszörményi* tányérra vésték 1739-ben, valamint a *hajdúszováti* ekléziának, Árva Bethlen Kata által, 1741-ben ajándékozott tányérra. Ugyanaz az Ige olvasható a *tahitótfalui* templom ezüst tányérján. Az úrvacsora, Pál apostol által megfogalmazott szerezteségi Igéje, az 1Kor 11,23—26 vagy teljes egészében, vagy értelemszerű felosztásban került rá az abroszokra, tányérokra, a poharakra, kelyhekre. A terítők nagy mérete alkalmas volt arra, hogy egész terjedelmében, sőt bevezető mondatokkal hímezzék a szerezteségi Igét a textíliákra. Ilyen például a *szamosújlaki* terítő, amelyen a szöveg 27 sorba elhelyezve így olvasható: „Varrotta az Urasztalhoz ez keszkönöt az Istennek alazatos szolalo leanya Komlosi Maria az Isten dicsőségehez való buzgosagabul maga kezeivel. A mi Idveztő Urunk Jesus Christus az Istennek Fia az Atia Istentől örök időknek előtte elrendeltetett az emberi nemzet bünéért való megh aldoztatásra testamentomot is töt Idvezitőnk az aldozat előtt melliet bizonyit szent Pal az első Chorintusbeliekhez irt levelének tizenegyedik részének huszonharmadik s több következendő versekben illen szókkal: En az Urtol vöttem . . . migh eljövend. 1671. maj. 16.”

Az úrvacsora szerezteségi Igéjét olvashatjuk részben, vagy egészben: a *rákocsabai* poháron (1632), a *nagyrabéi* poháron (1632), a *nagyvari* terítőn (1648), a *sényői* abroszon (1654), a *szinérváraljai* ön kannán (1671), a *tiszabereki* tányéron (1698), a *tarpai* ön tányéron (1709), a *császlói* tányéron (1713), a *mezőnagymihályi* kelyhen (1720), a *cecei* terítőn (1735), a *mezőtúri* tányéron (1747),

az érszöllősi tányéron (1760), a királydaróci abroszon (1768), a tiszafüredi tányéron (1778), a felsőbányai terítőn, a csengeri tányéron, a rozsályi kelyhen évszám nélkül.

Pál második levele a korinthusiakhoz 13,5. Az ajándékozók bibliaismeretére vall, hogy az 1Kor 11,28 helyett, ahol a „Próbálja meg azért az ember magát . . .” olvasható, a 2Kor 13,5-öt idézték a tiszabereki és a császlói tányéron: „Kisértések meg magatokat, ha hitben vagytok-é? Avagy nem ismeritek-é magatokat, hogy a Jézus Krisztus bennetek van? Kivéven, ha méltatlanok vagytok.”

Pál levele a galatákhöz 3,26—27. Az idézett keresztléssel kapcsolatos, tehát a debreceni keresztlő kannára 1654-ben, és a gyónki keresztlő tála 1768-ban ezt vésették: „Mindnyájan Isten fiai vagytok a Jézus Krisztusban való hit által. Mert akik Krisztusban kereszteltek meg, Krisztust öltözték fel.”

Pál levele a filippiekhez 1,21. Latin nyelven vésették a dunapataji eklézsia számára 1628-ban adományozott ezüst pohárra a verset, amely magyarul így hangzik: „Nékem az élet Krisztus, és a meghalás nyereség.” A Fil 1,23-at a bihardiőszegi terítőre hímezték 1736-ban: „Kivánok elköltözni és a Krisztussal lenni, mert ez sokkal inkább jobb.”

Pál első levele Timóteushoz. 1,8/b. Ezt az Igét is a dunapataji templom 1628-ból való poharára vésették latin nyelven, magyarul idézzük: „A kegyesség mindenre hasznos, meglévén benne a jelen való és a jövő életnek igérete.”

A zsidókhöz írt levél 10,14. Jézus Krisztus megtörtetett testére, illetve a kenyérre utal a jászberényi gyülekezet 1645-ből való ezüst tányérjának latin nyelvű felirata, amely magyarul így hangzik: „Egyetlen áldozatával örökre tökéletessé tette a megszenteltek.” A tiszakerecsenyi templom számára 1664-ben ajándékozott ón tányérra nemcsak a Zsid 13,16 szövegét vésették: „A jötekonyságról pedig és az adakozásról el ne felejtkeztek, mert ilyen áldozatokban gyönyörködik az Isten”, hanem, a nyilván perselynek használt tányéron ez a szöveg is olvasható: „Átkozott legyen ki ezt az Isten oltáráról gonoszul le vészi.”

Jelenések könyve 3,20/a. A kisari eklézsianak 1776-ban ajándékozott abroszra hímezték a bibliai idézetet: „Imé az ajtó előtt állok és zörgetek.” „A Jel 5,12 szövegét a gacsályi templom abroszán olvashatjuk: „Méltó a megöletett Bárány, hogy vegyen erőt és gazdagságot és bölcsességet és hatalmasságot és tisztességet és dicsőséget és áldást.” A Jel 16,15, valamint a Jel 22,17 szövegét arany és ezüst skófummal varrták a földesi eklézsianak 1726-

ban ajándékozott terítőjére: „Nemzetes Boros Laszlo uram ata. Ime el jövök mint a lopo boldog aki vigyaz es őrzi az ő ruhait hogy mezitelenen ne jarjon es meg ne lattassek az ő szemermei. Az Lelek is es az menyaszszony azt mondgyak jövel aki hallya azt is mondgya jövel es aki szomjuhozik jöyjon fel es aki akarja vegye az életnek vizet ingyen.” A gyakran idézett bibliai helyek közé tartozik a Jel 19,7—9: „Örülünk és örvendezzünk, és adjunk dicsőséget néki, mert eljött a Bárány menyegzője, és az ő felesége elkészítette magát. És adatott annak, hogy felöltözzék tiszta és ragyogó fehér gyolcsba; mert a fehér gyolcs a szenteknek igazságos cselekedetei. És monda nékem: Ird meg: Boldogok azok, akik a Bárány menyegzőjének vacsorájára hivatalosak.” A nemesbikkai eklézsianak 1653-ban, a debreceni Nagytemplomnak 1743-ban ajándékozott terítőjére csak a Jel 19,9-et hímezték. A tornyospálcai gyülekezet 1768-ból való abroszán azonban a Jel 19,7—9 szövegén kívül ez a versike is olvasható:

Galambi hűséggel lelki jegyesének,
Alázatossággal munkáját kezének,
Magasztalására ő szerelmesének,
Szívesen ajánlja Pátzi seregének.

A mándoki terítőre szóról szóra ráhímezték a Jel 19,7—9-et, ugyancsak 1768-ban. A nábrádi eklézsia 1770-ből való abroszán szintén ez az Ige olvasható, de a szövegben levő „fehér gyolcs” helyett a „fehér bíbor” kifejezés szerepel, ami nem textília színére, hanem a finomságára utal. A gyónki eklézsia számára Kántor József a helység „edgyik földes ura” 1768-ban ón kannát ajándékozott, amelyre a Jel 22,1 szövegét vésette: „Megmutatá nékem az élet vizének tiszta folyóját, amely ragyogó vala, mint a kristály, az Istennek és a Báránynak királyiszekéből jöven ki.” Az 1816-ban felvett leltár megjegyzi az edényről: „Ezen kanna a régiség miatt már haszna vehetetlen, és vagy egészen újra kell önteni, vagy helyette mást venni.” A kanna valóban rossz minőségű önből készülhetett, ha 152 év alatt tönkrement, hiszen sok olyan ón kanna, tányér található az egyházközségek birtokában, vagy az egyházkerületi múzeumokban, amelyeket az 1600-as években öntöttek, de ma is kitűnő állapotban vannak. A Jel 22,17 szövegét rövidítve: „Aki szomjúhozik jöyjon el, es aki akarja vegye az élet vizét ingyen” — hímezték a tornyospálcai, a mándoki és a nábrádi terítőre.

Az úrasztali edényeken, textíliákon levő bibliai idézetek — Szikszai György könyvének címével élve — „imádságok”-nak tekinthetők. A „keresztyéni tanítások”-at mindenki megtalálhatja a szövegekben.

Takács Béla

Istenfélelem és egyházfegyelem

„jir'ath JHWH rē'sith dā'ath hokh'māh . . .” azaz az Úrnak félelme feje a bölcsességnek — mondja a Példabeszédek írója könyvének elején (Péld 1,7). E bölcsesség pedig jóval meghaladja az elméleti ismeretet, gyakorlatias életvitelt jelent. Ez a gondolat alapjaiban meghatározza témánkról való gondolkodásunkat. Talán említésre sem érdemes, hogy az egyházfegyelem nem tartozik és

nem is tartozhat teológiai elemzéseink központjához, ha azonban az istenfélelem gondolatköréből indulunk el, hamar világossá válhat, hogy az egyházfegyelem kérdésköre leszámaztatható „hasznos mellékterméke” az istenfélelem teológiaiilag centrálisabb gondolatának.

E rövid bevezetés után három pontba sűrítetten fejttem ki gondolataimat: 1. Mi is az istenfélelem? 2. Mi köze

van az istenfélelemnek az egyházfegyelemhez? 3. Hogyan gyakoroljunk egyházfegyelmet?

*

Mi is az istenfélelem? Eichrodt megfogalmazása szerint: „az istenfélelemről szóló ószövetségi állítások szerint ez belső nyugtalanság, melyet a misterium tremendum vált ki.¹ Szinte természetes érzés Isten és ember találkozásakor, amikor a szentségtelen felismeri az egyedül szentet, teremtmény a teremtőt, megváltott a Megváltót. E félelemnek bénító, negatív jellemzőin kívül azonban létezik egy lendítő, pozitív oldala is: „az istenfélelem egyformán nélkülözhetetlen része ugyanennek a Lénynek segítségében való hit és bizalom. A rémület vallásos érzésében nincs meg a pánik jellemzője, sem szervilis szorongás, de tartalmazza a vonzás csodás erejét, mely átalakul csodálattá, engedelmességgé, önmegtartózkodássá és lelkesedéssé.”² A csodálattal vegyes félelemnek kettős feladata lehet életünkben: egyrészt félelmetes jellege visszariaszt a büntőtől, amivel Isten és embertársaink ellen vétkeznénk, másrészt csodálati eleme felszabadít Isten és embertársaink iránti jó gyümölcsseinek termésére. Ezért mondhatja Mózes: „Ne féljete; mert azért jött az Isten, hogy titeket megkísértsen, és hogy az ő félelme legyen előttetek, hogy ne vétkezzetek.” (2Móz 20,20) Ugyanakkor az istenfélelem hiánya — a Biblia gondolkodásában — a gonoszság lehetőségét hordozza magában: „A gonosznak hamissága felől így gondolkodom szívemben: nincs ő előtte istenfélelem” (Zsolt 36,2), „felele Ábrahám: Bizony azt gondoltam: nincsen istenfélelem e helyen, és megölnek engem az én feleségemért.” (1Móz 20,11). Az Isten és emberek előtti megbízhatóság jele az istenfélelem: „És szemelj ki magad az egész nép közül derék, istenfélő férfiakat, igazságos férfiakat, akik gyűlölik a haszonlesést és tedd közöttük előljárókká, ezredesekké, századosokká, ötvenedesekké és tizedesekké. Ezek tegyenek ítéletet a népnek minden időben . . .” (2Móz 18,21—22) Végül, de nem utolsósorban az istenfélelem az utolsó ítéletre figyelmeztetés jele is: „És ha Atyának hívjátok őt, aki személyválogatás nélkül ítél, kinek kinek cselekedete szerint, félelemmel töltsetek a ti jövővénységtek idejét” (1Pt 1,17). „Annakokáért mozdíthatatlan országot nyervén, legyünk háládatosak, melynél fogva szolgálunk az Istennek tetsző módon kegyességgel és félelemmel. Mert a mi Istenünk megemésztő tűz.” (Zsid 12,28—29). Az istenfélelem tehát elválaszthatatlan része a hitnek, ahol hiányzik, jelzi a hit megerőtlenedését vagy elvesztését. Satnyuló kegyesség pedig csak ártalmára, rombolására lehet az Isten népének. „Az újra és újra emlegetett istenfélelem alapja az isteni normák tiszteletben tartásának.”³

*

Mi köze van az istenfélelemnek az egyházfegyelemhez? Természetes kiindulópontja az istenfélelem az egyházfegyelemnek. Az az egyház, gyülekezet vagy személy, aki nem Isten előtt éli életét szükségtelennek, esetleg emberek által gyakorolt közösségi feladatnak érezheti. Egyházfegyelmet azonban elsősorban Isten gyakorol népe felett. Ezért az egyházfegyelem legelőször is önfegyelem. „A gyülekezet egész életét arra irányozza”, hogy Isten nevéért miatta „szídalom ne érje, hanem inkább szálljon arra dicséret és dicsőség” (HK 122.). Az egyházfegyelemnek

rá kell mutatnia arra, hogy a „szenteltesse meg a Te neved” imádsága nehogy káromlássá legyen (Róm 2,24).⁴ Csak az Isten félelmében, Krisztus főségének tudatában, az Ige fegyelme alatt gyakorolható az egyházfegyelem azok részéről is, akik a döntéseket, intéseket meghozzák. Ez nem lehet sem egyházvezetői bölcsesség, sem gyülekezeti vagy egyházi többség szavazati jogköre, egyedül annak alázatos beismerése, hogy Isten oldásának és kötésének hatalmát bizonyos időre emberekre ruházta át. Ezzel a hatalommal azonban a jó sáfár módjára kell elszámolniuk akár vezetőknek, akár testületeknek. Tudnia kell mindenkinek, aki egyházfegyelmet gyakorol, hogy ő maga is a vádlottak padján ül, s csak a kegyelem nagyságát csodálhatja azért, hogy ő még Isten népéhez számláltatik! Különösen így van ez olyan szélsőséges esetekben, mint amilyen a halálbüntetés. Az Acta 5-ben leírt jelenet, Anániás és Zafira története mutatja, hogy Péter nem ítélőként, csupán számonkérőként van jelen, az ítélet és végrehajtása Isten kezében van. Az események bizonyosan Pétert is megrendítették, ahogy a gyülekezetet is: „És támada nagy félelem az egész gyülekezetben és mindazokban, kik ezeket hallják vala.” (ApCsel 5,11) Nyilvánvaló ezek után, hogy végérvényes, „örökkévaló” egyházfegyelmzés nincs a mi kezünkbe letéve. Sub specie aeternitatis csak Isten ítélhet egyházban és világban egyaránt. Ha erről megfélekedzünk könnyen martalékvá lehet Isten népe emberi önkénynek, testi-lelki inkvizíciós tortúráknak. Sajnos az egyháztörténelem tucatszám mutathat ilyen példákat. Ha valaha is komolyan vettük a búza és a konkolyról szól példázatot (Mt 13,24—30 és 13,36—43), ezt a kardinális tévedést nem követhetjük el.

Az egyházfegyelemnek azonban létezik egy másik oldala is, mely legalább olyan veszélyeket rejt magában, mint az eddig elmondottak. „Ha pedig fenyítés nélkül valók vagytok, amelyben mindenképp részesültek, korcsok vagytok és nem fiak” (Zsid 12,8). Ha az egyházfegyelem meglazul vagy hiányzik, akkor megindul az elkorcsosulás folyamata. Akkor az egyház lényegéből hiányzik valami, anyai szeretete eltorzul, azaz nem igazán Krisztus szeretete érvényesül benne. Akkor a szeretetről már nem is beszélhetünk, hanem valami más lép a helyébe. A gyülekezet a „tégy amit akarsz” jelszavában él, s már nem hallja a megerőtlenedett, tekintélyét veszített intó szót. Az „g13ó kegyelem” útjára lép, teszi azért, mert egy fegyelem nélküli egyházban megteheti . . . az ilyenek elfelejtik, hogy „akit szeret az Úr megdorgálja, megostoroz pedig mindent, akit fiává fogad”. (Zsid 12,6). „Elfelejtik, hogy Isten nem hagyja a bünt büntetés nélkül, de mindezt nem az ember ellen, hanem érte teszi.”⁵ Vajon el tudunk-e számolni fegyelmzésünk hiányával az Isten félelmében? „Embernek fia! Órállóul adatlak én téged Izrael házának, hogyha szót hallasz számból, intsd meg őket az én nevemben. Ha ezt mondom a hitetlennek: Halálunk halálával halsz meg, és te őt meg nem inted és nem szólasz, hogy visszatérítsd a hitelent az ő gonosz útjáról, hogy éljen: az a gonosztevő az ő vétke miatt hal meg, de vérért a te kezedből kívánom meg. De ha te megintetted a hitelent, és ő meg nem tért hitetlenségéből és gonosz útjáról: ő az ő vétke miatt meghal, de te megmentetted a te lelkedet.” (Ez 3,17—19 vö. még 20—21). Az istenfélelemben gyakorolt egyházfegyelem tehát nem csupán önfegyelem, hanem mások testvéri intése is. Összefoglalásként elmondhatjuk, hogy istenfélelem hiányában értelmetlen, sőt káros lenne az egyházfegyelem, mert csu-

pán emberi számítások alapján óhatatlanul deformálódna, hatalmi harcok színterévé alacsonyulna. Az ógyház életében ilyen időszakok is beköszöntöttek, amikor szinte a világi hatalomért indított küzdelem döntött el hittani kérdéseket, de Isten mégis megőrizte népét, amikor meghagyta annak a lehetőségét, hogy egyháza Krisztus körül sorakozzon fel, úgy, amint az őskeresztyén korban a „legnagyobb” apostolok egyike, Pál is érezte: „És mindeneket vetett az Ő (ti. Krisztus) lábai alá, és Őt tette mindeneknek fölötté az anyaszentegyháznak fejévé” (Ef 1,22). Ezért mer Pál egyáltalán szólni, hívni, kényes ügyekben tanácsokkal szolgálni, dönteni. Ő nem önmagához hívja hallgatóságát, hanem ahhoz, akihez a saját élete is feltétlenül kötődik: „Legyetek az én követőim, mint én is a Krisztusé.” (1Kor 11,1). Egyházfegyelmet „függetlenül”, az egyházért, vagy gyülekezetért, mint intézményért, a jó rendért lehetséges, és ez mindenkire vonatkozik, bármilyen szolgálatot végezzen is az egyházban.

*

Hogyan gyakoroljunk egyházfegyelmet? A „quem ad modum”, hogyan kérdését meg kell, hogy előzze a „quid”, miért kérdése. Miért gyakoroljunk egyházfegyelmet? Missziói célból, azért, hogy a gyülekezetekben és azoknak tagjain kiabrázolódjék a Krisztus. Ez az Úr pedig képes ma is népet gyűjteni maga köré, ez a sereg pedig gyógyult életével, egészséges jelenlétével maga is áldássá lehet egy áldatlan helyzetekkel beborított világban. Az egyházfegyelem a gonoszt nyesegeti, hogy az Isten jó erői növekedhessenek. Ördögűzést végez, amint azt Barjézus esetében Pál is tette és ezzel Sergius Paulus tisztartó is hitet nyert. (ApCsel 13,6—12). „A fegyelmzés gyógyszer és nem kivégzés” — írta Makkai Sándor és ezzel el is értünk a módszer kérdésköréhez.⁶

Krisztus feje az egyháznak, melyben Lelke által uralkodik. Ezért az egyházfegyelem inkább pneumatikus, mint jogi tevékenység. Eduard Schweitzer szerint: „az egyházi rend a Lélek megnyilvánulása”⁷ és ebben az összefüggésben mélyen egyetérthetünk Török Istvánnal is, aki szerint: „az egyházfegyelem helyreállításáért többet tehetnek az ébredési mozgalmak, mint a zsinati határozatok.”⁸ Milyen ez a Szentlélek által irányított fegyelmzés? Pál apostol példája tanít meg rá: „Ha pedig valaki nem engedelmeskedik a mi levél által való beszédünknek, azt jegyezzétek meg; és ne társalkodjatok vele, hogy megszégyenüljön. De ne tartsátok ellenségnek, hanem intsétek, mint atyafit.” (2Tnessz 3,14—15). Tud megkülönböztetni, tudja meddig tart a bűn és hol kezdődik a bűnös. Ehhez kevés az empátia, a beleélés tudománya, ide Lélektől megragadott, karizmák is szükségeltetnek.

Az egyházfegyelem gyakorlásának módjában két alapvető csoportot különböztethetünk meg, az egyik az igehirdetés, a másik a pásztorkodás vagy lelkigondozói szolgálat. Az igehirdetés legfontosabb feladatunk, mert ezzel állandóan formálhatjuk Isten népét. „Mert az Istennek beszéde élő és ható, és élesebb minden kétélű fegyvernél, és elhat a szívnek és léleknek, az ízeknek és a velőknek megoszlásáig, és megitéli a gondolatokat és a szívnek indulatait.” (Zsid 4,12). Felelősen készített és elmondott igehirdetések lehetnek fegyelmző erejük. Predicatio est verbi Dei. Készületlenségünk azonban maga is egyházfegyelmi ügy kellene, hogy legyen. „Mert ha a trombita

bizonytalan zengést télesen, kicsoda készül a harcra? Azonképpen ti is, ha érthető nyelven nem beszéltek, mimódon értik meg, amit szóltok? Csak a levegőbe fogtok beszélni.” (1Kor 14,8—9). Igaz Pál a nyelveken szólásról vitázik e helyen, de alkalmazható a mi jelenlegi állapotunkra is.

A pásztoralás, vagy lelkigondozás csoportjába tartozó lehetőségeket vesszük sorra ezután, az ósgyülekezet gyakorlatából:

A levelek. Az apostoli levelek az egyházfegyelem fő forrásait képezik. Az ógyházban a leveleknek határozottan egyházfegyelmi funkciójuk is volt. A tévtanítások és az erkölcsi bűnök az egyes gyülekezetek életében konkrét módon soroltatnak fel, amelyekkel szemben konkrét válaszokat, intéseket, nemegyszer szigorú utasításokat találunk. Pál az 1Kor 5,9-ben utal egy korábbi levelére: azt írtam néktek ama levelemben, hogy a paráználakkal ne társalogjatok”. A figyelmeztetés nem használt. Az ötödik részben értesülünk róla, hogy Pál kénytelen szigorú eszközökhöz folyamodni. Az 1Kor 4,21-ben kérdezi: „vesszővel menjek-é hozzátok avagy szeretetnek és szelídségnek lelkével?” A II. levélben értesülünk egy harmadik levélről is, a könnyekkel írt levélről, amelynek tartalma nagyon kemény lehetett a korábbi eredménytelen intések miatt. A sorozatos intéseknek megvolt az eredménye, amely Pált örömmel tölti el. A gyülekezet megtérésre szomorodott meg. Ezért nagy az öröme minden nyomorúság mellett, „mert az Isten szerint való szomorúság üdvösségre való” (2Kor 7,10). A Jelenések 7 levele is egyházfegyelmet gyakorol. Pálon és Jánoson keresztül mind a beszéd, mind az írás eszközével nem emberi szó, hanem Ige, a megdicsőült Krisztus lelke szól a gyülekezetekhez (1Kor 2,4; Jel 1,19).⁹ Az ósgyülekezetnek ezt a szép és hasznos szokását, a levelezést jó lenne nagyobb tudatossággal hasznosítanunk jelenünkben, amikor olyan sokan változtatnak lakóhelyet rövidebb-hosszabb időre. Különösen azok körében, akik rászorulnak arra, hogy utánuk nyúljunk lelkigondozó módon. Ezzel elősegíthetnénk az új helyen beilleszkedésüket a gyülekezetekbe.

Az utazás. Pál elküldte Timóteust, mintegy emlékeztetni a gyülekezetet a helyes útra (1Kor 4,17—21), amely nem vette komolyan Pál szóbeli üzenetét. Maga Pál készül menni, akár vesszővel is, hogy szembenézzen a hamis tanítókkal. . . . Pál készen áll megbüntetni minden engedetlenséget (2Kor 10,6), hogy ne úgy látsszon, mintha csak ijesztgetne leveleivel (10,9). Apostoli hatalmával lép fel. „Előre megmondtam és előre mondom, mint másodszori otlétemkor . . . hogyha ismét odamegyek, nem leszek kíméletes” (13,2). Ennek ellenére Pál nem inkvizítorként, vagy rendőrként megy, hanem mint megalázott, aki sokakat megsirat azok közül, akik azelőtt vétkeztek (2Kor 12,21). A harmadik jánosi levél is említ egy készülő utazást: „ezért ha odamegyek, felemlítem az ő dolgait, amelyeket cselekszik” (10. v.).¹⁰ Minden vizitáció és minden látogatás a gyülekezetekben hasonló igénnyel történik. Ahol ez elmarad megroppan nemcsak az egyházfegyelem, de a közösség is. Kaotikus állapotok alakulhatnak ki, melyben nem törődik egyik a másikkal, ez pedig nem tetszhet Istennek.

Az imádság. Az imádság nem úgy eszköze a fegyelmzésnek, mint például az intés vagy a feddés, hanem mindenfajta egyházfegyelem együttjárója. A gyülekezetnek a bűnök bocsánataért és a Szentlélekért szüntelenül imád-

kozniá kell. A Szentlélekre való ráutaltság élesen megnyilvánul akkor, ha fegyelmi ügyekben kell eljárni, akár tanbeli vagy erkölcsi kérdésekben. Jézus imádkozik a tanítványokért, azokért, akiket a Sátán kikért, hogy megrostáljon, mint a búzát. (Lk 22,31). Bohren nem tartja véletlennek, hogy a Máté 18-ban az egyházfegyelmezés igéi után az imádsághoz fűződő ígélet következik (18,19—20). Simon mágus Pétert kéri, hogy imádkozzék érte. Jézus a kereszten imádkozik: „Atyám, bocsásd meg nekik, mert nem tudják mit cselekszenek” (Lk 23,34). Az imádság az egyházfegyellem gyakorlásában a legfőbb célt emeli ki: menteni akkor is ha ítélni lenne ok. A fegyelmezés mindig visszahat a fegyelmezőre is. A gyülekezet felelőssége nem a fegyelmezéssel kezdődik. Ahol sok fegyelmi vétség van, ott az egész gyülekezettel is baj van. A gyülekezet egészének légköréből sok minden következik. A háttérben éppúgy lehet szabadosság, mint törvényeskedés. Az egyes ember vétke sokszor csak reakció a gyülekezet rosszul értelmezett akciójára. Ezért éppúgy önvizsgálatot kell tartania a fegyelmem gyakorlójának is, mint a büntetettnek. Az imádság feltétele, kísérője és következménye az egyházfegyelmenek.

Az intés. Az intés a Róm 12,8-ban a karizmák közé tartozik. Ezzel ismét hangsúlyossá válik az is, hogy a fegyelmezés a Szentlélek vezetésével történik. Az intés, mint valamennyi eszköze a fegyelmezésnek, nem sorrendiségen alapul, mint a következő fokozat. A 2Thessz 5,15-ben a súlyosabb büntetés alatt állót is inteni kell mint atyafit. A Zsidó levél 10,25—26 alapján azt mondhatjuk, hogy az intés feladata tudatosítása nemcsak az elkövetett bűnnek, hanem az újra emlékeztetés is, „mivel hogy hívők és szeretettek, kik a jóltevésben buzgólkodnak.” „Ezekre taníts, ints” — mondja Pál (1Tim 6,2). Igentmondásra való felhívás arra, amit Isten értünk tett. (Zsid 3,13). „Hanem intsétek egymást . . . ma ha az Ő szavát halljátok, meg ne keményítsétek a ti szíveteket” (3,15). Az intés megelőzés, rámutatás Isten megelőző szeretetére: „Ő előbb szeretett minket” (1Jn. 4,19).

Feddés. Lukács 3,18-ban Keresztelő János „sok egyebekre” inti a népet. Heródest azonban megfeddi (19. v.). Az intés a bűn elkövetése előtt történik, a feddés a konkrét bűn elkövetése után. A Titusz levélben a hamis tanítók elleni intés feltétele „a tudomány szerint való igaz beszéd” ismerete, hogy meggyőzhesse az ellenkezőket. Az intés a hamis tanítóktól óv, a feddés a hamis tanítóval szembeni fellépés. A Szentlélek „megfeddi a világot a bűn, igazság és ítélet tekintetében” (Jn 16,8—11). A feddés feladata a bünt napvilágra hozni. A feddés prófétai cselekedet is, leleplezés „és ilyen módon az ő szívének titkai nyilvánvalókká lesznek” (Kor 14,25). A bűn a sötétséget keresi, „aki hamisan cselekszik, nem megy a világosságra, hogy az ő cselekedetei fel ne fedeztessenek” (Jn 3,20). A sötétség gyümölcstelen cselekedetei a feddés által napvilágra jönnek (Ef 5,11—13). A Szentlélek által inspirált Írás alkalmas a feddésre (2Tim 3,16) . . . A feddés a kulcsok hatalmának gyakorlásához tartozik. A feddésben részesülő több mint tag, ismét a misszió alanyává lesz, akit vissza kell vezetni az atyai házba. A feddésnek kettős pedagógiai célja van: a bűnös visszatérése és a gyülekezet figyelmeztetése. „A vétkest mindekelőtt fedd meg, hogy a többiek is megfélemljenek.” (1Tim 5,20). A feddés komoly fegyelmező eszköz, a bűnöst az egész gyülekezet előtt kell megfeddni. Pál szerint legkevesebb három tanúvallomás szükséges. A Máté 18.

gyakorlatával élve szabad csak ilyen súlyos lépésre elszánnia magát a gyülekezetnek, illetve vezetőinek. Jakab mégis azt mondja: „valljátok meg a bűneiteket egymásnak és imádkozzatok egymásért” (Jak 5,16). A bűnvalást követi a bűnbocsánat. a feddés a szeretet tette, bűnbocsánatra segítés.

Ideiglenes kizárás. A zsinagógai ideiglenes kizárás motívumát találjuk meg benne. A más evangéliumra hajlókra, az evangéliumot elferdítőkre Pál átkot mond. A hamis evangéliumot hirdető ember és az, aki nem szereti az Úr Jézust, azonos kategória nála. (1Kor 16,23). A 2Thessz 3,14 szerint a gyülekezetből kizárt ember nem ellenség. A kizárás célja: visszatérés, mentés. A 2Kor 2,6—8 a kis átokra emlékeztet. A büntetés alatt álló ember számára elég tehertétel maga a kizárás, ettől kezdve arra is ügyelni kell, „hogy valamiképpen a felettébb való bánat meg ne eméssze az ilyet” (2Kor 2,7). Hogy milyen súlyos büntetésnek számít az ösgyülekezetben a nyilvános megszégyenítés, ez a rész is mutatja. A kirekesztés alatt álló fokozott védelem alatt is áll. A szeretet cselekedete az átok kimondása is, de a gyülekezet szentségének védelme éppolyan fontos. A sötétség és a világoosság nem férhet össze. A gyülekezet az élő Isten temploma, „vagy mi egyezése van Isten templomának a bálványokkal?” (2Kor 6,16). A kiközösítés a gyülekezet bűnbánattartásának az aktusa is. A bűn terhe a közösséget is sújtja (2Kor 7,9).

A könyörgés megtagadása. A bűnösért való imádkozás megtagadása egyedül 1Jn 5,16-ban fordul elő. „Van halálos bűn, nem az ilyenért mondom, hogy könyörögjön.” Az Őszövetségben találkozzunk hasonlóval. Jer 14,11-ben az Úr megtiltja Jeremiásnak, hogy imádkozzon a népért. „Meg ned űbnFDÁtatik e bűn, míg meg nem haltok.” (vö. Ézs 22,14; 1Sám 3,14). Ezek a helyeken maga az Úr tiltja meg a könyörgést. A jánosi ige bizonyosan a tudatos bűnök kérdéséhez tartozik. A halálos bűn elkövetője maga zárja ki magát Isten kegyelmi szövetségéből.

A hosszabb kizárás. Máté 18. alapján többszöri figyelmeztetés után történik. A gyülekezet előtti nyilvános feddést követi a teljes közösség megtagadása. Súlyosabb büntetés, mint a rövidebb kizárás (olyan legyen előtted, mint a pogány vagy a vámszedő). Ez a megfogalmazás úgy tűnik, ellentétben áll a páli gondolattal, ahol a kizárat a gyülekezet szeretetben hordozza. Másfelől a pogány és vámszedő úgy értelmezhető, mint a gyülekezethez nem tartozó. Jézus egy asztalhoz ült a pogányokkal és a vámszedőkkel. Tehát fokozatosan érvényes az az elv, hogy a kizárás missziói feladatot is jelent. Nem kizárt a bűnbánat utáni újbóli felvétel. János második levelében a hamis tanítókkal mindenféle közösség tilos, nem szabad befogadni, még köszönteni sem. A hamis tanító Krisztus ellensége (1Kor 16,22). Vele szemben nincs helye a testvéri szeretetnek. A hitető maga az antikrisztus. „Aki köszönti azt, részese annak gonosz cselekedeteiben” (2Jn 11). A köszöntés több mint udvarias frázis, közösségvállalás, a másik elfogadása. A kizárás fő szempontja a gyülekezet szentségének védelme, de nincs véglegesen elzárva a visszaút a kitagadott előtt.

Átadás a Sátánnak. Az 1Kor 5,5-ben és az 1Tim 1,20-ban fordul elő. Az 1Kor-ban olyan bűn elkövetéséről van szó, amelyért megkövezés járt. A 9. versből kiderül, hogy már korábban eljártak ellene, valószínű rövidebb kizárás történt. Az oldás és kötés hatalmának érvényesítése történik. A Jób könyve prólogusára figyelve azokban a

Sátán hatalma nem terjed ki a lélekre. Az átadás a testnek veszedelmére történik. A Sátán „embergyilkos volt kezdettől fogva” (Jn 8,44) és hatalma van a halál felett (Zsid 2,14). A Sátánnak való kiszolgáltatás mégsem a teljes megsemmisítést, hanem a megmentést szolgálja. A Sátán paradox módon maga is az üdvösséget munkálja. Művének kudarca az, hogy Isten beállítja a lélek megmentésének szolgálatába. Hasonló megelőző ítélet ez, mint ahogy a Jelenések könyvében . . . Ehhez a gondolatmenethez segítséget nyújt az 1Kor 3,11 kk. részekkel való összehasonlítás. Jézus Krisztusra, mint fundamentumra fát, szénát, pozdorját is lehet építeni. Az utolsó ítélet tüzeben ki-ki meglátja, mit ér az, amit reá épített. „Ő maga azonban megmenekül, de mintegy tűzön keresztül” (15. v.). A megmenekülés azáltal történik, hogy Krisztus volt az alap. A Sátánnak átadott bűnös nem szakadt ki az Istennel való közösségből, mert a Sátánnak felette nincs hatalma. A Sátánnak való átadás nem annyira a súlyosság fokát jelenti, hiszen a közösségből való kitagadás annyi, mint átadni, vagy kizáratni abba a „világba”, amely felett a Sátán az úr. Itt különösen kihangsúlyozza Pál a mentés fontosságát. Az 1Tim 1,20-ban a hit dolgában hajótörést szenvedettek közül kettőt átad a gyülekezet a Sátánnak, „hogy megtanulják, hogy ne káromkodjanak”. A Sátán a 2Kor 12,7 szerint Pál életében is jelen van, mint aki által Pál gyötörtetik, „hogy felettébb el ne bizakodjon”. Pál ennek tulajdonítja felismerését: „elég néked az én kegyelemem”. A Sátánnak való átadás a szeretet tette, általa megóvatik a gyülekezet a régi kovásztól, hogy új tészta legyen, a tisztaság és igazság kovásztalanságában (1Kor 5,7).¹¹

Figyelemreméltó, hogy az ősegyházi fegyelmezési gya-

korlathoz képest mennyire lehangyaltott egyházfegyel-münk. Legutolsó évtizedeink egyháztörténete mutatja, hogy legnagyobb részben csak lelkipásztorok ügyében gyakoroltunk „egyházfegyelmet”. Ilyen jó állapotban levő gyülekezeteink lennének? Ilyen hathatósan végeznék lelkészek, presbitériumok, egyháztagok a lelkigondozást, pásztorációt? Sajnos ki kell mondanunk: helyzetünk főnákul alakult. Egyházfegyel-münk eltorzult, inkább hasonlított a hatalom gyakorlásának rossz emlékű koncepciósi pereihez, mint az Isten félelmében végzett egyházfegyelmhez. Ez a végzetes gyakorlat aztán kialakította azt a fásultságot, rezignációt, amellyel már a valódi egyházfegyelmi ügyekben sem léptünk.

