

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Julius Wellhausen és Rudolf Smend

* * *

Jegyzetek a Zsidókhoz írt levélhez

* * *

**A Debreceni Református Kollégium
nagy korszakai az akadémiai tagozatok
megerősödéséig**

* * *

**Készülő kiadványok
a Debreceni Református Kollégium
475. évfordulójára**

ÚJ FOLYAM (LVI)

2013

1

THEOLOGIAI SZEMLÉ

2013. 1. szám

Felelős kiadó:

**Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa**

Szerkesztőség:

**Ökumenikus Tanács Irodája
1117 Budapest,
Magyar tudósok körútja 3.
Telefon: 371-2690
Fax: 371-2691**

Kiadóhivatal: A Magyarországi

**Református Egyház
Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35.
Telefon: 386-8267, 386-8277**

Index: 26 842

ISSN 0133 7599

Főszerkesztő:

dr. Bóna Zoltán

Szerkesztőségi bizottság

elnöke: dr. Kádár Zsolt

tagjai: dr. Cserháti Sándor

dr. Fekete Károly

dr. Kodácsy Tamás

dr. Reuss András

Háló Gyula

Kalota József

Szuhánszky T. Gábor

T. Németh László

Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: HVG Press Kft.

Felelős vezető: Erényi Ágnes

Nyomdai előkészítés:

TIBUKTU Kiadó

Előfizethető a kiadóhivatalban, posztalványon, vagy átutalással a Református Kálvin Kiadó 11711034–20856731 számlájára.

Előfizetési díj egy évre: 6300,- Ft

Egyes szám ára: 1575,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

A köz- és felsőoktatás

kérdései, felvetései és eseményei szinte napi rendszerességgel jelennek meg a médiában és a közbeszédben. A témakör önmagában is fontos, de messze túlmutat önmagán. Életes példákra való hivatkozással érvelnek sokan amellett, hogy az oktatásba és a kutatásfejlesztésbe való befektetés egy nemzet gazdasági és társadalmi felemelkedésének a legbiztosabb útja. Ugyanakkor az élet számos területe azt is példázza, hogy a befektetés önmagában nem garancia semmire. Bölcs befektetésre van szükség. Úgy gondolom, hogy e bölcs racionalitásra való igénynek látjuk a jeleit abban az átalakításban, amely mind a köz-, mind pedig a felsőoktatásban zajlik. Mindkét folyamatnak ugyanakkor fontos egyházi, szellem- és oktatástörténeti vonatkozásai vannak.

475 évvel ezelőtt a Pápáról származó, protestáns hitelveket valló Bálint pap debreceni szolgálatának első lépéseként fontos változtatásokat hozott a debreceni városi iskolában. Innen számítjuk a Debreceni Református Kollégium létrejöttét. A változtatás lényege pedig az volt, hogy az evangéliumi szeretetet és a humanista embereszményt igyekezett harmonizáltan megjeleníteni az alsóbb iskolában. Nem valami ilyesmiről van szó akkor, amikor – legalábbis az alternatív lehetőség szintjén – a hit- és erkölcsstan integráns része lehet a közoktatásnak? E döntés mögött bizonyára ott van az a vágy, hogy az evangéliumban megjelenő szeretet nem marad a 45 perces óra keretében, hanem beszűrődik az iskola és az adott család egész életébe. De önmagában már az is ígéretes, ha a bevezetésre kerülő erkölcsstan – a posztmodern szemléletnek megfelelően – nem „kontra evangéliumként”, hanem az értékek ideológiamentes értelmezéseként jelenik meg az oktatásban. Bár nincsen új a nap alatt, a kipróbált tartalmak és formák újraalkalmazása mégiscsak megújulást hozhat.

S ha az utca zaját is meghatározó egyetemista tüntetéseket „inspiráló” változtatásokra gondolunk a felsőoktatásban, akkor szintén eszünkbe juthat a debreceni kollégium 17. századi akadémikus életének célkitűzése, amely szerint az oktatás nem az öncélú tudásátadás vagy tudásszerzés eszköze, hanem a bibliai életszentség/életminőség fejlesztése a közélet javára. Lehet, hogy nem „kiszűlt gazdasági kényszert” kellene látni abban az igyekezetben, hogy az öt év alatt megszerezhető tudás azt a közösséget szolgálja, amely ehhez a lehetőséget biztosította, hanem egyszerűen a felsőoktatás klasszikus morális pragmatizmusát.

A köz- és felsőoktatás átalakításához gazdag példatárunk van az egyházi és azon belüli a protestáns iskolai hagyományban. Ezek egyik leggazdagabbika a Debreceni Református Kollégium, amely közel fél évezredes évfordulójának megünneplésével felszínre hozza e gazdagságot. Lapunk e száma két írással is utal az augusztusi tudományos rendezvénysorozatra azzal a bizonyossággal, hogy abból sokat meríthetünk jelenünk és jövőnk oktatási rendszerének, elveinek és gyakorlatának megújításához.

Bóna Zoltán

A Theológiai Szemle egyes számainak megjelenési ideje:

1. szám március 15.

2. szám június 15.

3. szám szeptember 15.

4. szám december 15.

KÉZIRAT LEADÁSÁNAK IDEJE:

2013. 03. 01.

A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy szövegszerkesztővel készült írásait E-mailben Microsoft Word dokumentumban küldjék el szerkesztőségünkbe. A dokumentum mérete A/4-es álló formátum, 2,5 cm-es margóviszonyokkal. A kenyérszöveg 12 pontos Times New Roman betűtípusból legyen szedve, szimpla sorközzel, ezzel is megkönnyítve az előzetes terjedelemszámítást. Ha a dokumentum tartalmaz görög vagy héber írást is, úgy csatolják ezeket a betűtípus file-okat is az anyaghoz, ennek hiányában nem garantált az írás pontos megjelenítése. E-mail címünk: theolszemle@meot.hu. Internet: <http://www.theolszemle.meot.hu>.

Az írás közzétele nem jelenti azt, hogy a szerkesztőség a szerzővel mindenben egyetért. A cikkek tartalmáért minden szerző maga vállalja a felelősséget. Dokumentumok megőrzését, visszaküldését nem tudjuk vállalni.

Megszentelődés

Ézsaiás 6,1–8

A Szent Isten Ézsaiással való találkozását három dolog jellemezte:

1. *A halandó uralkodók világában találkozott az ember a teljes fenségében megjelenő élő Istennel.* Uzzaiás király halálának éve fontos dátum lett Ézsaiás életében, mert ez az év lett elhívásának az éve is. Egy király halála sohasem csak egy család gyászát vonja maga után, hiszen az uralkodó elvesztése az egész országot érinti. Uzzaiás király hosszan és nem is rosszul uralkodott. Az ő idejében megélné a kereskedelem, területeket, kikötőket szerzett vissza, Júda meggazdagodott. Egy ilyen király halála miatt sokakat foglalkoztathatott a jövő gondja. Meghalt a király, s szinte megállt az idő az országban. Állóképpé merevedett az ország. Ebből a helyzetből lép ki Ézsaiás, és otthagyja a kortársak gondját. A halott király évében látja meg Ézsaiás az Élő Urat egy viharos látomásban. Az emberi nagyságnak, dicsőségnek elmúlás a vége. Uzzaiás nagy király volt, mégis keveset tudunk róla. Nagyságát eltemeti a feledés. Halála évét is csak Ézsaiás miatt jegyzi fel a Biblia. Tetszett Istennek ennyit hagyni Uzzaiásról az utókor számára. De Ő, a Seregek Ura nem mérhető a halandó uralkodók világának törvényszerűségeivel. Ézsaiás az emberileg válsághelyzetnek mondható időszakban páratlan módon találkozott a teljes fenségében megjelenő élő Istennel. Látnia kell, hogy Isten uralkodik. Prófétai kiállásának ez a felismerés az alapja. Ő látja a meghalt király évében az Élő Urat, hogy aztán földi királyok előtt is megálljon, szóljon, bátor legyen és prófétáljon.

Földi királyok jöhetnek-mehetnek, emberek szülehetnek és meghallhatnak, tehetséges és tehetségtelen, középszerű és diktátorlelkületű vezetők feltűnhetnek és letűnhetnek, de akkor is, fölötük is – Isten ma is uralkodik.

2. *A tisztátalan ajkú ember találkozott a hozzá lehajló megtisztító Úrral.* Ézsaiás elhívása mutatja, hogy milyen hatása van egy ember életére az Istennel való találkozásnak. Az Isten szentségével való találkozás leleplező. Istennel szembekerülve előbb-utóbb kiderülnek a nyilvánvaló különbségek a földi hatalmak és a Mennyei Király között, az Isten tisztasága és az ember bűnössége között. Feltárul a magunk és környezetünk minden fonáksága. Minél közelebb jön Isten, annál nagyobb a bűn romboló munkájának lelepleződése. Ilyen érzés tört Ézsaiásra, amikor ebben az istenközeli állapotban rájön, hogy ő bűnös. Jajgat, érzi elvesztettségét. Szinte elhordozhatatlanná lesz számára a tisztátalansága.

Csodálatos fordulat következik: a Szentséges Isten nem elpusztít, megsemmisít, hanem megmutatja kegyelmét. Életet jelentő fordulatot hoz kiválasztottja életében. A Szentséges Isten tisztaságát kíván és meg is tisztít. A megtisztíttatás egy ponton érinti, de az egész valóját átformálja. A leleplezés helye a próféta ajka. Az a hely, ahonnan származhat átok és áldás, ahol lakhat a képmutatás, ahol megszólalhat az istentagadás, ahol megszületik a történelemhamisítás, ahonnan jön a hamis tanulás. Nem véletlen, hogy a Tízparancsolatban kétszeres védelmet biztosít a nyelv bűneivel szemben Isten a 3. és a 9. parancsolatban. Védi a száj bűneitől önmagát és védi a felebarátot.

Hogyan védene Isten éppen az ember ajkát, a megszólalás képességét az emberben, hiszen ez a dicsőítés kifejezésének az eszköze is, ez a bocsánat kimondója is, ez a szeretetvallomás kifejezője is, és ez az Istenről való biztonságátételek is a megszólaltatója. Isten ezt akarja első renden igénybe venni.

Tudunkra adja: „Bűnöd el van véve, vétkeid meg van bocsátva.” Tudunkra adja, hogy ez a tisztulás nemcsak Ézsaiásé, hanem ránk is érvényes, mert Jézus Krisztusban felvette sorsunkat, meg-

érintette életünket, hogy az tisztává legyen. A tiszta, a makulátlan lett tisztátalanná, hogy mi tiszták lehessünk. Jézus Krisztusban Isten dicsősége nemcsak úgy mutatkozott meg, hogy Ő gyűlölte a bűnt és harcolt ellene, hanem leginkább abban, hogy szerette a bűnöst és bűnbocsánatát kiterjesztette rá.

Lehetetlen Ézsaiás ígéiről előre nem tekinteni a Szent Istennel és a bűnös embernek arra a találkozására, ami a golgotai kereszten ment vége. Ott látszott meg, hogy milyen elveszett az ember és milyen kegyelmes az Isten! Ez a mi reménységünk is. Lehet, hogy nekünk is át kell élnünk rémületet, bűnbánatot, fájdalmat, lehet, hogy vallomást is kell tennünk, de megtisztulás lesz az eredménye.

3. *A megtisztított ember élménye, hogy Isten küldetést bíz rá.* A megtisztított ember élménye, hogy Isten azt a küldetést bízta rá, hogy küzdjön a környezetében lévő szentségtelenséggel szemben. Vannak emberek, akiknek a jellemzésére csak azt tudjuk mondani, hogy „számukra semmi sem szent”. Azok, akiknek semmi sem szent, azok nem ismernek semmilyen határt. Nem rettennek semmitől sem vissza. Nem válogatnak az eszközökben, a módszerekben. Életük a két lábon járó szentségtelenség.

A Szent Isten közelében megtisztulást kapott ember érzékenyebb arra, hogy belássa: ezen változtatni kell, ennek a megváltoztatásáért tenni kell, s küldetést kell vállalni.

Isten, ahogyan Ézsaiás a felolvasott látomásban hallotta, önkéntes jelentkezőt keres: Kit küldjek el? Ki képviseli a szentség értékét, a tisztaság normáit ebben a világban?

Nem Ézsaiás hallotta ezt a kérdést először. A mindent átfogó, nagy tisztítási akció azzal indult, hogy elhangzott ugyanez a kérdés a mennyben, s akkor a Fiú válaszolt: Itt vagyok, küldj el engem – s eljött ebbe a világba, hogy elhozza ide közénk a szent élet, az Istenre figyelő élet értékrendjét. Ő pedig elküldte a Szentlelkét, hogy ne csak Ézsaiás, hanem mi is bátran mondjuk: Küldj el engem. Kimondhatjuk, mert nem járatlan úton indulhatunk, s ezzel léphetünk azoknak a nyomába, akik látják Isten szentségét, és ehhez mérnek mindent és mindenkit, akik engedik leleplezni magukat, akik elfogadják a tisztulást és maguk is munkálják a tisztítást, akik szolgálatot vállalnak, s követtséget Istentől az embertársig.

Nem feledhetjük, hogy egy sok szempontból szentségtelen világban élünk, amely vonzóbbnál vonzóbb formában akarja minél többekkel elhitetni, hogy a 21. század embere számára természetes az az életfelfogás, amely azt üzeni: „semmi sem szent”. Nem szent a becsület, a tisztesség, a szavahihetőség. Nem szent a hír, az információ, az adat. Nem szent a házasság, a tulajdon, a haza. Nem szent az élet, a lélek és a meggyőződés sem. Ebben a szentségtelenségben kapaszkodók hiányában bizonytalan a helyzetünk. Kiszolgáltatottak vagyunk, mert oda van az, ami irányít, ami mozgat, ami véd, ami oltalmat ad. Ez a törékeny állapot figyelmeztet arra, hogy nem a halandó uralkodók halála okozza az igazán nagy válsághelyzeteket, hanem az a mértékvesztés, amikor kimondja az ember, hogy már semmi sem szent, amikor úgy érezzük, hogy nem uralkodik az Úr, s nem az Ő hatalma rendezi, korlátozza vagy teremt az erőviszonyokat.

Egy ilyen helyzetben értékelődik fel az Istentől küldetést kapott ember és egyház élete és szolgálata, mert ma, itt és most kell hirdetnünk: uralkodik az Úr, ma is rendezi a sorokat és az erőviszonyokat. Csak akkor válhat a keresztyénység erőssé, ha a Szent Isten tisztító jelenlétében lefoszlik róla minden álszentség, s bejárja a megszentelődés állomásait. Nem történhet másként változás, fordulat, csak így. Ámen.

Fekete Károly

TANÍTS MINKET, URUNK!*

Julius Wellhausen és Rudolf Smend

A tanulmány célja az, hogy az Ószövetség kutatását ne csupán jelentős témák vizsgálatával mutassa be, hanem személyeken és tudós életutakon keresztül is illusztrálja, hogyan haladt előre a tudomány. Wellhausen és Smend között a közös pont éppenséggel az, hogy Rudolf Smend a 20. század legnagyobb Wellhausen-kutatója, aki ugyanakkor új iskolát is alapított, az általa kutató Wellhausenhez hasonlóan: az irodalomkritika után az redakciókritika újabb irányzatát indította el R. Smend. Ugyanakkor különbségek is vannak kettejük között: Wellhausen hatalmas könyveket írt, R. Smend pedig inkább „akupunktúrát” végez az időközben terebélyes ószövetségi kutatás területén. Az általa alapított göttingeni iskola oly nagy tudósokat mondhat tagjainak, mint Walter Dietrich ny. berni professzor, ill. az időközben elhunyt Timo Veijola volt helsinki professzor.

The study intends to present, alongside with a subject-oriented development of Old Testament research, an illustration of the same development through biographies of scholars. J. Wellhausen and R. Smend are similar in that the latter is the greatest researcher of the former in the 20th century. In the same manner, however, Smend also managed to establish a school of Old Testament research: Wellhausen is often referred to in literary criticism; Smend launched a new direction in redaction criticism. However, there are differences also: Wellhausen produced large books, R. Smend instead cures the body of Old Testament research with the help of acupuncture. The Göttingen School which was founded by him includes excellent scholars like Walter Dietrich, professor em. of Bern (Switzerland), and the late Timo Veijola, former professor of Helsinki (Finland).

Nem elvi döntés, hanem a gyakorlat által sugallt gondolat, hogy a kutatás menetét egyszerre mutassuk be tematikusan, a kutatás problémáira koncentrálna, ugyanakkor pedig a fő kérdéseket és jelentősebb előrelépéseket egy-egy nagy tudós személyén és munkásságán keresztül mutassuk be. Különösen akkor tűnik ez szerencsés módszernek, ha nagyobb anyag feldolgozását kell elvégeznünk; hogy miért marad meg jobban az ember emlékezetében ez az árukapcsolással végzett tanulmány, azt nem az én feladatom kutatni. Elég, ha követem ezt a mások által már sikerrel alkalmazott módszert, s két kiemelkedő tudósról azért szólok, hogy magát az Ószövetséget jobban értsük meg. Kettejük közül – gondolom – Julius Wellhausen (1844–1918) ismertebb, bár ha Rudolf Smendről (szül. 1932) beszélek, ez a név sem ismeretlen a magyar olvasó számára. A *tertium comparationis* mindazáltal eleve adva van: R. Smend minden idők legnagyobb Wellhausen kutatója – ugyanakkor pedig az összehasonlítás a tekintetben is érdekes, hogy Wellhausen az irodalomkritika nagy összefoglalója és megújítója a XIX. század második felében, aki a XX. századot is meghatározta. Smend pedig a redakciókritika megújítója a XX. század második felében – hogy ennek hatása mekkora lesz, az a jelen és a jövő kérdése. A különbség pedig óriási: Wellhausen hatalmas és súlyos műveket írt, életműve igazi *grande oeuvre*.¹ Smend pedig egészen más: mint ha akupunktúrát végezne a bibliakutatás testén, ami néha lehet fájdalmas, de mindenképpen hasznos! A különbség szembeszökő, de talán nem is olyan nagy: lehet, hogy csupán azzal függ össze, hogy J. Well-

hausen evangélikus hitvallású volt (éppen Smend mutatta ki Wellhausen törvényértelmezése kapcsán, hogy mennyire a lutheránus dogmatikában rejtett gondolkodása), Smend pedig református lelkészcsalád sarja.