Onnan indultunk el, hogy egyházfegyelmet csak Isten félelmében lehet igazán gyakorolni, és ide érkezünk vissza. „Istennek kell inkább engedni, hogynem az embereknek” — mondta Péter a nagytanács előtt. (ApCsel 5,29).

Peterdi Dániel

FELHASZNÁLT IRODALOM:

Külön köszönetemet fejezem ki Nagy Péter lelkipásztor testvéremnek, akinek „Egyházfegyelm az ekkleziológiában” című kéziratából írásom harmadik részében sokat felhasználhattam!

1. Walter Eichrodt: Theology of the Old Testament vol. II. SCM Press, London 1982. 269. l. — 2. i. m. 270. l. — 3. i. m. 273. l. — 4. Nagy Péter: Egyházfegyelm az ekkleziológiában (kézirat) Budapest, 1980. 14. l. — 5. i. m. 1. l. — 6. Makkai Sándor: Az egyház missziói munkája Révai, Budapest 1983. 100. l. — 7. Eduard Schweizer: Church Order in the New Testament 24. fejelet. SCM Press, London 1979. — 8. Török István: Dogmatika/Free Univ. Press. Amsterdam 1985. 400. l. — 9. Nagy Péter i. m. 21—22. l. i. m. 22. l. — 10. i. m. 22—26. l.

Halál az élet szolgálatában

Dr. Karol Gábris pozsonyi professzornak
70. születésnapja alkalmából

Nincs az Újszövetségnek még egy olyan rétege, amely annyi gondot jelentene a kutatóknak, mint a jánosi iratok, s közülük is a János evangéliuma. Érthető tehát, hogy ezen a területen a kutatás és vita megélénkülésének lehetünk tanúi. A megnövekedett érdeklődés — a publikációkból legalábbis úgy tűnik — mégis sokkal inkább a jánosi iratok megítélésének polarizálódásához, mint általánosan elfogadható eredményekhez vezetett. Ennek a jelenségnek az okát abban kell keresnünk, hogy a jánosi iratok az Újszövetség bizonyágtételén belül olyan egyedülálló típust képviselnek, amely magyarázatot követel. Mivel pedig a kutatók a saját előfeltevéseikhez ragaszkodva próbálják a jánosi titkot megfejteni, szükségképpen ellentétes eredményekre jutnak.¹ Ez a helyzet véleményem szerint csak akkor fog megváltozni, ha a jánosi iratok sajátosságait a jánosi gondolkodásmódon belül, és nem egyoldalúan a gnosztikus vagy hellenista—zsídó sémák felől megközelítve próbáljuk megérteni.² A megértés páli alapelve — mutatis mutandis — alkalmazható a jánosi iratok interpretációjára is: ha zsidónak zsidóvá, görögnek görögé kell lennünk, akkor Jánoshoz Jánossá kell válnunk.

A jánosi iratok sajátos karaktere a kifejező eszközök széles skáláján megfigyelhető. A jó magyarázat érdekében a teljes eszköztár iránt fogékonynak kell lennünk. A legfontosabb tennivalónk: mégis ráérezni a jánosi fogalomkincs sajátos tartalmára. Ebben a gazdag kincstárban is megkülönböztetett hely jut a „dzóé” fogalmának. A „dzóé”-ban foglalja össze az evangélista Jézus küldetésének célját, az általa elnyerhető legfőbb jót: „Azért jöttem, hogy életük legyen és bővülködjenek.” (Jn 10,10; l. még: 5,40; 17,2; 20,31.) Egyúttal olyasmit érint, amelyben minden ember minden időben közvetlenül érdekelt.

Az „élet” szónak az üdvösség tartalmára utaló használatával nemcsak a jánosi iratokban találkozhatunk. Már a szinoptikusoknál is előfordul ebben az értelemben, sőt egyenesen az „Isten országának” váltófogalmaként szerepel. Az „életre” éppen úgy „bemehet” valaki (Mk 9,43 és p.; Mt 19,17), mint „Isten országába” (Mk 10,15; Mt 5,20), és csakúgy „örökölheti az életet” (Mk 10,30 és p.; Lk 10,25) mint „Isten országát” (Mt 25,34; 1Kor 6,9.10; 15,50; Gal 5,21). A „bemenni az életre” kifejezés ebben az értelemben már az apokaliptikus irodalomban teret nyert.³ Egy alkalommal János is elárulja, hogy tud az

„Isten országának” és az „élet”-nek erről a szoros tartalmi kapcsolatáról, mégpedig Jézusnak Nikodémussal folytatott beszélgetésében (Jn 3,3—5 és 15. v.). *A hangsúly azonban a jánosi iratokban már az „élet”-re kerül.* Itt válik teológiailag átgondolt, mélyértelmű kulcsfogalom-má.

Az „élet” szó jelentéstartalma az általa jelzett valóság-nak megfelelően minden nyelvben rendkívül gazdag. Kifejezheti a pusztai biológiai létezését, a létezés — főként az emberi létezés-tartamát, módját, tartalmát, azt a közeget, amelyben egy élet megvalósul el egészen a nem létezés ellentétének elvont fogalmáig. Elkerülhetetlen tehát, hogy megvizsgáljuk: milyen értelemben beszélnek a jánosi iratok a „dzóé”-ről. Már a szóhasználatnak a konkordancia alapján történő egyszerű, az egyes igehelyek kontextusát figyelmen kívül hagyó áttekintése is tanulságos.

Feltűnő, hogy János evangéliumában nem fordul elő a „biosz” szó, amely az életnek a fiziológiai feltételekhez kötött voltára utalna. Ebből a körülményből két következtetést vonhatunk le: az evangélium szerzője vagy beleérti a „dzóé”- fogalmába az életnek ezt az oldalát is, vagy teológiailag figyelmen kívül hagyhatónak tekinti.⁴ De a jánosi szóhasználat legszembeszökőbb vonása az, hogy a „dzóé” többnyire névelővel ellátva, minden megszorítás nélkül, *abszolút értelemben szerepel a szövegben.* Nincs szó rövid vagy hosszú, földi vagy mennyei életről, sőt még új életről, esetleg igazi életről sem esik szó, mintha a „dzóé” az életünk egy bizonyos pontján kezdődne el, s mindaz, ami előtte volt, csupán látszatélet lett volna. Mindebből nyilvánvaló, hogy a „dzóé” jánosi fogalma egy és oszthatatlan, magába foglalja a létezés teljességét, ugyanakkor a „dzóé” *minősített élet.* Tehát az az élet, amely nem felel meg ennek a minősítésnek, nem érdemli meg a „dzóé” nevet. Jánosi felfogásban elképzelhetetlen például gonosz, elhibázott vagy mulandó életről beszélni. Az viszont már csak a „dzóé”-t említő igehelyek összefüggéséből tűnik ki, hogy ez az abszolút értelemben használt „nagybetűs” élet mindenekelőtt *Isten sajátja, s azután pedig azoké, akiket Isten ajándékoz meg vele, Jézus által* (Jn 1,4; 5,26; 6,57; 1Jn 1,2).

Az egyetlen jelző, amely a „dzóé”-t a jánosi iratokban közelebről megvilágíthatja az „aióniosz”, vagyis az „örök” melléknév. De ez a vonása nem esetleges, hanem szükségszerű velejárója a „dzóé”-nak. Így „Mivel a jövő élet a tulajdonképpeni élet, amint az már a zsidóságban is megesett, a „dzóé” önmagában, jelző nélkül is alkalmazható ebben az értelemben” — írja Bultmann.⁵ Ez a sajátos szóhasználat is arra utal, hogy a „dzóé” elválaszthatatlan Istentől.⁶ *Egyedül Isten örök, és csak a Tőle származó élet lehet örökkévaló.* Ennek megfelelően teológiailag következetesnek kell tartanunk, ha a jánosi iratok a „dzóé” ellentétének nem a földi életet, hanem a „thanatosz”-t, a „halált” tekintik. Mert ha a „dzóé” Istentől ered, következőképpen mindaz, aki elutasítja magától ezt a „dzóé”-t, „a halálban marad” (1Jn 3,14; l. még: Jn 5,24; 1Jn 3,14), függetlenül attól, hogy az ember hétköznapi értelemben még javában él. Aki viszont elfogadja a „dzóé”-t, „nem lát halált soha örökké” (Jn 8,51; l. még: Jn 11,25 k.).

Ha a „dzóé” ilyen sajátos, teológiailag körülhatárolt értelmet kap, elkerülhetetlenül vetődik fel a kérdés, hogy a jánosi iratok szerint *milyen viszony van a „dzóé” és az emberiség történelmi élete,* valamint az egyes embernek a történelemben ágyazott léte között. Van-e valami össze-

függés közöttük, vagy szöges ellentétben állnak egymással?⁷ A kérdésre exegetikailag helyes választ kell találnunk, különben a „dzóé”-ban kifejezett mondanivaló élettelen teologizálás marad, vagy ami még rosszabb: káros teológiai következtetésekhez vezet. A kérdésre nem válaszolhatunk anélkül, hogy ne próbálnánk meg a sokat vitatott jánosi dualizmus mibenlétét tisztázni.

*

A dualista szemléletmód a valóságot két egymással szembenálló, sőt kibékíthetetlen félre bontja. Még a jánosi iratokkal való behatóbb foglalkozás nélkül is megállapítható, hogy bennük a modanivaló ilyen dualista szemléletmódban, a valóság megkettőzésében, illetve antagónisztikus ellentétében jut kifejezésre. Lépten-nyomon ilyen szembeállításal találkozunk: sötétség és világosság (Jn 1,4—5; 8,12; 12,35 k.; 12,46; 1Jn 1,5; 2,8—11), menny és föld (Jn 3,31; l. még: 6,31—58), fent és lent (Jn 3,3,7; 8,23), igazság („alétheia”) és hazugság („pszeudasz”) (Jn 8,44; 1Jn 2, 21,27), Lélek („pneuma”) és test („szarksz”) (Jn 3,6; 6,63; 8,15), Jézus — olykor az Atya — valamint az övéi és a világ („koszmosz”) (Jn 8,23; 17,14; 1Jn 2,15; Jn 15,18 k.; 17,14—16 stb.) az Atya, valamint Jézus és a világ fejedelme, ill. ördög (Jn 8,42—44; 12,31; 14,30), élet és halál (Jn 5,24; 11,26; 1Jn 3,14).

Ebből a korántsem teljes felsorolásból is kitűnik, a jánosi dualizmus három jellemző vonása: *a)* Sokoldalúan megvilágítva és változatos kifejezőeszközökkel nyilvánul meg. *b)* Az az ellentét, amelyet ez a dualisztikus felfogás tükröz, univerzális, lényegi és időben fel nem oldható ellentmondásokkal terhes. *c)* A két ellentétes princípium az ember számára nem nyújt választási lehetőséget. Ellenkezőleg: ezek szabják meg létét és minden megnyívánulását. Másképpen: az eredet meghatározza a kifejeletet. Ezt a szemléletet a jánosi iratok többnyire az „ek” és „eksz” prepozíciók használatával juttatják kifejezésre. Például: „Ami testtől született test az, és ami a Lélektől lélek” (Jn 3,6).⁸

A jánosi dualizmus mindmáig heves vita tárgya az Újszövetség kutatói között. A vita lényegében két egymással összefüggő kérdés körül forog: milyen természetű dualizmusról van szó a jánosi iratokban, és milyen szellemi háttérből ered az a dualisztikus szemléletmód?

A valóság dualisztikus felosztásának és szembeállításának lehetőségei közül csak a legfontosabbakat veszem számba.⁹ Számításba jöhet a zsidóság világszemléletére jellemző ún. eszkatológiai dualizmus, amely a jelent és az eljövendőt állítja szembe egymással. Ennek nyomai Jánosnál is megtalálhatók (Jn 5,24—29). De nem is szükséges ezeket önkényes módon Bultmannal együtt¹⁰ egy későbbi egyházi redaktor beavatkozásának minősíteni, kétségtelen, hogy a fő ütközési pont a jánosi iratokban nem a „most” és a „majd egykor” között van. A „sötétség” és „világosság” ellentétének említése miatt sokan a kumráni gondolatvilág hatását vélték felfedezni Jánosnál,¹¹ és ezért dualizmusát nem egészen korrekten „etikainak” nevezték. Érintkezési pontok kimutathatók ugyan a kumráni és jánosi szellemiség között, de az is nyilvánvaló, hogy az ellentét Jánosnál nem az igazak és a gonoszok között feszül.¹² A legközelebbi analógiát a hellenisztikus kozmológiai dualizmus, annak is inkább a *gnosztikus változata* kínálja. Eszerint a valóságot az isteni,

pneumatikus és az alacsonyrendű, romlott materiális szférák kibékíthetetlen ellentéte jellemzi. Bultmann azt állítja, hogy a jánosi iratoknak csupán a kifejezései igazodnak ehhez a szemlélethez, valójában azonban ún. „döntési dualizmusról” van bennük szó. Vagyis a hit egzisztenciális döntése nyomán oszlik az embervilág két egymással szembenálló félre.¹³ Käsemann és néhány évvel később Luise Schottroff viszont úgy látják, hogy Istennek és a világnak a gnosztikus világmépítéshez igazodó szembeállítását következésként érvényesül a jánosi gondolkodásmódban.¹⁴

Természetesen lehetetlen a jánosi dualizmus bonyolult és sokat vitatott kérdését egy ilyen rövid lélegzetű tanulmányban kellőképpen tisztázni. De annak, akinek nemcsak az evangélium egy-egy részletét, hanem az egész evangéliumot kellett magyaráznia, nem szükséges bizonygatnom, hogy a jánosi dualizmus a mondanivaló szolgálatában áll. *Kifejezőeszköz, nem pedig az üzenet lényegét meghatározó szemléletmód.* Emellett szól már maga az a tény is, hogy ez a kettősség a jánosi iratokban olyan változatos módon jut kifejezésre (lásd: 4. o.).

A határvonal és ellentét a jánosi szemléletmód szerint mai terminológiával élve a *transcendencia és immanencia* között húzódik (vö.: 3,13; 3,31; 1,13; 3,6; 6,63 stb.). Ez az immanencia az evangelista felfogása szerint önmagába zárt világ, amelyet gyakran a „szarkasz” szóval jellemez (3,6; 6,63; 8,15; lásd még: 1,13!). A „szarkasz” Jánosnál — ellentétben Pállal — nem annyira aktív istenellenességre, ¹⁵ mint inkább az ember tragikus fogyatékosságára utal. Az ember ugyanis nem képes megérteni Isten dolgait, nem képes az Ő világával kapcsolatot tartani, holott létének ez az alapja (lásd pl.: Jn 4,31—34!). Ebből a „korlátoltságból” adódnak azok az evangéliumra olyannyira jellemző félreértések, amelyekkel hallgatói Jézus szavát fogadják (2,20—22; 3,4; 4,15; 4,33; 6,34 stb.). Ezek a félreértések azonban sohasem valami felszínes fogalomzavar következtében jönnek létre. Abból a földhözragadt szemléletmódból táplálkoznak, amely szerint az ember létezésomja világi feltételekkel kielégíthető. De korántsem következik ebből az a merev dualista felfogás, hogy mindaz, ami az élet fenntartásához szükséges ezen a földön, elhanyagolható lenne. Csupán arról van szó, hogy mindez csak átmenetileg, végső soron csak a halálig nyújt segítséget. Aki a földi vízből iszik „Újra megszomjazik”, s aki csak földi táplálékból él, legyen az bár a csodálatos pusztai manna, „meghal” — mondja Jézus (4,13; 6,28). *Ezért Isten földi ajándékai olyan „jeltek” („szémeia”), amelyek túlmutatnak önmagukon „az igazira”, az élet forrására, magára a mennyből alászállott kenyérré, Jézusra (6,32—33).*

Nyilvánvaló tehát, hogy a jánosi szemléletmód nem „metafizikai dualizmust” takar.¹⁶ Ha számol is a valóságnak két egymástól jól megkülönböztethető síkjával, Isten világával és a mi világunkkal — főként az embervilággal! —, ezek mégsem elkülönült, egymással nem érintkező síkok, ahogy a gnosztikusok gondolták (Zweigleisigkeit¹⁶). *A mi világunk rá van utalva Istenére*, hiszen a Logosz a létének alapja (Jn 1,2!). Az viszont aligha vitatható, hogy János a két sík között feszültséget, kibékíthetetlen ellentétet lát. De ez az antagonizmus nem a két világ eltérő természetéből adódik, hanem az *embervilág elzárkózásából Isten elől*, sőt egyenesen Isten elutasításából (Jn 1,5—10; 8,44; 14,17; 1Jn 3,1 stb.). Ez a helyzet ugyan akkor lesz nyilvánvalóvá, amikor a világ a testté lett

Igével találkozik (Jn 3,19—21; 5,24—26), mégis elharmkodott dolog volna „döntési dualizmusról” beszélni.¹⁸ Ebben az esetben ugyanis az embernek Jézus mellett hozott döntésével módja nyílna helyzetén változtatni, pedig János szerint az Igével való találkozás éppen azt fedi fel, hogy az ember olyan reménytelen állapotban volt, van és marad, amelyből számára nincs kiút az örök élet forrásához, Istenhez. Csak az segíthet rajta, ha csoda történik, vagyis Isten „felülről” töri át *világi létének és mentalitásának bűvös körét* a testté lett Ige által, és Ő ragadja meg az embert és vezeti hitre a Lélek által a Jézus halálában megnyilatkozó szeretetével (Jn 1,12—13; 3,16; 8,28; 10,11; 1Jn 4,19 stb.). A jánosi dualizmus, amelyet joggal nevezhetnénk teológiai dualizmusnak, ennek a „martüriá”-nak szolgálatában áll.

*

Ezek után kísérletet tehetünk arra, hogy feleletet adjunk a jánosi „dzóé” és az emberi, történeti lét viszonyának kérdésére. Mivel a jánosi dualizmus hatása alól az életnek jánosi szemlélete sem vonható ki, szem előtt kell tartanunk azokat a megállapításokat, amelyekre az előző szakaszban jutottunk. Eszerint az „örök élet” szoros kapcsolatban van mindazzal, ami földi életünket jelenti. Az „örök élet” mibenlétét nem lehet tehát negatív eljárással megfogalmazni, mintha az „örök élet” eleve más volna, mint a földi élet, vagy eleve túl volna azon, amit számunkra a földi élet jelent. *A jánosi gondolkodásmód szerint az „örök élet” a forrása a földi életnek.* Ez ad — egy televíziósorozat címével élve — „életet az éveknek”, feltéve, hogy ebből a forrásból meritünk. Ennek megfelelően az embernek már az élete folyamán „örök élete” lehet (Jn 5,24; 6,40, 47, 54 stb.), amelyet a múlt évek sem rabolhatnak el, mert Jézus fel fogja támasztani azokat, akik Tőle kaptak örök életet.

De ellene mond a jánosi szemléletnek az is, ha az „örök élet”-et azonosítanánk mindazzal, ami életünket betölti, és ezzel az emberi élet minden megnyilvánulását mintegy szentesítenénk. *Az „örök élet” „kriszt” jelent a földi életünk számára.* Felfedi, hogy bár Isten életet adó hatalmára és szeretetére vagyunk utalva, mégis meghasonlottunk Vele, s ezért biológiai létezésünk ellenére is „halálban vagyunk” (Jn 5,24). Az egyház szolgálata tehát János szerint nem vonatkozhat el a konkrét élettől, ugyanakkor azonban kritikusként kell lennie, vagyis fel kell tárnia összefüggéseit Istennel és az ő világával.

De hogyan lehet az életünk itt a földön minőségileg más, „örök életté”? Tulajdonképpen minden e körül a kérdés körül forog a jánosi iratokban. A válasz félreérthetetlen: az ember a maga erejéből nem képes az örök életet elnyerni, bár az igazi élet utáni vágyában mindent megpróbál ennek érdekében. Nem segítene rajta, ha a lélekzáródás ősi hite szerint sikerülne egy magasabb rendű életformában újrászületnie.¹⁹ De az sem, ha levetheti a materiális lét nyűgeit, mint ahogy ezt a gnosztikusok tanították. „Ami testtől született test az” — mondja Jézus Nikodémusnak (Jn 3,5). *Örök életet csak „felülről”, azaz Istentől kaphat az ember*, mert egyedül Istennek „van élete önmagában” (Jn 5,26), s senki másnak nincs Tőle függetleníthető élete. Isten pedig Jézus, a testté lett Ige által, aki „onnan felülről való” (Jn 6,33—35; 8,23), adja az örök életet azoknak, akik hisznek Jézusban.

Amikor arról van szó, hogy Jézus milyen módon aján-

dékozza nekünk az életet, az evangelista két félreértéstől is elhatárolja magát. Egyrészt igaz ugyan, hogy Jézus az ő „beszédei”, tehát a „felülről” hozott kinyilatkoztatás révén kínálja fel nekünk az örök életet (Jn 6,63; 8,47), János mégsem esik a gnózis kísértésébe: ezt a felülről kapott ismeretet nem tartja elegendőnek az élethez. Ahhoz, hogy örök életünk legyen *magához Jézushoz* kell mennünk, és Nála kell maradnunk, mert Isten az ő személyében kínálja fel nekünk az örök életet. Jézus személyének, a „nála maradásnak”, a „vele való közösségnek” (1Jn 1,3—7!) ez az előtérbe helyezése nyilvánvaló a jánosi iratok minden elfogulatlan olvasója számára.²⁰ Másrészt viszont ez a kapcsolat Jézussal nem fogható fel misztikus értelemben vagy valamiféle átlényegülésként sem. *Megmarad igei eseménynek* — „ha megmaradtok az én beszédeimben, valóban az én tanítványim vagytok” (Jn 8,31) —, amelyre a megszólított részéről *a hit a megfelelő válasz*. Az „örök élet” és az igében kinyilatkoztatott igazság, a „világosság” ebben a dialektikus viszonyban van egymással Jánosnál. „Az élet volt az emberek világossága” — mondja a prológusban (Jn 1,4). Tehát nem az igazság megvilágosító ereje tesz élővé, mint a gnosztikusoknál, hanem az Istentől kapott élet magában hordozza az igazság ismeretét. Ezért nem elég megvilágosodnunk, megismernünk az igazságot, hanem „felülről” kell születnünk (Jn 3,3). Ugyanakkor azonban az „örök élet” Jézus beszédéből fakad. „Az én beszédeim Lélek és élet” — mondja Jézus (Jn 6,63). Péter pedig: „Örök élet beszéde van nálad” (Jn 6,68).²¹

A jánosi gondolkodás szerint azonban „az örök élet beszéde” *nem választható el Jézus személyétől*. Sőt Ő maga ez a beszéd, a Logosz, amely testté lett. Bizonyos megszorításokkal, hiszen „a beszédek” Jánosnál sem monomániás, tartalmatlan önkinyilatkoztatások, igazat kell adnunk Bultmannnak, amikor azt állítja, hogy „Jézus, az Istentől jött kinyilatkoztató semmi mást nem nyilatkoztat ki, mint hogy ő a kinyilatkoztató.”²² Igen, mert Isten nem új tanítást, valami magasabbrendű ismeretet közöl velünk Jézus által, hanem önmagát adja nekünk Jézus személyében. Ezt vallja meg Tamás húsvét után: „Én Uram és én Istenem!” (Jn 20,28). Amikor a keresztyén gyülekezetben az ígét hirdetik, azzal a céllal történik, hogy a későbbi korok ígehallhatói is Jézushoz találjanak és Nála maradjanak (Jn 15,4 kk.). *A Jézussal való közösség létrehozása* a célja magának az evangélium megírásának is, mert csak ebben a közösségben válik lehetővé, hogy életünk „örök élet” legyen: „Mindezek azért irattak meg, hogy elhiggyétek, hogy Jézus a Krisztus az Isten Fia, és azért, hogy amikor hisztek, életetek legyen az Ő nevében” (Jn 20,31).

De még egy lépéssel tovább kell lépnünk. Jézus személye Jánosnál sem választható attól, *ami a testté lett Igével történt*. Ezen a ponton nem érthetünk egyet Bultmannal, aki azt állítja, hogy „Jézus halálának mint bűnért hozott engesztelő áldozatnak közös keresztyén értelmezése nem játszik meghatározó szerepet a jánosi szemléletmódban”.²³ Ez annyira szerves része a jánosi iratoknak kezdve a bárányi-tipológián, az „élet kenyeren” át egészen a keresztre történő „felmagasztálásig”, hogy lehetetlen a vonatkozó ígehelyeket még csak felsorolni is. János szerint ugyanis így lehet Jézus nekünk ajándékozott személye Isten egész világ iránti szeretetnek megnyilatkozása (Jn 3,16!), s ennek megfelelően az örök élet forrása.

Bár Jézus életének minden mozzanata, preexisztens

gyökerű küldetése, szavai, csodái, az emberekkel való bánásmódja Isten szeretetét juttatja kifejezésre, mégis Istennek irántunk tanúsított feltétel nélküli szeretete igazán átütő erővel *Jézus halálában* mutatkozik meg (l.: Jn 3,14—16). És itt érkezünk el az élet legmélyebb, paradox titkához: élet a halálból fakad. Vagy más oldalról megközelítve: a halált legyőzni csak halállal lehet. Az evangéliumnak ez az üzenete legtisztábban Jn 12,24-ben szólal meg: „Bizony, bizony mondom nektek — fordul Jézus az övéihez —, ha a gabonamag a földre hullva meg nem hal, egymaga marad; de ha meghal, sok termést hoz.” Szeretném ha a következőkben erre a jézusi mondásra irányítanánk figyelmünket, és megpróbálnánk behatolni értelmébe.

*

A kettős „ámen”-nel nyomatékosá tett jézusi mondás önmagában, az összefüggésből kiszakítva is megáll a maga lábán. Vagyis a benne található kifejezések nem szorulnak rá arra, hogy a közvetlen környezetük világítsa meg értelmüket. De jánosi stílusjegyeket sem hordoz magán, és a jellegzetesen jánosi fogalomkincsből sem található benne egyetlen szó sem. Jól beleillene valamilyik szinoptikus evangéliumba, noha hozzá hasonló jézusi kijelentést nem találunk a szinoptikusoknál. Bizonyosnak látszik tehát, hogy a mondást nem az evangélista fogalmazta, nem is jánosi körben formálódott ki, hanem *korábbi tradícióból került az evangéliumba*. A magyarázók egyöntetű véleménye szerint az egész szakasz (Jn 12,20—36) egymással laza kapcsolatban álló töredékekből tevődik össze.²⁴ Egy ilyen töredék a szóban forgó bibliai vers is.

A vers mondanivalója a gabonamag sorsát idéző hasonlatban jut kifejezésre. A hasonlat valódi hasonlat, analógiára hivatkozik, és ezért nem illik az evangéliumra oly jellemző „én vagyok” ígék szimbolikus képeinek sorába. A meghaló búzamag hasonlata közkedvelt lehetett az első keresztyének körében, mert Pál (1Kor 15,36), római Kelemen (1Kel 24,4—5) és Ignacius (1Róm 4,1) is él vele. Nagyon valószínű, hogy *egy reánk nem maradt jézusi hasonlat az eredete*, hiszen képi világa azonos több példázatával (a magvető, a magától növekvő vetés, a mustármag példázata stb.).

Joachim Jeremiás Jn 12,24-et az Isten országáról szóló kontrasztpéldázatok sorában említi.²⁵ Valóban most is szöges ellentétéről, a pusztulásról és a nyomában támadó új életéről van szó. Egyet kell értenünk J. Jeremias-szal, aki N. A. Dahl nyomán a kontrasztpéldázatok eredeti „Sitz im Leben”-jét *Jézus működésének ellentmondásosságában látja*. A „szerény kezdet”, a „szedett-vedett tanítványi kör”, az „átütő siker elmaradása” egyáltalán nem azt a benyomást keltette, mintha Jézus által Isten volna munkában. Jézus viszont a kontrasztpéldázatokkal éppen arra akart rávilágítani, hogy minden ellenkező látszat ellenére — Lutherien szólva: „in contraria specie” — Isten várva-várt uralma általa elkezdődött, megállíthatatlan, és ezért komolyan kell őt, mármint Jézust vennünk.²⁶

Az elhaló és mégis bő termést hozó búzamag kontrasztpéldázatában a hasonlítási pont az előbbiekkal szemben nem a szerény és rejtett kezdetre, s az ezt követő győzelmes kiteljesedésre esik, hanem *a halálra és az abból származó gazdag eredményre*, vagyis jánosi értelmezés-

ben az „örök életre” (25. 26. vers!). Ismeretes, hogy sok újszövetségi teológus Jézusnak a saját halálára és annak módjáról tett kijelentéseit „vaticinum ex eventu”-nak minősíti. Szerintük ezeket a húsvét utáni gyülekezet adta Jézus szájába.²⁷ Ha így van, akkor a meghaló gabonamag hasonlata is ebbe a sorba tartozik. Ezzel szemben az a tény, hogy benne a kontrasztpéldázatok sémáját fedezhetjük fel, kettőre enged következtetni: Egyrészt a hasonlatban kifejezésre jutó kiélezett paradoxia a hasonlat jézusi eredetére mutat. Tehát benne maga Jézus értelmezi halálát, s nem a húsvét utáni gyülekezet utólagos reflexiója szólal meg. Másrészt Jézus a halálát is ugyanabban a megvilágításban látja, mint eddigi működésének ellentmondásos voltát. Életműve logikus végkifejletének tekinti, és ugyanaz a bizonyosság tölti el a végső győzelem felől, mint amellyel működésének szerény és elhanyagolt eredményeit értékelte.

Mintha vezérfonalként Isten szenvedő Szolgájának sorsa lebegett volna szeme előtt Ézsaiás 53-ból: „Ha jóvátételül fel is áldozta magát, mégis magot lát, sokáig él. Isten akarata célhoz jut általa (10. v.)²⁸.”

*

A földbe hullott gabonamag haláláról szóló jézusi logion ezért illik bele a különféle tradícióteredékekből egyberekesztett szakaszba, sőt annak súlypontját, vezérmotívumát alkotja. Amint láttuk, a mondás eredete Jézus ígértetésében keresendő. Sok írásmagyarázó véleményével szemben egyre inkább meggyőződom arról, hogy János evangéliumának gondolatvilágát nem a hellenista-keresztényen vagy éppen gnosztikus szemléletmód határozza meg, hanem az, amit Jézus földi életében mondott vagy cselekedett, természetesen úgy, ahogy azt a Szentlélek felidézte és megvilágította az övéi számára (Jn 14,25–26). A szerző evangéliuma megírásakor már meglehetősen eltávolodott Jézus korától, mint a hajó, amely messze jár a kikötőtől. Új és ismeretlen vizek veszik körül, de hogy a helyes irányt tarthassa, kapitánya újra és újra visszatekint a kikötő világítótornyára. Az evangélistának új feltételek között kellett megfogalmaznia az egyetlen evangéliumot. *A kettős feladatnak ebben a feszültségében formálódik ki az a szakasz is*, amelyben az általunk kiemelt jézusi logion a szerző korának szóló üzenetté válik. Próbáljuk meg tehát nyomon követni, hogy miként transzformálja és eleveníti meg az evangélista Jézus titkát saját hallgatói, illetve olvasói számára.

A Jn 12,20–50-ig terjedő szakasz Jézus halálának értelméről és következményeiről szól. Ez tartalmilag megfelel annak, amit a szinoptikusok a szenvedésjövendölésekhez kapcsolódóan mondanak el. János azonban ezt a tanítást nem a caesarea-philippi jelenetet, hanem a jeruzsálemi bevonulást követő időszakra helyezi. A mondanivaló ürügyét pogány vagy talán prozelitává lett, esetleg „istenfélő” görögök kérése szolgáltatja. Ez már az evangélium szerzőjének, illetve az ő gyülekezeteinek situációja! A görögök látni szeretnék Jézust. Vagyis érdekszerveikkel szeretnének meggyőzni arról, hogy Jézus megfelel-e a róla terjedő híreknek. Lényegében ugyanaz a vágyuk, mint Jézus feltámadása után Tamásnak: az emberi megismerés eszközeivel akarnak meggyőződni Jézus dicsőségéről, azaz személyének és küldetésének páratlan isteni mivoltáról. Az a görög nevű Fülöp és András egyengetik Jézushoz útjukat, akik a hagyomány sze-

rint később a pogánymisszió egyik fontos a területén, Kisásziában működtek.²⁹

Jézus válasza a kérésre meglepő: éppen jókor jöttek, mert most jött el az Istentől megszabott óra, amikor az Emberfia megdicsőül, amikor általa Isten uralma hatalommal jelenik meg. Ezután beszél a haláláról, amely szükséges ahhoz, hogy élete és szolgálata sok termést hozzon. *Jézus dicsősége tehát halálában ragyog fel.* Amit a görögök érzékszervei tapasztalni fognak, a pusztulás. A hit azonban ebben a pusztulásban győzelmes új kezdetet pillanthat meg. Ezért boldogok, akik nem látnak és hisznek (Jn 20,29). Húsvét előtt és húsvét után egyaránt csak a hit képes felismerni Isten győzelmes szeretetét Jézus művében.

Jézusnak a meghaló búzamag hasonlatában feltáruló paradox dicsőségét az evangélista másként is kifejezésre juttatja. Rá jellemző módon Jézus keresztre feszítésének érzékeltetésére olyan szót választ, amely kettős értelmű: a „hüpszoun” ugyanúgy jelentheti a keresztfára, mint a dicsőségbe való felemeltetést. „Amikor én felemeltetem a földről — mondja Jézus Jn 12,32-ben —, mindenkit magamhoz vonzok.” S hogy félreértés ne essék, az evangélista megjegyzi: „Ezt pedig azért mondta, hogy jelezze, milyen halállal kell meghalnia.” Halál és dicsőség ugyanabban a mozdulatban! Ezzel a többször is visszatérő fordulattal (Jn 3,14) akarja János tudunkra adni, hogy szerinte a keresztes Jézus dicsőségének tetőpontja. Nem véletlen, hogy a negyedik evangéliumban Jézus utolsó szava a kereszten győzelmi kiáltás: „elvégeztetett!”. Minden emberi elképzelést megcsúfoló és feje tetejére állító isteni gondolat: a juhok pásztora maga az áldozati Bárány, aki hordozza a világ bűnét.³⁰

A legtöbb exegeta a keresztnak és a dicsőségnek ezt az abszurd azonosítását azzal igyekszik kikerülni, hogy Jézus kereszthalálát és megdicsőülését a jánosi teológiában egymást követő állomásnak tekinti. Mégpedig azért, mert szerintük János a megváltás gnosztikus sémáját követi: a mennyei Küldött alászáll, hogy a megváltó ismeretet átadja az anyagi lét fogságába zárt lelkeknek, és azután visszatérjen mennyei dicsőségébe. Pedig János éppen agnosztikusok ellen harcol, amikor a kereszthalál mélységében ragyogtatja fel Jézus dicsőségét. Ez elviselhetetlen gondolat a gnosztikus számára, aki doketista módon annyira összeférhetetlennek tartja a testi nyomorúságot az isteni dicsőséggel, hogy tagadja a kereszten függő test és Jézus azonosságát (1Jn 4,2; 2Jn 7).