Wellhausenről olyan vonatkozásban lehetek rövid, hogy könyvemben meglehetősen hosszú szakaszt kapott ez a tudományt alapjában meghatározó tudós.² Adatok tehát nem kívánok ismételtetni, inkább a kiértékelésre hadd helyezzek hangsúlyt! Szerintem vagy félreértés, vagy rosszindulat sugallja, hogy Wellhausen találta volna fel a forráselméletet – azok állítják be így a dolgokat, akik személyét támadva az egész modern bibliakutatással szemben állnak.³ A valóság az, hogy a Pentateuchos forráselméletében majdnem kész dolgokat vett át elődeitől Wellhausen, akik közül itt most csak azért emelem ki barátját, Abraham Kuenent, mert Kuenen egyik tanítványa, Kenessey Béla a BRTA második Ószövetség-tanára lett, s már székfoglalójában ezt a kutatást ismertette.⁴ Kár, hogy ez a kiváló tudós később „elzüllött”: erdélyi püspök lett belőle. Tény: Wellhausen hihetetlenül pontos filológus volt, aki nemcsak pontosítani, de meggyőzően kifejteni is tudta a források szétválasztásának (és összerakásának is) elméletét. Ami személyében azonban ennél is meglepőbb: tanárától, H. Ewaldtól (akivel egyébként kapcsolata nem volt éppen felhőtlen) olyan történeti koncepciót is örökölt, ami filológusokra sem akkor, sem ké-

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg!

sőbb nem volt jellemző. A híres „Prolegomena zur Geschichte Israels” (1894) azért lett olyan nagy hatású, mert a források behatárolásával sikerült Izrael vallásának és társadalmának is olyan magyarázatát adni, ami meghatározta mindkét irányban a kutatást. Számomra megdöbbentő, hogy míg a XIX. századi magyar tudomány rögtön (még az Encyclopaedia Britannicában megjelent cikket, ami a könyv elődje lett) lefordította, s az Athenaeum Kiadónál megjelentette,⁵ addig jelen tudományunk erre alig emlékezik – legalábbis a wikipedia magyar kiadása nem is tud erről a kiadványról!⁶ Wellhausen valóban óriás volt; én hangsúlyozni szeretném, hogy ezután arabológia területén szintén olyan hozzájárulást adott a tudományhoz, ami talán még az ószövetségi munkásságánál is jelentősebb, s magam részéről fájjalom, hogy újszövetségi kommentárjait, amit Göttingenben, élete végén írt, a nemzetközi tudomány is elfelejtette.

Ha mármost Rudolf Smendre tekintünk, akkor talán azt látjuk, hogy saját önértékelésében nem egy óriás képét mutatja⁷ – igaz, nagyon elegáns társaságban van önvádjaival, mert olyan nagyok is hasonlókat mondtak magukról, mint pl. Luther Márton. Smend szerint minden egy meg nem írt szemináriumi dolgozattal kezdődött, s a professzor, Albrecht Alt nagyvonalúságát dicséri, aki hagyta őt nyugodtan dolgozni. Később Walther Zimmerli mutatott iránta nagyvonalúságot, amikor az általa kijelölt disszertáció témáját nem tudta kidolgozni. Óhatatlanul felmerül a kérdés: mik voltak azok a témák, amelyeket Smend nem tudott megoldani az 50-es években? Alt témája: „Motive der Heldensage in den Moseerzählungen”, Zimmerli pedig „Die Sprache der deuteronomistischen Partien des Jeremiabuches”. Vajon mi indította ezt a két tudóst arra, hogy ilyen témát tűzzön ki? 60 év múltán Magyarországon csak arra tudok gondolni, hogy számukra már ekkor feltűnt Smend páratlan judiciuma. A két téma ui., a későbbi irodalom tükrében, az ötvenes években megoldhatatlan volt! Hiszen az előzőhöz tisztázni kellett volna az egész Mózes-hagyomány irodalmi és történeti értékét, s talán ekkor lehetett volna olyan eredményhez jutni, hogy Mózes valamilyen kisbírafunkcióval bírt – megítélésem szerint rendkívül sok olyan hagyományt is verifikálni kellett volna, ami ennek a lehetséges eredménynek ellene mond.⁸ A másik témát később W. Thiel szépen kidolgozta, de meglepő a mai kommentárok alapján, hogy ez az eredmény mennyire túlhaladott lett.⁹ Ha tehát Smend ekkor a „szégyen a futás” megoldását választotta, úgy csak azt bizonyította, hogy professzorainak igaza lehetett: már korán páratlan éleslátásról tett tanúbizonyságot.

Az önéletírás mintegy exkuzálva mondja: ezek után fordult Smend a kutatástörténet felé. Úgy gondolom, hogy saját beszámolójára figyelve az olvasó ugyancsak élhet a „soupçon” (gyanakvás) hermeneutikai elvével: bárhogy is volt ez Smend életében, éppen a kutatástörténet az a terület, ahol különösen is szükség van judiciumra. Hiszen a kutatás mérhetetlen tengeréből kell kiválasztania azt, ami lényeges és meghatározó! Smend baseli disszertációja igazi letalálást: a szintén baseli W.M.L. de Wette munkásságáról írt (amit azóta mások is megtettek, hiszen annyira fontos fordulópontra de Wette működése).¹⁰ Alighanem mondhatjuk tudományelméleti szempontból, hogy de Wette viszonylag egyszerű módszerrel

forradalmat csinált: egy törvénykönyvet (5Móz 12–26) és egy történeti elbeszélést (2Kir 22–23) rendelt egymás mellé, s állította, hogy ugyanarról van szó: a történetben elbeszélte törvénykönyv nem lehet más, csak az előbbinek a magja. Mondanom sem kell: ez a módszer azóta is gyümölcsöző; aligha lehet véletlen, hogy de Wette az első olyan tudós, akinek teóriáját (bár nyilván rengeteg modifikációval) ma is valljuk: Smend a kutatástörténet fordulópontjára érzett rá. Arról már itt nem beszélek, hogy de Wette jóval többet írt, mint az 1805-ös „Dissertatio critica”, s hogy élete is tele van enigmával, amit érdemes és tanulságos kutatni. – A példát számos egyéb is követte: J.Ph. Gabler munkásságának bemutatása, vagy tematikus kísérlet Mózes és a róla szóló bibliai elbeszélések kiértékeléséről a kutatástörténetben¹¹ – és mindenekelőtt: J. Wellhausen munkásságának kutatása. Számos tanulmány szólt erről, például annak a 10 évnek a bemutatása, amely során Greifswaldban professzor volt Wellhausen, vagy – ami számunkra talán kiemelten is érdekes – Wellhausen véleménye a zsidóságról. Köztudottan vádolták Wellhausent antiszemitizmussal is; e vád ellen már a magyar Goldziher Ignác is határozottan tiltakozott Naplójában! Wellhausen ugyanis elég erőteljes, ugyanakkor nagyon összefogott és világos stílusban írt. Smend kimutatja, hogy azok a kijelentések, amelyek a zsidósággal kapcsolatban állítólag félreérthetőek voltak, kizárólag tudományos véleményekre és kutatásra vonatkoztak – tetteiben Wellhausen éppenséggel hogy nem mutatott semmilyen negatív érzést a zsidósággal szemben.¹² Többek között Goldziher abban támogatta, hogy Németországban könyvei megjelenhessenek.