A Jn 12,24-ben található és az elhaló búzaszemről mondott jézusi hasonlathoz hozzákapcsolja a szinoptikusoknál is szereplő mondást Jézus követéséről. *A tanítványra is áll Jézus hasonlatának igazsága*: meg kell halnia, hogy örök élete legyen (25. v.!). Ez a halál azonban csak a végső esetben jelenti a mártírhalált. Mindenekelőtt az önmegtagadásban nyilvánul meg. Ha a tanítvány félti önmagát, mindent elveszít, ha pedig legyőzi önzését, hogy Jézus akaratát teljesítse ezen a földön, akkor őrizheti meg önmagát az örök életre. A 26. versből nyilvánvaló, hogy ez az önmegtagadás nem öncélú erőmutatvány, hanem a Jézusnak végzett szolgálat érdekében nélkülözhetetlen. Az a szolga viszont, ki vállalja ezt a fajta halált a szolgálat érdekében, osztozik Ura sorsában is. Ott lesz, ahol az ő Ura van. Vagyis aki vele volt a halálban, vele lesz a bőséges termést hozó győzelmes életben is (26. v.!). Nem kétséges, hogy az evangélista szinoptikus intelmek ideiktatásával egy gyakori ekkleziológiai eltéve-

lyedéstől akarja óvni gyülekezeteit: húsvét után sem érkezett el Isten népe számára a triumfálás korszaka (vö. 1Kor 4,8 kk.). Most még az alázatos, áldozatot vállaló szolgálat ideje van. Még most is csak a halálón keresztül vezet az út az életbe.

Hans Walter Wolff hívja fel figyelmünket sajnálatos módon elfelejtett könyvében a szakasz szoros és benső kapcsolatára az ézsaiási Szenvedő Szolga énekével. Igaz ugyan, hogy az evangélista Ézsaiás 53-ból szó szerint csak 12,38-ban idéz, ahol Jézus paradox dicsőségének megütközést keltő voltáról van szó, de rejtett áramlatként az egész szakaszon végigvonul. Wolff szerint éppen az a tény, hogy nem tekinti Ézs 53-at formális írásbizonyítékként, tanúskodik leginkább arról, hogy mennyire áthatja az evangélista gondolatait. Ahogyan ez már Jézusnál is megtörtént.³¹ Az Írás beteljesedésének érzékelése pedig azért fontos János számára, mert így lesz világos az olvasó előtt, hogy amit Jézus vállalt, megegyezik Isten akarásával, amögött maga az Isten áll, s ezért nem egyedi, elszigetelt vállalkozás, hanem Isten szeretetének örök életet ajándékozó megnyilatkozása minden kor minden embere számára.

*

Mindaz, amit a negyedik evangélium a „dzóé”-ről elmond, tartalmatlan gnosztikus játszadozás maradna a legszembetűnőbb fogalmakkal, ha nem vennénk figyelembe a szóban forgó jézusi logionnak és kontextusának korrekcióját: csak a halálba adott életből támadhat termést hozó örök élet. Egyébként az életünk megmarad a halál szorításában vergődő, meddő életnek. Istennek minden emberi értelmet meghaladó gondolatainak titka tárul fel itt: *halállal töri le a halál hatalmát, hogy diadalra vigye az örök életet.*

Az örök életnek ez a paradox törvénye azonban csak bizonyos megszorításokkal igaz. Mert a formula nem általánosítható. *Nem minden halál szolgálja az életet.* Igaz ugyan, hogy minden élet áldozatok árán születet és maradhat fenn, de nem minden áldozatból fakad élet. Az áldozat bizonyos körülmények között a pusztítás és halál eszközévé, tehát életellenessé válhat. Így is mondhatjuk: *csak a minősített áldozat, a minősített halál hozza meg az élet termését.* Jézus szavaiból és az azokhoz kapcsolódó teológiai reflexióból jól kivehető ez a minősítés: kizárólag a csíráképes gabonamag halála hozhat termést. Jézus halála négy körülmény találkozása miatt válhatott megváltó halállá: először, mert egy igaz, szeretetben vállalt életút megszakadását jelentette: másodsor, mert Jézus a saját életét adta oda áldozatul, s nem mások életét kívánta elvenni az élet nevében: harmadsor, mert Jézus halála nem végzetszerű, hanem önként vállalt halál, szeretetből hozott áldozat volt. Végül pedig, mert halála nem önkényes, hanem Isten kezéből vett, engedelmes halál volt.

Csak így válhatott Jézus keresztje Nagy Gergely szép sorával „királyi trónná”. De a tanítvány halála is csak abban az esetben szolgálja az életet, ha a Jézuséhoz hasonlóan minősített halál. *A tanítványnak a maga életét kell „meggyűlölnie”, és nem a másét, ha azt akarja, hogy élete legyen.* Ezt pedig nem tudja megtenni, ha le nem győzi Istennek Jézus halálában megnyilatkozó minden értelmet meghaladó szeretete (Jn 4,16; 1Jn 4,7–11.). Az így legyőzött ember viszont képessé válik arra, hogy Úra

megbízásából életét a másoknak való szolgálatban „tékozzolja el”. Az így vállalt élethez fűződik a bő termés ígérete.

*

A tanulmány első felében igyekeztem kimutatni, hogy a jánosi gondolkodásban az „örök élet” nem más, mint az Isten számára nyitottá vált földi élet, amely azután magában hordozza a halálón túli élet ígéretét is. Kinyílni pedig Isten felé csak úgy képes, ha Isten „onnan felülről” behatol előle elzárkózó létünkbe Jézus, a „testté lett Ige” által, a keresztig elmenő szeretetével megragad és maga felé fordít minket, és Lelke által hitet ébreszt bennünk, megtartva minket a Jézussal való közösségben. Az elhaló gabonamag hasonlata és a hozzá kapcsolódó jézusi logionok a jánosi iratoknak sok más hasonló kijelentésével együtt nyilvánvalóvá teszik, hogy földi életünk „átminősítésében” döntő szerepe van Jézus és az ő követői „minősített” halálának. Jézus ennek a termésnek reménységével néz az emberiség életére.

Reménységének teológiai súlyát akkor tudjuk felmérni, ha szembeállítjuk más elképzelésekkel. A zsidóság egy a jelen történelmi szakaszt lezáró radikális és univerzális fordulatban reménykedett. Jézus viszont „már most” kívánja nyújtani az örök élet ajándékát. A tipikus hellénista világszemléletet képviselő gnoszticizmus a materiális lét levetésében látta a kiutat, a történelmi létre nézve nem táplált semmiféle reménységet, sok keresztényhez hasonlóan, akik a megoldást hajlamosak áttolni a túlvilágra. Jézus szerint Isten számára a testi mivoltunk sem jelent akadályt. De nem tudja Jézus elfogadni az immansens fejlődés életellenes erőket lebecsülő modern optimizmusát sem. Naiv reménység ez, amely nem számol a fejlődés hallatlan nagy árával.

Jézus a maga és követői búzamazag-sorsával felel az Isten által ébresztett várakozásokra. Az Ószövetség a választott nép múltját kudarcok sorozatának mutatja be. Isten újra meg újra utánanyúl népének, de az mindig eljuttassa a kapott lehetőséget. Isten emberei, a próféták ennyi kiábrándító tapasztalat ellenére sem adják fel a reményt, mert bizonyosak abban, hogy Isten nem adja fel a harcot a teremtett világáért. Ennek a reménységnek megvalósulásáról szól Jézus hasonlatában. A „minősített halál” az a kovász, amelyet Jézus belevetett az emberiség tészájába, hogy ízes kenyérré válhasson. A zsidóság a páska ünnepén kitakarította a kovászt, mert a gonosz erjesztő hatalmára emlékeztette. *Jézus szerint a gonoszságnál erősebb a „minősített halál”.* Az életnek nem kell tehát körbenjárnia, mint a taposómalomba fogott lónak, de ennek nagy ára van.

Cserhádi Sándor

JEGYZETEK:

1. Hogy az előfeltevésekhez való ragaszkodás milyen következményekkel jár, jól megfigyelhető Bultmann János kommentárjában. Mindaz, ami nem fér bele az evangélium feltételezett gnosztikus sémába, későbbi egyházi redakciónak minősül, noha stilisztikai érvek ezt a feltételezést nem támasztják alá. Lásd mindenekelőtt a „hagyományos” eszkatológiát tükröző szakaszokat (Jn 5,24 k) Bultmann kommentárjában!
2. Qumranhoz közel álló „heterodox” zsidóság hatását véli felfedezni a jánosi gondolkodás hátterében például O. Culmann (Der joh. Kreis. J. C. B. Mohr. Tübingen. 1975. 53 kk. o.) Qumrani és vele párhuzamosan gnosztikus analógiákat feltételez L. Goppelt. (Theologie des NT-s. Vandenhoeck + Ruprecht. Göttingen. 1976. 628 k. o.). A gnoszticizmus felől értelmezi a jánosi iratokat többek között: R. Bultmann: Das Evang. des

Johannes. Vandenhoeck + Ruprecht. Göttingen 1952.; Theol. des NT-s³ Evang. Verlagsanstalt, Berlin. 1959. — Siegfried Schulz: Das Evang. nach Johannes. NTD. 4. Vandenhoeck + Ruprecht. Göttingen. 1972. — Hans Conzelmann: Grundriss der Theol. des NT-s. Chr. Kaiser. München. 1976. 360 kk. o. — Luise Schottroff: Der Glaubende und die feindliche Welt. Neukirchener Vlg. 1970. 280. o. 5. j.; 292. o. 3. j. — A problémát összefoglalja: F. B. Kümmel: Einleitung ind das NT. 14. Quelle + Meyer. Heidelberg. 1964. 151 kk. o. — 3. Bill. I. 463 k. o. — 4. Előfordul még a jánosi iratokban az „élet” fogalomkörébe tartozó psziché szó is, főként az „életét odaadni” szókapcsolatban. (Jn 10,11 —18; 12,25; 13,37; 15,13; 1Jn 3,16.) Feltételezhetően szinoptikus gyökere mondatokban fordul elő, s magának a szónak Jánosnál önálló teológiai jelentősége nincs. — 5. Kittel ThW. II. 865. o. — 6. Kittel ThW. II. 864. o. — 7. L. Schottroff például ezt írja i. m. (2. jegyz.) 293. oldalán: „Ez az „élet” (Jánosnál) nem más, mint elhatárolódás ettől az ellenséges világtól.” — 8. Lásd még Jn 78,44-ben! Bultmann szerint (Theol. 372. o.): „Mert az ember, mint teremtmény nem önmagából él, ahogyan Isten, hanem olyan eredetből, amely felett az ember nem rendelkezhet, és amelynek valami hatalma van felette. Mindig valami Honnan-ból jön, s csak két lehetőség adódik számára: vagy Istenből, vagy pedig a világból, a hazugságból, a semmiből.” — 9. Jó összefoglalást találhatunk L. Schottroffnál. i. m. (2. j.) 236. o. — 10. Das Ev. des Joh. 196. o.; Jn 6,39,40,54-gyel kapcsolatban 176. o. 1. jegyzet. Lásd még: L. Schottroff. i. m. 233. o. 2. jegyzet. — 11. Lásd 2. jegyzet. — 12. Sokan qumráni gondolatvilágot vélnek felfedezni Jn 3,19 kk-ben, de amint H. Conzelmann megjegyzően kifejti, itt a bűn, amely nem akar a világosságra jönni, Jézus elutasítása, az igazsággal szembeszegülő hazugság állapota. [i. m. (2. jegyz.) 385. o.] — 13. Bultmann: Theol. 373. o., valamint Conzelmann i. m. 383. o. — 14. E. Käsemann: Jesu letzter Wille nach John. 17.⁴ J. C. B. Mohr. Tübingen. 1980. 29., 62., 98., 132. o.; L. Schottroff i. m. 243., 244., 277., 289., 295. o. — A jánosi dualizmus szempontjából sajátos fejlődést tételez

fel az evangéliumon belül Jürgen Becker: Beobachtungen zum Dualismus in Joh. evangelium c. tanulmányában. ZNW 65. 1974. 1/2. 71—87. o. — 15. Így látja ugyanis L. Schottroff i. m. 275. o. — 16. Ezt Käsemann is kénytelen megállapítani: i. m. (1.: 14. j.) 131. o. — 17. L. Schottroff által használt kifejezés. A valóság párhuzamos és egymással nem érintkező síkokban történő átértelmezését a jánosi gondolkodásra is jellemzőnek tartja. (i. m. 277. o.) — 18. A „döntési dualizmus” feltételezésének (1.: 13. j.) jogosultságát megkérdőjelezzük: R. Schnackenburg: Das Joh. evang. Herders ThK² 1967. 430. o., valamint E. Käsemann (i. m. 1.: 14. j.) 132. o. — 19. Schalom ben Chorim: Bruder Jesus. 25 k. o. — 20. Ez a mozzanat a jánosi iratokban nemcsak a nosztalgicizmussal szemben válik hangsúlyossá hanem egyúttal a formálissá váló korai katolicizmus, „az egyház főáramlatának” kritikája is. L.: E. Käsemann: Zum Joh. Verfasserproblem. ZThK 1951. 302. o. O. Cullmann szerint ilyen kritikáról nincs szó Jánosnál. Csupán a sajátos karakterű jánosi kereszténység igyekszik így igazolni keresztényen mivoltát. (i. m. — 1.: 2. jegyzet! — 15. o.) — 21. Lásd: Bultmann: Das Evang. des Joh. 25 k. o. — 22. Theol. des NT-s. 418. o. — 23. Theol. des NT-s. 406. o. Käsemann is úgy látja, hogy a „teológia crucis” nem játszik szerepet a jánosi szemléletmódban. Elfeledkezik 12,24-ről és számos igehelyről (1,29; 3,16; 10,11 stb.) Nem veszi figyelembe, hogy az „ige”, amelyben Jézus „presens”-szé válik a gyülekezet számára egyszerre Jézus szava, személye és műve! (1.: i. m. — 14. jegyzet — 111. o.) — 24. Lásd: Johannes Schneider: Das Evang. nach Johannes. ThHK. S. band³. Evang. Vlganstalt. Berlin. 1985. 228. o. — 25. Die Gleichnisse Jesu. Evang. Vlganstalt⁴. Berlin. 147—153. o. — 26. Lásd: 2. jegyzetet! — 27. Így például R. Bultmann is. (Theol. 31 kk. o.) — 28. Vö.: H. W. Wolff: Jesaja 53 im Urchristentum³. Evang. Vlganstalt. Berlin. 1952. 85. o. — 29. Eusebius III. 1. 1 és 39,9. — 30. Szépen fogalmazza meg ezt a paradoxont Pilinszky János: A mélypont ünnepe 370. oldalán — 31. H. W. Wolff 27. jegyzetben idézett műve 70 k. és 84 k. oldalai.

Biblia, bizonságtétel és Európa

Történeti és kulturális aspektusok

1. *Biblia, Bizonságtétel és Európa.* E három jelenség dialektikus kapcsolatban áll egymással, mely kapcsolat a történelem során sokszor viták tárgyává vált. Mint kereszténynek csak ennek tudatában foglalkozhatunk a problémával, illetve érezhetünk felelősséget iránta. Kritikusoknak, jobban mondva önkritikusoknak kell lennünk. E három valóság összefüggését nem fogadhatjuk el egyszerűen elkerülhetetlen történelmi tényként. Nem kell tragédiának sem tekintenünk, de feladatként, kötelességként, misszióként magunkra kell venni. Az az tény, hogy e hármas összefüggés a történelem által meg van terhelve, feladatunkat megnehezíti és kötelességünket elkerülhetetlenné teszi.

2. Makedónián keresztül Európa belépett a krisztusi egyház tevékenységének szférájába, ezáltal különleges céltáblájává lett a keresztény bizonságtételnek. A látomást ugyanaz a Szentlélek kínálta, jobban mondva adta, aki az utolsó pillanatban megakadályozza, hogy az Igét Ázsiában hirdessék (ApCsel 16,6). Pál és társai úgy fogadták az Istentől jövő küldetést Makedónia evangelizálására, mint egy elhívást és lemondtak a már nyilvánvalóan kényelmesebb és könnyebben megvalósítható terveikről. Pál troászi éjszakai látomása döntő volt. Azt jelentette, hogy az evangélium áterjed az európai kontinensre. Ugyanakkor abban az időben ez csak egy halvány jel volt arra nézve, hogy az evangélium átlépi az Égei-medence határait. A makedóniaiak kérése egyenértékű volt Jézus Krisztus evangéliuma által elnyerhető felszabadítás iránti kéréssel.¹ Ettől a pillanattól kezdve — tárgyilagosan szólva — Európának nem volt ennél szorongatóbb szükséglete.

3. Európán keresztül a troászi felhívás a keresztény bizonságtételnek földrajzilag ökumenikus típusát indította útjára. E szándékot először az ApCsel 1,8 említi:

„... lesztek nékem tanúim... a földnek mind végső határáig.” A nyugati világba akkor jutott el a keresztény bizonságtétel, amikor Pál az ismeretlen Európába merészkedett. Ez egy olyan nyugati világ volt, mely súlyos fájdalmakat vállalt annak érdekében, hogy abszolút anatómiára és hatalomra tegyen szert. Carl Jasper szerint, aki úgy vélte, hogy az abban az időben tudatosan szerveződött „von der Mitte des letzten vorchristlichen bis zur Mitte des ersten nachchristlichen Jahrtausends”.²

4. Ekkor változott meg az európaiak élete. A történelemben minden teljesen másként alakult volna, ha a Földközi-tenger vidéke pogány marad. Nem kétséges, hogy a maga útján fejlődött volna, folyamatosan terjeszkedve a germán befolyás alatt. „Tout est radicalement autre si l'esprit de puissance, occidental trouve libre carrière sans mauvaise conscience...”.³ (A dolgok különbözőek, amikor a Nyugat rossz lelkiismeret nélkül fejezheti ki hatalmi érzéseit.)

5. Európa egészséges „bűntudata” — ami különösen ritka — csak a keresztény bizonságtétellel való megújuló találkozásnak köszönhetően létezik. Az ilyen találkozások törekenyek és spontánok, valamint azon múlnak, hogy a bizonságtétevő milyen hűségesen, helyesen terjeszti és integrálja a Szentírás üzenetét, szemben a változó társadalmak és kultúrák instabil hátterével. Az európai református keresztények számára éppen ez az, ami érdekessé teszi a bizonságtételt, sőt feltehetően az a feladatunk a közvetlen élet- és munkaterületünkön, hogy — amennyiben lehetséges — szinoptikusan megismerjük a Biblia bizonságtétele és Európa közötti interakció történelmi és kulturális aspektusait.

6. Biblia, Bizonságtétel és Európa: Ezek önálló történettel rendelkeznek az általuk kifejezett valóságoktól függően. Saját életük van és korszakról korszakra változnak. Nagyon könnyű demonstrálni ezt Európa esetében,

de már sokkal nehezebb változásról beszélni a másik két fogalmat illetően.

7. Bár Európa kicsi volt az antik korban, mégis már a korai időktől kezdve hegemoniára törekedett. Ázsiából, jobban mondva Föníciából kapta a nevét. Európával kapcsolatban Herodotosz megállapította, hogy éppen úgy ahogy senki sem tudja, hogy vajon teljesen körül van véve vízzel vagy sem, sötétségben vagyunk nevének eredetét és a névadó személyét illetően is, hacsak nem Európa tiruszi hercegnőről van szó. Ha ez volt a helyzet, akkor addig a világ többi részéhez hasonlóan névtelen.⁵ Elvileg Európa a Pó folyó torkolatától Szibériáig tartott, de gyakorlatilag az Égei- és Adriai-tengerek közötti területet jelentette. Arisztotelész⁶ szerint abban az időben Európában „felvilágosulatlan” népek laktak. Mégis, hála a görögöknek, és nem az ázsiaiaknak, hogy ugyanezek a népek felemelkedtek, mert képesek voltak „a mindenek fölött való uralomra”.

8. Mindazonáltal addig, amíg az egyházi szervezet nem jött létre a területén — többnyire hódítások által — az Európa terminus a földrajzi jelentésén túl nem vett fel egy pontosabb morális tartalmat. Charlemagne, mint a *regnum sanctae ecclesiae*, a bizánci területtől teljesen megkülönböztetett entitás védelmezője, *rex pater Europae*-nak kiáltotta ki magát és úgy üdvözölték, mint aki *quem catholica Europae suscepit ecclesia*.⁷ Két évszázaddal később megállapították a végső identitását. Európa igazán *christianitas* lett. Ennek az eseménynek az egyik első bizonyoságtévője Benzo d'Alba püspök volt. Könyvében, *Liber ad Heinricum IV*, melyet a tőle megszokott „lyzirando, organizandó” stílusban írt, Benzo dicsőítette a rómaiakat azért a példás módért, ahogy Európát monarchiává alakították: *Heuropam fecerunt monarchiam*. A XI. században ez azt jelentette, hogy a *tota christianitas* arra volt kötelezve, hogy támogassa azokat a csapatokat, melyeket a legkeresztyénibb uralkodó ellenségeivel szemben mozgósítanak.

9. Hogy Európa valóban keresztyén volt, gyakorlatilag mint egy 800 évig nem képezte vita tárgyát. Saját tudata, hogy ő egy *res publica christiana* olyan múltból örökölt előítéletet hozott, amely a barbár fogalmát a pogányokra alkalmazta, s a heretikusokra nézve semmi változást nem jelentett. Európa sokáig azt gondolta, hogy elfoglalja az egész kontinenst, de ténylegesen csak a közép-délnyugati területeket jelentette — a németek Abendlandját, vagy etnikailag beszélve a latino-Germanic világot. Kelet-Európa, különösen a szláv országok, többé-kevésbé elkülönült entitások maradtak az emberek többségének a fejében. A Balkán szétszórt népei még nagyobb nehézséget jelentettek, mint Magyarország, vagy a mai Románia létezésének elfogadására való hajlandóság. Bár Dante szerint már „*ne lo stremo d'Europa*”¹⁰ volt, természetesen ezt megbocsátották, de ténylegesen csak az, akit Róma és a pápai egyház támogatott, volt igazán európai, a Giovanni Boccace *homo europicus*-a, vagy Enea Silvio Piccolomini európaija. Ennek a fizikailag keskeny európai csiknak a lakosai tökéletesen tisztában voltak területüknek limitált méretével és hátrányaikkal. Az egyik fő érv, mely a Kelet elleni keresztes hadjáratokat volt hivatott igazolni, az volt, hogy a nyugat értelmetlen háborúban és szegénységben bukdácsol. A nyugat tudta, hogy túlnépesedett hasznosítható földterületeihez képest. Bár így szokásos, mégsem helyes a keresztes hadjáratokat a XIII. századra korlátozni.

10. Amikor Konstantinápolyt a törökök elfoglalták (1453) az elszigeteltség kérdése, sőt a Délkelet-Európával szembeni idegenkedés tovább növekedett. Mielőtt ez a mentalitás megváltozott volna, Európa egy konciliáris mozgalmat indított, egy nagylelkű kísérletet tett arra nézve, hogy valamiféle „demokratikus bázissal” szolgáljon a keresztyén ökumenizmus számára. A huszita mozgalom célja 1432—33-ban az volt, hogy ilyenfajta szolidaritással törje össze Európa belső határait. A husziták azt kérték, hogy a baseli zsinatot csak akkor tartsák meg, ha azon a görög és örmény egyházak is aktívan részt vehetnek.¹² Mégis egy évszázaddal később a nagy reformátorok azt figyelték meg, hogy Európát még mindig a pápaság megingathatatlan hatalma — a *tyrannis Romani Antichristi*¹³ — uralja. Luther mint egy jó német, úgy érezte, hogy a civilizált világ peremén él Wittembergben.¹⁴

11. A humanizmus a felvilágosodás kezdetével együtt, amely fényt derített az emberi faj biológiai egységére, és annak a történelemben való fejlődésére, egy új fajta európaiság felemelkedését hozta, mely együttjárt az új kontinensek felfedezése által kiváltott csodálkozással. Az emberek inkább európainak, mint keresztyénnek kezdték érezni magukat.¹⁵ Növekvő jelentőséggel bírt Európa és a világ többi része közötti növekvő megkülönböztetés: egyik oldalon ott volt a civilizált terület, a másik oldalon az a rész, melynek lakói barbárok maradtak. Ezzel együtt egy másik furcsa változás is létrejött: az európaiakra úgy kezdtek tekinteni, mint hódítókra és vérszomjas rabszolgakereskedőkre, amíg a jóságos primitív népek egy „új világban” éltek a maguk antropologiatudatlan életét. Katolikus részről Bartolomeo de las Casas és Juan Luis Vives, református részről Jean de Léry foglalkoztak ezzel a kérdéssel. A mítosz és az idealizmus szintjén először Morus Tamás, később Tommaso Campanella tette ezt a fajta megkülönböztetést. Jean Amos Comeniusnak, a Cseh Testvérek tagjának, a kálvinista meggyőződés barátjának fájdalmasan kellett látni a XVII. század Európáját, amint az felekezetek, koncepciók, programok és életstílusok iszonyú zürzavarába sülyed: *Permixta sunt omnia . . . religio christiana paganae*.¹⁶ Megújulás csak a „lényegekhez” való visszatéréssel keresztyén volt lehetséges, valamint az által, hogy figyelembe veszik az egész világ emberi társadalmának szükségait. Kísérleteket kell tenni annak érdekében, hogy Európa ténylegesen keresztyén legyen, ugyanakkor tudomásul kell venni, hogy ez az Európa többé nem a világegyetem központja: *Christi-anus orbis, Europa, non totum absolvimus humanum genus*.¹⁷ Külső és belső uralom visszautasításában egy olyan Európát kell létrehozni, amely képes betölteni egyetemes küldetését, s ehhez az kell, hogy táplálkozzék a Krisztus valóságába vetett reménységéből.

12. Dacára a Comeniushoz hasonló emberek fáradozásának, a XVII. századtól kezdve a racionalizmus uralomra jutása megdöntötte azt a felfogást, mely mint Európa keresztyén volta által jellemezhető, s ehelyett a civilizáló funkcióját hangsúlyozta. Voltaire hiába beszélt egy spirituális Európáról, amely Nagy Péter után — hála az orosz irodalomnak — magában foglalná Oroszországot is. Az ilyen Európának az lenne a feladata, hogy összetörje a Fenevadat, vagyis minden felekezet keresztyén egyházai által túl hosszú időn keresztül fenntartott babonák basáskodásait. Ez után a francia forradalom katonai fellépéssel megteremtette a kiegyensúlyozottsá-

got, s akaratlanul létrehozta annak lehetőségét, hogy egy soknemzetiségű Európa jöjjön létre.

13. Ettől kezdve a különböző európai népek megkezdték nemzeté formálódásukat. Egy rövid időre megegyezően odafordultak a *christianitas* szent dolgai felé. Így 1799-ben Novalis német költő, egy romantikus felhívással fordult szembe kora Európájával és a jó öreg keresztényiséget pozitíve feltüntetve magasztalta az egyházuralmat, amely „oly szeretni való” és amely „oly jól megfelel az emberi természetnek”. Továbbá ott volt még a Szent Szövetség, amelyet mind az orosz orthodoxok, mind pedig a pietisták támogattak. E Szövetség 1815-től mintegy nemzetközi rendőri erő annak érdekében tevékenykedett, hogy legyőzzön mindenfajta forradalmi eszmét csakúgy, mint elnyomja a német, olasz és szláv nemzeti felemelkedést. Mindazonáltal Metternich a Szent Szövetségnek ez a talpraesett diplomatája, aki 1848-ig hatalmon maradt, telve szkepticizmussal, aligha volt hívő, miközben szülőhazájának nevezte Európát.

14. Elég természetesen Giuseppe Mazzini támogatói egy „Giovine Europa” (1834) érdekében emelték fel hangjukat szemben az osztrák miniszterelnökkel. Mégis számukra Európa kultúrájának keresztény aspektusai határozottan másodlagos fontossággal bírtak a liberalizmushoz és különösképpen a nemzeti és hazafias érdekekhez képest. Mazzini nézete szerint a nemzeti mozgalmak ésszerű Európája nagylelkű lenne minden *Risorgimento* támogatásában, még a hátrányos és számszerűen kicsiny nemzeteket is ideértve, mint amelyek a szláv, lengyel és cseh népek. Ebben a tekintetben az „iniciativa italiana” kész volt arra, hogy elfogadjon minden egyéb különleges kockázatot. Hasonlóan az európai civilizáció általános történetéhez a református François Guizot, (1828) legalábbis elvben, asszimilálta a népek kultúráját, bár ezek nem voltak egyenértékűek, s ennek eredményeképpen a „minden rendszer”-t magábfoglaló Európában békés egymás mellett élést ígért. Mivel a nem európai civilizációkat úgy tekintették, mint amelyek a tyrannizmus principiumát tartják fenn, Európa úgy tekintett magára, mint ami a politikai szabadság szülőanyja, hála a keresztény kovásznak.

15. Ezt követően sokáig a nemzeti emancipáció volt a domináns principium. Az egyház is meghajolt ez előtt. A lengyeleket az orthodox cár tyrannizmusa hergelte felkelésre, s mint katolikusok, méginkább csatlakoztak „Isten anyjának” kultuszához úgy, mint aki népük protektora. A katolikus Írország brit és protestáns iga alatt görnyedezett. A belgák lerázták a holland gyámságot, mely szintén protestáns volt és azt a meghökkentő tettet vitte végbe, hogy rájuk erőltetvén a katolicizmusukat létrehozta egy nyilvánvaló, de mégis meglepő szövetséget a liberálisokkal. A fiatal cseh nemzeti mozgalmat lépésről lépésre a katolicizmus fosztotta meg illúziójától, amely szemmel láthatóan győzedelmeskedett 1620 óta és szövetséget kötött a Habsburg rezsimmel azért, hogy elnémetesítse Csehországot.

A kitűnő és hatásos szolidaritás, amely a magyar és cseh protestánsok között fennállt 1781-től kezdve bizonyította a maga értékét egy teljes emberöltőn keresztül. Ezt a szolidaritást elsöpörte az 1820-as években a nemzeti mozgalmak hirtelen felemelkedése. Számos soknemzetiségű vagy kétnyelvű európai területeken a különböző egyházak túl gyakran engedték magukat belerángatni nemzeti vitákba, sőt konfliktusokba. Erre példa Erdély

a maga román orthodox, magyar református és német lutheránus keresztényeivel.

16. Közben a nyugati (európai) civilizáció meghódította a világot. Annak egyetemes győzelme olyan civilizáció győzedelme, amelynek nem sok köze van a keresztény eredethez, inkább a munkára és technikára épül. A XIX. század második felétől kezdődően a nemzeti gazdaság nacionalizálása már nem volt Európa privilégiuma. Annak az eljövételével, melyet szocioindustrialis forradalomként ismerünk, az imperializmus új formái jöttek létre.

17. Észak-Amerika számára, melyre rendszerint úgy tekintenek, mint ami lényegét illetően protestáns, a háttartalan termelés majdhogynem nemzeti mítosszá lett. Európának nagy nehézséget jelentett, hogy lépést tartson vele, s hamarosan tudomásul kellett vennie, hogy lemaradt. 1851 és 1914 között Anglia és Franciaország még képesek voltak néhány fejletlen ország fölött hatalmat szerezni. Az I. világháború, úgy tűnik, hogy elvben támogatta Alexis de Tocqueville elméletét, aki már 1835-ben, amikor az európai nemzeti mozgalmak fejlődéséről beszélt, azt állította, hogy ez a fajta fejlődés megszűnt. Véleménye szerint csak az Angol-Amerikaiak és az oroszok vittek végbe megfelelő és gyors előrehaladást, a még mindig nyilvánvalóan háttartalan területeiken.¹⁸

18. Tisztán demográfiai statisztikák becslése szerint az 1890-es évek után a Produktivitás, Civilizáció és Hatalom „szentháromságának” centrális súlya Európán kívülre került. 1940-ben Geoffrey Barraclough arra a megállapításra jutott, hogy az európai politika hegemoniája leáldozott.¹⁹

19. A fenti vázlatos feltételek fényében nem meglepő, hogy 1914-ben az USA belépett a világháborúba azzal a céllal, hogy megváltoztassa a világ térképét, különösképpen Közép-Európáét és hogy Oroszország helyet adott egy forradalomnak, amelynek célja magábfoglalja az egész emberiséget. Mialatt Európának nagy nehézséget jelentett kimászni a faszizmus különböző megnyilvánulásainak utóhatásaiból, amely előidézte a náci világháborút, Ázsia, Afrika — Európával dacolva — kezdte keresni saját szolidaritását, nem ritkán Európa bosszúságára. (Baudung 1955) A kolonializmus európai típusának utolsó nyomai, melyeket akaratlanul és kelletlenül a keresztényiséggel azonosítottak,²⁰ ekkor eltűnt. Ennek az volt a következménye, hogy a világ népei biztonságuk érdekében olyan hatalmakhöz csatlakoztak, melyek megvédik és egyesítik őket egy szélesebb skálán, mint Európa — ez a szekuláris szoteriológia egy formája.

20. A mai Európában a társadalom, legyen az szocialista vagy nem-szocialista alapokon nyugvó, megteremti a saját tabuit s ezzel arra kényszeríti a népet, hogy fejletlen legyen az elkerülhetetlen előtt. A mi protestáns egyházaink, beleértve a református egyházat, többé-kevésbé akkor jöttek létre, amikor, a modern országaink. Nemcsak a kurrens politikai szerkezetbe illőnek formálták azokat, hanem azok nagyon is alapvető támogatást adtak a nemzeti nyelv és kultúra fejlődésének. Így hozzájárultak Európa felosztásának egyik igen fontos aspektusához. Néhányan közülük a maguk protestáns és zsinati egyházi rendjükön keresztül példát szolgáltatottak a polgári felelősségvállalásra. Mások csupán visszatükrözték a nyugati országok demokratikus jegyeit.

21. Mivel ez így van, senki sem tagadja az európai tudat azon pozitív elemeit, melyek az egységben krisztia-

nizált népek hosszú, sokszor drámai együttéléséből következnek a kontinensen. Európának két politikai blokkra való felosztása nem rombolta le ennek a tudatnak a vitalitását. A különböző országokban produkált irodalomnak, művészetnek kiadós része vitán felül bizonyítja ennek igaz voltát. Ennek a tudatnak gyakran fizetni kellett a különböző nemzeti kultúrák eltérő voltának és specifikumának megfelelően. Bizonyos értelemben, amit természetesen meg kell határozni, különösen a területet és nyelvet illetően, ezek a kultúrák magukon hordozzák a keresztyén biznyságtétel többé-kevésbé látható jegyeit. Mégis ezek a nyomok, mint törékeny nád, amit nem kell összetörni, mostanában fokozatosan elvesztik jelentőségüket, mivel az átlag európai egyre inkább számkivettségben él saját múltjától. Továbbá nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a kritikát, amely folyamatosan Európára irányul, nevezetesen: „az a szó, hogy a háború elválaszthatatlan attól a szótól, hogy Európa . . .” Semmi nem hiányzik a félelmetes kollektívából: imperialisztikus háborúk, közbiztonsági háborúk, faji háborúk, vallási háborúk; forradalom; családi viszályok; és azután Karl Marx által bevezetett, osztályharc.²¹

22. Minden, amit felsoroltunk, egy dolgot jelent. Amint a keresztyénség elterjedt Európában, adaptálta magát a *status quo*-hoz minden időben és minden területen. *Grosso modo* sikeresen áldását adta a feudalizmusra, a polgárságra és kapitalizmusra és most ugyanezt teszi a szocializmussal — attól való aggodalmában, hogy lemarad valamiről, ahogy ez meg is történt.