Rudolf Smend 1963-ban Berlinben, 1965-ben Münsterben, 1971-től pedig mindvégig Göttingenben működött professzorként.¹³ 1978-ban is Göttingenben volt, amikor Baselban kedves tanárom, H.-J. Stoebe nyugalomba vonult, s a szóba jött utódok között Smend is szerepelt. Emlékszem: ugyan mint külföldi diáknak ugyan vajmi kevés beleszólásom volt a dolgokba, de mindenkiél, akivel csak lehetett, beszéltem: Smend lenne a legjobb. El is ismerték: „Smend wäre der große Fisch”. Utólag háromszoros *mea culpa*val vallottam meg tévedésemet Klaus Seyboldnak: alábecsültem őt. Baseli tevékenysége ui. megmutatta, hogy a Zsoltárok könyvének talán legjobb magyarázója volt ő korában. Igaz ugyan, hogy Seybold professzor is szelíd, de határozott kritikával illette korábbi munkáit – sokan vagyunk így! Viszont Smendnek is jobb volt Göttingenben maradnia, mert (ahogy hallottam) a baseli meghívásnak kizárólag az volt az akadálya, hogy Wellhausen-kutatásait Baselbe is magával akarta vinni a göttingeni professzor, amit a baseli egyetem anyagilag nem tudott garantálni. Mindenesetre ez évben jelent meg az a nagy munka, ami – tipikusan – nem óriási könyv, hanem éppenséggel „conspicuous by its minority”. A stuttgarter Kohlhammer Verlag tankönyvsorozatában az ószövetségi bevezetést Rudolf Smend írta.¹⁴ Előzményként talán annyit, hogy ez a tananyag az idők során egyre bővült, s ha egy O. Eißfeldt¹⁵ vagy G. Fohrer tankönyvét veszi kézbe, kétségbeesetten állapítja meg, hogy a vizsgára felkészülésre teljesen alkalmatlanná váltak ezek a könyvek – már csak azért is, mert dinoszauruszra hasonlítanak méretükben. A kor hasonló, széles körben használatos munkája O. Kaiser

bevezetéstana¹⁶ – ez azonban szinte minden kiadásban más és más (végül is ez is 3 kötetre nőtt), ami diákok és tanárt igen zavar. Smend előszava a viszonylag kis méretű könyv elé szinte ránk kacsint: a diáknak nem kell mindent tudnia, ami ebben a könyvben van! Mi a titka ennek a könyvnek? Talán ugyanaz, amit A. Alt és W. Zimmerli is észrevett: a *judicium*. Mert tény és való: ha bevezetéstant ír az ember, akkor lehet az oldalakat tölteni, anyag van hozzá bőven; inkább az a nehéz, hogy kiválogassa az ember azt, amit föltétlen tudnia kell egy *cand. theol.*-nak, illetve: azokra a művekre kell helyezni a hangsúlyt, amelyek meghatározták a kutatást. Szinte egyedülálló, hogy egy bevezetéstannal annyi kutatástörténeti adatot közöljön, mint Smend könyve (összehasonlításképpen: az E. Zenger¹⁷ által kiadott, általam sokra értékelt tankönyv engem azzal irritál, hogy a legutóbbi 20 év irodalmát megközelítő teljességgel közli – a korábbiakról pedig meg sem emlékezik!). Magam részéről ezt látom az egyetlen módjának, ahogy ismereteket közölhetünk. Mit sem ér ui., ha – mint oly sokszor tapasztalom – az ismereteket ugyan összegyűjti a diák, de halvány gőze sincs arról, hogy mely ismeret mikor, milyen történeti helyzetben, s milyen előzmények hatására jött létre.

Minden szakkönyv előbb-utóbb elavul. Smend bevezetése 1981-ben második kiadásban, 1989-ben pedig már a 4. kiadásban jelent meg, de később szintén fontolgatták új kiadását – nem tudom, ez a terv még ma is áll-e. S itt térünk rá egy fontos dologra: Smend egy tanítványának készült átadni az átdolgozás munkáját, hiszen – Wellhausenhez hasonlóan – ő is iskolát alapított. Ismét önkritikusan mondja, hogy egy idő után rájött arra a bibliai igazságra, hogy új bort régi tömlőbe tölteni nem lehet (Mk 2,21k). Az a szerencsém, hogy én az érem másik oldalát is ismerem: az illető tanítvány W. Dietrich, akitől pontosan tudom, hogy maximálisan igyekezett a mester elveit megtartva modernizálni. Ez az elv kimondva nagyon egyszerű, de végig megvalósítani – úgy tűnik – kevésbé. Smend bevezetéstana ui. szakít a szokásos módszerrel, ami pedig – ismét úgy tűnik – plauzibilis volt: nevezetesen, hogy korban előrehaladunk az időben. Ez történetileg helyes, de tudományelméleti szempontból kifogásolható: hiszen a korábbi korok értelemeszerűen nehezebben rekonstruálhatók. Smend mintegy visszafelé akarja megírni az irodalom történetét, s nem is történelmet, hanem irodalmi rekonstrukciót javasol: a biztos (vagy relatíve biztos) felől haladjunk a kevésbé biztos felé! Hogy mennyire jó ez a módszer? Próbálja ki, aki akarja! Erről kevésbé akarok vallani (tapasztalom az, hogy Magyarországon az is újszerűnek számít, ami Smendnek inkább tradicionális: ha ti. az ószövetségi irodalmat keletkezési sorrendbe akarjuk rakni). Inkább azt hangsúlyozom, hogy a mester és a tanítvány viszonya mennyire dialektikus ebben a történetben: Dietrich tényleg nem Smend – és ez itt most nem értékítélet akar lenni. Dietrich önmaga, még akkor is, ha Smend iskolájának kiemelkedő alakja – egy sor dolog el is választja a kettőt. Én például (többek között) Dietrich-től tanultam meg, hogy nem minden rossz, amit a „narratív exegézis” hozott, bár most is megjegyzem, hogy 90%-ban vagy ismétlésnek, vagy kifejezetten rossznak tartom, amit ez az irányzat hozott.¹⁸ Mindenesetre ha Smend munkásságát akupunktúrához hasonlítottam,¹⁹ akkor Dietrich egészen

más: analízis és összegzés az ő jellemzője, amit monográfiái és összefoglaló munkái bizonyítanak. Tény azonban, hogy iskolát csak így szabad alapítani: ha a tanítványok is iskolaalapításra alkalmas személyek!

Hogyan került sor iskolaalapításra? Smend ezt ismét a maga stílusában mondja el: önkritikával. Arról beszél, hogy többször próbálkozott kommentár írásával – ez a biográfiai részlet számomra új volt, mert nekem nem is illett a képbe az, hogy Smend-től valaha is egy kommentárt fogok olvasni (szemben Dietrichel). Én alkati kérdést tartottam ennek okául, de Smend elmondja, hogy kétszer is próbálkozott kommentár megírásával – szerinte sikertelenül. Sem a Józsué-komentárt, sem pedig a Királyok könyvének magyarázatát nem írta meg – pedig akarta, hiszen ezzel volt bonni tanára, M. Noth nyomdokaiba lépett volna.²⁰ Miért nem? Azért, mert a M. Noth neve által félmjelzett Deuteronomiumi Történeti Mű irodalmi egységéhez érdemi, sőt lényegi észrevételeket tett, amit aztán egy jelentős cikkben, „Das Gesetz und die Völker” publikált.²¹ Ha Smend szerénysége, sőt önvádai megnyerőnek is tűnnek számunkra, úgy fűzzük hozzá mindehhez: olyan a teológiatörténetben nem is létezik, hogy valaki egyetlen cikk megírásával iskolát alapítson! A kívülálló szemléletváltásával mondhatjuk, hogy szinte világcsúcsot állított azokkal a megjegyzéseivel Smend, amelyek mennyiségileg egyáltalán nem tűnnek soknak. Nyilván a megjegyzések súlya az, ami dominál. Ismét néhány szubjektív megjegyzés következik: M. Noth zsenialitása szintén mérhető Wellhausenhez, hiszen az egész Pentateuchos és a korai próféták könyveit perikópáról perikópára átvizsgálta, s valamennyi passzusnak olyan tradíciókritikai magyarázatát adta, hogy az mindmáig megkerülhetetlen – még ha *dies diem docet* szabálya alól Noth eredményei sem vonhatják ki magukat. Smend ezeket a vizsgálatokat csak elmélyítette. Ugyanakkor azonban Noth is (Wellhausenhez hasonlóan) egy átfogó szintézishez jut: a korai próféták teológiai konzisztenciája oly nagy, hogy egy monumentális történetírói művet láthatunk benne, amelynek eleje az ország megszerzése, a vége pedig az ország elvesztése. Nyilván kapcsolódik ez a koncepció ahhoz, hogy Isten Ábrahámnak és utódainak ígérte meg ajándékként a Szentföldet – de hogy lehet akkor, hogy a babiloni fogság idején elveszítette Izrael országát? Erre az az átfogó teológiai koncepció ad választ, hogy Isten ugyan soha nem hanyatlik el ígéretétől, de Izrael notóriusan hűtlen lett Istenhez – ennek egyenes következménye a babiloni fogság. Az izraeli királyok története bűnvallás, de egyben buzdítás is: térjünk vissza Istenhez, s akkor visszakaphatjuk az országot. – Smend alapjában véve helyesel Nothnak (mint egyebütt általában is), de pontosít: a Deuteronomiumi Történeti Mű nem teljesen egységes, hanem van egy redakcionális réteg, ami tovább pontosít, s ezért van az, hogy a Királyok könyveiben ott találjuk azokat a nagy blokkokat, amelyek felhívják a figyelmet: Isten nem rögtön a legnagyobb büntetést adta, hanem folyamatosan, a próféták által figyelmeztette Izraelt. Nem csak arról van tehát szó, hogy a királyok elhanyagolták Istentől (ami bizonyos módon így van, hiszen Jósias kivételével nincs is olyan király, akit el ne marasztalna valamiért a történeti mű); a nép maga is hibás, mert a próféták figyelmeztetéseire nem hallgatott.