23. Mégis mi van a biznyságtételével?

24. Igazságtalan túlzás lenne azt mondani, hogy a keresztyén biznyságtétel fokozatosan megfakult Európában a századok során. Fentebb céloztunk Európa nagyon ritka, mégis nagyon tipikus „rossz lelkiismeretére”. Gyakorlatilag ez újra és újra felébredt a Szentírás biznyságtételével és üzenetével való megújított kapcsolat következményeként. Véleményem szerint az evangéliumhoz hű biznyságtétele sohasem volt egy tisztá és egyszerű adaptáció, egy rövid vagy hosszú ideig tartó eseményről egy adott szituációban. Az üzenet hallására épült hitet felfogták és megélték mindenek ellenére, még a kulturális sémák nagy változásaiban is. Érdekes volna megvizsgálni az őszinte keresztyén elkötelezettség történetét, amint az Európa populációja között mint a biznyságtételre való válasz jelentkezett nemzeti és helyi szinten. — De erre nincs lehetőség. — Mégis meg kell próbálni valamit, ami nagyon kérdéső, veszélyvállaló a *Geschichte der Sache Christi*²² stílusában. Csak néhány hiányos tanulmány vonható le ebből.

25. A Biblia, a Szentírás és a Biznyságtétel össze vannak kapcsolódva. Jézus Krisztus egyháza tanúként küldetett ki a világba. Küldetésének lényege, hogy biznyságtévő közösség legyen, szolgálja az emberiséget és hirdesse a Szabadító győzelmét (1Pt 2,9 kk., És 43,21). Az egyház tagjai azok akik emiatt a cél miatt Jézusban egy olyan utat választottak, amely mentes az uralkodástól, erőtől vagy hatalomtól.

26. A biznyságtétel nemcsak megtartja a Szentírás tekintélyét, hanem annak hirdetésével generációról generációra az emberek kezébe adja a Bibliát, ami ennek az ige hirdetésnek forrása és kritériuma. Ez az, amiért a Biblia átadása, fordítása és magyarázása olyan fontos Európa számára. Ez az élő médium, amely az Isten ígését írott formában hordozza, bár mint egy melléktermék

ábrázolja az európai civilizáció egymást követő állapotait.

27. Hermeneutikai módszereket és egzegéziseket újratalkotni, melyeket a történelem során a Bibliára alkalmaztak, egy olyan fontos feladat, amely teljesen helyénvalóan egyre több figyelmet von magára a kutatók körében.²³ továbbá betekintést ad a teológia- és dogmatörténetbe, s ahol szükséges, változtat is. Ez talán elfelejteti velünk, hogy Jézus Krisztus egyháza biznyságtételének a története, nem csupán különböző kommentárok, egzegézisek, prédikációk és módszerek summája, melyeket szerzőik használtak. Mindig és minden korszakkal kapcsolatban a Szentírás egy interpretációja csak akkor vált biznyságtétellé, amikor Krisztusra vonatkoztatták és a keresztyének egész életstílusában született meg szerte a világon. Így a biznyságtétel ige hirdetés, egyházi tevékenység, szenvedés, szolgálatok és imádságok, szegénnyel való törődés, a kor kiváltságoktól való megfosztottjai iránti elkötelezettség, formájában jelent meg teológiai reflexiókkal és kulturális kreativitás szándékosságával. Akkor történik igaz biznyságtétel Jézus Krisztusról, amikor az Örök Agapé (JHVH) Jézus Krisztusban örömmel elfogadják és az egyházak, olyan nyilvánvalóan, ahogy csak lehet, a háttérbe vonulnak vissza. A fő probléma megoldásánál a hermeneutika nem szabadulhat meg ettől az igától, ami egyaránt prófétaian lenyűgöző és finom. Az tény, hogy a történelem igazolása, sőt a Biblia használata történelmének igazolása, vagy újra erősíti fundamentalista előítéleteinket, vagy nem-törődökké tesz bennünket a Szentírással és a biznyságtétellel kapcsolatban.

28. Egy fordítás használatának a pusztá ténye azt jelentheti, hogy az eredeti bibliai szöveg, ha nem is megy tönkre, legalábbis behelyezkedik egy kulturális kontextusba, ahol a mentalitás a helynek megfelelően egyedi. Általánosan elfogadott, hogy a Biblia nemzeti nyelvre való lefordítása fontos dolog már csak azért is, mert az majdnem mindig döntően hatott az európai nyelvek kialakulására, az irodalmi nyelvre.

29. A középkorban készített fordítások dacára, melyek egész Európában megtörténtek, hosszú időn keresztül az egyházi prédikációk formájában tett biznyságtétel majdhogynem kivétel nélkül a latin Vulgátához ragaszkodott. A 15–16. században a prédikátorok még mindig latinul írták prédikációik vázlatát, miközben a nép nyelvén prédikáltak. Az egzegézist a Vulgáta és a sztereotíp szertartáskönyvek alapján készítették s — amennyire csak lehetséges — belevegyítették a kor elfogadott dogmatikai-filozófiai és társadalmi koncepcióit a bibliai állításokba.

30. Említést kell tennünk a nagy bibliafordítók hihetlenül jelentős teológiai felelősségéről. Ezek a fordítások — ezt sokszor elfelejtik — olyan nyelvészek munkái, akik az egyház biznyságtévői. Ezek az egyház történetének egy éráját jelentik, és ezeket annak vállalásával készítették, hogy hűségesen biznyságtételt tegyenek a „központi témáról”, mely azért győzte meg a biznyságtévő fordítókat, hogy ők is meggyőzhessenek másokat.

31. Wulfila, aki tökéletesen értette a gótikus emberek szokásait, de aki nem tudta elfelejteni a görögöt vagy latint, nagyon jól tudta, hogy az Úr Jézusról való biznyságtétel, „martyrion”. Minden keresztyén erre van elhivatva, mivel ez kapcsolatban van Jézus nevével, ami azt jelenti, hogy a világ és a népek sorsa el van döntve.

Konstantinus (Cyrill) és Methodius azok a misszionáriusok, akik Nagy-Moravia szlávjainak hirdették az evangéliumot a IX. században, szintén tudták ezt. Megállapították, hogy gondosan figyelve kell hallgatni és olvasni az írásokat „azért, hogy megismerjük Istent” és „hogy ne süllyedjünk sötét bizonytalanságba”. Azok az emberek, akiket megfosztottak attól a Könyvtől, amely az evangélium üzenetét anyanyelvükön tartalmazza, „lelkük ellenségével, a Sátánnal való harcban meztelenek, védtelenek és tehetetlenek”.²⁴

32. Éppen ezért minden okunk megvan arra, hogy a reformáció bibliafordításait bizonyágtételeknek ismerjük el. Zwingli (1531), Luther (1534), Olivetan (1535), Blahoslav (1564), Diodati (1607) — elnézést kérek, hogy csak ezeket említsem, de nem ismerem más nyelvek bibliafordításait — mindazzal az alapvető meggyőződéssel dolgoztak bibliafordításukon, hogy ezzel az olvasókat és a hallgatókat olyan „jelszóval látják el, mely a tökéletes és áldott szabadságra vezeti őket”.²⁵ A bibliafordítást illetően a reformátorok tisztában voltak azzal, hogy az Ige és a hitvalló közösség kölcsönössége számára teremtik meg a feltételeket. Bibliái megközelítésük a teremtést megváltó Istennek a szuverenitására épült. Tekintettel a filológiai kiválóságukra, megkérdezhetjük, hogy a napjainkban egyre szaporodó ún. ökumenikus bibliafordítások elvégzik-e ugyanezt a szolgálatot anélkül, hogy újra állítanak a bizonyos mértékig idejét múlt érvét az egyik néhai kollégának: „*Auf reformatio nova, aut nulla translatio*”.²⁶ Mindazonáltal őszintén meg vagyok győződve arról, hogy ugyanúgy, mint máshol, Európában a Jézus Krisztusról való bizonyágtételnek egy kivételes tevékenységnek kellett és még ma is kell lennie, amennyiben tekintélyt akar. Ilyen tevékenységet Troászban rendelt először a Szentlélek, s ez azt parancsolja, hogy az egyház elég bátor legyen ahhoz, hogy saját magában való elégséges voltát mindenkor tagadja. „A tekintély az a különleges adottság, hogy valami olyat adjunk, ami nem tartozik hozzánk, s valójában ez az egyetlen, amit másoknak adhatunk.”²⁷

33. Amikor az egyház túlságosan vagy kizárólagosan arra törekszik, hogy korának társadalmi, politikai és kulturális stílusához igazodjon, hatástalanná teszi a ma-

ga bizonyágtételét. Az a Biblia, amelyre úgy tekint, mint saját birtokára, már nem egy ajándék, mivel az már az üzenetnek nem egy autentikus interpretációja.

(*Megjelent a Reformed World, 1986. decemberi számában: The Bible, Witness and Europe. Historical and Cultural Aspects. 632—642. l.*)

Amadeo Molnár
Fordította: Bóna Zoltán

JEGYZETEK

- O. Glombitza, Der Schritt nach Europa. ZNW 53 1962, 77 ss — 2. K. Jaspers, Wom Ursprung und Ziel der Geschichte. Frankfurt 1955, 64. — 3. Jacques Ellul, Trahison de l'Occident, Paris 1975, 87 — 4. Emmanuel Rádl, Západ a Vychod (L'Occident et l'Orient), Praha 1925. N. Fritzenmeyer, Christenheit und Europa. München 1931. L. Dupon-Wilden, L'évolution de l'esprit européen. Paris 1937 2e ed. 1945. H. Gollwitzer, Europabild und Europagedanke, München 1951. B. Vuyenne, Histoire de l'idée européenne. Paris 1952, 2e ed. 1964. Denys Hay, Europe. Emergence of an Idea. Edinburgh 1957. Federico Chabod, Storia dell'idea d'Europa. Bari 1961, 3e ed. 1964. Bronislaw Geremek, La notion d'Europe et le prise de conscience européenne au bas Moyen-Age. In: La Pologne au XV^e Congrès international des Sciences historiques à Bucarest. ed. Stanislaw Bylina, Wrocław 1980, 65—94. — 5. Hérodote, Histoires III. 45. traduction Ph. E. Legrand, Paris 1945. — 6. Politique VIII, 1327 b. — 7. Walter Ullmann, Die Machstellung des Papsttums im Mittelalter, Graz, 1960, 161. — 8. Ibidem 563 et 566: Tota igitur christianitas assurgat in laudem Creatoris qui contra hostiles impetus reddidit terribiles aquilas christianissimi imperatoris. — 9. Orose, dans son Historia adversus paganos VII, 432 et 43 était prêt à collaborer avec les barbares dans un esprit de fraternité chrétienne sans trop s'occuper de ce que l'empire allait s'écrouler — etsi cum labefactione nostri. — Cf. Gustave Bardy, L'Eglise et les derniers Romains. Paris 1948, 101—107. — W. G. C. Frend, The rise of Christianity. London 1948, 727 s. — 10. Paradiso VI, 5. — 11. J. M. Hornus, L'imposture des croisades. Praha 1964. — 12. A. Molnár, L'évolution de la théologie hussite. RHPR 1963, 133—171. — 13. Martin Bucer, De Regno Christi. ed. F. Wendel, Paris 1955, 40. — 14. Wittenberg = cul du monde, cf. Marci Lienhard, Luther. Paris 1983, 222. — 15. Chabod, o. c., 61. — 16. Comenius, Sermo secretior de 1651 in Opera omnia 13, 25 destiné à la Transylvanie. — 17. Comenius, Angelis pacis, destiné à la conférence de paix de Breda en 1667, in Opera omnia 13, 198. — 18. Tocqueville, De la démocratie en Amérique. Paris 1835. — 19. G. Barraclough, An Introduction to Contemporary History. London 1964, 87. — 20. Roger Mehl, Décolonisation et missions protestantes. Paris 1964, 133. — 21. Arthur Conte, L'aventure européenne. Paris 1979, 428. — 22. Cf. Leonhard Ragaz, Geschichte der Sache Christi. Bern 1946. A. Molnár, L'histoire de la foi. Communio viatorum 5, 1962, 261—272; The History of Faith. Student World 1963, 31—44. — 23. E. g. Robert M. Grant, L'interprétation de la Bible. Paris 1967. Henri de Lubac, Exégèse médiévale. Paris 1—4. 1959—1962. — 24. Josef Vasica ed. Literární památky epochy Velkomoravské. Praha 1966, 103—106. — 25. Bible d'Olivétan. Neuchâtel 1535, préface. — 26. J. B. Jeschke, Quod nolim. Praha 1936, 68. — 27. Roger Mehl, De l'autorité des valeurs. Paris 1957, 22.

Az őskeresztyén atyák szociális tanítása

Az őskeresztyéneknek és a közöttük lévő tanítóknak a szociális kérdésekben elfoglalt álláspontját csak úgy érthetjük meg, ha megismerjük annak a kornak az emberi társadalomról vallott, sajátos gondolataikat, felfogásukat.

A Diognétoszhoz intézett levél szerint — Kr. u. 160 körül — melyben az ismeretlen szerző, aki magát az apostolok tanítványának nevezi, igyekszik eloszlatni Diognétosznak a keresztyénség iránti aggodalmát. „A keresztyének az emberiség többi részétől sem lakásukban, sem beszédjükben vagy szokásaikban nem különböznek. Nincs különleges lakóhelyük, nem beszélnek más nyelven és életmódjukban sem rendkívüliek. . . hanem a görögök vagy barbárok városaiban laknak, aszerint, ahogy a sorsuk hozza. Az általuk megszabott polgárság szervezete csodálatos mégis és megsejyenyít minden várako-

zást. Minden idegen föld haza a számukra és minden haza idegen. Úgy házasodnak éppen mint mások és úgy nemzenek gyermekeket is, de nem ismerik a magzatelhajtást. Testben vannak, de nem a test szerint élnek. Létük a földön, de polgárságuk az égben van. Engedelmeskednek a fennálló törvényeknek, de túlszárnyalják életükkel azokat. . . Egy szóval: ami a lélek a testben, azok a keresztyének a világban. A lélek szétárad a test minden tagjában és a keresztyének is szétáradnak a világ minden városába. A világban laknak de nem a világból valók. . . és mégis ők azok akik képesek összetartani a világot.” (V—VI. fejezet.)

Ellenségeik nyelvén, melyet néha maguk is használnak, a keresztyének voltak a „harmadik faj”, ti. a zsidók voltak a második és a világ többi része az első faj. Csodálatos elismerésként hangzott az ókori világtól a keresz-

tyének felé, „bár kevesen vannak, de mégis gyűlölettel és félelemmel tekintettek erre az «új fajtára», az emberiség harmadik fajára”.

De hogyan gondolkoztak erről a keresztyének? Azt mondták, hogy ők az a nép, amely számára Isten a világot teremtette. Bár a világnak a legifjabb népei, mégis a legrégebbek. Országuk a jövő ország, amely azonban a világot kezdettől fogva kormányzó, Istennek is az országa. Ez magyarázza meg látszólagos ellentmondó, az egyház körül lévő emberi társadalommal szemben elfoglalt álláspontjukat is. Ha az fékezi a gonoszt és az igaz törvényt gyakorolja, nyíltan elismerik, hogy „nincs hatalom mástól, mint Istentől, ami hatalom pedig van, az az Istentől rendeltetett” (Róm 13,1). Az ember bűnbeesése és a társadalom romlottsága miatti emberi intézkedéseket tűrni kell, „míg nem jobb idők jönnek”.

Maguk a keresztyének egy új közösségnek a tagjai, Isten népe, melynek célja az, hogy átölelve az egész emberiséget, bemutassa Istennek embert teremtő eredeti célját. Minden más társadalmi alakulat: városok, törzsek, államok és nemzetek ideiglenesek és átmenetiek, csak az Egyház örökkévaló, mely számukra otthont, családot és szülőt jelent. Az egyházon belül testvérek mindnyájan és mindenben a szeretet szabályaihoz alkalmazkodtak. A pogányok csodálták, hogy mennyire szeretik egymást a keresztyének. Krisztust vallani számukra azt jelentette, hogy Őérette érdemes lemondani mindenükről.

A szociális kötelezettségnek az érzése az egyházban, addig soha nem tapasztalt erővé lett. A közösségben, az egyházban, az egyéni és magánjog kérdése fel sem merülhetett, mert mindenkinek fő kötelessége az Isten és a felebaráti szeretet gyakorlása volt. Az első könyv, mely a keresztyének álláspontjáról szól, „A két út” így tanít: „Ne fordulj el a szükségben lévőtől, hanem tedd mindenedben részesévé felebarátodat, ne mondj semmit a magadénak, mert a részes társak vagytok az elszenvedő dolgokban, mennyivel inkább azok lesztek majd az örökkévalókban.” (Didaché IV. fejezet.)

Az adakozó szeretetnek éppen az a lényege, hogy teljesen önkéntes. A szív belső kényszerítése mellett, ha más kényszerítés is közre játszott volna, akkor az egyház igazi légköre nem lett volna többé egészséges. TERTULLIANUS szerint: (kathágói presbiter 160—220. kb.) „Még ha van is valami közös pénzkészletünk, azt sem erőszakkal szedtük össze. . . Nem kényszerítünk erre senkit, mindenki tetszése szerint cselekszik. Ezek a pénzek a kegyesség zálogai. Nem evésekre, ivásokra szolgálnak, hanem a szegények élelmezésére és eltemetésére. . . szegény árvák, mozogni is alig tudó, megvéhnédtestvéreink számára éppúgy, mint a száműzöttek, börtönben lévők támogatására, már amennyiben Istenért szenvednek és vallásukhoz hűek maradnak” (Apologeticus 39.). A szeretetnek ez a törvénye azonban megtiltja, hogy bárki is követelőzzék felebarátjával szemben.

A múlt század hetvenes éveiben felfedezett Didaché határozottan rendelkezik arról: „Mindenkít fogadjatok be, aki az Úr nevében jön. Ha utas az illető minden lehetővel lássátok el, de két-három napnál tovább semmiképpen ne maradjon köztetek. Ha nálatok akar letelepedni és ért valami mesterséghez, hadd dolgozzék a kenyéréért, ha azonban nem ért semmihez, belátásotok szerint tegyétek lehetővé számára, hogy keresztyénként élhessen köztetek, de semmiképpen ne legyen ingyen élő, mert akkor elárulná Krisztust. Az ilyennel pedig ne érint-

kezzetek!” (XII. fejezet). Ugyanez a könyv pontosan leírja, ha a vándorpróféta letelepszik, joga van a tizedre, „mert az igazi tanító méltó az eledelére”. Vigyázni kell azonban, nehogy a nép áldozatul essen a lusta és csaló szédelőgöknök, akik számára nincs hely a keresztyének családjában.

Az egyház tehát a legősibb korszakában is megállapította — minden erős és egészséges embernek azt a kötelességét, hogy tulajdon erejével kell magát eltartania, a közösségnek pedig azt a kötelességét, hogy mindenki számára munkaalkalmat kell biztosítani, végül pedig, azt a közkötelességet, hogy azokat akik munkaképtelenek el kell tartani. Az őskeresztyéneknek ennek az életgyakorlatnak a megőrzésére kétségtelenül nagyban elősegítették az üldözések. Annak az állandó lehetősége, hogy a keresztyén vallás könnyen cirkuszba hurcolást és vadállatok elé vettetést is jelenthet, biztosította a keresztyén közösség tisztaságát és hűségét, amiért is a keresztyének feltétlenül megbízhattak egymásban és méltók lehettek egymás szeretetére.

A keresztyének nemcsak egymás között*gyakoroltak szeretetet, hanem gyakorolták mindenkivel szemben. Alamizsnát nemcsak egymás között osztottak, hanem általában a szegények között is. Julianus császár ezt írja a keresztyénekről: „ezek az istentelen galileánusok, nemcsak a maguk szegényeit élelmezik, hanem a mieinket is, akikkel mi egyáltalán nem sokat törődünk.” (Sozomenus V:16.) Mikor Alexandriát és Karthágót ragály pusztította, a keresztyének hősiesen szolgálták a szenvedőket, bár tudták, hogy a ragály közülük is sokakat el fog pusztítani. A pogányok előtt a legtündöklőbb fényben tűntek fel a keresztyének, mert ők voltak az egyedüliek, akik a rettenetes betegségek között szájalmat és önzetlen szeretetet mutattak minden ember iránt.

Az első keresztyének két ponton kerültek összeállításba a körülöttük lévő társadalommal: az államvallás és a tisztatlanság tekintetében. Meggyőződésükből, ezekben a kérdésekben semmit sem engedtek. Jól tudjuk, hogy miként utasították vissza a császárkultuszban való részvételüket. Családi életük mentes volt minden tisztatlanságtól, ez pedig csak fokozta az ellenük megindult üldözéseket. ARNOBIUS szerint: (Siccában, Afrikában szül. 200 körül) „az asszonyok inkább elváltak férjüktől, a gyermekek lemondtak örökségükről, de keresztyén hitvallásukhoz és esküjükhöz nem lettek hűtlenekké”. Az ősegyház legéletbevágóbb küzdelme a tökéletes keresztyén családi életért folyt. A családi életben semmiképpen nem fogadták el a világnak törvényeit, mert nekik a tisztaságot mindenképpen meg kellett tartaniuk.

A RABSZOLGASÁG KÉRDÉSÉBEN elfoglalt álláspontja bemutatja az őskeresztyének szociális tanításának bensőségét. Krisztus Jézusban nincs sem szolga, sem szabad. A rabszolgaság azonban a körülöttünk levő bukkott világ társadalmának meglévő intézménye és ezt úgy fogadják el, melyért ők nem felelősek, de alá kell magukat vetniök ideiglenesen. A rabszolgaság a háborúból származik és csak a véletlenen múlik, hogy ki van bilincsekben és ki nincs.

Az összes egyházi atyák egyként tanítják, hogy az emberek eredetileg szabadok és egyenlők voltak — és ez az egyenlőség nem csupán a múltra vonatkozik. A rabszolgaság semmit sem vehet el az ember jelleméből és a szabadság semmit sem tehet hozzá. A rabszolgaságot, amelyet a bűn hozott a világba, Isten fegyelmezésre hasz-

nálja fel. Türelmesen kell viselniök azt a sorsot, melyben születtek és engedelmessékedniök kell úgy rossz, mint jó uraiknak. AUGUSTINUS szerint: (hippói püspök Kr. u. 400-tól) „Krisztus a rossz rabszolgákat jókká teszi”. Amit a keresztyénség kezdetben a rabszolgákért tett, az nem a rajta kívül álló társadalmi viszonyok elleni harc volt — hanem nem engedték elhomályosulni az egyház hirdette evangélium igazságát. A keresztyén rabszolgákat testvérnek tekintették. Teljes mértékben élvezhették az egyháztagsági jogokat. Beléphettek a papi rendbe, sőt püspökök is lehettek. A keresztyén úrnak egyik kötelessége volt, hogy szolgáját a keresztyén hitre elvezesse. A rabszolgát szabadon bocsátani dicséretre méltó cselekedet volt, azonban az ősegyház nem engedte meg, hogy a rabszolga követelje ki szabadtítását. Vannak esetek, hogy a rabszolgákért járó váltságdíjat egyházi alapokból fizették ki.

Nem könnyű megérteni az ősegyháznak ezt a látszólagos ellentmondásokban nem szűkölködő felfogását. De mindazonáltal nagyon világos, hogy a keresztyénség csak akkor maradhatott meg abban a világban, ha ideiglenesen elfogadta a fennálló rendet. . . bár igen nehéz volt hirdetni a keresztyén testvériséget és szabadságot, mikor az azoknak ellentmondó jelenségeket is el kellett viselni.

A MAGÁNTULAJDONRÓL VALÓ TANÍTÁSA az őskeresztyén egyháznak, ugyanilyen gondolatkörben mozog. AMBROSIUS tanítása szerint: (milánói érsek — kb. 340—397.) „A föld éppúgy adatott a gazdagoknak, mint a szegényeknek. Miért akarjátok ti gazdagok, hogy kizárólag a tiétek legyen? A természet javait Isten mindenkinek adta, a magántulajdont csak a visszaélés teremtette meg. Urunk Istenünknek az volt a szándéka, hogy a világ mindenkinek közös birtoka legyen, gyümölcsét mindenki élvezze, az emberi kapzsiság azonban felparcellázta magánbirtokokra.” (De Nabuthe Israel I:2.) NAZIANZI GERGELY pedig így tanít: (szül. 330 körül, konstantinápolyi püspök) „ha a szükségben levőket segítjük, csak sajátjukat adjuk vissza nekik, kik szűkölködnek abban, amiben mi bővölködünk; igazságos tartozásunkat egyenlítjük ki, amit semmiképpen sem lehet könyörületességi cselekedetnek minősíteni. Azért rendelkezünk tulajdonnal, hogy legyen mit kiosztanunk, de nem azért, hogy megtartsuk.” (Lib. Reg. Past. III:210.)

Az őskeresztyén egyház álláspontja nem nagyon kedvező a gazdagokra nézve. „Ki ne látná” — mondja AUGUSTINUS — „hogy a hiba nem a vagyon bírásában, hanem annak szeretetében és abban van, hogy minden reménységünket bele vetjük, annyira, hogy szemünkben a vagyon egyértékű az igazsággal, hittel, bölcsességgel, jó lelkiismerettel, Isten és felebarátaink szeretetével. . .” (Cont. Adimant. XX:2.) A gazdagok elítélését tehát, inkább a gazdagsággal való visszaélés elítélésének kell

venni. Századokon át visszatérő tanítás — ha mindenki csak annyit venne el, amennyi létfenntartásához szükséges és a többit a vagyontalannak adná, akkor nem lenne többé sem gazdag, sem szegény.

JEROMOS nem elméletet nyújt, hanem megállapítja a körülötte lévő világ valóságos helyzetét: „a nagy jómód mindig lopásnak az eredménye, melyet ha nem birtokosa követett el, akkor elődje volt az aki elkövette”.

CHRYSOSTOMUS tanításában az erkölcsi felháborodás szava csendül meg: (347—408. konstantinápolyi patriarcha.) „Lehet, hogy vagyontokat örökségből szerzettetek. Tehát ti magatok nem vétkeztek. De tudjátok-e, hogy vajon nem lopásnak és a múltban elkövetett gonoszságnak a gyümölcsseit élvezitek-e? Azt mondják rólam, hogy én sohasem fogok megszűnni a gazdagok ellen rosszat mondani? Erre ez a válaszom: Engedjétek a szegények elleni keménységeitekből.” (Hom. in verba David.) A másik oldalt csak ALEXANDRIAI KELEMEN védi, a „QUIS dives salvitur?” című munkájában (Megh. 220 körül): „Urunk nem azt parancsolta meg a gazdagoknak, mint ahogy némelyek gondolják, hogy birtokaikat dobják el maguktól, hanem csak azt, hogy irtsák ki szívükből a pénz szerelmét, mindazokkal a gondokkal és elfoglaltságokkal együtt, melyek megrágnak az életnek gyökerét. . . A világi javakat úgy kell tekinteni, mint anyagot és eszközt, mely kegyes célokra és jó szándék végzésére fordítandó azok által, akik ügyesen tudják felhasználni.”

A KERESKEDELEM törvényszerűségének és a kamatnak a kérdése csak később válik kérdésessé az ősegyházban. A keresztyén tanítók arról meg voltak győződve, hogy az uzsora — mely alatt a kamatot értették — kimondottan bűnös dolog. Az egyházi atyák azért kifogásolják a kamatszedést, mert az a társadalom, melyben éltek, egészen szélsőségesen használta fel a pénzt.

Ugyanilyen volt a felfogásuk a kereskedelemről is. Kapzsiságnak és igazságtalanságnak tartják, ha valaki többet vesz egy értékcikkért, mint amennyit adott érte. Az Ősegyház magatartását csak úgy lehet megérteni ebben a tekintetben, ha figyelembe vesszük, hogy a pénzt csak úgy tekintették, mint valamit, amit a nap szükségleteire kell kiadni. Az áttekintett területek elének tárták, hogy az evangélium tanítását komolyan vevő ősegyház, hatalmas munkát végzett a szociális kérdések területén. Igaz, hogy a „gonosz világ szelleme” gyakran behatolt az egyházba, amikor rövidebb-hosszabb időre eltávolodtak az evangéliumi igazságtól. . . de általában győzelmesen haladtak előre. Akik először vették a hitet, azt megtartották és életükkel, tanításukkal bizonyították, hogy az Isten atyasága az emberek testvériségét jelenti.

Kocsis Attila

A magyar református karizmatikus megújulásról

A „Wort und Geist” svájci lap egyik 1986-ban megjelent cikke szerint immár több, mint 120 millióra tehető azoknak a keresztyéneknek a száma, akik valamilyen formában részesei az egész világra kiterjedt karizmatikus megújulásnak.

Ez a lelki ébredés abban különbözik az eddigiektől, hogy Isten népének a megújulását nem valamiféle új tanítás oldaláról közelíti meg, de nem is valamilyen egyházi reformot tűzött ki célul, hanem a hívő élet és szolgálat gyakorlatát kívánja áthatni, dinamizálni a Szentlélek erői által.

Ennek megfelelően kezdettől fogva nem ismert felekezeti korlátokat, szinte egy időben és sokszor egymástól függetlenül jelentkezett a különböző egyházakban, a protestáns egyházaktól elkezdve egészen a római katolikus egyházig. Ezáltal egy új, egészen bensőséges ökumenikus testvériség is kibontakozott.

A karizmatikus megújulásnak ez az újdonsága sem óvta meg azonban attól, hogy ne osztozzon az eddigi ébredések sorsában: az ellenállásban, félreértésekben, vádaskodásokban és üldözésekben. Údító, bő termést ígérő tavaszi esőjét irtózatossá mennydörgések és villámlások kísérik csaknem mindenütt, ahol megjelenik.

A mi Magyar Református Egyházunkban is aránylag korán, már az 1960-as években találkozhatunk a karizmatikus ébredés szerény jeleivel. Spontánul, minden külföldi hatástól függetlenül indult el a Lélek fuvallata. Azok, akiket ez érintett, csak később tudták meg, hogy „ilyen külföldön is létezik”. Nálunk is azonnal ellenállásba ütközött, s hamarosan olyan feszültségek támadtak, amelyek a kezdődő megújulás méreteit messzire meghaladták.

Ilyen körülmények között került sor arra, hogy a Magyar Református Egyház Zsinati Tanácsa egy állásfoglalást, tanítást bocsásson ki 1981-ben a Szentlélek ajándékairól, a karizmákról. Ennek bevezetésében a következőket olvashatjuk:

„A Jézus Krisztus egy egyetemes egyházának minden részéből, keletről és nyugatról, északról és délről egy idő óta híradások érkeznek a Szentlélek erőinek megáradásáról, a Lélek tavaszi szelének megújító, frissítő, életadó sodrásáról, a Szentlélek kegyelmi ajándékainak, a karizmáknak a megjelenéséről, az egyházak életében és szolgálatában. A különböző híradásoknak egybecsengő bizonyágtétele szerint, a Szentlélek ajándékai jelentős mértékben mozdították elő a gyülekezetek életének megéledését, az egyháznak, mint Krisztus Testének hasznát, épülését, Krisztus követésében való megújulását. Röviden: a mi nemzedékünk számára a Szentlélek eseményén lett!”

Sőt a Zsinati Tanítás még tovább megy:

„A Magyarországi Református Egyház Zsinata is a Szentháromság Isten iránti mélységes alázattal és szíve mélyéről feltörő hálaadással tesz bizonyágot Isten kegyelmének csodájáról: Isten Lelkének tavaszi szele egy-

házunkat sem kerülte el. Sok bűnünk és mulasztásunk, az Isten- és emberszeretben való ellankadásunk, azaz a Lélek sokszori megszorításának ellenére is: Isten Szentleke egyházunkra újra kiáradt. Ezen az úton egyházunk jelentős szakaszhoz érkezett. Isten Lelke készen van közölni velünk is, akár csak a világ számos más keresztyén egyházával az Ő sajátos kegyelmi ajándékait: a karizmákat.”

E pozitív, szinte ünnepélyes állásfoglalás ellenére a karizmatikus megújulás körüli ellentétek és viták nem értek véget, ugyanakkor azok, akik közösséget vállaltak a karizmatikus megújulással, nem jutottak szóhoz! Szükséges azonban, hogy egyházunk közvéleménye ne csak azt ismerje, amit az ún. karizmatikusokról híresztelnek, hanem azt is, amit ők maguk mondanak magukról.

De kik ezek az ún. karizmatikusok? Itt megint a karizmatikus megújulás spontán jellegét kell idéznünk. Bizonyára többen vannak olyanok, akik valamilyen oknál fogva nem beszélnek karizmatikus tapasztalataikról, jóllehet egyáltalán nem ismeretlen előttük a Szentlélek sokféle áldása. Némelyek viszont nagyobb mértékben kötelezték el magukat a karizmatikus megújulás mellett, így aztán rájuk ragadt a karizmatikus elnevezés. Ezek közé tartozunk mi is, akik ezt a bizonyágtételt megírtuk. Valakinek vállalni kellett ezt a megnyilatkozást, s úgy éreztük — az előbbieik miatt — nekünk kell ezt megtennünk. Hangsúlyoznunk kell tehát, hogy csak egy szűkebb baráti kör nevében beszélünk. Nem tartunk igényt kizárólagosságra, és semmiképpen se kívánjuk kisajátítani magunknak a karizmatikus megújulás ügyét.

A Szentlélekről

Amikor a karizmatikus megújulás a Szentlélek munkáinak és ajándékainak a szükséges voltát hangsúlyozza, akkor ezzel nem arra szólít fel bennünket, hogy tekintetünket vonjuk el Jézus Krisztusról vagy Mennyei Atyánkról és egyedül a Szentleket helyezük keresztyén életünk középpontjába.

Ha valóban a Szentlélek tölt be bennünket, akkor nem is történhet meg, hogy egy személytelen spiritualizmus csapdjába essünk. Hiszen a Szentléleknek éppen az a legfőbb célja, hogy ne magát, hanem Krisztust állítsa előtérbe, Őt tegye jelenvalóvá számunkra és Őt dicsőítse meg bennünk és közöttünk. (Jn 14—16)

A megváltás nagy művében a Szentlélek nem szakad ki (és nem szakítható ki) a Szentháromság egységéből, nincs valami külön vállalkozása, hanem éppen Ő az, aki Krisztus váltóságának érvényt szerez, hozzá való megtérésünket és újjászületésünket munkálja, a Krisztus ábrázatára való átalakulásunkat végzi, és a Krisztus testét, az egyházat építi. (Jn 14—16; 1Kor 6,11—17; 1Kor 12,3; Gal 3,14; Ef 3,16—17 stb.)

Azonban a keresztyénség, különösen az újjáébredés ke-

resztyenség nagy kísértése az, hogy ezeket az igazságokat pusztá tantételeknek tekintse, a Szentléleknek azt a hatalmas munkáját pedig, amelyről az Újszövetség tesz bizonyosságot — egyszeri, meg nem ismétlődő történelmi eseménynek fogja fel.

Ily módon azonban a keresztyenség isteni eseményből emberi jelenséggé válik, méghozzá elég vérszegény emberi jelenséggé. A karizmatikus megújulás alapvető és fájdalmas felismerése az, hogy a modern keresztyenség minden gyengeségének és nyomorúságának egyetlen oka van, nevezetesen az, hogy Szentlélek-hiányban szenved.