Nem hallgathatjuk el, hogy nem Smend iskolája az egyetlen, amelyik a Deuteronomiumi Történeti Mű további pontosítását hozta el. Észak-Amerikában, a Harvard Egyetemen nem kisebb személy, mint W.F. Albright tanítványa, F.M. Cross is hasonló kettős redakciót javasolt,²² Smend kutatásaitól teljesen függetlenül. Azt hiszem mindazáltal, hogy jogos Smend tiltakozása, amikor egyrészt Cross iskolájáról, másrészt a göttingeni iskoláról beszélnek: a kettőnek semmi köze egymáshoz. Cross inkább blokkokban gondolkodik, s nem redakciókritikai vizsgálatokat végez, s feltűnik neki, hogy a királyok történetének felsorolása úgy is érthető, ha a végpont nem a babiloni fogság, hanem Jósiás, a deuteronomiumi reform királya. Szerinte arról van szó, hogy a deuteronomiumi reform idején a korábbi királyok kiértékelését akarta megadni egy kisebb történeti mű; ennek célja kifejezetten legitímációs: elsorolja, mit csináltak rosszul a korábbi királyok, s miért lett szükséges maga a reform. A babiloni fogság idején azonban kiegészítették ezt a művet, s ekkor a célkitűzés már egészen más lett: a bukás, a fogság ténye szorult immár magyarázatra. Hiába hasonlít tehát Cross és Smend elmélete, a jelen sorok írója (mindkét tudós nagy tisztelője) nem lát lehetőséget arra, hogy a két elméletnek valamilyen szintézisét adjuk: a kettő szinte kizárja egymást.

S itt természetesen ki kell térnünk arra is, hogy hogyan lehet egyetlen cikk által iskolát alapítani. A válasz nyilvánvaló: sehogya! Hiszen Smend esetében nem csak akupunktúráról, hihetetlen éleslátással megírt tanulmányokról van szó, hanem hosszú évtizedes tanári tevékenységről beszélhetünk, amelynek révén olyan tanítványok nőttek fel, akik maguk is érdemlegesen vitték előre a kutatást. Nem volt ez másként Wellhausen esetében sem, akit olyan kitűnő tanítványok követtek, mint – Rudolf Smend Göttingenben (a most szóban forgó tudós nagyapjáról beszélünk), vagy Bernhard Duhm Baselban, és persze még sokan mások! A „göttingeni iskola” nagyjai közül most kettőt hadd emelek ki – természetesen ismét szubjektív módon, hiszen ők azok, akiket személyesen megismerhetni nagy szerencsém volt. W. Dietrich berni professzor nevét már említettem,²³ aki főként a Sámuel könyveiben fedez föl két réteget: a történész deuteronomistát, és a prófétai redaktort. Timo Veijola²⁴ volt helsinki professzor pedig szintén a Sámuel könyveiben lát egy nomista, tehát a törvényt hangsúlyozó redaktort. A göttingeni iskola tehát immár legalább három réteget különít el a Deuteronomiumi Történeti Művön belül, de mindenképpen a legalaposabb irodalomkritikai és redakciókritikai munkát tarthatjuk ez exegetikai irányzat legfeltűnőbb jellegzetességének.

Mi a haszna mindennek? Külső szemlélődő talán azt gondolná: számára teljesen mindegy, hogy a Bibliának ez a szakasza milyen elemekből tevődött össze. Végző soron amikor gépkocsit veszek, nem föltétlenül érdekel, hogy milyen alkatrészeket építettek be, csak azt várom el, hogy az autó jól működjön, és biztonságosan elvigyen oda, ahova akarom. A Bibliával azonban nem így van: ezeknek a redakcionális rétegeknek mind külön szándékuk, mondanivalójuk van, s ha összemossuk őket (mint ahogy kellő ismeret híján ez gyakran megtörténik), akkor éppenséggel az értelmet takarjuk el valami általános pauszálmondanivaló kedvéért. A redakciókritikai munka

éppen ezért teológiaiilag az egyik legfontosabb háttér munkálata a kérygmátikus igehirdetésnek – mind a Kálvin Kiadó által megjelentetett Smend-prédikációk,²⁵ de a tanítványok könyvei is, Dietrich, mind Veijola munkái, szépen mutatták a vonalvezetést a bibliai teológia irányában is. Ilyen szempontból tehát megkérdezhetjük, hogy Smend munkásságának lesz-e olyan utóhatása, mint Wellhausennek. Nos, jóslni nehéz; a jövő majd eldönti, hogy mi lesz gyümölcsöző a következő generáció számára, s hogyan ítéli meg az utókor Smend munkáját. Abban az esetben azonban biztosak lehetünk, hogy az a fűrkésző tekintet és az az éles ítélőképesség, amivel Smend az újabb redakciókritikai munka mesterévé, iskolaalapítójává lett, az előttünk álló évtizedekben is példaértékű marad.

Karasszon István

JEGYZETEK

- 1 J. Wellhausen monumentális teljesítményét tökéletesen láttatja R. Smend cikke: Wellhausen in Greifswald, *ZThK* 78 (1981), 141-176. Köztudott, hogy Wellhausen 1882-ben lemondott ószövetségi katedrájáról – ám tíz év greifswaldi működése több mint száz évig meghatározó volt a tudományban!
- 2 Wellhausen neve megkerülhetetlen a Héber Biblia tudományában, s ezért jóformán mindenütt találkozhat vele az Olvasó. Talán a legalaposabb monográfiát a XX. században L. Perliitt írta Wellhausenről: *Vatke und Wellhausen. Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen*, BZAW 94, Berlin: A. Töpelmann, 1965. – R. Smend maga egy kisebb összefoglalót írt Wellhausenről (számtalan kutatási eredménye mellett): *Julius Wellhausen. Ein Bahnbrecher in drei Disziplinen*, München: Siemens-Stiftung, 2006. Kutatástörténeti összefoglalómban én is hosszasan beszéltem Wellhausenről és kutatásairól: *Az Ószövetség regénye. Sugárutak és zsákutcák a kutatástörténetben*, Budapest: L'Harmattan, 2011, 87kk.
- 3 Ilyen könyv például U. Cassuto munkája: *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*, Jerusalem: Magnes Press, 1941. Zsidó szokás szerint Wellhausen nevét nem találjuk a mutatókban – elhallgatjuk személyét!
- 4 Kenessey Béla (1858–1918) 1908-tól az erdélyi egyházkerület püspöke volt. Az említett beszéd 1886-ban jelent meg Budapesten *A Hexateuch előállása* címmel. E beszéd röviden összegzi, amit mint diák tanulhatott 1881-ben az Utrechti Egyetemen.
- 5 J. Wellhausen, *Izrael története Jeruzsálem második pusztulásáig*, Budapest: Athenaeum, 1892.
- 6 http://hu.wikipedia.org/wiki/Julius_Wellhausen. Az említett weboldal arról sem tud, hogy *A farizeusok és a szaduceusok* című kötet is elérhető magyarul (Budapest: Kálvin János Kiadó, 2001).
- 7 Vö. saját összefoglalását életútjáról a Sebastian Grätz és Bernd U. Schipper által szerkesztett kötetben: *Alttestamentliche Wissenschaft in Selbstdarstellungen*, UTB 2920, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 155–166.
- 8 Ha jól látom, a kutatástörténetben a nagy fordulatot K. Koch cikke hozta el – egy évtizeddel később! *Der Tod des Religionsstifters*, *KuD* 8 (1962), 100-123. Lehet, hogy A. Alt már egy ilyen fordulatot várt el a kutatástól? Az általa sugallt út azonban éppen az ellenkezőjét mutatja...
- 9 W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25*, WMANT 1973, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973, ill. *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45*, WMANT 52, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981. – Az újabb Jeremiás-kutatásról lásd magyarul tanulmányomat: A történeti Jeremiás dilemmái, in: *Hálaáldozat. Tanulmányok Dr. Molnár János dékán tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*, Komárom: SJE, 2008, 193–224.
- 10 R. Smend, *Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Arbeit am Alten und Neuen Testament*, Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1958. – Természetesen nagy dolog, ha Angliában is elismernek egy tudóst, sőt még nagyobb, ha az ő munkásságát tartják fordulópontnak a kutatástörténetben. A sheffieldi John W. Rogerson (aki szintén a kutatástörténet jeles művelője) hasonlóképpen vélekedik évtizedekkel később.