A karizmatikus megújulás arra mutat rá, hogy Szentlélek nélkül a szó biblikus értelmében egyáltalán nem létezik keresztyén élet. Mert a keresztyén élet nem tartozik az emberi lehetőségek közé. *A keresztyén élet kegyelmi állapot*, azaz olyan pneumatikus életforma, amelyet a Szentlélek valósít meg az emberben. (Róm 8,1—17)

De van a karizmatikus megújulásnak egy másik felismerése is, mégpedig az, hogy a Szentlélek ajándékának lehetősége nem a múlté, hanem a jelené is. Jézus Krisztus ígérete a Szentlélekről és ajándékairól nemcsak az apostoli korszakra szól, hanem az egész újszövetségi korszakra. Isten népe napjainkban is éppen úgy beteljesedhet Szentlélekkel az egyházban; az egyház által pedig éppoly hatalmas dolgok mehetnek végbe, mint az első időkben.

A Szentlélek és az Ige

Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy karizmatikus körökben a Biblia a legnagyobb tekintélynek örvend.

Ez abban a megtapasztalásban leli magyarázatát, hogy amint a Szentlélek hathatósabban kezd munkálkodni az ember szívében, mindjárt fokozott éhséget támaszt szívében az ige kenyere után.

Nyilván arról van szó, amire már reformátorunk, Kálvin János oly meggyőző erővel mutatott rá, hogy ti. a „Szentlélek belső bizonyágtétele” nélkül a Biblia csak holt betű marad. (Inst. I. 9. 2—3.) Egyedül a Szentlélek, aki a Biblia szerzője, teszi az írott Igét élő Igévé, Isten személyesen megszólító, tulajdonképpen beszédévé.

A Biblia tehát kötve van a Szentlélekhez. Ezért hangsúlyozza a karizmatikus megújulás a Szentlélekkel való betöltekezés szükségességét az Igével kapcsolatban is, mégpedig nemcsak megértésében, hanem annak hirdetésében is. „Semmiféle okoskodás, írástudói bűvészkedés nem pótolhatja a Szentleket, hogy az Ige valóban elhasson a szíveknek és veséknak megoszlásáig. „A Szentírást ugyanazzal a Lélekkel kell olvasni, amelyikkel megírták” — mondotta Kempis Tamás.

Ha azonban az Ige kötve van a Szentlélekhez, akkor azt kell mondanunk, hogy a Szentlélek is kötve van az Igéhez. Nem mintha a Szentléleknek nem volna szuverén joga ahhoz, hogy másként is megnyilatkozzon, de bárhogy is nyilatkozik meg, mindig arról tanúskodik, akiről az Írás is, ti. Krisztusról. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy minden karizmatikus megnyilvánulás a Szentírás mértéke alá esik. Semmit se fogadunk el, ami ellenkezik az Igével, de mindent elfogadunk, ami az Ige világosságában megállja a helyét.

Magát a karizmatikus megújulást is azért fogadjuk el, mert az Ige fényében elfogadható, vagyis maga a Szentírás beszél a kegyelmi ajándékokról, a karizmákról. Még-

pedig úgy, hogy sehol se mondja azt, hogy ezek csak az apostoli korszakra adattak, vagy hogy majd csak az Ezeréves Birodalomban térnek vissza. Az Ige szerint a karizmák az Egyháznak, a Krisztus pneumatikus testének *normális életműködését* képezik és nem valamiféle kivételes jelenségek. Az egyház alapvetően és mindenestől *karizmatikus intézmény*.

Meggyőződésünk, hogy a karizmák érvényességének a kérdése nem lehet vita tárgya. Más kérdés a karizmákkal való élés írásszerűsége. Ebben a tekintetben mindenkor készek vagyunk bírálatot és korrekciót elfogadni.

A Szentlélek keresztsége

Hogyan részesülhetünk a Szentlélek ajándékában? Ezzel az alapvető kérdéssel kapcsolatos a karizmatikus megújulás egyik gyakran használt kulcsszava: a Szentlélek keresztsége.

Ennek az igen kevés szer előforduló bibliai kifejezésnek az értelmezése rendkívül problematikus, ezért a legkülönbözőbb magyarázatokkal találkozhatunk. Még a széles körű karizmatikus megújuláson belül is többféle felfogás terjed el.

A pietista teológia szerint a Lélekkeresztség a megtéréssel, újjászületéssel egyidejűleg megy végbe, azzal egy aktust jelent. A továbbiakban már nincs szükség újabb beteljesedésre, mert a hívő ember egyszer s mindenkorra megkapta a Szentlélek ajándékát.

A másik véletlet a pünkösdiszmus képviseli, mely az ún. kétlépcsős üdvnt dolgozta ki. Eszerint jöllehet a Szentlélek már a megtérésben is munkálkodik, de igazán egy második aktusban tölti be a hívő ember szívét, mint ahogy az az első tanítványok esetében is történt. Ez a második betöltés, második „áldás”: a Szentlélek keresztsége, mely minden esetben nyelvekentszólással jár együtt. (Itt megjegyezzük, hogy a „második áldásról” már John Wesley, a methodizmus atyja is tanított.)

A karizmatikus megújulás több külföldi ágában jobbára a pünkösdisták felfogás uralkodik, néhol azzal az eltéréssel, hogy a nyelvekentszólást nem követelik meg, mint a Lélekkeresztség elmaradhatatlan hitelesítő jelét.

A magunk részéről arra törekszünk, hogy a túlfinomult meghatározások helyett inkább a Szentlélek ajándékának meglétére, jelenlétére és valóságára helyezük a hangsúlyt.

Bizonyos, hogy bibliai értelemben vett megtérés csak a Szentlélek által történhet. Áll az Ige: „Senki sem mondhatja Úrnak Jézust, hanem csak a Szentlélek által” (1Kor 12,3). De az is bizonyos, hogy a megtérés és újjászületés csak kezdete az új életnek. A kezdetet folytatásnak, növekedésnek kell követnie, s ez is csak a Szentlélek által mehet végbe — nem pedig törvényeskedő emberi erőfeszítések révén (Gal 3,3). Így fogalmazhatunk tehát: ha a megtérésben vettük a Szentlélek ajándékát, akkor a növekedésben, azaz a megszentelődésben be kell teljesednünk Szentlélekkel, mégpedig nem is egyszer, hanem újra és újra.

S hogy újabb betöltésre csakugyan szükség van, azt számtalan szomorú példa igazolja. Sok olyan megtéréssel találkozhatunk amelyben nem történt meg az élet teljes átadása Krisztusnak. És még több olyan megtért embert ismerhetünk, akik krónikus visszaeséssel küszködve lelki kiskorúságban szenvednek. Viszont a karizmatikus meg-

újulásban nem egy esetben azt tapasztalhattuk nagy örömmel, hogy egy újabb Szentlélek áldás folytán a mindig csak magával bajlódó hívő ember megnyílik a felebarát felé és szolgáló, biznyságtévő létté válik. A „második áldásnak” tehát a szolgálatra való készség és képesség tekintetében van nagy jelentősége. Ámde megtörténhet és meg is történik, hogy „Elfáradnak és ellankadnak az ifjak, még a legkiválóbbak is megbotlanak” (Ézs 40,30). Az áldott lehetőség azonban nyitva van: Az, aki az „első áldást” adta vagy a „második áldást” is, kész bennünket harmadszor is betölteni Szentlelkével.

Mindenesetre azt valljuk, hogy amiként az egyszeri megtéréssel nem tekinthetjük véglegesen elrendezettnek keresztyén életünket, éppúgy nem tekinthetjük elegendőnek a Szentlélekkel való egyszeri betöltést, történjék az akár a megtérés időpontjában, akár egy „második áldás” során. A Szentlélek ajándékát újra és újra kérnünk kell, hiszen a Szentlélek nem valamiféle személytelen erő, hanem isteni személy, akit lehet megszeméltetni, bántalmazni, megcsalni, megoltani, egyszerűen Akivel újra és újra rendeznünk kell dolgunkat (Inst. III. 3. 14). Ezért használjuk mi minden más megjelölés helyett legszívesebben a Szentlélekkel való betöltés, beteljesedés egyszerű és egyértelmű kifejezését.

Ugyanakkor azonban erőteljesen hangsúlyozzuk, hogy ha a Szentlélek valóban betölt bennünket, akkor az valóságosan, azaz megtapasztalható és konkrét módon nyilvánul meg életünkben, nevezetesen a Szentlélek ajándékaiban és gyümölcseiben. A pünkösdi mozgalom jól érezte, hogy a Szentlélek tényleges betöltéséről és jelenlétéről valamilyen konkrét jelnek kell tanúskodnia, csak abban tévedett, hogy ezt kizárólag a nyelveken szólásban látta. Mi viszont úgy hisszük, hogy a Szentlélek szuverén módon osztogatja ajándékait és érleli bennünk gyümölcseit, de mindenképpen *konkrét módon manifestálódik* (1Kor 12,11).

A Szentlélek ajándékai

A Szentlélek ajándékait Pál apostol kegyelmi ajándékoknak, karizmáknak nevezi (1Kor 14,4). Ezek úgy bontakoznak ki látható és tapasztalható módon, mint a szivárvány színei.

A karizma szónak azonban van egy tágabb és egy szűkebb jelentése. Tágabb értelemben tulajdonképpen minden karizma, vagyis kegyelmi ajándék, amit Jézus Krisztus váltsága által nyerünk. Ezért nevezi Pál kegyelmi ajándéknak az örök életet is (Rm 6,23). Ebben a tágabb értelemben Isten népe a maga egészében karizmatikusnak mondható — amennyiben csakugyan Isten megváltó kegyelmét elfogadó és ebből a kegyelemből élő nép. A bevezetésben azért tettük a karizmatikusok elé az „ügynevezett” jelzőt, mert minden újjászületett embert megillet ez a név, s nemcsak a karizmatikus megújulás híveit, akik különben sem maguk adták ezt a nevet maguknak, hanem úgy ragadt rájuk, mint annak idején a reformátusokra a kálmínista név.

Szűkebb értelemben a karizmák alatt azokat a Szentlélek által „megnemesített” emberi tulajdonságokat, vagy egészen újonnan beplántált képességeket kell értenünk, amelyek „haszonra”, azaz a gyülekezet szolgálatára és építésére adatnak.

Hogy hány karizma van pontosan, s hogy miként oszlanak különféle csoportokra („centrális-periferikus”

— „beszélő-csodatevő” stb. karizmákra), s hogy melyek a fontosabb vagy jelentéktelenebb karizmák, mindezt nem tartjuk a legdöntőbb kérdéseknek. Igaz, már a karizmák felsorolásában is megállapíthatunk bizonyos értékrendet, és annak alapján, hogy Pál a prófétálást a nyelvekenszólás elé helyezi, az 1Kor 12. fejezet végén pedig szó szerint ezt mondja: „törekedjetekegyelmi ajándékokra”, beszélhetünk kisebb vagy nagyobb karizmákról. De ezt maga Pál oldja fel, amikor hangsúlyozza, hogy a kegyelmi ajándékokban ugyan különbségek vannak, de ugyanaz a Lélek (1Kor 12,4). Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy minden ajándékot egyaránt meg kell becsülnünk. S hogy ezt komolyan vegyük, a továbbiakban Pál élénk vetíti analógiaként az emberi testet, melynek egészében nincs egyetlen felesleges tag sem, sőt: „Ellenkezőleg: a test gyengébb tagjai látszanak nagyon szükségesnek, és amelyeket a test tisztességtelen részeinek tartunk, azokat nagyobb tisztességgel vesszük körül.” (1Kor 12,22).

Van-e minden újjászületett embernek karizmája, illetve kell-e hogy legyen? Úgy tűnik, hogy Pál apostol természetes dolognak tartotta, mivel minden egyes hívőre úgy tekintett, mint Krisztus testének élő („funkcionáló”) tagjára. Az istentiszteleti rend megállapításánál ki is mondja: . . . „*mindeniteknek* van zoltára, tanítása, kinyilatkoztatása, nyelveken való szólása, magyarázata. . .” (1Kor 14,26).

Itt érdemes megemlítenünk, hogy a karizma szó egyik eredeti görög jelentése: „születésnap ajándék”. Utalásnak tekinthetjük ezt arra, hogy amiként Isten a teremtésben minden embert felruház bizonyos képességekkel („talentumokkal”), úgy az újjáteremtésben is minden gyermekét megajándékozza bizonyos pneumatikus képességekkel, azaz karizmákkal.

Megtörténhet azonban, hogy ez a megajándékozottság nem tűnik azonnal elő, hanem rövidebb-hosszabb ideig ott szunnyad a hívő emberben, míg akár saját maga, akár a gyülekezet fel nem ismeri.

A karizmatikus megújulás arra hív fel bennünket, hogy „fedezzük fel” a nekünk adott kegyelmi ajándékokat, vagy ha szükséges, akkor kérjük azokat, hogy hathatós módon szolgálhassunk a gyülekezetben. A gyülekezet pedig fogadja Isten iránti hálával a karizmák megnyilvánulásait és adjon azoknak szabad teret a gyülekezet életében.

„Gerjeszd fel az Isten kegyelmi ajándékát” (2Tim 1,6), „Buzgón kérjétek a kegyelmi ajándékokat” (1Kor 14,1).

A karizmatikus megújulás meggyőződése szerint ez a két felhívás minden hívő embernek szól.

A nyelvekenszólás

Nem térhetünk itt ki részletesen minden karizmára, s talán erre nincs is szükség, csak a legvitatottabbakról kell szólnunk. Mindjárt a nyelvekenszólással kell kezdenünk, noha ez az utolsó előtti helyen áll Pál felsorolásában, de ez vált a Botránkozások Kövévé. Pusztá említése is olyan indulatokat képes kiváltani, amelyek az inkvizíció szellemére emlékeztetnek.

Miből ered ez az éles tiltakozás?

Többen azt hangoztatják, hogy a nyelvekenszólás eksztatikus jelenség, s mint ilyen visszataszító, káros, s ha előfordult is az ősegyházban, már régóta „vallástörténeti loomtárba” való.

Amikor a nyelvekenszólásról beszélünk, egy pillanatra sem szabad elfelejtkeznünk arról, hogy ez egy ima-ajándék, imaforma. Mély és odaadó imádság közben könnyen megtörténik, hogy az ember elérzékenyedik, megrendül, könnyekre fakad abban az esetben is, ha nem imádkozik nyelveken. Miért volna az olyan rettenetes dolog, ha a nyelveken való imádkozást fokozottabb érzelme megnyilvánulás követi?

Ez azonban még egyáltalán nem eksztázis a szó tulajdonképpeni értelmében. Az igazi eksztázis tudatvesztéssel járó révületben nyilatkozik meg. Amikor Pál a saját nyelvekenszólásáról beszél, akkor ezt a kifejezést használja: „tudok” (1Kor 14,18), amiből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a nyelvekenszólást tudatos cselekvésként gyakorolja, s ilyen lehetett mások nyelvekenszólása is, noha a kívülvalók úgy látták, hogy „édes bortól részegedtek meg” (ApCsel 2,13), vagy Korintusban, mintha „örjögtek” volna (1Kor 14,23).

Ilyen benyomást kelthet az, amikor egy gyülekezet együtt és egyszerre imádkozik nyelveken. Ez a gyakorlat azonban ma már csak egyes pünkösdisták körökben található meg, a karizmatikus megújulás nem vette át. A magyar karizmatikus megújulásban semmi esetre se honosodott meg. Itt a nyelveken való imádkozás ugyanúgy történik, mint a rendes imádkozás. Ha pedig nyelveken való éneklésre kerül sor, akkor az is ugyanolyan áhítatosan és fegyelmezetten megy végbe, mint a gyülekezeti éneklés.

A másik, ennél komolyabb vád a nyelvekenszólás ellen az, hogy magát előtérbe állító, önző cselekedet, mivel hogy Pál világosan megírta: „Aki nyelveken imádkozik, az önmagát építi” (1Kor 14,4). De itt is fel kell tennünk a kérdést: Vajon tényleg olyan nagy bűn az, ha valaki magát építi? Én csak másokat építhetek, s annak a másinak is csak engem szabad építenie? Csak másokért vagyok felelős, magamért nem? És ami ezeknél is komolyabb kérdés: Csak másokon keresztül vehetek áldást az Úrtól, a közvetlen vele való közösségből nem?

Nyilvánvaló, hogy itt Pál tanításának a félreértéséről van szó. Amikor ugyanis Pál az 1Kor 14-ben óvat emel a nyelvekenszólás ellen, akkor nem magát a nyelveken szólást kifogásolja, hanem annak korintusi használatát.

Ennek pontos paralelje az 1Kor 11-ben leírt intése az úrvacsorával kapcsolatban: „Amikor tehát összejöttök . . . nem lehet az úrvacsorával élni, mert mindenki a maga vacsoráját veszi elő, és az egyik éhezik, a másik pedig megrészegedik.” (1Kor 11,21). Ezt csinálták a nyelvekenszólók is, amikor tekintet nélkül a többiekre belemerültek saját nyelvimádságukba. Márpedig a gyülekezet éppen az a hely, ahol Krisztusért és egymásért kell együtt lennünk.

Ez ellen tiltakozik Pál, s erre mondja, hogy „gyülekezetben inkább akarok öt szót kimondani értelemmel, mint tízezer szót nyelveken” (1Kor 14,9). Amikor azonban Pálnak ezt a mondását idézzük, sohasem szabad elfelejtkeznünk a közvetlenül előtte álló mondatról: „Hálát adok Istennek, hogy mindnyájatoknál jobban tudok nyelveken beszélni.” (1Kor 14,18).

Örvendetesnek tartjuk, hogy a Zsinati Tanítás nem esik bele Pál szavainak a félreértésébe. Mégis túlmeleg Pálon, amikor megállapítja: „ezért nem ajánlatos élni ezzel az ajándékkal a gyülekezeti összejöveteleken”. Pál nem volt ennyire szigorú, két-három nyelvimádságot magyarázat kíséretében megengedett a gyülekezetben.

Ha azonban a Zsinati Tanítás a gyülekezeti összejöve-

telek alatt a gyülekezeti istentiszteletet érti, akkor ezzel mi is egyetértünk. Istentiszteletünk évszázadok alatt kialakult és megőrzött szép rendjét nem lehet megzavarni nyelvimádsággal. Szűkebb körű alkalmakon (pl. imaórakon) azonban megengedhetőnek tartjuk páli értelemben való gyakorlatát. De a nyelvimádság fő helye a „belső szoba”, az egyéni csendesség, egyszóval a magánhasználat területe.

Ezek után szólhatunk, sőt szólunk kell a nyelvimádság „magát építő” hasznáról is. Annál is inkább, mert ez a haszon igen nagy. Amióta a nyelvekenszólás újra megjelent, számos orvosi és pszichiátriai vizsgálatot végeztek annak megállapítására, hogy a nyelvekenszólás milyen hatással van az ember belső világára. És e vizsgálatok pozitív eredménnyel végeztek. A nyelvimádság valóban erősít és épít. És ez rendkívül nagy szó, amikor a pszichés károsodások tömegjelenséggé váltak, s amikor tudjuk, hogy a legtöbb betegség pszichoszomatikus eredetű. Hitünk szerint ezért is adja Isten napjainkban nagyobb mértékben ezt a kegyelmi ajándékot az ő népének.

Ehhez hozzá kell tennünk, hogy a nyelvimádság igen jó hatással van a hívő ember egész imaéletére, sőt elsősorban arra. A nyelvimádság felszabadító módon segít abban, hogy az értelemmel való imádság gátlásait leküzdve több bizalommal, örömmel, hálaadással, Isten magasztalásával és dicsőítésével teljen meg.

Bizonyoságot tehetünk róla, hogy így tapasztaltuk meg ezt mi is a magunk imaéletében. Ennek ellenére nem tekintjük küldetésünknek a nyelvekenszólás mindenáron való terjesztését, és távol vagyunk attól, hogy a nyelvimádságot üdvösség kérdésnek tekintsük. Egyszerűen csak megbecsüljük, mint Isten kegyelmi ajándékát, s úgy teszünk róla bizonyoságot, mint ahogy az méltó Isten bármely más ajándékához is.

A prófétálás

Amikor Pál apostol az 1Kor 14-ben a prófétálás karizmájáról beszél, akkor nem olyan igehirdetésre vagy tanításra gondol, amelyben megnyilatkozhat a prófétaság. Lelke, hanem a Jól könyvében található ígéret beteljesedésére, ahogy azt Péter apostol is idézi Pünkösdi napján: „. . . és prófétálnak a ti fiaitok és leányaitok . . .” (ApCsel 2,16). Itt tehát egy sajátos jellegű újszövetségi prófétai ajándékról van szó.

Pál pontosan meg is határozza ennek tartalmát: „Aki pedig prófétál, embereknek beszél épülésére, intésére és vigasztalására.” (1Kor 14,3).

Minthogy ezekre a hívő élet fejlődése szempontjából mindig igen nagy szükség van, ezért Pál igen nagyra becsülte ezt a karizmat.

Tapasztalataink alapján mi is csak aláhúzni tudjuk ennek a kegyelmi ajándéknak az értékét és hasznát. Nem egyszer lehetünk tanúi annak, milyen határozott vezetésben, világos helyzetfeltárásban és eligazításban részesülhet az ember egy-egy prófétai megnyilatkozás által.

Ez az újszövetségi prófétálás többféle módon nyilvánul meg. Sokszor egy-egy Ige felidézése válik félreérthetetlen, konkrét üzenetté. Máskor egyszerű, de annál talán több szavakban nyilatkozik meg. De gyakran megtörténik az is, hogy egy-egy belső kép formájában jelenik meg. Ezek a belső képek rendkívül plasztikusak, ennél fogva igen alkalmasak arra, hogy nagy világosságot támasszanak bonyolult kérdésekben is.

Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy bármilyen formában és bármilyen üzenetet is közöl az újszövetségi prófétálás, *igei tekintélyt* nem tulajdonítunk neki. Alapítalan az a vád, mint a karizmatikus megújulás ennek a kegyelmi ajándéknak a megnyilvánulásait a Szentírásban foglalt üdvtörténeti kijelentéssel egyenrangúnak tekintene, sőt afölé helyezné.

Első szám első személy (Én az Úr mondom) formában elhangzó prófétai üzeneteket nem fogadunk el.

Minthogy a kegyelmi ajándékok mértékében is különbség van, lehetnek olyanok, akik a prófétálást nagyobb mértékben kapták. Az ilyen „próféta lelkeket” meg kell becsülni, de tapasztalataink arra tanítottak bennünket, hogy tartózkodni kell az ilyen testvérek orákulumszerű tiszteletétől, vagy éppen bálványozásától.

A leghelyesebb módja e karizma gyakorlásának az, ha a közösségben mindenki megszólalhat, aki ihletést nyer, s nemcsak egy valaki, szóval ha a jelenlevők kölcsönösen elfogadják egymástól az építést, intést és vigasztalást.

Legtöbb áldást pedig éppen azok nyernek ennek a kegyelmi ajándéknak a megnyilvánulása által, akik nem kizárólag rá építenek, nemcsak általa fogadnak el vezetést, hanem személyes közösségben élnek az Úrral, rendszeresen táplálkoznak az Igével, úgyhogy maguk is képesek „mennyei üzeneteket” venni a maguk számára.

A Bibliáról szólva már rámutattunk arra, hogy minden kegyelmi ajándék megnyilvánulását az Ige kontrollja alá kell vetni. Áll ez a prófétálásra is. De a prófétálással kapcsolatban külön is hangsúlyozni szokták a lelkek megkülönböztetésének karizmáját, annak elmaradhatatlan gyakorlását. Ezért, hacsak egészen röviden is, itt ki kell térnünk erre a karizmára is.

A karizmatikus megújulás tisztában van azzal, hogy a kegyelmi ajándékokkal is éppúgy vissza lehet élni, mint Isten bármely ajándékával, azokat lehet hamisítani és utánozni. Már az Ószövetségben is találkozunk olyan prófétákkal, akik „saját szívükből” prófétáltak, az Újszövetség pedig tele van a hamis tanítók elleni óvásokkal. A karizmák meghamisításának a lehetősége azonban nem jelentheti azt, hogy ezért eleve mondjunk le róluk. Ezen elv alapján magát az evangéliumot sem hirdethetnénk, hiszen már Galáciában is voltak olyanok, akik „más evangéliumot” hirdettek (Gal 1,6.7). Ehelyett Isten sokkal jobbról gondoskodott, amikor a karizmák között adta a lelkek megkülönböztetésének az ajándékát is, amely pontosan azt a képességet rejti magában, hogy különbséget tudjunk tenni isteni, emberi és démoni források között. Ennek a kegyelmi ajándéknak kell helyet adni és szüntelenül gyakorolni, hogy a visszaélések lepleződjenek. Vigyázni kell azonban arra, hogy ezt a karizmát ne tévesszük össze csálhatatlannak hitt emberi ítélőképességgel. Emberi ítélet, vélemény alapján Isten Szentlelkének sok áldott kezdeményezése előtt emeltek már barrikádot az egyháztörténelem folyamán.

A gyógyítások kegyelmi ajándékai

Ismeretes a nagy gyógyító evangelizátorok fellépése, akik sokezeres tömegösszejöveleken (Amerikában) ajánlják fel a hit által való gyógyulás lehetőségét. Ismeretesek azonban azok a bírálatok is, amelyek ezeket a szolgálatokat kísérik.

Nálunk eddig ismeretlen a gyógyítás karizmájának

egy-egy személyben való intenzívebb megnyilvánulása. Mégis tanúságot tehetünk gyógyulásokról, amelyek legtöbb esetben közös imádságok gyümölcsei voltak.

Nekünk a következő látásaink vannak erre a szolgálatra nézve:

Határozottan bizonyágot kell tennünk Isten gyógyító szeretetéről és hatalmáról. Ugyanakkor nem szabad azt az illúziót kelteni, mintha ez azt jelentené, hogy minden beteg feltétlenül meggyógyulhat.

Hangsúlyoznunk kell, hogy a gyógyulás Isten szuverén jótetszésén múlik és nem a mi karizmatikus képességeinken. Nem mi gyógyítunk, hanem az Úr.

Világosan rá kell mutatnunk a bűnbánat és a hit követelményeire. Ugyanakkor a gyógyulás esetleges elmaradását nem szabad a betegre hárítani, mintha azt az ő bűnössége vagy hitetlensége hiúsította volna meg.

A hit által való gyógyulást és az orvosi kezelést, valamint az orvosságok használatát nem szabad szembeállítani egymással.

Ha 100 eset közül csak egyben történt gyógyulás, akkor is megérte és lankadatlanul folytatni kell ezt a szolgálatot.

Legfontosabbnak azonban azt tartjuk, hogy a gyógyítás szolgálata sohase váljon öncéllá, hanem mindig a legszorosabb kapcsolatban maradjon az evangélium szolgálatával. Ez azt jelenti: halandó testünk állapotánál, bármennyire is súlyos terhet jelent egy betegség, mégis mérhetetlenebbül döntőbb kérdést jelent halhatatlan lelkünk örök sorsa, üdvössége vagy kárhozata. Egyszerűen az emberek tekintetét okvetlenül Jézusra kell fordítanunk, aki teljes váltságot szerzett számunkra halála és feltámadása által.

Jézus nagyon sok beteget meggyógyított. De gyógyításai mindig *jelül* szolgáltak arra nézve, hogy elérkezett az Isten Országáé. A bűn, a betegség, a halál a Gonosz uralmának a következménye. Jézus azonban éppen azért jött, hogy legyőzze a Gonosz hatalmát. S hogy neki erre tényleg teljhatalom adatott, ezt illusztrálták gyógyításai és csodái.

Az evangéliumok elmondják, hogy e hatalmas jelek láttán se hitt mindenki Jézusban. De azért sokan voltak, akik hittek benne (Jn 11,45). S ez így van ma is: a gyógyítás karizmájának a megnyilvánulása nem győz meg kivétel nélkül mindenkit arról, hogy „Jézus Krisztus tegnap, ma és örökké ugyanaz” (Zsid 13,8). Mindazáltal sokan vannak, akiket a felgyógyulás örökre Jézushoz kapcsol.

Sok külföldi egyházban a rendes istentiszteletek mellett karizmatikus istentiszteleteket is tartanak, s ezek fontos részét képezi a gyógyítás kegyelmi ajándékának a gyakorlása. Pl. Angliában sok anglikán, református és katolikus templom ajtajára ki van írva: Healing Service (Gyógyító Istentisztelet). Ez úgy megy végbe, hogy minden betegért külön imádkoznak (gyakran kézrátétellel), az egész gyülekezet együttérzésével és részvételével.

Vajon lesz-e, lehet-e egyszer a Magyar Református Egyházban is „gyógyító istentisztelet”?

A karizmák és az igehirdetés

Jóllehet a karizmatikus megújulás hangsúlyozza a karizmák jelentőségét, azért nem kétséges előtte, hogy legfőbb küldetésünk a Megváltásról, az Isten Országáról

szóló bizonyágtétel. Ennélfogva az igehirdetésnek központi helyet kell elfoglalnia szolgálatunkban. A különböző karizmák nem szoríthatják háttérbe az igehirdetést.

Ellenkezőleg: a karizmáknak éppen az a rendeltetésük, hogy az igehirdetést segítsék, hatékonyságát növeljék. Természetesen magának az igehirdetésnek is pneumatikusnak kell lennie. Erre külön karizmák is adtak, nevezetesen a tanítás és az evangelizálás kegyelmi ajándéka.

A tudományos felkészültség, a korrekt exegézis szükséges, de nem pótolhatja a Szentlélek töltését és erejét. Ide kívánkozik E. Schweizer református teológus *Der Heilige Geist* c. könyvének egyik passzusa: A nyelveken szólás ajándéka nélkül is lehet nyelveken szólni, nevezetesen egy olyan nyelven, amelyet a kívülről jövő nem ért meg. Ez a legrosszabb eset. Ahol nyelvekenszólás történik, jóllehet nem értik, de legalább megsejtik, hogy itt az Isten egy embert egész lényében megragadott. Ahol azonban egy idegen nyelven — egy magas teológia nyelvén — vagy egy semmitmondó nyelven tanítanak, amelyből hiányzik az egész embert egzisztenciájában megragadó Szeretet, onnan mindenesetre távol van a Szentlélek.

Külön is szólnunk kell az evangelizációról, mint az igehirdetés sajátos hitébresztő, megtérésre vezető formájáról. El lehet mondani, hogy az evangelizáció olyan széles polgárjogot nyert egyházunkban, ami talán világviszonylatban is ritka. De talán éppen ebben rejlik fogyatékosága; gyakoriságához képest hatékonytalansága. Ahol megtörténik, hogy egy lelkipásztor, akit kollégája meghívott evangelizációra, így nyilatkozzon: elvégeztem a szolgálatot, csak azt nem tudom, hogy miért nevezik ezt evangelizációnak — ott nagy bajok vannak. A rutin evangelizáció karikatúrája a valódinak. Ha egyházunk komolyan óhajtja megújulását, akkor komolyan kell vennie azt is, hogy olyan emberek végezzenek evangelizációs szolgálatokat, akik erre kegyelmi ajándékot kaptak. Inkább kevesebb evangelizációt, de igazit!

A karizmák és az egyház

Az, hogy a karizmák a gyülekezet, az egyház szolgálatára és építésére adtak, a karizmatikus megújulás egyik területén sem kérdéses. Csakhogy melyik gyülekezetről, melyik egyházzal van szó? — ez már sajnos kérdéssé vált sok helyen, ahol a karizmatikus megújulás megjelent.

Pedig, mint arra az elején rámutattunk, a karizmatikus megújulásnak nincsenek, illetve nem voltak dogmatika és reformációs törekvései. Eredeti célja kizárólag az egyéni és gyülekezeti élet megelevenítése volt a Szentlélek által.

Mégis sokhelyütt bekövetkeztek kiválások, új egyházak, közösségek, szekták létesültek. Nehéz volna megállapítani, hogy hány esetben történt ez úgy, hogy a karizmatikusok kiűzettek egyházukból, illetve hány esetben mentek maguktól.

Bármennyire is szomorú ez a tény az egész egyetemes keresztyénség szempontjából is, mégis igaztalan volna a karizmatikus megújulást azzal vádolni, hogy eleve magában hordozza a „szakadás lelkét”. Mert szomorú egyháztörténelmi tény, hogy a legtöbb ébredést szakadások kísérték. Hazánkban is sok — ma kisegyháznak nevezett — felekezet a történelmi egyházak, sajnos legtöbbször éppen a református egyház talajáról indult el. Alázatosan el kell ismernünk, hogy ezeknek a kiszakadásoknak sok esetben az egyház merevsége volt az oka.

Csakugyan egy „protestáns átokról” volna szó, amint katolikus testvéreink nevezik kiszakadásra való hajlamunkat? Még ha erről is volna szó, akkor sem szabad belenyugodni, hanem hinni és küzdeni kell szabadulásért, egy új lelkületért: a megmaradás, a hűség lelkületéért. Erre a meggyőződésre jutott sok karizmatikus vezető, s ennek következtében külföldön ma már egészen élesen megkülönböztethető egy szabad és egy egyházi irányzatú vonal. Ez utóbbi immár tudatosan, programszerűen tüzte maga elé célul az egyházban való maradást és annak szolgálatát. Ezen az alapon egy új ökumenikus testvériség is létrejött a maguk egyházi keretei között maradó karizmatikus csoportok között.

Mi is ezt az irányzatot tartjuk szívünk szerint valónak. A mi esetünkben ez azt jelenti, hogy a Magyar Református Egyházat olyan lelki családuknak és otthonunknak tekintjük, amelyhez holtig tartó hűség kötelez, és amelynek szolgálatát Istentől kapott küldetésünknek érezzük.

Megértjük azonban, hogy az egyházhoz való hűség mindig szenvedést is jelent, kiváltképpen azok számára, akik ébredést, megújulást kívánnak. Viszont azt is értjük, hogy a szenvedés elhordozásához külön kegyelemre van szükség, ami nem adatik meg mindenkinek. Nem vethetjük meg tehát azokat, akik kiváltak közülünk, csak igen sajnáljuk, mert velük sőt és kovászt vesztett egyházunk.

De nem szabad elhallgatni ennek a kérdésnek a másik oldalát sem: az egyház felelősségét. Erről azonban idézzük a Zsinati Tanítást. „A megújulásra szoruló egyházak vagy hálával és örvendezéssel fogadják a Lélek megnyilvánulásait. . . vagy megoltják Isten Lelkét, akkor azonban ítélet vár rájuk.”

Megrendítő szavak ezek. Mi azért imádkozunk, hogy az első eset következék be és ne a második.

A karizmák és a szeretet

Utoljára, de nem utolsósorban foglalkoznunk kell a karizmák és a szeretet kérdésével is, miután erre igen nagy hangsúly esik a Zsinati Tanításban.

A szeretet (agapé) a karizmák karizmája — mondja a Zsinati Tanítás. Bármilyen tetszetős is ez a megfogalmazás, a magunk részéről mégsem tartjuk egészen szerencsésnek. Nemcsak azért, mert nem egészen biblikus, hanem főként azért, mert félreértésekre és visszaélésekre ad alkalmat.

A karizmák felsorolásánál Pál sehol sem említi a szeretetet. A Galata levélben a Lélek gyümölcséként említi, mégpedig az első helyen. De hogy nem egyszerűen a Lélek gyümölcseről van szó, mégha az elsőről is, hanem valami sokkal többről, azt az 1Kor 13-ban, a Szeretet Himnuszában látjuk.

Ezt a fejezetet viszont Pál a következő világos szavakkal vezeti be: „De törekedjete nagyobb kegyelmi ajándékokra. . .” és közvetlenül így folytatja: „. . . ezeken túl még különb utat is mutatok nektek” (1Kor 12,31).

„Ezeken túl” — „ezen felül” (Károli). Lehet-e ennél világosabban kifejezni, hogy itt valami minden karizmán túlról, minden karizmán felettiről van szó? De mit jelent ez a valami, amit Pál „különb útnak” — „kiváltképpen való útnak” (Károli) nevez? Mi hát a szeretet?

Küszködve a szavak elégtelenségével, talán mégis így mondhatjuk: a szeretet annak az isteni életnek sajátos természetes, alapvető tulajdonsága, amelyet Jézus hozott

az Atyától, s amelyet a Szentlélek által belénk kíván plántálni, hogy „isteni természet” részesei legyünk.

Ezért nem használ semmi, ha ez az isteni természet hiányzik. Hiszen, ha ez hiányzik, akkor maga az ÉLET hiányzik.

Ha szabad ezt mondanunk, mi tehát magasabbra emeljük a Szeretetet, mint a Zsinati Tanítás kitétele, „karizmák karizmája”. Ha azonban a karizma tágabb értelmére gondolunk, amely szerint az örök élet is Isten kegyelmi ajándéka, akkor persze ebben a tágabb értelemben a szeretet is karizmának nevezhetjük. Csakhogy, mint mondtuk, éppen ez ad lehetőséget a félreértésre és visszaélésre.

Mert, ha a szeretet is karizma, akkor értelemszerűen rá is vonatkozik Pálnak az a fontos tanítása, hogy „a Lélek úgy osztogatja kinek-kinek ajándékait, amint akarja.” (1Kor 12,11). Lehetséges tehát, hogy a Lélek csak némelyeknek adja a szeretet karizmáját, miközben másoknak más karizmát ad? Ez képtelenség!

Sajnos azonban ezzel a képtelenséggel nem egyszer találkozhatunk a valóságban. Alázatosan el kell ismerünk, hogy akadnak olyan karizmatikusok, akik ha idézik is a Szeretet Himnuszát, nem veszik túlságosan komolyan — hiszen nekik van karizmájuk. És még sokkal többen vannak olyan atyafiak, akik meg a karizmákat utasítják vissza a szeretet nevében: „Én már megkaptam a legnagyobb karizmát, másra nincs szükségem”. Nemcsak egyes hívők, hanem egész közösségek, egyházak hajlamosak arra, hogy ezt a fajta „karizmatikus teológiát” képviseljék.

Így különül el egymástól az, amit Isten egybeszerkesztett, s ennek következtében így üresedik meg a keresztyén élet egyfelől isteni természetétől (szeretet), másfelől isteni erejétől (a kegyelmi ajándékoktól).

Mi azért különböztetjük meg a karizmákat és a szeretetet, hogy ne sikkadjon el sem az egyik, sem a másik. Célt tévesztünk, ha a karizmákkal nem a „kiváltképpen való úton” járunk. De a „kiváltképpen való út” is csak emberi úttá válik, ha nem karizmákkal járunk rajta.

Kritika, önkritika

Azt mondotta valaki: amikor egy új forrás kitör, akkor először iszapot és hordalékot is felszínre hoz magával.

Elmondhatjuk ezt a karizmatikus megújulásról is. Őszintén és bűnbánattal be kell vallanunk, hogy a Szentlélek ajándékainak valóságos megélése mellett olyan jelenségek is előfordultak, amelyek nem váltak az ügy javára, s amelyeket alaposan ki is használtak ellene.

Nem a felelősséget akarjuk elhárítani magunkról, ha azt mondjuk, hogy ezek nagy része tapasztalatlanságból származott. Hiszen eddig ismeretlen volt előttünk a karizmák sok megnyilvánulása. Lépésről lépésre sokszor keserű csalódások árán kellett megtanulni helyes gyakorlatukat. Ebben igen sokat segített bennünket a kritika és önkritika.

Azt akarjuk talán ezzel mondani, hogy most már tisztában vagyunk mindennel és többé nem fordulnak elő hibák karizmatikus szolgálatainkban? Nem, ezt távolról sem mondhatjuk.

Kezdetől fogva azonban részünk van egy olyan kritikában, amelyről képmutatás volna itt hallgatnunk. Ez az

1909-ben megjelent ún. Berliini Nyilatkozat alapján történik, amely mindenestől démoni, spiritiszta eredetűnek ítélte meg az akkor Németországban fellépő pünkösdi mozgalmat. Bizonyos németországi hívő körök ezt a megbélyegzést ma is fenntartják, sőt teljes mértékben átviszik a karizmatikus megújulásra is. Ugyanezt teszik sokan idehaza is. Szerintük minden karizmatikus megnyilvánulás, kezdve a nyelvekenschólástól a gyógyulásokig, eleve ördögi eredetű, nem „felülről, hanem alulról” való. Ezért megszakítottak minden közösséget azokkal, akik a karizmatikus megújulásban részt vesznek. Másokat pedig, akiket csak lehet, óva intenek a karizmatikusokkal való pusztá érintkezéstől is. Istenfélelem helyett demonofobia terjedt el széles hívő körökben.

Sajnálattal kell megállapítanunk, hogy a karizmatikus megújulásnak ez a totális elvetése speciális nyugatnémet jelenségnek tekinthető (Kelet-Németországban már jóideje testvéri párbeszéd folyik a karizmatikusok és a közösségi mozgalom tagjai között.) Természetesen ellentmondás mindig és mindenütt van, ahol Isten dolgairól van szó, de sem Angliában, sem Amerikában, legkevésbé pedig a Harmadik Világban nem ismeretes a karizmatikus megújulás ördöginek bélyegzése.

Mi mindenkor készek vagyunk mindenre a testvéri egységért. De azt, hogy mi is mondjuk ördöginek és tagadjuk meg, amit szentnek élünk meg — nem tehetjük meg.

Előretételezés

Hogyan tovább?

Ha valaha, akkor ma igazán időszerű Jézus szava: „Íme mondom nektek: emeljétek fel szemeteket és lássátok meg, hogy a mezők fehérek az aratásra.” (Jn 4,35).

Tömegtájékoztató szerveink szinte naponta zúdítják ránk azokat a szomorú tudósításokat, amelyek társadalmi életünk betegségeiről, népünk erkölcsi hanyatlásáról, és az ebből fakadó súlyos problémákról szólnak.

Minden ilyen híradás felér egy segélykiáltással. De ki segít? Ki segíthet?

Allamunk igényli és elfogadja az egyház segítségét is.

De segíthet-e egyházunk, amely maga is hitbeli és erkölcsi gyengeségben szenved? Először nekünk magunknak kellene erőt nyernünk. Precíz hittani formulák itt már nem elegendők. Itt már „mennyei erőkre” van szükség, vagyis: Szentlélekre. Az Ő hatalmára és csodáira.

Önteltség volna, ha most azt mondanánk, itt vagyunk mi karizmatikusok, „majd mi megmutatjuk”. Semmit sem tehetünk, hacsak a Szentlélek nem tesz valamit. Bármilyen kegyelmi ajándékot is nyertünk, ezzel még egyáltalán nem vettük birtokba a Szentlelket. Csak Ő birtokolhat és használhat bennünket, nem mi Őt.

Egyetlen dolog, amit megtehetünk, hogy újra és újra alázatosan felajánljuk és kiszolgáltatjuk magunkat Neki, arra kérve Őt, fogadjon el bennünket az Ő eszközeiül. De ezt nemcsak a magunk számára kérjük, hanem minden szolgatársunk és testvérünk számára is. Arra vágyunk, hogy Isten Szentlelke hassa és járja át egész egyházunkat, hogy az a maga teljességében olyan Krisztus-Test lehessen, amelyből a Szentlélek gyógyító és újjáteremtő erői kisugároznak egész népünkre.

Ami ma a világkeresztyénség széles mezején végbe megy, arról tanúskodik, hogy Isten az Ő népét Szentlel-

kének ajándékaival kívánja felruházni és vezetni. Az a szerény meggyőződésünk, hogy ez Isten jótetszése a mi egyházunk számára is. Ha az Ő nagy irgalmából megajándékoz bennünket egy igazi, mélyreható ébredéssel

— amire olyan nagy szükségünk van — akkor az karizmatikus ébredés lesz. Akár velünk, akár nélkülünk.

Szabó Imre

Miért idegenkedik az igehirdető az Ószövetségtől?

A közismert mondás szerint: Mindenki olyan kalappal köszön, amilyen van neki. Ha nem, akkor vagy kapta, vagy lopta. Ami a címet illeti, azt kaptam. Szó sincs róla, a cím jogos, sőt az alany tetszés szerint behelyettesíthető: miért idegenkedik a teológus diák, a gyülekezet, esetleg a magyar nyelvű teológiai irodalom az Ószövetségtől?

Ez, sajnos egyáltalán nem minősíthető szónoki kérdésnek. Sokkal inkább kemény diagnózis egy olyan bajról, amely nem újkeletű ugyan, de többnyire szemérmes hallgatással siklunk el fölötte. Legyünk optimisták: a kérdés talán annak is jele, hogy igény mutatkozik a jobbításra? A jelenség okát több helyen kell keresnünk, hiszen az igehirdető sem minden előzmény nélkül teremtett a szószéken. Vissza kell nyúlni a felkészülés idejéhez is, hol és mikor történt a hiba, amely végül is ide vezetett?

Képzeld el, egy orvos — mondjuk belgyógyász — csak deréktól fölfelé hajlandó gyógyítani. A kép nevetségesen abszurd, mégis lehet általános igehirdetői gyakorlattá. Vannak akik szemrebbenés nélkül merik vállalni, hogy ritkán vagy soha nem kerül a szószékre ószövetségi textus.

Nem hiszek a naprakész azonnali megoldásokban. Tudom, hogy nem ez a pár sor fog a kérdésben egycsapásra rendet teremteni. Annyi mégis elvárható, hogy feltárjuk a valós helyzetet. (Szinte már hallom az ellenvéleményeket: ez azért kissé erős! Nem annyira súlyos a helyzet! Azért valami pozitívum mégiscsak van... stb.)

A felsorolás önkényes lesz és természetesen elfogult. Önkényes, mert magyar nyelvű cikk az utóbbi időben tudomásom szerint nem jelent meg ebben a témában. Elfogult, mert az ember arról ír, ami a problémából számára igazán fontos. Az okot több irányban próbálom keresni: 1. Kettős barikád; 2. Dogmatikai egyensúlyvesztés; 3. Motiváció hiánya (?)

Kettős barikád

A gyakorló lelkészek számára — tisztelet a kivételnek! — az Ószövetség eredeti nyelve áthághatatlan akadályt jelent. Amit az Akadémián megtanult már elfelejtette, s általában nem volt sok felejténivalója.

Elképzelné is rossz, mi történne ha komolyan alkalmaznánk a lelkészképzés vizsga szabályzatának azt a tételét, amelyik így hangzik: az Ó- és Újszövetség eredeti nyelven való kurzív olvasása. A megfogalmazók nyilván nem az eredeti szöveg — sokszor csak — kibetűzésére gondoltak.

Tehát az üzenet nem közelíthető meg igazán, az igehirdető el sem jut odáig, hogy az eredeti szöveg többletét kibontsa, mert egyáltalán el sem jut a szövegig. Nem is szólva arról, hogy ezer egyéb dolga miatt nyilván a könnyebb ellenállás felé — magyar fordítás — törekszik. Sokak számára nem nyilvánvaló, hogy az eredeti szöveg

figyelmén kívül hagyása, eleve lemondást jelent arról, hogy gyülekezeteink számára többet és igazabbat adjunk a nagy átlagnál. Elég csak egy reformáció korabeli kommentárt megnéznünk, hogy lássuk, hogy milyen nagy súlyt helyeztek az eredeti szöveg ismeretére. Kálvin és Zwingli környezetében külön alkalmak szolgáltak arra, hogy a környékbeli lelkészek — hozzáértők segítségével — az Írásokat eredeti nyelven tanulmányozzák.

Alig hiszem, hogy ma más irányban kellene keresnünk a megoldást! Nem hallgathatjuk el, hogy a mai egyházi közhangulat nem kedvez az ilyen törekvéseknek. Érdeemes lenne utána nyomozni; miért tartja gyülekezeti tagjaink nagy része a stúdiumait komolyan vevő lelkészt különöncnek, csodabogárnak; merjük kimondani: az íróasztal melletti foglalatosságot miért nem tartja komoly munkának.

Miért van nagyobb becse az építőipari jártasságnak (renoválás, cement ára, olcsóbb fuvar), az írásmagyarázati jártasságnál? Nehéz a felelet, de egy bizonyos: ideje, hogy a magunk igazi dolgát komolyan vegyük, hiszen már lassan — a valós helyzetet tekintve — a huszonegyedik órában vagyunk. Ez hát a barikád egyik része.

A másik pedig nemcsak az ószövetségi igehirdetés, hanem az egész magyar közegyházi teológiai munka Achilles-sarka: legalább egy élő idegen nyelv ismerete. Nyugodtan állíthatjuk, hogy a gyakorló lelkészek összességének nyelvismerete igen gyenge, s nem vigasz, hogy ez egész Magyarországra is nagyjából jellemző. Kivételek természetesen mindig voltak és lesznek. Még mindig nem értettük meg igazán: idegen nyelv ismerete nélkül számottevő teológiai munkát végezni lehetetlen.

Mára odáig jutottunk, hogy már-már két európai nyelv ismeretében lehet — akár csak futólagos — áttekintést nyerni egy teológiai szak mai állásáról. Az ószövetségi tudományokra különösen is érvényes ez. A második világháború után a túlnyomóan német nyelvű publikációk egyeduralma megszűnt, a hangsúly az angolszász nyelvterületre tolódott át.

Ma már egyes részterületek — például judaika — tanulmányozása elképzelhetetlen az angol nyelv ismerete nélkül. Nem is szólva arról, hogy a legjobb német munkák sorra megjelennek angol fordításban is.

S akkor még nem is szóltunk az ún. „kis nyelvekről”, amelyek maradandó értékű teológiai irodalmat hoztak létre. Ószövetségi szempontból jelentősek a holland nyelvű publikációk, amelynek szerzői eleve feltételezik az angol és német nyelv kielégítő ismeretét olyannyira, hogy az idegen nyelvű hosszabb idézeteket le sem fordítják.

Az Ószövetség szempontjából sokat jelenthetne például a sokat vitatott, de igazán csak töredékeiben — fordításokból — ismert ún. „skandináv iskola” megismerése. Ez csak kiragadott példa, mást is említhetnék.

Ennek egyetlen kulcsa van: a nyelv. Nem elsősorban nyelvvizsgára van szükség, ahogyan ezt ma egyházon

belül is sokan állítják, hanem egy nyelv legalább olvasás szintjén való birtoklására. Hogy mindez messze vezet az igehirdetői feladatoktól? Nem hiszem, mert ha valaki nem akar „tudományoskodni” az is megértheti, hogy egy idegen nyelvű prédikáció megértéséhez is szükséges valamilyen szintű nyelvismeret. De sajnos a kettős barikád sokak számára áthághatatlan.

Olyannak tűnik, mint ama bizonyos kásahegy, amelynek már nekilátni sem érdemes. Elgondolni is rossz, mennyi jó kezdeményezés futhatott zátonyra már itt az első lépéseknél! Szorosan idetartozik a magyar nyelvű segédeszközök kérdése is. Nincs megfelelő színvonalú héber—magyar szótárunk. A közkézen forgó műemlék korúakat — POLLÁK, MANNHEIM — nem számítom annak. Többször felröppent a hír, hogy lesz; de aztán gyorsan kiderült: a hír nem fönixmadár — amely poraiból megéled — legföljebb kacska. Vajon mikor érik meg a helyzet arra, hogy legyen egy csoport, amely legalább egy közepes szótárra való anyagot kidolgozzon?

Nyilván nem a magyar KOEHLER-ről lenne szó, de talán kitelne egy közepes nagyságrendű munkafordítás, ill. egybeszerkesztés útján. Már alig merem említeni egy magyar nyelvű hermeneutika, illetve ószövetségi biblikateológia hiányát.

Össze kellene fogniuk azoknak, akik ebből az ön- és közveszélyes barikádból bontani akarnak és tudnak.

Még két friss adalék: a napokban a Ráday Kollégiumban jártam. Az egyik ajtón hirdetés: az Evangélikus Teológiai Akadémia nyári alkalmat kínál a bibliai nyelvek gyakorlására. Héber három szinten, kezdőtől a profiig. Egy csoport, görögből és latinból is. Elgondolkoztam: mi vajon miért nem? Mi hiányzik: arra alkalmas ember, hely, vagy jelentkező?

Megjelent egy kiváló ószövetségi bevezetés r. k. szerző tollából, több mint ötszáz (!) oldalon, amely valóban minden igényt kielégít. (A zavaró névelírásokról és egyéb sajtóhibákról nyilván nem a szerző tehet.) Újabb tündetés: lehet hogy mások elhúztak mellettünk?

Dogmatikai egyensúlyvesztés

Ha az igehirdető — és gyülekezete! — túlélte a kettős barikád veszélyeit várja a második buktató. Nagy bizonytalanság uralkodik abban a tekintetben; mi hát az ószövetség helye a teológiában és milyen az Ó- és Újszövetség egymáshoz való viszonya. Mivel ez nem kellőképpen tisztázott, a szószéken felemás dolgok hangzanak el.

Kálvin hosszabb fejezetet szentelt az Institutióban a két szövetség közti egyezéseknek és különbségeknek. Ma külföldön is egyre másra jelennek meg tanulmányok erről a kérdésről. A nem tisztázott probléma bizonytalanságot szül, ez azután lecsapódik igehirdetésünkben is. Egyik jellemző példa erre a mindenáron való krisztológiai megfeleltetés. Így születnek meg a kinnal-keservvel „újszövetségesített” igehirdetések ószövetségi textus alapján. Azt sugallva, hogy az Ószövetség valami másodlagos; amelynek szolgálni kell az igazit, az újat.

Nem is szólva arról, hogy az Ószövetség ily módon való „árleszállítása” az Újszövetség téves értelmezéséhez is vezethet. Nem hinném, hogy kevesebbre tarthatnánk az Ószövetséget annál mint amennyire Jézus és az Újszövetség szerzői tartották. Az Újszövetséget olvasva nem lehet kérdéses: az írásmagyarázat csak a két szövetség

egységében lehetséges. Arról sincs szó azonban, hogy a másik végletbe kellene esnünk. Sok helyen teret nyert Európában egy ún. „júdaizáló” megközelítési mód. Az igazság nyilván valahol középuton van. Világosan kell látnunk, hogy vannak el nem hanyagolható különbségek. Ezeket azonban honnan tudná az, aki az Ószövetséget csak felületesen ismeri? Sok mulasztás terhel bennünket ezen a téren is. Nem ismerjük eléggé a magyar nyelvhez hozzáférhető irodalmat sem.

Igaz az, ami egy lelkesértekezleten elhangzott: ahány lelkész annyira dogmatika. Kár tagadni, hogy még az idegen nyelven teológiát olvasók is ritkán szelektálnak. Így aztán egyaránt használunk különböző felekezeti munkákat, anélkül, hogy tudatában lennénk a bennük levő különböző szándékoknak. Evvel semmiképpen sem akarom a fent-említett munkák értékét lekicsinyelni, csupán azt a tényt szeretném világossá tenni, hogy ezeknek a különböző irányzatoknak tudatában kell lennünk.

Nehéz kérdés, valahol létezik-e nálunk jó értelemben vett tanfegyelem, s ha nem, miért nem? Miért születet olyan — nem csak ószövetségi — igehirdetés, amely úgy mond mindenütt elmondható lenne. Ami bárhol jó, az sehol sem jó igazán. Mi lenne például, ha a vizitáció nem egyedül az anyakönyvek és egyéb adminisztráció pontos vezetését ellenőrizné, hanem elsősorban az igehirdetés minőségét kérné számon. Tisztázhatná, vajon református jellegű-e az adott gyülekezetben évek óta hangzó igehirdetés. Miért lett a konfesszionális jelzőnek nálunk az utóbbi időben erősen pejoratív értelme? Nem estünk át kissé a ló másik oldalára? Nagy nyereség lehetne a korábbi magyar nyelvű teológiai irodalom feltérképezése. Készülhetne — eligazításképpen — kezdő teológusok számára ajánló bibliográfia, amely megkönnyítené az első lépéseket.

Motiváció hiánya (?)

Hiszem — saját tapasztalatok alapján —, várják az ószövetségi igehirdetéseket. Az is igaz, hogy az igehirdetőt jobban megdolgoztatja; nem téve lehetővé beidegződött sablonok használatát. A prédikátornak önmagát és a szöveget egyaránt gyötörnie kell, mert az Ószövetség nehezen „adja meg” magát. Ezért látszik hasznos módszernek a lectio continua, mert a folyamatosság lehetővé teszi az esetleges csoportmunkát. Ez persze a legkevésbé jelenti kész igehirdetési vázlatok cseréjét.

A nyersanyagot — a jól megértett és lefordított eredeti szöveget! — kellene kitermelni! Ehhez azonban két meg lehetősen ritka erény szükségeltetik: kitartás és egymás iránti türelem. A szöveget csak akkor értelmezhetem, ha — grammatikailag — uralom is. Aki pedig ezt túl nagy áldozatnak tartja, azt kérdőjelezi meg, amiért a gyülekezet élén áll.

Sajnos ma a helyzet úgy fest, hogy sok minden azon áll vagy bukik; mennyire vagyunk igényesek önmagunkkal szemben. Szívesebben keressük az okokat minden és mindenki másban mint saját magunkban. Pedig nem ártana legalább önmagunkkal szemben reálisnak lennünk. Senki sem kívánja, hogy minden igehirdető magas tudományos szinten műveljen minden szakot. De az elemti kötelesség, hogy lehetőségeinek megfelelően és tehetségéhez képest mindent megtéve készüljön fel szolgálatára.

A prédikátor helyzete és felkészültsége egyenesen hat

a gyülekezetre is. A gyülekezet érzi — ha szóvá nem teszi is —, hogy a lelkész mennyire „bizonyos a dolgában”. Megismertetni és megszerettetni az Öszövétséget nem könnyű. Bibliaórák és bibliaiskolai alkalmak szolgálhatják ezt a célt. Mindennek a véghezvitelére természetesen felkészült emberek kellene.

Mit tehetünk ezért? Elsősorban közös munka szükséges, az alapoktól kezdve. Csoportok, akik ezt felvállalják, annak minden nehézségével és buktatójával. Annak dacára, hogy mindenki időhiánnyal küszködik, percre beosztott feladatokkal.

A ház is alulról épül, hiszem ha igény lesz, alkalom is kerül majd. Az elszigetelt próbálkozások majdnem eredménytelenek. Legszükségesebb nyilván elsősorban használható szótár és kommentár sorozat elkészítése lenne. Mindez azonban csak az erők koncentráálásával érhető el.

Csak remélni lehet, hogy lesz olyan valaki aki ennek koordinálását és irányítását magára vállalja.

Ez a pár sor nem elsősorban tudományos céllal készült, inkább csak helyzetfelmérés és első számbavétel kívánt lenni. Akit az elméleti tudományos rész érdekel, nyilván megtalálja az idevágó hermeneutikákban és gyakorlati teológiai kézikönyvekben. Abban a reményben próbáltam egy-két dolgot elmondani, hogy lesznek olyanok, akik az együttműködést és együttgondolkodást ezen a téren is vállalják. Amennyiben így lesz, a fenti gondolatok nem voltak hiabavalók.

Bizonyosan vannak akik ezután úgy gondolkoznak, nemigen tudtak meg semmi újat. Vigasztalódnak: maga a baj sem újkeletű. Bizonyosság hadd fejezzem be Méliusz Juhász Péter jó pár évvel ezelőtt elhangzott keserves de igaz kifakadásával: Barátom, ha nem ismersz hébert és görögöt honnan tudod melyik (fordítás) az igazi?!

Marjovszky Tibor

VILÁGSZEMLE

Az emberi jogokról

Negyven évvel ezelőtt, 1948. december 10-én fogadta el az Egyesült Nemzetek Szervezete „Az emberi jogok egyetemes nyilatkozata” című dokumentumot. A világszervezet egyúttal arról is határozott, hogy a tagországok évről évre emlékezzenek meg erről a napról. Így lett december 10-e az emberi jogok „ünnepe”.

Az egyházak kezdettől fogva figyelemmel kísérték az emberi jogok ügyét. Erre tanításuk is indítást ad, amikor az ember felé fordulnak és szolgálni akarnak az ember javára és előmenetelére. Az említett ENSZ deklaráció fogalmazásánál és elfogadásánál jelen volt az Egyházak Világtanácsa nemzetközi ügyekkel foglalkozó osztályának akkori igazgatója, Frederik Nolde is. Az emberi jogok témája nagy szerepet játszott az Egyházak Világtanácsa, a Keresztyén Békekonferencia, és az egyházi világszervezetek napirendjén. A II. Vatikáni Zsinat is foglalkozott ezzel a témával, s nevezetes dokumentumot alkotott. A világ vallásai 1977-es moszkvai konferenciája pedig kiszélesítette az érdeklődést a földkerekség minden vallása számára.

Az emberi együttélés különféle viszonyai között mindig ki kellett alakítania az egyháznak a maga életstílusát. A társadalmi és a történelmi helyzet minden időben feladatot jelentett az egyház számára. Az egyház és a teológia élenjárói felismerték a történelmi követelményeket, s indítást adtak arra, hogyan találhatja meg helyét az egyház az adott történelmi viszonyok között.

A történelem folyamán

A feudális társadalom viszonyai között merült fel legelőször az a követelés, hogy az uralkodók önkényével szemben védelmük legyen a nemesi osztály tagjainak.

Jogaikat írásba foglalták, s a királlyal is elfogadtatták. Ez azonban csak a nemességre és a főpapságra vonatkozott, és semmi jogot sem biztosított a lakosság legnagyobb részének, a polgároknak, kézműveseknek, jobbágyoknak. Így jött létre például az angol „Magna Charta” 1215-ben, vagy a magyar Arany Bulla 1222-ben. A feudális társadalmakban az egyház és a teológia egyik fenntartó pillére volt a feudalizmusnak, császárságoknak, királyságoknak, fejedelemségeknek. Osztozott a hatalomban, szerves része volt a feudalizmusnak. Ennek maradványai ma is megtalálhatók az európai királyságokban (Anglia, Hollandia, Svédország, Dánia, Norvégia). Itt még ma is sok vonás megmaradt a feudális gyökerű államegyházi rendszerekből.

A felemelkedő polgárság először az amerikai függetlenségi nyilatkozatban (1776) emelte ki jogait, majd a francia forradalom 1791-ben részletesebben deklarálta az emberi és polgári jogokat. A 19. században sok polgári berendezkedésű állam ennek nyomán körvonalazta alkotmányában az emberjogokat. A jog szükségképpen összefügg az állammal, az embernek mindig mint a politikai társadalom és az állam tagjának van joga. A 19. és a 20. század kapitalista államai a magántulajdon védelmére tették a hangsúlyt, vagyis annak az államnak a szerkezetéhez voltak hűek, ahhoz szabták az állampolgári jogok meghatározását is.

A kapitalizmusban is szoros az egyház és a teológia kapcsolata a politikával. Az európai kapitalista társadalmakban azok politikájával szorosan összekapcsolódik a teológia és az egyház. A közöttük levő kölcsönhatás egyik jellemzője például, hogy kötelező egyházi adó van az NSZK-ban, Ausztriában, Finnországban stb. Az egyház és teológia itt alkotó része a kapitalista államnak, társadalomnak, egyházi nyelven a „világnak”. Maga is

a kapitalizmus élvezője és védelmezője. Ezért az emberi jogok biztosításában is a magánérdekek érvényesítése mellé áll, mert ez felel meg a magántulajdoni rendszer biztosításának.

Magyarországon is ezek a társadalmi és állami törvények érvényesültek. A törvények elsősorban a nagybirtok és nagytőke érdekeit képviselték, az egész jogi rendszer és az államgépezet erre volt beállítva. Ennek egyházi vetülete az volt, hogy az óriás vagyonnal rendelkező római katolikus egyház hosszú évszázadokon át „uralkodó egyház” jelleggel működött, s ezért az emberjogok tekintetében vallásszabadságról hosszú időn át nem lehetett szó Magyarországon. A protestáns egyházak számára csak az 1848. 20. tc. biztosította a vallásszabadságot. De köztudomású volt, hogy a szabadegyházak elnyomott helyzetben voltak egészen a felszabadulásig. Szintén közismertek a zsidókat sújtó egykori kegyetlen törvények. Ez tehát azt jelentette, hogy a vallás egyenlőség nem volt biztosítva, hanem a hátrányos felekezeti megkülönböztetés, diszkrimináció érvényesült egészen a felszabadulásig. Közjogilag az országot fenntartó nép ezer éven át ki volt rekesztve a jogból és vele együtt az emberi jogokból. Az államalkotó István királynak a 11. században kelt, s a maga korában haladó törvénykönyvei, amelyek a megszerveződő fiatal feudális állam védelmét szolgálták, csak a feudális hatalmon levők érdekeit védték. A 13. században kelt „Arany Bulla” csak a nemesek előjogait és kiváltságait foglalta össze. Werbőczinek a 16. században megalkotott hírhedt „Hármaskönyve”, a magyar feudális jog összefoglalása, a jobbágy-parasztk közhöz kötését és kizsákmányolását, a nép elnyomását szolgálta századokon át. Az 1848–49-es szabadságharc leverése után 1867-ben létrejött, de nem kodifikált „kiegyezés” jelentette a magyar uralkodó osztályok megegyezését a Habsburg dinasztiával. Ez a nemzeti függetlenség feladását jelentette.

Az alapvető emberi jogok

Az alapvető emberi jogok a tételes nemzetközi jogba a második világháború után kerültek be, egyrészt az ENSZ Alapokmánya útján, másrészt regionális jelleggel, ugyanis a békeszerződések tartalmazták az emberi jogok tiszteletben tartására vonatkozó kötelezettségeket, de ezek csak a legyőzött országokra vonatkoztak. Így pl. az 1947. évi magyar békeszerződés 2. cikke kimondja: „Magyarország minden szükséges intézkedést megtesz az iránt, hogy a magyar fennhatóság alá tartozó minden személynek biztosítsa faji, nemi, nyelvi vagy vallási különbség nélkül az emberi jogok és az alapvető szabadságok élvezetét, beleértve a véleménynyilvánítás, a sajtó és közzététel, a vallásgyakorlat, a politikai véleménynyilvánítás és a nyilvános gyülekezés szabadságát.” A békeszerződések rendelkezései nagyon is indokoltak voltak, hiszen elsősorban a volt tengelyhatalmak és szövetségeseik teremtettek egyenlőtlen helyzetet az állampolgárok között, mindamellett kívánatos volt, hogy az emberi jogok kérdésében egyetemes érvényű nemzetközi jogszabályok jöjjenek létre. Az 1945-ben aláírt ENSZ Alapokmány az alapvető emberi jogokra több helyen hivatkozik, így pl. a bevezetés megfogalmazása szerint „újból hitet teszünk az alapvető emberi jogok, az emberi személyiség méltósága és értéke, a férfiak és nők, valamint a

nagy és kis nemzetek egyenjogúsága mellett.” Az emberi jogok és szabadságok tételes felsorolásával azonban maga az Alapokmány nem foglalkozik.

Az ENSZ Közgyűlése az alapvető emberi jogok pontos meghatározása és részletes szabályozása céljából 1946-ban létrehozta az Emberi Jogok Bizottságát. A bizottságnak azt a feladatot adta, hogy dolgozzon ki nemzetközi szerződés-tervezetet, amelynek első része a jogok felsorolása, második része az erre irányuló állami kötelezettségek rögzítése, harmadik része pedig a végrehajtás szabályozása lett volna. Az első rész, az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata 1948-ban elkészült, és azt a Közgyűlés december 10-én ellenszavazat nélkül el is fogadta. A deklaráció azonban csupán közgyűlési határozat maradt, mint ilyen nem nemzetközi jogszabály és nem kötelező jellegű. A szocialista államok delegációi aktívan részt vettek a deklaráció kidolgozásában, de nem sikerült elérniük, hogy a deklaráció a nemzetek önrendelkezési jogával is foglalkozzék, kifogásolták továbbá, hogy nem tartalmazza az emberi jogok érvényesülésének biztosítékait sem. A deklaráció később sem vált nemzetközi egyezményé, jelentősége azonban mégis igen nagy, miután egyrészt az Alapokmány kiegészítőjeként fogható fel, és mint az emberi jogok első részletes nemzetközi jogi leírása a későbbi kodifikációnak is alapjául szolgált.

A deklaráció által kinyilvánított alapvető emberi jogokat három csoportba lehet sorolni:

Az alapvető szabadságjogok. Ide tartoznak az élethez, a személyes szabadsághoz, a személyi biztonsághoz való jog. Senkit sem lehet kínvallatásnak, vagy kegyetlen, embertelen büntetésnek alávetni. Mindenkinnek joga van az állampolgársághoz, a házassághoz, a tulajdonhoz, ahhoz, hogy családja legyen. A törvény előtt mindenki egyenlő, és mindenkit ártatlannak kell vélelmezni mindaddig, amíg bűnösségét nyilvánosan lefolytatott perben a védelméhez szükséges valamennyi biztosíték mellett törvényesen meg nem állapítják. Senkit sem szabad elítélni olyan cselekményért, amely elkövetése pillanatában a hazai jog vagy a nemzetközi jog szerint nem volt büntetendő cselekmény. Deklarálja az egyezmény továbbá a vallás, a gondolat szabadságát, a lelévítők védelmét, a lakóhely megválasztásának szabadságát.

A szociális biztonsághoz való jogok. Ezek közül legfontosabb a munkához és a munka szabad megválasztásához való jog. Az egyének joga van továbbá, hogy egyenlő munkáért egyenlő bért kapjon, joga van a piHENéshez, a szabad időhöz, a munka időtartamának ésszerű korlátozásához, valamint az időszakonkénti fizetett szabadsághoz. A deklaráció szerint minden személynek joga van a saját maga és családja egészségének és jólétének biztosítására alkalmas életszínvonalhoz, valamint a munkanélküliség, betegség vagy öregség esetére szóló biztosításához. Minden személynek joga van másokkal együtt szakszervezet alakításához, ingyenes és kötelező oktatáshoz. Mindezek a szociális és kulturális jogok, amelyek az egyént a deklaráció alapján megilletik, a társadalom gazdasági fejlettségétől függenek, megvalósításuk ennél fogva nem jogkérdés, hanem a tényleges lehetőség problémája.

Az emberi jogok harmadik csoportját a politikai jogok jelentik. Ide a következő jogok tartoznak: minden személynek joga van hazája közügyeinek az igazgatásában akár közvetlenül, akár szabadon választott képviselői útján való részvételhez. Mindenkinnek joga van saját ha-

zájában közszoigálati állásokban való alkalmaztatásához, valamint az egyenlő és titkos választójoghoz.

A deklaráció nem nemzetközi egyezmény, de azért többet jelent erkölcsi kódexnél, miután tartalmilag sorolja fel azokat az emberi jogokat, amelyeket az ENSZ Alapokmánya biztosítani kíván. Konkrét nemzetközi jogi kötelezettségek csak nemzetközi jogszabályból hárulhatnak az államokra, ennél fogva a deklaráció alapján az ENSZ Közgyűlése 1952-ben határozatot hozott két egyezmény létrehozására, amelyek közül az egyik a polgári szabadságjogokat és a politikai jogokat foglalja magába, a másik egyezmény pedig a gazdasági, szociális és kulturális jogokat. A Közgyűlés azért helyezkedett arra az álláspontra, hogy az alapvető emberi jogokat két egyezményben rögzítse, mert úgy látta, hogy a gazdasági jogok tekintetében nehezebb lesz a megegyezés, viszont az lenne kívánatos, hogy minél több állam részese legyen ezeknek az egyezményeknek.