- Könyve: W.M.L. de Wette, *Founder of Modern Biblical Criticism*, JSOT.S 126, Sheffield: Academic Press, 1992.
- 11 R. Smend, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth*, Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1959.
 - 12 R. Smend, Wellhausen und das Judentum, *ZThK* 79 (1982), 249–282.
 - 13 A kutatástörténet nem átmeneti érdeklődés volt, hanem mindvégig megmaradt Smend kutatása középpontjában. Jelentősebb könyvei a német teológiai és az egyetemi élet kapcsolatáról: *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989; *Bibel, Theologie, Universität*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. Hasonló műveket ma is változatlanul várhatunk tőle!
 - 14 R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart: Kohlhammer, 1978. – Ez a gondolat sem maradt párhuzam nélkül az Ószövetség kutatásában! Smend szerint tőle függetlenül dolgozott Jenában (az akkori keletnémet területen!) Eva Oßwald, aki kicsit később publikálta eredményeit: *Das Bild des Mose in der kritischen alttestamentlichen Wissenschaft seit Julius Wellhausen*, Berlin: EVA, 1962.
 - 15 O. Eißfeldt, *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments*, Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1934 – ez évben a könyv 752 oldalt számlált. A későbbi kiadásokban azonban ez duplájára nőtt, így az oktatásban nehezen használható. Hasonlókat mondhatunk el az E. Sellin által szerkesztett, s hosszú ideig használt tankönyvről, amit 1965-ben G. Fohrer dolgozott át: *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1965 – az 576 oldal azonban szintén alkalmatlan arra, hogy tankönyvként szolgáljon, inkább kézikönyvként használható.
 - 16 O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1984-ben immár 5. kiadásban jelent meg. Az eredetileg jól használható tankönyv 455 oldalra duzzadt. A következő kiadás 1992 és 1994 között pedig már három kötetet számlált...
 - 17 E. Zenger (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, 2006 (6. kiadás).
 - 18 Tévedek-e, ha úgy látom, hogy hasonló véleményen van a Yale Egyetem professzora, J.J. Collins is? A pannonhalmi Bencés Kiadónak mindenesetre hálás vagyok, hogy 2008-ban megjelentette Collins könyvét magyarul is: *A Biblia Bábel után. Történetkritika a posztmodern korban*, ahol hasonló nézetekkel találkozhatunk. Magam részéről szígyellhetem magam, hogy Walter Dietrich hívta fel figyelmemet S. Bar-Efrat könyvére – jöjjön a szerző a magyar M. Weiss (Pál), volt debreceni rabbi tanítványa. *Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana* c. könyvem második kiadásában (Pápa: PRTA, 2005) a narratív exegézist főként Bar-Efrat útmutatása alapján dolgoztam ki: *Narrative Art in the Bible* (Bible and Literature 17), Sheffield: Academic Press, 1989.
 - 19 A gyógyászatban az akupunktúra tűszúrásai nem okoznak jelentős fájdalmat, de Smend szúrásai az Ószövetség kutatásában nem voltak fájdalommentesek! Önéletírásában meg is jegyzi, hogy tanára, M. Noth rögtön észrevette, hogy Smend rövid monográfiája: *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels*, FRLANT 84, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, igen jelentős modifikációkat tartalmaz G. von Rad hipotéziséhez a szent háborúról, ill. M. Noth hipotéziséhez az amphiktyóniáról. Utólag meg is jegyzi Smend: nem is gondolta, hogy – saját szavaival – az amphiktyónia koporsójához ő szállítja a koporsósövegeket. Majd megemlíti, hogy amikor Noth kritizálóival kapcsolatban később éppen ő védelmezi ezt az általa is kritizált hipotézist, akkor ezt „fél szívvel” tette meg: *Zur Frage der altisraelitischen Amphiktyonie*, *EvTh* 31 (1971), 623–630. Smend álláspontja mindazáltal jól érthető ebben a vitában: az ötvenes években talán túlértékelték Noth hipotézisét, s kész tényként fogadták azt, amit ő feltételezsként írt. Később pedig óriási erőket mozgattak meg e tény cáfolatára – ugyanakkor pedig vitathatatlan, hogy hipotézisként, modellként nagyon jó szolgálatot tett M. Noth párhuzama a görög és az izraeli törzsszövetségről. Kisebb, bár koránt sem jelentéktelen korrekciókat Smend később is adott az Ószövetség kutatásához. Ilyen pl. rövid füzete: *Die Bundesformel*, Zürich: EVZ, 1963; *Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens*, Zürich: TVZ, 1968, *Die Mitte des Alten Testaments*, Zürich: EVZ, 1970. Az első a szövetség teológiájának egy szeletét, egy bizonyos szöfordulatot vizsgál az Ószövetségben; a második a G. von Rad utáni történetológia jelentőségét teszi kézzelfoghatóvá az Ószövetség szövegében; a harmadik pedig hozzájárulás a kor tudományos vitájához az ószövetségi teológiáról. R. Smend kisebb írásait találhatjuk meg összegyűjtve egy hasonló című kötetben: *Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
 - 20 M. Noth köztudottan 1938-ban írt kommentárt Józsué könyvéhez az O. Eißfeldt által szerkesztett Handbuch zum Alten Testament sorozatban. Az 1Kir 1–16 szakaszaihoz írt kommentár pedig a *Biblischer Kommentar* sorozatban Noth utolsó műve (1968); a kommentárt már nem tudta befejezni. – R. Smend méltóképpen adózott volt tanára emlékének. A Theologische Bücherei sorozatban H.W. Wolff által kiadott *Gesammelte Studien zum Alten Testament II*, München: Chr. Kaiser, 1969, 139–165. lapjain írt „Nachruf auf Martin Noth” című írása mindmáig a legteljesebb kutatástörténeti feldolgozása Noth életművének.
 - 21 R. Smend, *Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte*, in: H.W. Wolff (Hrsg.), *Probleme biblischer Theologie*, München: Chr. Kaiser, 1971, 494–509.
 - 22 F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973, IV. fejezete („Kings and Prophets”), a 217–289. lapokon fejt ki ezt a hipotézist. – Természetesen Cross sem maradt követők nélkül! R.D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, JSOT.S 18, Sheffield: Continuum, 1981 talán a legsikerültebb monográfia ebben az irányban. Mind Cross, mind Nelson erősebben épít a Királyok könyveinek analizésére – Nelson később az *Interpretation* sorozatban a Királyok könyveit magyarázza (1987).
 - 23 W. Dietrich 1944-ben született, s monográfiái: *David, Saul und die Propheten*, BWANT 7/2, Stuttgart: Kohlhammer, 1992 (2. kiadás, eredeti 1987), ill. *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, FRLANT 108, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972 a göttingeni iskola kiemelkedő munkái közé tartoznak. Alkati kérdés lehet, de ő szívesebben vállalkozik összefoglalásra is, mint tanára: a *Biblischer Kommentar* sorozatban ő írja a magyarázatot Sámuel könyveire, amelynek első része 2011-ben már megjelent. Ő tervezte, s ő jelentette meg a Kohlhammer Kiadónál a *Biblische Enzyklopädie* 12 kötetes sorozatot is, ami az elmúlt években meghatározó volt a német nyelvű Ószövetség-kutatásban.
 - 24 Timo Veijola (1947–2005) volt helsinki professzor, aki szintén monográfiával szerzett magának hírnevet Németországban: *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, Helsinki: Finnische Exegetische Gesellschaft, 1975, ill. *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie*, Helsinki: Finnische exegetische Gesellschaft. Veijola is írt kommentárt – igaz, a *Das Alte Testament Deutsch* sorozatában 1984-ben megjelent *Deuteronomium*-kommentár befejezésében halála megakadályozta.
 - 25 R. Smend, *Keresztény prédikációk az Ószövetségről*, Budapest: Kálvin János Kiadó, 2003.

HELYREIGAZÍTÁS

A Theologiai Szemle 2012/4. számában megjelent Kovács Ábrahám: Karl Barth és a vallási pluralizmus – Vallás, hit és hitetlenség című tanulmányának a 210. és 211. oldalán a következő hibás mondatok jelentek meg:

„E módszertani váltásnak nem meglepő következménye, hogy Barth akár a „Tiszta Föld” című művében a buddhizmus összehasonlító vallástörténeti és teológiai elemzésénél...” 210. o.

„Ugyanis Barth roppant élvezetes és érthető módon körül járta a japán „protestantizmus-t” jelentő „Tiszta Föld” című művében a vallás kritikai elemzését (a) Chantepie de la Saussaye híres könyvének vonatkozó fejezete alapján.” 211. o.

E mondatok helyesen így hangzanak:

„E módszertani váltásnak nem meglepő következménye, hogy Barth akár a ‘tisza föld-buddhizmus’ a protestantizmussal összehasonlító vallástörténeti és teológiai elemzésénél...” 210. o.

„Ugyanis Barth roppant élvezetes és érthető módon végezte el a ‘japán protestantizmusnak’ elnevezett ‘tisza föld-buddhizmus’ valláskritikai elemzését a Chantepie de la Saussaye híres könyvének vonatkozó fejezete alapján.” 211. o.