Miután az egyezménytervezetek elkészültek és azokat a Közgyűlés 105 szavazattal ellenszavazat nélkül elfogadta, 1966. december 16-án New Yorkban sor került a két egyezmény aláírására is. A két egyezményt a szocialista államok is aláírták és közülük többen — így pl. Magyarország és a Szovjetunió — már ratifikálták is. Az egyezmények hatályba lépése 3 hónappal a harminctödik ratifikációs vagy csatlakozási okmánynak az ENSZ főtákaránál történt letétele után fog megtörténni. Az egyik egyezmény címe: A Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya. Az egyezségokmány rögzíti a nemzetek és népek önrendelkezési jogát, amelynek értelmében azok szabadon határozzák meg politikai státusukat, gazdasági, szociális és kulturális fejlődésüket. Minden állam szabadon rendelkezik természeti kincseivel. Az egyezmény második része tartalmazza azokat a gazdasági természetű jogokat, melyeket előzőleg már az emberi jogok deklarációja is felsorolt. Az egyezmény végrehajtásával kapcsolatosan az abban részes államok kötelezik magukat arra, hogy jelentéseket adnak azokról az intézkedésekről, melyeket az egyezményben foglalt jogok biztosítása érdekében foganatosítottak. A jelentéseket az ENSZ Gazdasági és Szociális Tanácsa fogja megtárgyalni.

A másik egyezségokmány címe: A Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya. Elsőnek ez is a nemzetek önrendelkezési jogát biztosítja, majd taxatívén felsorolja az alapvető szabadságjogokat az 1948. évi deklarációnak megfelelően. Új rendelkezésnek a háborús propaganda tilalma tekinthető. Külön rendelkezések vannak a család és a házasság védelmére is.

Teológiai szempontok

Krisztusban Isten közösséget vállalt az emberrel és igazságot tulajdonított neki, amennyiben kegyelemből étellel ajándékozta meg és mindazzal, ami az élethez tartozik. A Krisztusban nekünk ajándékozott élet, amelyre az Ő megigazítása révén paradox módon jogot tartunk, nemcsak az öröklétet, az örök üdvösséget jelent, hanem — miként Isten testlétele bizonyítja — jogot a teljes élethez, a földi jóléthez is ebben a világban. Az üdvösséget, amelyre Krisztus áldozata jogosít fel bennünket, nem lehet elnyerni a földi jóléért vívott küzdelemben való részvétel nélkül. A megigazulás bibliai fogal-

ma a közösségre vonatkoztatva értendő, mivel a hangsúlyt az embernek más emberekért való társadalmi felelősségére teszi.

Krisztusban Isten az élet és béke szövetségét kötötte meg ezzel a bűnös emberiséggel. Ha elfogadjuk Isten igazságát, amely nem ítél el bennünket, hanem a legmélyebb szolidaritással valóban elfogadott minket, nem tehetünk mást, mint hogy mi is sikra szállunk az emberekért, akiket Isten szeret, hogy hozzásegítsük őket az igazságossághoz, a teljes élethez való joghoz. Támogatnunk kell mindazt, ami lehetővé teszi, védelmezi, kibontakoztatja és meggazdagítja az életet, azaz a békét, a társadalmi igazságosságot, az emberi jogokat. Az emberi jogok elsősorban minden embernek az élethez való jogát jelentik.

Krisztusban elnyert szabadságunk elsőrendűen elkötelezettség, mások szolgálatára. Isten ígérete az Ő reánk való igénye. Ezért tudjuk, hogy a jogok mindenek előtt elköteleznek bennünket, hogy az egyén joga kötelezettséget jelent a közösséggel szemben, hogy mások jogai korlátozzák az egyén jogait, s hogy az egyéni jogokat csak a közösség jogai teszik lehetővé.

Az Őszövetségéből tanultuk meg, hogy az egyén és a közösség nem ellentétes fogalmak, hanem kölcsönösen egymásra vannak utalva. Az egyén nem vész el a közösségben, hanem ott talál önmagára. Az emberi jogok tehát nem csupán egyéni szabadságjogokként értelmezendők, hanem a csoportok és közösségek jogai és kötelezettségeiként. Olyan átfogó szolidaritásra kell törekedni, amelyben nem csupán az egész közösség hordozza az egyént, hanem az egyén is felelős az egész közösségért.

Az emberi jogok, amelyeknek alapja a mi szemünkben végső fokon Istennek az emberiséggel Krisztusban kötött szövetségében van, számunkra elsősorban nem öngazulást jelentenek, hanem elkötelezettséget, lehetőséget a szenvedő emberekkel szolidaris szolgálatra. Az elnyomottak szenvedéseinek joguk van a mi szolidaritásunkra, joguk van ellenállásra olyan rendszerekkel szemben, amelyek lehetővé teszik embernek ember által történő elnyomását, illetve amelyek emberek millióit ítélik marginális létre.

Isten az ő szövetségében minden embert teljes élethez hív. Az emberi jogok nemcsak az egyes emberek egymáshoz való viszonyában szolgáltatnak kritériumot, hanem a milliók marginális létéhez is.

A liberális emberi jogokat, amelyek egy konkrét történelmi időszakban keletkeztek, gyakran tekintették keresztyén ihletésű isteni jogoknak. Elérkezett az ideje, hogy rámutassunk az emberi jogok ilyen felfogásának történelmi hátterére, a felvilágosodott liberalizmustól való lelki-szellemi függőségére és bebizonyítsuk, mennyire hamis azonosításuk a bibliai kijelentéssel.

Az emberi jogok minden felfogása a történelmi fejlődés következménye; emberi kísérletet jelentenek arra, hogy a teremtő Isten igazságára emberi, tehát mindig helyesbítható választ adjanak.

Elfogadhatatlannak tartjuk az emberi jogok abszolút értelmezését, mint az egyén metafizikai jogait tekintet nélkül a történelmi helyzetre, vagy azt, hogy indokolásuk az ember istenképiségében, illetve az egyszerű teremtésben keresendő. Az emberi jogoknak ezt a metafizikai, individualista felfogását, amely egyes helyeken még ma is megtalálható, alkalmazták minden történelmi helyzetre s ennek során történelmietlenül egy polgári utópiát

propagáltak, mégpedig gyakran prófétai cselekedetként. Az emberi jogokat az eszkatologikus események és Isten szakadatlan teremtő munkája keretében kell szemlélni. Így végezhető a társadalomban az a prófétai szolgálat, amelyre mi, keresztyének hivatottak vagyunk, és így egészíthető ki az emberi jogok liberális felfogása, amely nem kísérelte meg e jogoknak minden emberre való érvényesítését.

Az emberi jogoknak teológiai jellegük van, azaz egyes jogok érvényesítését korlátozza az emberhez méltó élet megvalósításának egyetemes célkitűzése. Az emberek szabad mozgása új függőségbe hozhatja például a vándormunkásokat.

A vallásszabadság alapvető jogának, mint minden alapvető jognak, a másik ember szabadsága szab határt. A vallásszabadság nem veszélyeztetheti a békét a társadalomban és a népek között.

Ugyanígy kell az egyének szabad véleménynyilvánítási jogát alárendelni egy csoport, vagy egy nép véleménysszabadságának. Ahol egy jog kinyilvánítása eltéveszti a kívánt célt, ott az emberi jogok teológiai jellegét hagyják figyelmen kívül. Az emberi jogok célja minden ember szabad kibontakozásának biztosítása. Ha azonban az emberi jogok nevében olyan külső rendet építenek ki, amely a valóságban elnyomja a nagy tömegeket, akkor eltévesztették a tulajdonképpeni célt. A keresztyéneknek például kötelességük megkérdezni, hogy erkölcsileg igazolható-e az az emberi ár, amit számos országban fizetnek a gazdasági fejlesztésért, hogy vajon az anyagi fejlesztés igazságosan osztódik-e el, hogy a fejlesztés szociális tájékozódás-e.

Az emberi jogok nem öncélúak, hanem azt az irányt mutatják meg nekünk, amelyben kell az emberiségnek a béke és igazságosság felé haladnia; eszközök arra, hogy az emberek teljesebb és gazdagabb életet élhessenek. A cél maga az élet. Ehhez viszonyítva kell megítélni az emberi jogokat is.

A harmadik világ számos országában a „puszta életért” kell küzdeni, azokért az elemi emberi jogokért, amelyek az emberiség többsége számára még nincsenek biztosítva, úgyhogy ez az egész világ békéjét fenyegeti.

Más területeken az emberek elemi szükségletei már biztosítva vannak, itt tehát a polgári jogoknak az új struktúrák szintjén való kibontakoztatásáról van szó, amit nem lehet átvenni a liberális demokráciától.

Megint más helyzetekben (Chile, Dél-Korea) az emberi jogok liberális felfogásának csődjét ürügyül használják fel alapvető politikai jogok felfüggesztéséhez.

Különbséget kell tenni az egyes helyzetek között, s azt is fel kell ismerni, hogy az együttélésen belül hol jelentkezik osztályharc. Az emberi jogok megsértése miatt szenvedőkkel való szolidaritás korántsem propaganda fogás. Az emberi jogok kérdését nem lenne szabad propaganda célokra felhasználni.

Az úgynevezett politikai emberi jogok meg a gazdasági, társadalmi és kulturális jogok elválaszthatatlanul összefüggnek. Az ENSZ két külön konvenciójában való lefektetésük nem a közöttük levő összefüggés tagadása, hanem abból a célból jött létre, hogy végrehajtsák a polgári emberi jogok kiegészítését a társadalmi és gazdasági emberi jogokkal, amelyek „fejlődési jogok”-nak is nevezhetők. A társadalmi igazságosság szolgálatában az emberi jogok kérdését vizsgálva meg kell állapítani elsőbbségi sorrendjüket. Ennek során a társadalmi és gaz-

dasági emberi jogokat nem lehet szembeállítani az „egyéni” politikai jogokkal. Mindnyájan egyéni, illetve közösségi emberi jogok, amelyek vagy a politikai, vagy a társadalmi, vagy a gazdasági érdekek köré tartoznak.

A helyes elsőbbségi sorrend felállítására azért van szükség, mivel minden embernek joga van arra, hogy biztosítva és megvalósítva lássa az emberi létnek azokat az alapvető jogait, amelyek a másodlagos politikai jogok megvalósításának és élvezetének feltételét alkotják. Az ugyanis, aki tanulatlan, éhezik, vagy lakás és munka híján szűkölködik, az nem élhet, vagy nem teljesen élhet a polgári emberi jogokkal.

Az egyéni emberi jogokat összhangba kell hozni a csoportok, társadalmak és népek emberi jogaival. Ez az összhangbáhozatal nemcsak a harmadik világ lakosaira érvényes, hanem minden emberre, akiket szegénységük, műveltségük vagy erőforrásaik hiánya megakadályoz abban, hogy személyiségük szabad kibontakoztatásához valóságos lehetőséget nyerjenek. Az úgynevezett polgári emberi jogokat, akárcsak a társadalmi és gazdasági jogokat, meg kell adni minden egyéneknek, minden nemzetnek, vagy bármilyen közösségnek, amely közös és jogos érdekeket képvisel.

A keresztyének, akik a Krisztusban nyert megigazulásból indulnak ki, elsősorban nem jogaik után kérdezősködnek, hanem feladataik és kötelességeik felől, amelyekkel Isten meg nem érdemelt megigazításáért érzett hálájukat és a világgal vállalt szolidaritásukat bizonyíthatják. A keresztyén ember szolgálatra és szeretetre kötelezettnek érzi magát a világ iránt. Ez az oka a minden elnyomott és megkülönböztetést szenvedő ember emberi jogaiért vívott harcban való részvételének. Az emberi jogok társadalmi elkötelezése, amelyet az igazságosság bibliai fogalma, Istennek az emberrel kötött szövetsége és a testté lételben az emberiséggel vállalt szolidaritása világít meg, a keresztyéneket szolidaritásra szólítja fel minden emberrel, különösen azokkal, akiknek erre szükségük van, és arra, hogy mindazt, amivel rendelkezik, felebarátja szolgálatába állítsa. Amikor a keresztyének ilyen magatartást támogatnak a gyülekezetekben és a közvéleményben, az emberi jogok mélyebb és szélesebb körű megvalósításához teremtik meg az előfeltételeket.

A nemzeti kisebbségek

Az emberi jogok igen széles területet jelentenek. Mészire vezetne, ha elővinnénk a részletkérdéseket. Mindegyik külön feldolgozást érdemelne. Ezért itt és most csak az egyik területre koncentrálunk, s ez az államterületen élő nemzeti kisebbségek helyzetének védelme. Most ez a legaktuálisabb téma az emberi jogok területéről. Az egyházak érdeklődése és felelősségtudata is ide irányul, amikor a hozzánk menekültek megsegítéséről van szó.

A kisebbségre vonatkozó nemzetközi jogszabályok legelőször a vallási kisebbségekre vonatkozólag jelentek meg, miután kezdetben a vallási ellentétek voltak a legélesebbek; a nemzetiségi és a faji különbségek csak később kerültek előtérbe.

Legnagyobb szerepe a kisebbségi jogoknak az első világháborút követő időszakban lett, ami azzal magyarázható, hogy a háborút befejező békeszerződésekkel létrehozott területváltozások egy sor államban jelentős nemzeti kisebbségek kialakulását eredményezték. A kisebbségi

jog forrásai a háborút befejező békeszerződések és a területükben megnövekedett államoknak a szövetséges és társult hatalmakkal kötött „kisebbségi szerződéseik” voltak.

A kisebbségi jog általában a többséggel egyenlő jogállást biztosított a kisebbségnek. Így biztosította a kisebbség számára a vallás szabad gyakorlásának jogát, a kisebbséghez tartozók szabadon használhatták anyanyelvüket, biztosított volt az anyanyelven való tanulás lehetősége.

A második világháborút követő időszak legfontosabb nemzetközi okmánya, az ENSZ Alapokmánya nem tartalmaz rendelkezéseket a kisebbségekre vonatkozóan, mert az az álláspont alakult ki, hogy az alapvető emberi jogoknak egyetemes jellegű szabályozása és védelme szükségtelenné teszi a kisebbségi jog intézményét, miután ezek a jogok mindenkit, így a kisebbséghez tartozókat is megilletik. Azonban a Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya, amelyet az ENSZ közgyűlése 1966. december 16-án New Yorkban egyhangúlag elfogadott, s ezt az egyezményt a szocialista államok aláírták, a 27. cikkben kimondja: „Olyan államokban, ahol nemzeti, vallási vagy nyelvi kisebbségek élnek, az ilyen kisebbséghez tartozó személyektől nem lehet megtagadni azt a jogot, hogy csoportjuk más tagjaival együttesen saját kulturális életük legyen, hogy vallják és gyakorolják saját vallásukat, vagy hogy saját nyelvüket használják.” A nemzetközi rendezés sem teszi szükségtelenné a kisebbség helyzetének az államon belüli szabályozását. Ilyen részletes rendelkezéseket találunk olyan szocialista államok alkotmányában, amelynek területén jelentékeny számú kisebbség található. 1975-ben az európai államok, valamint az Amerikai Egyesült Államok és Kanada képviselőinek aláírásával elfogadott Helsinki Dokumentumok különösen a „harmadik kosárban” szereplő elvekkel összefüggésben hangsúlyozták az emberi jogokat s köztük a nemzeti kisebbségek jogait is.

Magyarországon az 1949. évi Alkotmányunk még a felszabadulás vívmányainak jegyében „szabadságjogokról” szól, amelyek hazánk polgárait és a területünkön tartózkodó külföldit, tehát minden embert megilletnek. E szabadságjogok közé tartoznak: a gazdasági, szociális, kulturális jogok, a törvény előtti egyenlőség, a nők és férfiak egyenjogúsága, a fiatalok jogai, a lelkiismereti szabadság, a vallásszabadság, a szólásszabadság, a személyi szabadság, a sérthetlenség, a levéltitok és a magánlakás tisztelgésben tartása. Ezek megegyeznek azzal, amit az ENSZ közgyűlése az emberi jogok egyetemes nyilatkozataként 1948. december 10-én kimondott. „A Magyar Népköztársaság tisztelgésben tartja az emberi jogokat” — hangzik az 1972. évi módosított Alkotmányunk szövege. Államunk demokratikus rendjét fejezik ki az emberi jogok. Ugyanakkor az alkotmányos szabályozás megfelel a nemzetközi igényeknek is.

Alkotmányunk egyik fontos vonása az állampolgári egyenlőség. Alkotmányunk magában foglalja az emberi jogok tisztelgésben tartását. A jogoknak a társadalom érdekeivel összhangban való gyakorlását, a jogok és a kötelességek elválaszthatatlanságát, a közügyekben való részvétel biztosítását. Kiterjeszti az egész társadalomra, állampolgári joggá teszi a szocialista társadalom érdekeit szolgáló egyesülési jogot. A pihenéshez, az élet, a testi épség és az egészség védelméhez, a társadalombiztosítás-

hoz, a művelődéshez való jogot. Bizonyos állampolgári jogok jelentőségét kiemeli, így hangsúlyt kap a munkához való jog, a házasság és a család intézményének védelme, a neveléssel és az ifjúsággal kapcsolatos célkitűzések.

Magyarország az erre illetékes nemzetközi fórumokon rendre kifejezte: elsőrendű fontosságot tulajdonít az emberi jogok érvényesülésének és az egész emberiség elleni jogsértések felszámolásának. Ezért is üdvözölte a Szovjetunió az ellentáborban nem kis meglepetéssel fogadott indítványát, hogy — a helsinki folyamat részeként — szívesen lenne házigazdája Moszkvában egy, az emberi jogokkal foglalkozó összeurópai találkozóznak.

Hazánk képviselői minden lehetséges és értelmes fórumon az emberiség legmagasabb fokán képviselik a nemzeti kisebbségek ügyét. A magyarországi nemzetiségek helyzetét nemegyszer példaként állítják nemzetközi fórumokon a helsinki folyamatban részt vevő többi állam elé.

A nemzeti kisebbségek, a nemzetiségek kérdése egyetlen országnak sem kizárólagos belügye. A magyarság, amelynek országunk határain kívül élő része Európában a legnagyobb létszámú nemzeti kisebbséget alkotja, érzékenyen reagál a negatív jelenségekre. A magyar közvélemény nem közömbös a kisebbségi létet veszélybe sodró, egy múlt eltüntetésére, egy nyelv és egy kultúra korlátozására irányuló törekvésekkel szemben. A nemzeti kisebbségek kérdése nem területi vagy határkérdés, de a romániai nemzetiségeket érintő intézkedések és tervek különösen ellentétesek a helsinki záróokmány szellemével és betűjével. Melyek ezek?

Ilyenek: a felsőoktatás elsoványosítása, az anyanyelvű iskoláztatás ellehetetlenítése, a nemzetiségi sajtót károsító rendelkezések egymásutánja, a kolozsvári és a marosvásárhelyi magyar rádió felszámolása, a televízió magyar adásának megszüntetése, a magyar színházak román társulatokkal való háziásítása, a könyvekre, gondolatokra és emberekre kiszabott tiltó jegyzékek, a turizmus, az emberi kapcsolatok szabad alakulásának akadályozása, a Magyarországgal való kulturális együttműködés végletekig vitt korlátozása, a helység- és személynevek románosítása, a gazdasági változásokkal, ipartelepítésekkel, modernizálással indokolt lakossági arányváltoztatások, ki- és betelepítések, közigazgatási átszervezésekkel megbontott földrajzi, etnikai egységek szétszórása, az országunkat egyre sértőbb hangú vádaskodások. A menekültügy még azokat is váratlanul érte, akik jól ismerték a romániai viszonyokat. Ilyen exodusra nem volt példa a szocializmus történetében.

A mostani tömeges áttelepülés nem oldja meg a magyar nemzetiség kérdését Romániában. Ott kell biztosítani a nemzetiségek jogát, ahol laknak. Nemcsak mint egyéneknek, hanem mint a közösség tagjainak is, politikai, gazdasági és kulturális jogokkal kell rendelkezniük, emberhez méltó feltételek között. A magyarországi egyházak és a magyar társadalom segítő kezét nyújtott és nyújt bajba jutott testvéreinknek, erre hitükből fakadó emberszeretetük ösztönzi őket.

Az ENSZ 40 évvel ezelőtt létrejött deklarációja és a sok-sok utána következő lépés mutatja, hogy mennyire küzdő terület az emberi jogok témája. Sőt egészen napjainkig nyúló aktualitássá vált. A téma nincs lezárva és nem is lehet zárómondatral elintézni.

Ottlyk Ernő

A Bibliatársulatok Világszövetsége budapesti Nagygyűlése

(1988. szeptember 14—21.)

„Isten Igéje: mindenki reménye” — jelmondatot választották a Bibliatársulatok Világszövetsége budapesti nagygyűlésének mottójául. Hogy miért éppen ezt? Mert a világ problémáira, gondjaira az egyetlen megoldás Isten Igéje lehet — jelentette ki dr. Ulrich Fick, a szervezet leköszönő főtitkára. Ha pedig a világ gondjaira a Szentírás — illetve az abban foglaltak — a megoldás, akkor nem lehet más célja a Világszövetségnek, minthogy megtalálja azokat a formákat, hogy miként lehetne lefordítani minden nyelvre, miként állítható elő a leggyorsabban, lepraktikusabban mindenki számára elérhető áron, s miként juttatható el a világ minden zugába. Miként juthatnak hozzá azok, akiknek nincs — legalábbis akkora mennyiségben és olyan nyelvezeten, mint amekkorában és amilyenén arra szükség volna — vagyis a szocialista országokban és a fejlődő világban élők, valamint a fiatalok. A nagygyűlés a szocialista országokban élők és a fiatalok Bibliával való ellátásának problémájával foglalkozott behatóbban. (A harmadik világ kérdése a Világszövetség 1972-es Addis Abeba-i nagygyűlésén került előtérbe.)

A szervezett szocialista országok iránti fokozott figyelmét jelzi a helyszín megválasztása is. Az, hogy Európában rendezték meg a találkozót, eleve adott volt, hiszen Amerika, Afrika, Ázsia után a mi kontinensünk következett. (Ausztrália a Világszövetség regionális felosztása szerint Ázsiához tartozik.) A szocialista országok iránt megnyilvánuló érdeklődés mellett nem utolsósorban személyes kapcsolatoknak köszönhető, hogy Norvégia, Portugália, Ausztria előtt végül hazánk, pontosabban a Magyar Bibliatanács meghívását fogadta el a szervezet.

A 105 országból érkezett 205 résztvevő tájékoztató ülésen hallgatta meg a Kelet-Európából érkezett küldöttek beszámolóit arról, hogy hazájukban milyen a Biblia fordításának, előállításának, terjesztésének a lehetősége. Az eredmények és a gondok természetesen nagyon különbözőek. Nemzeti bibliatársulat csak Kelet-Németországban, Lengyelországban és Magyarországon van. Ami valamennyi érintett országban közös (az említetteken kívül Csehszlovákia, Jugoszlávia, Románia, Szovjetunió), az a Bibliatársulatok Világszövetségének anyagi támogatása (biblianyomó papír, nyomdagépek vagy kinyomtatott Bibliák).

A Biblia magyarországi szerepével a „magyar est”-en ismerkedtek a vendégek. A Magyar Bibliatanács múltjáról és jelenéről dr. Kocsis Elemér püspök, a nagygyűlés magyar küldötte beszélt. A Bibliának a magyar művelődéstörténetben betöltött szerepéről dr. Köpeczi Béla akadémikus tartott előadást. A Magyarországon működő római katolikus egyház és a Biblia kapcsolatáról röviden Gál Ferenc professzor számolt be. A magyarországi felekezeteket Lehel László evangélikus lelkész, az Ökumenikus Tanács főtitkára mutatta be. Ezen az alkalmon adta át Agnes Béguin az Oliver Béguin Alapítvány kamataiból

2 évenként esedékes Bibliákat a Magyar Bibliatanács tagegyházainak,

A vendégek nagy része, mintegy 170-en, 18-án, vasárnap gyülekezeteket látogattak meg (90-et), prédikáltak, illetve üdvözlőleveleket adtak át.

A Világszervezet külön hangsúlyozza, hogy fontosnak tartja: mindenütt könnyen hozzá lehessen férni a Bibliához. E célt szolgálta most Magyarországon a Világszervezet: 1 700 000 forintos adományával lehetővé tette egy félárú Biblia-akciót, amelynek keretében a nagygyűlés ideje alatt négyféle Biblia-típusból (Zsebméretű Károli Biblia, Angol—magyar Újszövetség, Gyermek Biblia, Újfordítású Újszövetség) több mint 23 000 talált gazdára.

A Világszervezetre váró egyik legfontosabb feladat a Föld népességének 60%-át kitevő fiatalok Bibliával való ellátása. Az irántuk érzett felelősséget az is bizonyítja, hogy a résztvevők behatóan foglalkoztak az ifjúság és a Biblia kapcsolatával. A mintegy 25 ifjúsági delegátus (köztük a 4 magyar) lehetőséget kapott arra, hogy kifejtse a véleményét erről a kérdéstről. Előbb egy színjátékot mutattak be, majd a négy régió egy-egy képviselője rövid beszédben kérte, hogy a küldöttek legyenek érzékenyek az ifjúság eltérő igényeire, kapcsolják be őket a szervezet munkájába. A kérés meghallgatásra talált. Ezt bizonyítja a záródokumentumban található, az ifjúságra vonatkozó hosszabb szakasz tartalma is.

A küldöttek az eddig említett témákon kívül megvitatták az előző nagygyűlés célkitűzéseinek végrehajtását, a közeljövő feladatait és az anyagi források kérdését.

Érdekes színpontja volt a nagygyűlésnek a különböző keresztény hagyományokat képviselő egyházi vezetők találkozója. A beszélgetésen Emilio Castro, az Egyházak Világtanácsa főtitkára, Martini bíboros, milánói érsek, Emilio A. Nunez, a Közép-Amerikai Evangéliumi Egyház képviselője, Pityirim metropolita, az orosz Ortodox Egyház kiadójának vezetője és dr. Tóth Károly püspök vett részt.

A szervezet új elnökének dr. Eduard Lohse nyugalmazott hannoveri püspököt választották. A főtitkár személyéről már 1987 őszen döntöttek: dr. Cirilo A. Rigos főlöp-szigetekbeli lelképásztor.

A nagygyűlés krónikájához tartozik még a Biblia Múzeum megnyitása. Az ünnepélyes alkalmon dr. Ulrich Fick főtitkár, dr. Tóth Károly püspök és Villangó István, a Művelődési Minisztérium főosztályvezetője mondott beszédet. A kiállítás a Biblia kortörténetének egyes tárgyi emlékeit és a különböző fordításokat, kiadásokat mutatja be.

*

Az alábbiakban a nagygyűlés záróistentiszteletén elhangzott igehirdetést (dr. Ulrich Fick) és a nagygyűlés állásfoglalását közöljük.

Dr. Ulrich Fick, a Bibliatársulatok Világszövetsége főtitkárának igehirdetése

Nagygyűlésünk záróistentiszteletének Igéje (amely egyben a Bibliatársulatok Világszövetségénél végzett aktív szolgálatom végét is jelzi) az, amit Keresztelő János mondott a Názereti Jézusról; s mely írva található a *Jn 3,30*-ban: „*Annak növekednie kell, nekem pedig alább szállanom.*”

Csupán hét szó mindez, barátaim, de micsoda hatalmas mondanivaló rejlik e mondatban! Mi mindent kifejez, s talán mi mindent el is rejt? Ha egy felvételi stúdióban segédkeznénk egy kazetta vagy rádió program felvételének összeállításában a János evangéliumából, vajon milyen tanácsot adnánk az előadónak e mondat deklamálásához?

Ha kiragadjuk e mondatot összefüggéseiből, s azt képzeljük, hogy különböző emberek mondhatják ezt magukról, úgy egész tarka képet alkothatnak ennek következményei, s ezt mindig az a mód fejezi ki, ahogyan az illető e szavakat elmondta.

Lehetne pl. egy keserű mondat is ez; kifejezhetné egy atléta érzéseit, aki a verseny közepén érzi, hogy ezúttal egy fiatalabb, gyorsabban futó utoléri, elhagyja és megveri őt. Elérve a célvonalat, a fényképezsek a győztest vennék körül, az új sztárt, s az előző bajnok észrevétlenül hagyhatná el a terepet: „Ő lesz a fontosabb, engem pedig hamar elfelejtene.” Ez az érzés árnyékolhatja be egy politikusi szívét, aki a választás éjszakáján döbben rá, hogy majd neki kell fölvennie a telefonkagylót, s a győztesnek, ellenfelének gratulálnia kell. A Biblia jó képet fest arról, hogy mi történik az ilyen pillanatokban. Emlékezzünk Saulra, Izrael első királyára, aki látta a mellette felnövő fiatalembert, Dávidot, s gyűlölte őt fiatalságáért, sikereiért, képességeiért, azért, hogy Dávid a jövőt képviselte. „A falhoz szegezem őt!” Az a dárda, amelyet Saul Dávid felé hajított és a királyi szoba falába fűrődött, az is mutatja azt a gyűlöletet, amelyetől az a személy reszket, aki egy lépéssel lemarad a feltörekvő új mögött. (1Sám 18,11.12)

Nem állíthatjuk, hogy Saul érzései teljesen idegenek lennének akár a Bibliatársulatok tagjaitól is. Nem könnyű látni és elfogadni azokat a jeleket, amelyek azt mutatják, hogy itt az ideje a távozásnak és a dolgok átadásának. Amikor London földalattiján utazom, mindig látom az ajtó melletti figyelmeztető felírást: „Az ajtó elé állás késedelmet okoz és veszélyes lehet”. Ha erre gondolok, eszembe jut, hány alkalommal kerültek a Bibliatársulatok is kérésbe, mert valaki elállta az ajtót, és se ki nem szállt, se másokat nem engedett be. Ez pedig veszélyes lehet, veszélyes a földalattin utazóknak és a peronon állóknak egyaránt.

Ha el is vetjük Keresztelő János kijelentésének eme magyarázatát, még akkor is hallhatunk kijelentésében valami szüksézt, fatalista rezignációt. „Neki kell. . . nekem kell”: — semmit sem tehetek ez ügyben. Mindketten csupán figurák vagyunk a sors kezében, melyet nem értünk, mely egy játékot űz velünk, melynek részesei vagyunk — de számunkra érthetetlen marad. Törődj bele, Keresztelő János, az elkerülhetetlenbe, fogadd el sorsodat! Pótolható vagy, s ez újonnan jövőt is majd egykor pótolni fogja valaki; tehát hallgass és engedelmeskedj — mindegy, mit érzel!

Elképzeltető, hogy Keresztelő János megállapítása egyfajta megkönnyebbülést tükröz? Nem kell tovább az Isten országa hirdetésének felelősségét hordozni, nem kell tovább egyedül lenni a pusztában, nem kell többé a tömeg közepében tanácsot osztogatni! Lehet, hogy e kijelentés által Keresztelő János lassan visszavonul? Itt azonban emlékezzünk arra, hogy e próféta (nem úgy, mint a mai prédikátor!) épp' csak hogy elmúlt 30 éves, s csak kevéssel idősebb a fiatal Názereti ácsmesternél, akinek jövételt kellett hirdetnie. S tudjuk azt is, hogy éppenséggel nem a névtelenségbe visszavonulva kellett Keresztelő Jánosnak Jézussal való találkozása után átmennie élete és szolgálata legfontosabb és legfájdalmasabb szakaszán: a bebörtönzés és kivégzés várt rá, annak a királynak a kezéből, akit Isten nevében kritizálni merészt.

Tudjuk azt is, hogy Keresztelő János e kijelentésének értelmét csak akkor ragadhatjuk meg, ha egész beszédének a hangulatára figyelünk: Egész igehirdetésének zenéje viszont az örömet sugározza.

A vőlegény megérkezett; a menyegző megkezdődött! Istennek népével és a világgal való története új fejezetéhez érkezett. A vőlegény barátja, aki előrement, hogy bejelentse a vőlegény érkezését, örömmel telik el a vőlegény szava hallatára. Az öröm annak a bejelentésnek az alaphangneme, hogy Istennek legyen hála, Keresztelő János kisebb lehet, olyan mértékben, amennyire Krisztus fontossága nő.

Íme tehát tanácsunk ahhoz, aki felvevő stúdióban olvassa az Igét: e kijelentés örömhír. Ez azonban számunkra is a Szentírás eme passzusának üzenete: örüljünk annak, hogy Isten kevésbé fontosná tesz minket, hogy növekedjék bennünk a Krisztus.

Ebből az Igéből valami személyeset hallok, személyeset nekem és neked; hallok azonban valami olyat is, ami túlmegegy a személyes élet keretein, s arra a szolgálatra hív fel, amely mellett elköteleztük magunkat valamennyien a Bibliatársulatokban, szerte a világon.

A személyes üzenet igen egyszerű. Krisztus növekedjék bennünk, ne mi. Felejtjük el a fontoskodást, bizonyítandó saját érdemeinket. Ne legyen se fellengzősség, se birodalomalapítás, se hatalmi harc a munkatársakkal, akik talán megfosztanak a rivaldafénytől, se féltékenység, se becsvágy, csak az a kívánság, hogy megismerjük Krisztust és neki adjunk dicsőséget.

Erre is van bibliai példánk, épp az ellenkezője Saul és Dávid esetének. Az 1Kor 3. részben Pál apostol azt tárgyalja, hogy féltékenység és vita van a gyülekezetben, mert Pál után megérkezett Apollós, s a gyülekezetben néhányan úgy vélik, hogy Apollós jobbat hozott nekik, ill. Pál tanítása alapvetőbb volt — s így az a veszély áll elő, hogy az egyház két vagy több részre szakad.

Vajon olajat öntött Pál a tűzre, hogy a tőle elszakadók is legalább megemlékezzenek róla? Nem, éppen ellenkezőleg: „Hát kicsoda Pál és kicsoda Apollós? Csak szolgálak, akik által hívőkké lettetek, és pedig a mint kinekinek az Úr adta. Én plántáltam, Apollós öntözött; de az Isten adja vala a növekedést. Azért sem a ki plántál, nem valami, sem a ki öntöz; hanem a növekedést adó Isten” (1Kor 3,5—7). „Nekem kevésbé fontosnak kell

lennem, hogy Jézus növekedjék.” Amikor Krisztus növekszik, akkor mi félreállhatunk: Krisztus legyen a központban. A legtöbb, amit tehetünk: Őt hirdetni — de nem helyettesíteni. A legmagasabb rang, amit elérhetünk, az a szolgálé. Mások szörnyű erőfeszítéseket tesznek, hogy befolyásukat növeljék, sőt, ha lehet, életüket is meghosszabbítsák; mi sokkal nyugodtabbak lehetünk, ha szerepünkről van szó. Bármikor jöjjön kísértés arra, hogy beássuk magunkat, védjük pozíciókat, mikor sértve érezzük magunkat és bosszúra készülünk, meg kell kérdezzük: Kiért teszem ezt? — magamért vagy Krisztusért? Ha tevékenységünk célja a Bibliatársulatok Világszövetségén belül az, hogy fontos pozíciókat nyerjünk, tartsunk fenn és védelmezzünk, akkor jobb, ha az egészet elfelejtjük. Láthatja mindenki, hogy itt többről van szó, mint egyszerű stílusbeli kérdésről; sokkal inkább arról, hogy kit tartunk legfontosabbnak, magunkat vagy Urunkat?