Az olvasószervező

Preegzisztencia és inkarnáció

– Krisztológiai tételek a Zsolt 72 ógyházi értelmezésében

Jelen tanulmány a Zsolt 72 ógyházi recepciójába kíván betekintést adni. Megvizsgálva a zsolttár idézését és alkalmazását, az egyházatyáknál kitűnik, hogy e zsolttár értelmezésekor az ógyházi szerzők közül többen is különösen sokat foglalkoznak Krisztus preegzisztenciájának és Krisztus inkarnációjának témájával, azaz Krisztus két természetének eredetével, amely a korszak talán egyik legfontosabb tisztázandó teológiai kérdése a keresztyénség körében. Az egyházatyák olvasata szerint a Zsolt 72 kozmikus-természeti leírásában mind a világ felett álló preegzisztens Krisztus (Zsolt 72,5.17a), mind pedig a világunk részévé vált inkarnálódott Krisztus (Zsolt 72,6) felismerhető. Ez utóbbihoz kapcsolódva még Krisztus születésének eseményei is megelevenedni látszanak (Zsolt 72,10.15) a zsolttárban.

Der vorliegende Aufsatz bietet einen Einblick in die patristische Rezeption von Ps 72. Die Zitation und Anwendung des Psalms durch die Kirchenväter zeigt, daß bei der Interpretation dieses Psalms die Themen wie Präexistenz und Inkarnation Christi eine besondere Rolle spielen. Der Ursprung der zwei Naturen Christi gehört zu den wichtigsten theologischen Fragen dieser Zeit. Nach der Deutung der Kirchenväter wird in der kosmischen Schilderung von Ps 72 sowohl der präexistente Christus (Ps 72,5.17a), als auch der fleischgewordene Christus (Ps 72,6) erkennbar. Anschließend zur Inkarnation scheint auch eine typische Szene der Weihnachtsgeschichte im Psalm auch vorzukommen (Ps 72,10.15).

1. Bevezetés

Az utóbbi idők biblikus kutatásaiban egyre nagyobb hangsúlyt kap a teljes Szentírás, egy-egy bibliai könyv, vagy csak rövidebb szakaszok recepciótörténetének feltárására.¹ Nincs ez másképp a Zsoltárok könyve esetében sem, melynek recepciótörténetét újabban több konferencia is témájává tette, és számos zsolttárreceptiót tárgyaló írás látott napvilágot az utóbbi időben. Egyes művek a teljes Pszalterium, mások egy konkrét zsolttár Biblián belüli és Biblián kívüli keresztyén, illetve zsidó recepcióját tekintik át részben vagy egészben, érintve a teológiai recepció mellett a liturgiai és művészeti recepciót is.²

A zsolttárok gazdag újszövetségi idézettsége is jelzi, hogy a keresztyénség számára a Zsoltárok könyve már a kezdetektől fogva rendkívüli fontossággal bír. Az újszövetségi korról mutat párhuzamot az a tény, hogy az ógyház korában is a Zsoltárok könyve az egyik leggyakrabban idézett ószövetségi könyv.³

Nem véletlen tehát, hogy a korszakban (Kr. u. 2–5. sz.) több mint húsz görög és latin szerző írt kommentárt vagy homíliasorozatot a Zsoltárok könyvéhez. A korszakot meghatározó két nagy iskola, az alexandriai és az antiókhiai egyaránt komoly zsolttármagyarázókat adott a keresztyénség számára. Anélkül, hogy anakronisztikus módon számon kérnék az egyházatyákon a reformáció felismeréseit, vagy a modern bibliatudomány eredményeit, annyit mindenképpen meg kell állapítanunk, hogy az ógyház zsolttárexegézisének talán legfőbb deficitje, hogy nem az eredeti nyelvből akarja megérteni a zsolttárokat.⁴ Több helyen megfigyelhető ezért, hogy az írásmagyarázat alapjául szolgáló és nagy tekintéllyel bíró korai fordítások (Septuaginta és Vulgata) esetleges félreértései, vagy a fordításba belevitt értelmezései hogyan gyűrűznek tovább az exegetikai és dogmatikai munkákban.

Az ógyház írásmagyarázatában nagy hangsúly esik az apológiára és polémiára. A keresztyén teológusok folyamatos vitában álltak a kor zsidóságával, keresztyén herezisekkel, valamint a nem keresztyén, elsősorban neoplatonista filozófiákkal, amelyekkel szemben az atyák a keresztyén tant igyekeztek védeni.⁵ Ezekben a hittani vitákban, valamint a keresztyén tan megfogalmazásában is tetten érhető a Zsoltárok könyvének kiemelkedő jelentősége, így alapvető hivatkozási pont a Szentírás egységének kérdésében, vagy a krisztológiában.⁶ Az atyák figyelme leginkább a Messiásra, illetve Krisztusra vonatkoztatható zsolttárokra irányul, mint például a Zsolt 2; 8; 22; 45; 110.⁷

Jelen tanulmányban a Zsolt 72 ógyházi recepciójába pillantunk bele.⁸ A *Biblia Patristica*⁹ adatai szerint a Zsolt 72 idézése az egyházatyák műveiben félezernél is több. A 72. zsolttár patrisztikus recepcióját nyomon követve megfigyelhetjük, hogy e zsolttár értelmezésekor az ógyházi szerzők közül többen is különösen sokat foglalkoznak Krisztus preegzisztenciájának és Krisztus inkarnációjának témájával, azaz Krisztus két természetének eredetével, amely a korszak talán egyik legfontosabb tisztázandó teológiai kérdése a keresztyénség körében. A zsolttárszöveg nagyszámú idézése továbbá annak is köszönhető, hogy a zsolttár az epifánia ősi keresztyén ünnepeinek már nagyon korán egyik alaptextusává vált az ógyházban.

Általános kérdésünk, hogy miként értelmezték az egyházatyák a Zsolt 72-t, és hogyan használták fel a dogmatikai vitákban az ógyház tanfejlődése során. Természetesen a válasz nagyon összetett, hiszen korszakoktól és exegetikai iskoláktól függően a zsolttár többféle alkalmazásával és interpretációjával találkozunk. Ezek közül mégis messzemenően kiemelkedik a királyzsolttár krisztológiai értelmezése, melyen keresztül a Zsolt 72 krisztológiai hittételek fontos bizonyító textusává válhatott.

2. Krisztus preegzisztenciája és istensége

Az ógyeházi tanfejlődés korai szakaszának egyik alapvető témája Krisztus istensége. Kr. u. 325-re kialakul az az ortodox álláspont, mely hitvallási szinten is megfogalmazza, hogy a Fiú egylényegű az Atyával (ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ / *consubstantialis Patri*). Az egylényegűség tanításának egyik alappillére pedig, hogy a Fiú nem teremtmény, hanem preegzisztens létező. Így tehát Krisztus Isten voltának egyik bizonyítási módja az egyház-atyáknál az ő preegzisztenciájának bibliai alátámasztása. Ha léte független a teremtestől, az idő és a tér korlátaitól, akkor lényege nem különíthető el Isten lényegétől. Ennek bibliai igazolására több újszövetségi textust is alkalmaznak találtak az ógyeház teológusai, mint például Jn 1; Kol 1; Fil 2. Ezek mellett viszont az egyházatyák közül többen is bevonják az érvelésbe a Zsolt 72,5 és 17a verseket.

Zsolt 72,5 (71LXX,5):

יִרְאֶה אֱלֹהִים עַם-שָׁמַיִם וְלִבְנֵי אָדָם דֹּר וָדֹר יִרְאֶה

Éljen hosszan, a Nappal és a Hold előtt nemzedékről nemzedékre

καὶ συμπαραμενεῖ τῷ ἡλίῳ καὶ πρὸ τῆς σελήνης γενεὰς γενεῶν

et permanebit cum sole et ante lunam generationes generationum

Zsolt 72,17a (71LXX,17a):

יְהִי שְׁמוֹ לְעוֹלָם לְבְנֵי-שָׁמַיִם וְיִרְאֶה שְׁמוֹ

Legyen neve örök, a Nap előtt sarjadjon neve

ἔστω τὸ ὄνομα αὐτοῦ εὐλογημένον εἰς τοὺς αἰῶνας πρὸ τοῦ ἡλίου διαμενεῖ τὸ ὄνομα αὐτοῦ

sit nomen eius benedictum in saecula ante solem permanet nomen eius

A költemény kontextusa alapján a nevezett két zsolttárversben a szerző hosszú életet és uralkodást kíván a királynak, melyet a Nap és Hold tartósságával, az égitestek kozmikus stabilitásával köt össze.¹² A masszoréta szövegben itt szereplő בְּנֵי 'előtt' prepozíció eszerint térbeli értelemben áll,¹³ mely az égitestekhez kapcsolódva egyfajta időbeli folyamatosságot, jövőbeli tartósságot fejez ki. Tehát a szerző azt kívánja, hogy az örök élettartamú égitestek színe előtt valósuljon meg egy hosszú élettartamú királyi uralom.