E személyes emlékeztetés mellett hallok azt is, ahogy Keresztelő János örömmel telve üzen nekünk, a Bibliatársulatok Világszövetsége munkatársainak és az egész világ keresztyén egyházainak. Krisztusnak növekednie kell, és a Bibliatársulatok Világszövetsége munkája sajátos út arra, hogy Ő növekedjék. Nem egy szervezetnek, hanem egy személynek dolgozunk; nem egy könyvet terjesztünk, hanem lehetővé tesszük az embereknek, hogy Krisztussal találkozzanak. Nem azért munkálkodunk, hogy nemzeti Bibliatanácsunk vagy a Bibliatársulatok Világszövetsége szervezetének nemzeti és nemzetközi presztízsét növeljük, hanem hogy bizonyosságot tegyünk arról, hogyan van helye Krisztusnak egyházunkban, a világban, és hogyan foglalja el azt.

Most is láthatjuk, hogyan nő Krisztus: Ő ott van, ahol népe, a keresztyének jelentik az ő testét. Vajon nem láttuk, hogyan nőtt meg a keresztyének száma és hite az elmúlt években? Isten megadta nekünk, hogy szemtanúi

lehessünk Krisztus növekedésének mindenütt a világban, s láthassuk az emberek találkozását az evangéliummal, kitartásukat a hitben, szeretetben és reménységben, az üldözés és elszigeteltség hidegében Kínában, támadások hevében egyebütt a világon, intellektuális kételyek között Nyugaton, éhség, fájdalom és hontalanság között Afrikában . . . A legnagyobb élmény, amit a Bibliatársulatok Világszövetsége e mostani 16 napjáról hazaviszek, az az, hogy láthattam: hogyan nő Krisztus a Bibliatársulatok munkája nyomán, a Szentlélek munkája által. Biblia nélkül nincs Krisztusnak ismerete; Krisztus nélkül nem ismerhetjük meg Istent; Isten nélkül pedig elvesztünk. Vele viszont életünk, világosságunk, örömünk és jövőnk van.

Így hát az öröm az első és utolsó szavunk is. Bizonyra sok élményt viszünk haza magunkkal e nagygyűlésről: minden egyes résztvevő viszi személyes tapasztalatainak sokaságát, különböző benyomásokat, szavakat, felfedezéseket és érzéseket, amelyek mindegyikük számára fontosak. Új elkötelezettséget is viszünk azonban haza feladatunk végzésére; ne legyen ez az elkötelezettség soha nehéz, nyomasztó feladattá, amelyet a többi munkával együtt el kell végezni, amelyre rábeszéltek minket a budapesti nagygyűlésen! Legyünk boldogok, hogy arra kérnek minket, hogy növekedjen, fontosabb legyen munkánk! Legyünk boldogok, hogy részesei lehetünk annak a munkának, amely minden dicsőséget Krisztusnak ad! Legyünk boldogok, hogy sokakat láthatunk magunk körül, akik osztoznak örömünkben! Igen, ezer okunk van arra, hogy elmondjuk egymásnak azt, amit Pál mondott a filippibelieknek: „Örüljete az Úrban mindenkor; ismét mondom; örüljete! Az Úr közel! És az Istennek békessége, mely minden értelmet felül halad, meg fogja örízni szíveiteket és gondolataitokat a Krisztus Jézusban. Ámen.” (Fil 4,4—7)

(Ford.: Karasszon István)

A Bibliatársulatok Világszövetsége Budapesti Nagygyűlésének állásfoglalása

Isten ígéje: mindenki reménye

Mi, a Bibliatársulatok Világszövetsége világméretű közössége tagjainak 205 képviselője 105 országból gyűltünk össze, egyházak, más bibliaterjesztő szervezetekkel és a BVSZ munkatársaival együtt erre a budapesti tanácskozásra. Hálát adunk Istennek, Urunk és megváltónk Atyjának, hogy idehozott bennünket. Döntéseinkben a Szentlélek vezetését kerestük, és azzal a várakozás- és bizalomteli reménységgel tekintünk a jövőbe, hogy Isten ezután is megáldja Igéje terjesztését.

Legutóbbi gyűlésünkön, a thaiföldi Chiang Mai-ban, 1980-ban átfogó munkatervet fogadtunk el, azzal a céllal, hogy Isten Igéjét mindenki számára nyitottá tegyük. Megköszönjük Istennek az eredményeket és a terv elplántálását. Ma megújítjuk elkötelezettségünket a Chiang Mai program irányában, és a továbbhaladás felé.

Felelősségünk a fiatalokért

Ezen a napon, 1988. szeptember 21-én kb. 270 000 gyermek születik, szerte a világban. Ebben az évben 99 millió fővel gyarapszik zsúfolt bolygónk. A 2000. évet ebből kb. 66 millió fogja megérni, 12 éves korában. Ezen

a napon 109 000 gyermek válik tizenévéssé, ebben az évben 40 millió lép életének ebbe az izgalmas és mozgalmas szakaszába.

Mindezeknek a fiataloknak meg kell ismerni Jézus Krisztust. Ezennel vállaljuk a felelősséget, hogy Isten segítségével 2000-ig mindegyikük számára elérhetővé tesszük a Szentírás egy-egy speciálisan elkészített példányát, nyomtatott vagy más formában, olyan fordításban, amely valóban érthető.

Kötelezzük magunkat, hogy hasonló terveket tűzünk ki az elkövetkező években a gyermekek, tizenévesek és fiatal felnőttek Szentírás iránti igényeinek kielégítésére.

Felismertük, hogy feladatunknak ez a része kizárólag a fiatalok teljes jogú részvételével végezhető el. Ezt figyelembe véve hívunk minden fiatal keresztyént, hogy csatlakozzon ehhez a nagyméretű vállalkozáshoz.

Ez a hívás nem lesz hallható, hacsak mi és Bibliatársulataink nem készek megfelelni a kihívásnak és nem készek a megújulásra. Bátorítani fogjuk a fiatalokat, hogy teljességgel kapcsolódjanak be munkánkba, úgy, hogy magukat hatékonyak és értékesnek érezzék. Ugyanannyit tanulhatunk a fiatal keresztyénektől, mint ők tőlünk.

Kötelessük magunkat, hogy teljes jogú partnerekként fogunk velük együttműködni annak a feladatnak a végrehajtásában, hogy az ő generációjukhoz is eljusson Isten Igéje.

Egyetértünk abban, hogy a következő három vagy négy évben négy területi konferenciánkon sürgősen meg kell fontolni ezt a felhívást, a holnap ifjú vezetőinek jelenlétében.

Felelősségünk az egyházakért

Ezen a napon kb. 63 000 ember válik egyháztaggá — és ebben az évben kb. 23 millióval lesz nagyobb azoknak a száma, akik Krisztus nevét vallják. 2000-re reménység szerint 450 millióval több egyháztagot fogunk számlálni. Sokuknak lesz szüksége Bibliára és Újszövetségre, köznyelvi fordításban. Vállaljuk a felelősséget az egyházakkal és más bibliafordító, kiadó és terjesztő szervezetekkel együtt, hogy az új keresztyének bibliaszükségleteit teljes mértékben ki fogjuk elégíteni.

Olyan korban vállaljuk ezt a felelősséget, amikor növekvő nyitottság és érdeklődés tapasztalható a Szentírás irányában, a világ majd minden részén, és kötelezzük magunkat arra, hogy segítséget nyújtunk az egyházak Szentírás-igényeinek kielégítésében, különösen azokban az országokban, ahol új lehetőségek jelentkeznek, mint pl. a Kínai Népköztársaságban és a Szovjetunióban. Ezzel kapcsolatban hálát adunk Istennek, hogy itt találkozhattunk Magyarországon, olyan közegben, ahol ennek a gyönyörű és vendégszerető országnak népe nyíltan hozzájuthat, és érdeklődhet a Biblia iránt.

Felelősségünk Krisztus szolgálatáért

Ahogy előrehaladunk feladataink végrehajtásában, el kell ismernünk, hogy a múltban sokszor hibáztunk, munkánkban és magánéletünkben, és bűnbánattal és hittel jövünk Isten elé, hogy megbocsátását és vezetését kérjük. Ezen kívül felismertük az imádkozó közösség szükségességét, és az imádság erejét, mint Isten legértetőbb forrását. Ebben a szellemben újítjuk meg elkötelezettségünket Krisztus és országa iránt.

Felelősségünk az előttünk álló feladatért

Tudjuk, hogy ez a munka nagyobb emberi és anyagi erőfeszítéseket igényel a bibliatársaságoknál ma meglévőknél. Tudjuk, hogy ahhoz, hogy ezeknek a követelményeknek megfeleljünk, a létező anyagi forrásokat nemcsak átcsoportosítani, hanem ténylegesen növelni is kell nagymértékben. Ehhez áldozatos imádságát és anyagi támogatását kell kérnünk azoknak az egyházaknak és egyéneknek, akik szeretik a Bibliát és meg akarják osztani másokkal is.

Tudjuk, hogy ránk hárul annak a felelőssége, hogy a bibliatársulatok által ránk bízott pénz hűséges és hasznos sáfárai legyünk, így kötelezzük magunkat, hogy olyan struktúrákat és folyamatokat fejlesztünk ki, amelyek biztosítják ezeknek a forrásoknak felelős felhasználását.

Bevalljuk, hogy nem használtuk egészen azt az ajándékot, amit a nők szolgálata jelent a bibliatársaságoknak, és kötelezzük magunkat, hogy mi, férfiak és nők, a Biblia ügyében teljességgel együtt fogunk működni.

Hálát adunk Istennek, hogy az egyházak között a Biblia iránt növekvő érdeklődés és hatékonyabb felhasználás tapasztalható, és újra kötelezzük magunkat, hogy minden keresztyén egyházat és hitvallást szolgálni fogunk, bátorítva őket arra, hogy használják és terjesszék Bibliájukat evangelizációs és keresztyén nevelő munkájukban.

A nemzeti bibliatársaságok képviselői ezeket a programokat az eljövendő években a társaságaik által felállított egyedi célok alapján fogják meghatározni. A BVSZ bizottsági tagjai és dolgozói kötelezik magukat arra, hogy átfogó és területi stratégiákat fejlesztenek ki, amelyek hatékony segítséget nyújtanak majd az egyes társaságok munkájához. Mindezt együtt végezzük el, Isten segítségével.

*

Istené a tisztelet és a dicsőség! Imádságunk és reménységünk, hogy ma vállalt elkötelezettségünk alapján a föld minden sarkában emberek tömegei fogják Jézus Krisztust Uruknak ismerni, növekedve hitükben, Isten Igéje, mindenki reménysége által.

„A reménységnek Isten pedig töltsön be titeket minden örömmel és békességgel a hívésben” (Róm 15,13)

Összeállította: Hardi Péter

KULTURÁLIS KRÓNIKA

Szembesítések

Igazságügyi fogalom a szembesítés: tanukat szembesítenek egymással vagy a vádlottal, eltérő vallomások esetén, pörökben. De ugyan áll-e velünk az élet újra meg újra pörben, haragban? S amiről írni szeretnék (benső parancsra), csakugyan az igazság ügye. Előrebocsátom: e szembe-

sítések során, amelyekről magam is vallomást teszek („az igazat, csakis az igazat, a tiszta igazat”), múlttal, jelenel, jövővel nézünk és nézzünk szembe, tényekkel és emberekkel, élőkkel, holtakkal. Kiváltképpen pedig, bár ez képzavarnak, jobbik esetben paradoxonnak tűnik fel; önmagunkkal.

S hogy e fonák mondást továbbfejlesszem még oly meghökkentővé, talán abszurdá: nem is egyszerűen jelen önmagunkkal kell szembenéznünk, hanem az évekkal korábbival, s azzal, aki — ami — évek, évtizedek múlva leszünk (élve-e, ki jósolhatná meg?).

Két műalkotás nyugtalanít, s ezt a vívódást igyekszem átültetni az Olvasóba. Kemény az élmény, nem lágyítok rajta. Mint máskor, most is biztattással kezdem: a könyvet olvasni kell, a filmet megtekinteni, talán sikerül erre kedvet keltenem. A könyv kapható, a film látható. Több évtizedes késséssel, posztumusz, s mégis élön, időszzerűbben mint valaha, most jelent meg Lengyel József remek regénye, a *Szembesítés*. Címét e krónika élére többes számba tettem, mert szembesítés a film is, *Téglásy Ferenc* munkája, a *Soha, sehol, senkinek*, az évszám tekintetében nem, de korra nézve lényegében ugyanakkor játszódó történet. S mind a két mű önéletrajzi ihletésű; megbocsátható lesz talán, ha nemcsak töprengéseimet ékelem közbe, hanem a magam emlékei közül is egy-kettőt.

A filmmel kezdem.

Én is emlékszem *arra* a napra. Hányadika volt, erre már nem, s *arra* sem, elején-e a hétnak vagy végefelé. Sötét volt még, hajnal se, amikor csöngettek. Egyszerű rendőr hozta a kitelepítési végzést. A film kezdete is az életútnak ez az elágazása. A már magyarországi bemutatóját megelőzően négy fesztiváldíjjal kitüntetett film rendezője nyolc éves gyermek volt, amikor 1951 nyarán kitelepítettek a szülei és az öccsével, s azzal a magzattal együtt, aki csak a télen lett a kistestvére. Azon a nyáron én már huszonnégy esztendő voltam; engem nem telepítettek ki, csak özvegy anyámat. Egyidős volt az évszázaddal, világeletemben „főállású feleség és anya”. Apám — akit akkoriban egy vidéki újság „a második világháború véreskezű tábornokának nevezett — 1947-ben meghalt. A háborút ugyan már nyugdíjasként, otthon töltötte, s legfőljebb vadászfegyvert vett a kezébe. Idő előtt nyugdíjazták, éppenséggel az akkori „felsőbbsséggel” támadt nézeteltérése miatt: 1940-ben, annak az évnek is a kezdetén. E háború dolgában tehát tiszta volt a keze. A Szálasi-puccs után teljesen magába zárkózott, a kitelepülési (nem olcsó szójáték, így nevezték) parancsot magtagadta. Fenntartások nélkül igazolták, nyugdíjasként halt meg, szolid katonai temetést kapott. Anyámtól pedig az özvegyi nyugdíjat 1950-ben megvonták.

Ama sötét hajnal előtt két héttel szenteltek lelkészé. Úgy illett, hogy a püspököt és „koncelebránsait” meghívjuk otthonunkba (szerény „foga-

dás” lehetett). Akkor nem vettem a szívemre, később elevenedett föl bennem az emlék: amint körülnézett a kicsi lakásban a püspök, s azt mondta, ha jön a kitelepítés, nem lesz nehéz összecsomagolni. Az igazságért pörlekedem most, illő tehát azt is megmondanom: néhány hónappal később közbenjárt azért, hogy Verpelétről, ahová vitték, s ahol egy sufniban kapott helyet, Albertirsára helyezték át anyámat, az egyházi szeretetotthonba.

Nem könnyű tárgyilagosságnak lennem Téglásy Ferenc filmjének láttán, de tárgyilagosságnak kell maradnom, amint a rendező is — ugyancsak írója a forgatókönyvnek — így tesz hiteles vallomást arról, amit gyermekként átélt. Szemszöge ez, a gyermeké. Művének legjobb, legszebb jelenetei azok, amelyekben minden bizonyítással a lélek legmélyére ivódott személyes emlékeit dolgozza föl. Apja, mint megtudja a néző, katonatiszt volt, százados; a háború után, az új hadseregben lépett elő őrnaggyá. Másodmagával nagyértékű találmánya is volt, írtak róla akkor az újságok (jót). Társa zsidó, kommunista, megjárta a náci haláltáborok poklát, de hazatért. Miután találmányukért megdicsérték őket, ezt a társat 1951 tavaszán letartóztatták, azóta sem tudni, hová lett.

Itt kínálkozik számomra az első kitérő Lengyel József könyvéhez, amely, mondtam már, ugyancsak önéletrajz, noha regény, s a benne leírt események után mintegy évtizeddel íródott, s most három évtizedes tetszhalálból támadt föl. (A regény koporsóján volt azért egy kis üvegablak: néhány számozott példányban megjelent, és, úgy mondják, száműzetésben is: külföldön, más nyelven.) Ebben a nagyszerű könyvben is szó esik a náci táborokról és a gulag szigetekről, amint a filmbeli találmány társszerzőinek egyike az előbbi (is) megjárta, másikkal afféle magyar gulag-tanyára kényszerült két gyermekkel és „áldott állapotban lévő” asszonyával. A lágeridő után, amint szokásban volt, kényszerlakhelyre száműzöttként élt Lengyel József Alekszandrovnban, s onnét „szökött be” Moszkvába, hogy találkozzék a nagykövetségen régi barátjával és harcostársával, Banicza Istvánnal, most követségi tanácsossal. Ő maga Lassú Endre néven szerepel a regényben, amelyet tényregénynek is mondhatni, de bizonyára írói képzelettel szövődik át. Sokan tudják, kicsoda (volt) Banicza a valóságban,

arra pedig könnyen rájön az olvasó, hogy a követ, Virágh, valójában *Szekfü Gyula*.

A fővárosba menet, ott a követséget keresve fölidézi Lassú Endre a letartóztatás emlékét, a Ljubjankát (ez az ottani „Andrássy út 60”). A találkozás után néhány létfontosságú kérdéssel vitatkozik Lassú és Banicza (a regényszerkezet lehetővé teszi, hogy több más főszereplő szemszögéből nézve gördüljön előre az elbeszélés és a vívódó gondolatok is többféle tükrökből képződjenek meg). Azért tértem át a filmről a könyvre, mert ez utóbbiban is fölvetődik a kérdés, melyikük láger-évei voltak rosszabbak. Banicza a fasisztákét élte túl, Lassú a gulag-tábor után szabadulna, ha akkor (a negyvenes évtized legvégén) nem fektetnék el még az ügyet — végül is 1955-ben tért haza Lengyel József. A regényben ezt mondja Lassú: „... ott” — a nácioknál — „a vélt, vagy valódi ellenséget írtották, itt a harcostársakat. Például engem. Magamról beszélek, de milliokról mondhatnám ugyanezt. És közülük csak ezek maradtak meg...” S a vita hevében, Baniczának: „Csakhogy önöknek... védeni kellett valamit, volt miért meghalni. De tőlünk ezt is elröbölték. Az erkölcsi erőt”.

Itt, most csak annyit fűzök még hozzá ehhez: sokszorosan megrázó és fölrazó élmény ezt a regényt *ma* olvasni, harmincegy-néhány évvel megírása után. Mi mindent látott Lengyel József *előre*, mennyi mindent, amire csak mostanában nyílik rá a szem, ha csakugyan rányílik: mert félő, akad még tanulság, amely érvényesülésre vár. Hiszen ez is olvasható a *Szembesítésben*: „Sok minden más is felderítésre vár. Legalábbis én várom”. Lassú mondja. Csak ő? Csak akkor? Ma már nem mondaná? De.

Máskor „Harmos Gyuláról” mesél. (Aki tudja, tudja kicsoda „Harmos”.) „Három ember előtt ennyit mondott: „Ha Lenin még élne, sok minden más-képp történt volna.” Kész! Másnap bevitték. Mert e három honfitársa közül, akik előtt ezt mondta, az egyik még aznap éjjel, de lehet, hogy csak reggel, feljelentette. Akarja tudni a feljelentő nevét? Nagy fiú ma is ott maguknál, és nem kétlem, hogy folytatja a mesterségét. Ott maguknál, igen, Magyarországon”. Itt mondja el „Lassú” azt is, hogy egy-egy följelentést vagy vallomást dossziékban tartogattak, hogy ha „kicsordul a pohár”, kinyílnak a dossziék. „Körül-

belül hatvanmillióra becsülik a dosz-zsziék számát” — teszi hozzá, s azt is, ha kiszámítja Banicza, „akkor megtudja ám, hogy mekkora volt az elpusztultak száma. . .” Lassacsán — nem szójátékképp írom így! — már nyilvánoságra kerülnek ezek az adatok. Eme malmok lassan őrölnek. Most adatokat; máskor, akkor: embereket.

Térjünk vissza egy kicsit a filmhez. Mondhatni, hogy a kitelepítésről szól, de én azt hiszem, sokkal többről. Ami a kitelepítéseket és a kor más „torzulásait” illeti, azokról mind többet lehet már megtudni. Idestova negyedszázada, hogy a láger-szembesítés motívuma föltűnt *Bacsó Péter* filmjében: *Nyar a hegyen*. Koholt pörökről szolt *A tanú* is (benne Virágh elvtárs nem azonos Lengyel József Virághával, Szekfüvel!), a kitelepítésről ellenoperettben a *Te rongyos élet*. Itt most szívesen elgondolkoznék azon, miért is nem aratott sikert, sőt: miért keltett indulatokat ez a film, mennyire volt ennek oka maga a mű vagy az, hogy erről a korról elegendő őszinte szó még nem hangzott el, s voltaképp a túlélők (hát még azok, akik nem éltek túl!) rehabilitációban nem részesültek! Nem engedek a kísértésnek, inkább azt jegyzem meg, hogy ugyan-csak a kitelepítésekről szóló dokumentum (ezúttal csak filmekre utalva) a *Gulyás* fivérek műve: *Törvénytértés nélkül*, a recski kényszermunkatáborról szolt játékfilmen *Böszörményi Géza (Laura)*, majd *Gyarmathy Líviával* közös interjúja *Faludy György költő* címmel (és ennek igazságtartalmán a „Faludy-vita” nem változtat); amelyet további filmek követnek; ezek megrázó szövege az *Alföld* 1988 nyári számaiban olvasható.

Ilyen előzmények után, ilyen körülmények között láthatni most Téglásy Ferenc játékfilmjét, amely dokumentumként is fölfogható. Hiteleségét erősíti, hogy a kép, amelyet a néző elé tár, nem elfogult: kínzók és kínzottak jellemzése korrekt (bár a kínzók nagy részére aligha illik a „jellemzés” szó, gyökere szerint). Van benne nemcsak hidegvérű kínzó, hanem kékparolis tiszt, aki utálja a besúgást, még segítene is talán, ha tudna. De nem tud, mert civilruhás társai épp besúgásra akarják rávenni a gyermek apját, s mert nem áll kötélnek, hát rávernek, talán épp vizes kötéllel, s tántorgásán látni, hogy alighanem a talpára (is). A gyerek meg eközben imádkozik (előtántorgó apjának meg is mondja);

ám kétszer is módosítja a Miatyánk szövegét. Előbb megtorpan, amikor odaér: „. . . amiképpen mi is megbocsátunk”, és azt mondja, összeszorított fogakkal: „Nem bocsátok meg!”, majd a szöveget változtatja így: „. . . de szabadítsd meg apát a gonosztól”.

Elmesélhetem-e részletesen a filmet? Megtehetném, de én azt szeretném, ha minél többen megnéznék, s a maguk élménye meggyőzőbb lenne, mint az én győzködő, vívódó szavam. Azt azért nem hagyhatom el, hogy ne szövjak a film többlet-mondanivalójáról. Arról, hogy *erőszak csak erőszakot szülhet*. Visszatérő, szép jelképe a filmnek a *ló*. Ki-ki döntse el magában, milyen jelkép. Hozzá figyeljen föl arra a szép pillanatra, hogy miután a *ló* véletlenül rálépett a fiú lábára, s ő azt hiszi, ebbe bele fog halni, megsimogatja a *ló* homlokát, és elbúcsúzik tőle: „Isten veled. Én meghalok. Azért én szeretlek”. Vagy a másik jelenet, amikor az egykor tiszt apát csak arra alkalmazná egy csak félig bizalmatlan parasztember, hogy törje nyereg alá a lovát. Ekkor esik szó arról, hogy az erőszak erőszakot szül. És egy párbeszéd, amelyre azt is mondhatnám: *a kor*. Azt mondja az apa: „Ha idő lenne, hónapokig kéne szokatni. De ha azonnal használni akarja, csak betörni lehet”. Igaz, hogy őt és az övét nem betörni akarják, hanem megtörni. De elgondolkodásra érdemes a parasztember válasza is: Van úgy, hogy az ember kifordul magából, ha a szükség ráviszi”.

Mekkora gyóntatószék kellene, ha valamennyien hozzáfognánk bevallani, mikor, mire vitt rá a szükség. Vagy a félsz. Vagy az erőszak. Vagy csábítás. Kísértés. Gonosz. Folytassa ki-ki maga. Ki merné mondani, hogy semmi meggyónni valója nincsen? (Könnyezik-e vajon mindmáig az a paraszti sorból jött rendőr, aki a filmen könnyes szemmel hajtja végre a parancsot: viszik a termést, és az aszszony vasvillával akarja meggátolni, férje csavarja ki kezéből a vasvillát, mégis riasztólövés hangzik, s megvan a tényálladék: hatóság elleni erőszak. . .)

Nem mesélem tovább a filmet, pedig volna mit (amikor a fura-karácsonyfa alól koholt okkal elviszik az apát, a rémülettől megindul az aszszony testében a szülés; nincs aki segítsen, csak a nagyfiú, nyolc éves), de ezzel a történettel valamennyiünknek

magunknak kell szembenéznünk, s így vagy úgy, saját magunkkal nézünk szembe. Aki ezt a szembesítést elmulasztja, nem lehet jó a lelkiismerete. Ha van.

Igen, valami ilyesmire tanít Lengyel József is. Azt mondja Lassú: „Ami szörnyűség volt, mert volt, azt is el kell mondanom, és el is mondom. Ez kötelességem”. (Válaszul ugyan elhangzik Banicza ajkáról egy, mai szóval, Andrejeva-érv: „. . . nem lehet mindent kitalálni a világ előtt”. Meggyőzőbb Lassú viszontválasza: „Csak a történetek nyílt feltárása teremti meg azt a helyzetet, amelyben mindent vesztély nélkül, nyíltan feltárhatunk. Szóval így, egyik a másikkól. Más út nincs, és sohase lesz. Csak mikor idáig eljutunk, szűnik meg ez fájó jelennek lenni, csak így lehet tanulságos múlt belőle, és történelem”. Mintha ma mondaná valaki. De összeszorul a szívem: milyen lesz a *ma*, mire ez az írás megjelenik? Lassú igaza legyőzi-e Andrejevát?)

Tisztelem Lengyel Józsefet — és szorongva gondolom, mekkora kín lehetett, hogy ez a könyve, *épp* ez, életében nem jelenhetett meg (magyarul, ama számozott kivétellel). S mekkora veszteség Magyarország és mások számára is, hogy ezek az igazságok akkor nem szolgáltak tanulsággul, nem készítettek meggondolásra! Mennyit lehetett volna *korábban* okulni e kicsi, mérges öregúr szelid-szép szavaiból! S ő mégis elégedetlen volt magával: „. . . az én legnagyobb személyes szegyenem, hogy nem volt ok a lefogatásomra. Hallgattam. . .” Hát akkor mit mondjanak azok, akik *valóban* hallgattak — vagy nem mondtak igazat. Vagy. . .

De cáfolom Lengyel József önvallo-mását, még ha nem is ő mondja, csak Lassú Endre. Mert ez a Lassú Endre azt is mondja: „Volt időm gondolkozni, de még empirikus tapasztalatokat is szereztem, hogy a ‚rendszer’ melyet lekicsinylés egyszerűen ‚örültségnek’ nevezni, ha végeredményben az is” (gyávaság, ha közbeszúrom: a sztálinizmusról van szó), „így mérlegel: ‚Az az ember, aki valaha, valahol kezét mert emelni bármifajta — érti! bármifajta — államrendre, az feltehetően újra megmerészelheti, hogy ilyen kísérletet tegyen”’. Később: „A gyáva ember a konstans tényező, melyből nyugodtan indul el a számításuk. A gyáva a meglévő mindenkori állam támasza és talpköve (. . .) A gyáva a konstans, az állandó. A bátor a válto-

STUDIES: Sándor Czeglédy: Theological trends in the history of the 450 year old Debrecen Reformed College — Elisabeth MacLaren: Knowledge of the Unnamed God, presentation of the author, Professor of Philosophy of Religion at the Edinburgh Theological Faculty, delivered at the Budapest Reformed Theological Academy on April 8, 1987 — Andor Békési: The Protestant Image of Man, presentation held on March 8, 1987, at the meeting of the Department for Religious Science of the Academy of Sciences, in the Christian-Marxist Dialogue — Cornelius Augustijn: Ermus' piety — Csaba Szabó: Critical political questions according to the New Testament — Béla Takács: Scripture texts on the Lord's Table, on vessels and communion cloths — Dániel Peterdi: Fear of God and Church discipline — Sándor Cserháti: Death in the service of life, felicitation to Dr. Karol Gábris, Professor in Bratislava, for his 70th birthday — Amadeo Molnár: The Bible, Witness and Europe. Historical and Cultural Aspects — Attila Kocsis: Social message of the ancient Fathers of the Church

DISCUSSION: Imre Szabó: Charismatic renewal in the Hungarian Reformed Church — Tibor Marjovszky: Why are preachers averse to the Old Testament?

WORLD REVIEW: Ernő Ottlyk: On human rights — Péter Hardi: The Budapest Council meeting of the Universal Bible Societies (September 14–21, 1988)

CULTURAL CHRONICLE: László Zay: Confrontations

STUDIEN: Sándor Czeglédy: Theologische Strömungen in der Geschichte des 450 Jahre alten Debrecziner Reformierten Kollegiums. — Elisabeth MacLaren: Kenntnis des ungenannten Gottes. Vortrag der Verfasserin, Professor der Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät von Edinburgh an der Reformierten Theologischen Akademie in Budapest, am 8. April 1987 — Andor Békési: Das protestantische Menschenbild. — Vortrag, abgehalten an der Sitzung der Fachgruppe für Religionswissenschaft der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, am 8. März 1987, im Laufe des Christlich-Marxistischen Dialogs — Cornelius Augustijn: Die Frömmigkeit von Erasmus — Csaba Szabó: Politische Krisenfrage nach dem Neuen Testament

Béla Takács: Bibelsprüche auf dem Gottestisch, auf: Gefässen und Decken. — Dániel Peterdi: Gottesfurcht und Kirchendisziplin — Sándor Cserháti: Der Tod im Dienste des Lebens, Grussworte an Prof. Dr. Karol Gábris, Bratislava, anlässlich seines 70. Geburtstages — Amadeo Molnár: Bibel, Zeugnis und Europa, The Bible, Witness and Europe. Historical and Cultural Aspects. — Attila Kocsis: Soziale Lehre der Kirchenväter

DISKUSSION: Imre Szabó: Die reformierte charismatische Erneuerung in Ungarn. Tibor Marjovszky: Warum neigt sich der Wortverkünder von Alten Testament ab?

WELTRUNDSCHAU: Ernő Ottlyk: Die Menschenrechte — Péter Hardi: Vollversammlung des Weltbundes der Bibelgesellschaften in Budapest (14–21 September, 1988)

KULTURCHRONIK: László Zay: Gegenüberstellungen

ÚJ ELŐFIZETÉSI REND

A Református Sajtóosztály ezúton is értesít minden érdekelt előfizetőt, hogy a Református Egyház, a Confessio és a Theologiai Szemle című folyóiratokat 1898. január 1-jétől saját kezelésben terjeszti. Ennek értelmében az előfizetési díjat a továbbiakban a Sajtóosztály kiadóhivatalának címére (Budapest, Abonyi u. 21. 1146), ill. a Református Sajtóosztály csekkszám-lájára (OTP Budapest, XIV. kerületi fiókja: 218—98 141/549—209 803) kérik befizetni. A Posta Hírlapiroda az 1989. évre esetleg már beküldött előfizetési díjakat a kiadóhivatalnak átadja.

zó. Tehát megbízhatatlan. De mindabból, amit itt tapasztaltam, számomra éppen a bátor ember fokozatos legyáulásának látványa volt a legtanulságosabb. És a leginkább lesújtó. Magamról azt hiszem, hogy valamikor bátor voltam. Voltam és elgyávultam. Igen.”

Kicsi könyvecske a *Szembesítés*,

mégis végtelenül sokáig idézhetnénk, szemezhetnénk belőle. Erőlködnöm kell, hogy becsukjam a kis kötetet, abban a reményben, hogy mások fölnyitják és elolvassák. Azt szeretném még hozzátenni, hogy a könyvben is, akár a filmben, valóban az a legmegdöbbentőbb, mivé teheti, mivé teszi az embert a kényszer, az erőszak. Mek-

kora a kísértés, hogy maga is olyanná legyen, amilyen a vele szembenálló. A lesújtók. Árnyék esik a múltra. A múltunkra. Dúdolhatnánk: „Süss fel, Nap. . .” De nem dúdolni kell, hanem kiáltani. És cselekedni.

A jót. Mindenekkel.

Zay lászló

A REFORMÁTUS SAJTÓOSZTÁLY KIADVÁNYAI:

Károli Biblia	120,- Ft
Újfordítású Újszövetség	70,- Ft
Zsebméretű Károli Biblia	135,- Ft

Könyveink közül ajánljuk:

Bibliai lexikon gyermekeknek	160,- Ft
Dickens: Urunk élete	80,- Ft
Új aranyhárfa	300,- Ft
Dr. Tóth Károly: Gyökerek és távlatok	95,- Ft
Barcza József: Bethlen Gábor, a református fejedelem	96,- Ft
Bibliai atlasz	98,- Ft
Szabó Magda: Záróvizsga	150,- Ft
Geschichte und Gegenwart der Reformierten Kirche in Ungarn	319,- Ft
Komjáthy Aladár: A kitántorgott egyház	112,- Ft
Szénási Sándor: Kálvin emberi arca	47,- Ft
Takács Béla: Református templomaink úrasztali terítői	200,- Ft
Sobor Antal: Perelj Uram!	50,- Ft
Takács Béla: Bibliai jelképek a magyar református egyházművészetben	300,- Ft
Kincsesláda I.	135,- Ft
Kincsesláda II.	100,- Ft
Sarkadi Nagy Pál: A szeretet himnusza	24,- Ft
Bereczky Albert: Van-e út Istenhez?	61,- Ft
Komjáthy Aladárné: A Szentföldön jártunk	198,- Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Lorántffy Zsuzsanna	125,- Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Örök társak	120,- Ft
Szentmihályiné Szabó Mária: Zrínyi Ilona	196,- Ft
Kálvin János: Tanítás a keresztyén vallásra	150,- Ft
Budai Balogh Sándor: Vad vizek futása	84,- Ft
Tótfalusi Kis Miklós: Apologia Bibliorum (A Biblia védelmében)	199,- Ft
Nagy Zsuzsa: A huszonegyedik óra	170,- Ft
Kálvin János: Kik a boldogok?	37,- Ft
Bottyán János: Hitünk hősei	98,- Ft
Tóth-Máté Miklós: Nábót szőlője	91,- Ft
Tóth-Máté Miklós: A szabadság nótáriusa. Regény Ráday Pál életéről	120,- Ft
Budai-Herceg: Az Újszövetség története	130,- Ft
Dr. Tóth Kálmán: A régészet és a Biblia	115,- Ft
H. V. Morton: Pál apostol nyomában	160,- Ft
Szénási Sándor: Mandulaág (versek, műfordítások)	135,- Ft
Farkas József: Több az élet	90,- Ft
Az 1000 éves orosz keresztyénség	350,- Ft

Kaphatók: A Protestáns Könyvesboltban (hétfőn szünnap) Budapest IX., Ráday u. 1. (a 15-ös autóbusz megállójánál), valamint a debreceni Református Könyvesboltban, Debrecen, Vörös Hadsereg útja 4—6.

Megrendelhetők: minden lelkési hivatalban és a Református Sajtóosztályon, Budapest XIV., Abonyi u. 21. Pf. 5. 1440