A héber prepozíció térbeli értelmezése mellett azonban már a korai zsidó írásmagyarázatban megjelenhetett annak temporális értelmezése, mely szerint a Nap és Hold léte előtti időre nyúlik vissza az uralkodónak, illetve nevének léte.¹⁴ Ennek az értelmezésnek a tradícióját a rabbinikus irodalom őrizte meg a Zsolt 72,17 alapján így a Babiloni Talmud,¹⁵ a *Midrás T'hillím*,¹⁶ a Zsoltárok Targúma a Messiás nevének preegzisztenciáját tanítja. A prepozíció térbeli és idői értelmezésének kettőssége a latin *ante* és a görög *πρὸ* kifejezéseknél ugyanígy fennáll, ezért az ógyeházi magyarázók is gyakran beszélnek Krisztus preegzisztenciájáról a 72. királyzsoltár alapján.¹⁷

A Zsolt 72 explicit krisztológiai alkalmazásának legkorábbi ismert dokumentumát **Jusztinosz Mártírnál** (†165) találjuk.¹⁸ Jusztinosz a Párbeszéd a zsidó

Trifónnal (ΠΡΟΣ ΤΡΥΦΩΝΑ ΙΟΥΔΑΙΟΝ ΔΙΑΛΟΓΟΣ / *Dialogus cum Tryphone Judaeo*) c. művében több helyen is idézi 72. zsolttárt.¹⁹ A Párbeszéd 34. fejezetében a teljes költeményt megtaláljuk,²⁰ ahol amellet érvel, hogy bár a templómépítő Salamon nagy király volt, életében mégsem váltak igazzá a zsolttár kijelentései.²¹ Ez a megállapítás arra indítja Jusztinoszt, hogy a hagyományos zsidó interpretációval szemben krisztológiai értelemben magyarázza a zsolttárt.

Különös figyelmet szentel a Zsolt 72,17 versnek, amely több alkalommal is részét képezi a Trifónnal szembeni érvelésnek. Az apologéta Krisztus mindenekelőtt való létét támasztja alá a zsolttárvers segítségével. A Párbeszéd 64. fejezetében is hosszan idézi a zsolttárt (Zsolt 72,1–7.17.20), és hasonlóan a korábbi gondolatmenetéhez azt állapítja meg, hogy Salamonra nem áll, de Krisztusra igaz, hogy a Nap előtt már létezett:

Vannak még más szavak is Dávid ajkáról, amelyeket szintén idéztem már, ezeket ti oktalanul Salamonra értetitek, csupán azért, mert Salamonra íródtak, de éppen belőlük világos számunkra, hogy az itt elmondottak nem Salamonra állnak, így az, hogy ő a Nap előtt volt már [...] Ezek azok a szavak: [...] A Napot megelőzi mindenkor neve... (Dial. LXIV.5–6.)²²

A Zsolt 72,5.17aβ gondolata egy másik királyzsoltárral, a Zsolt 110,3-mal kombinálva jelenik meg további két helyen a Párbeszédben, a 45. és 76. fejezetekben. A Zsolt 110,3 (109_{LXX},3) versben ez áll: ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε, azaz „az anyaméhből a hajnalcsillag előtt születtek téged”.²³ A két zsolttár közti asszociációs lehetőséget a Zsolt 110-ben megjelenő újabb égitest, a hajnalcsillag, továbbá az ehhez kapcsolódó *πρὸ* 'előtt' prepozíció teremti meg:

...akik ezt a Krisztust elismerik Isten Fiának, aki a hajnalcsillag (Zsolt 110,3) és a Hold előtt (Zsolt 72,5) már volt, aki Dávidnak nemzetségéből származó szűztől megtestesült és született... (Dial. XLV.4)²⁴

Dávid azt hirdette, hogy a Nap és (Zsolt 72,17) a Hold (Zsolt 72,5) előtt méhből fog születni (Zsolt 110,3) az Atya akaratának megfelelően... (Dial. LXXVI.7)²⁵

A három zsolttárvers, azaz a Zsolt 72,5.17aβ és 110,3 kombinációja segítségével Krisztus mindenekelőtt való létét, valamint a születés sajátos terminusai, mint a ἡ γαστήρ 'anyaméh', és az ἐκγεννάω 'szülni' ige segítségével a szűztől születés és az inkarnáció tényét kívánja igazolni az apologéta.

Jusztinosz érvelését Krisztus preegzisztenciájának és egyben istenségének bizonyítására átveszi Iréneusz és később Tertullianus is.²⁶ **Iréneusz** (ca. 140 – ca. 202)²⁷ Az apostoli igehirdetés feltárása (ΕΠΙΔΕΙΞΙΣ ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΟΥ ΚΗΡΥΓΜΑΤΟΣ / *Demonstratio apostolicae praedicationis*) c. művében,²⁸ melynek második fele a keresztyén hit tételeinek ószövetségi igazolását tartalmazza, a következőket írja:

...a Fiú az Istentől lett és nemcsak akkor, mielőtt a világon megjelent, hanem már mielőtt a világ lett. [...] Erről tanúskodik még Jeremiás próféta, így fejezi ki magát: „A hajnalcsillag előtt születtek téged [Zsolt 110,3], és a Nap

előtt van neved [Zsolt 72,17].” Azaz a világ megalkotása előtt.. (Dem.Ap. 43).²⁹

Iréneusz az idézetet tévesen Jeremiás prófétahoz köti,³⁰ holott valójában zsolttáridézetek kombinációját hozza. Hasonlóan Jusztinoszhoz, a Zsolt 72,17 mellett a Zsolt 110,3 is megjelenik, Iréneusz minden bizonnyal a mártír teológustól veszi a gondolatot.³¹ Akárcsak Jusztinosznál, a *πρό* prepozíció idői értelmezése alapján Iréneusz is azt a tételt állítja, hogy Krisztus, aki anyaméhből született, már a hajnalszülést és a Nap előtt létezett.³²

A latin atyák közül mai ismereteink szerint elsőként **Tertullianus** (ca. 160 – ca. 220) szól hozzá a zsolttárhoz. A Marcion ellen (*Adversus Marcionem*) c. művében, az V. könyv 9. fejezetének végén a Zsolt 72 rövid magyarázatát adja,³³ melyben érveket hoz fel arra, hogy a zsidó és marcionista véleményekkel szemben a zsolttárt nem Salamonra, hanem Krisztusra kell vonatkoztatni. A Zsolt 72,17-et Jusztinoszhoz és Iréneuszhoz hasonlóan értelmezi (Id. Adv. Marc V.9),³⁴ de a Zsolt 110,3 verset nem vonja be Krisztus preegzisztenciájának tanításába.³⁵

Krisztus preegzisztenciájának hittétele az I. niceai zsinaton (325) hivatalos egyházi tanítássá emelkedett. A zsinaton megfogalmazott hitvallás végén a következő formulát olvashatjuk:

„Akik pedig azt mondják, hogy volt valaha, amikor nem volt, és mielőtt nemzetett, nem volt, és hogy nem létezőkből lett, vagy hogy más valóságból vagy lényből való, vagy hogy teremtett, változható, vagy hogy változandó az Istennek a Fia: azokat átokkal sújta az egyetemes (és apostoli) egyház.”³⁶

A hitvallás végére illesztett kiátkozási formula ellenére azonban a tétel továbbra is megjelenik a teológiai vitákban, és a Zsolt 72 továbbra is része marad az érvelésnek. **Athanasziosz** (ca. 295–373),³⁷ a Niceai Hitvallás egyik leghűségesebb védelmezője és az arianizmus ellen vívott teológiai harc egyik legelszántabb képviselője a korszakban, a 72. zsolttárhoz írt kommentárjában (*Expositiones in Psalmos*)³⁸ a Zsolt 72,5.17 versek alapján úgy tanít Krisztusról, mint aki már minden idők (*πρό αἰώνων*: és a világ teremtése előtt (*πρό καταβολῆς κόσμου*) létezett az Atyával.³⁹ Az előbbi gondolat, a *πρό πάντων τῶν αἰώνων* kifejezés formájában bele is kerül a későbbi Nicea-Konstantinápolyi Hitvallásba (381).

Egy másik, nem exegetikai művében, az Első beszéd az ariánusok ellen (*ΚΑΤΑ ΑΡΕΙΑΝΩΝ ΛΟΓΟΣ ΠΡΩΤΟΣ* / *Adversus Arianos Oratio Prima*) c. írásában a Krisztus-himnusz (Fil 2), és a János-prológos (Jn 1) mentén értekezik Krisztus istenségéről és ember voltáról. Krisztus inkarnációja előtti létének egyik igazoló textusa újra a Zsolt 72,5.17.⁴⁰

A niceai ortodoxia másik nagy védelmezője, és az első igazi nyugati képviselője **Hilarius** (ca. 315–367) a *De Trinitate liber Duodicensis* c. főművének utolsó, XII. könyvében ariánus keresztyének ellen kel Krisztus örökévalósága tanának védelmére.⁴¹ Itt szembeszáll azzal a herezissel, mely szerint Isten bár öröktől fogva létezik, nem volt mindig Atya. Ekkor hivatkozik más igehelyek mellett⁴² a Zsolt 72,5.17-re:

Szerintetek az idő a Nappal és a Holddal kezdődött, Krisztus azonban Dávid szerint a Nap előtt létezett, mondván: A Nap előtt van neve (Zsolt 72,17). És nehogy azt gondoljátok, hogy Isten dolgai a világ formálásával kezdődtek, ismét mondja: És a Hold előtt, nemzedékről nemzedékre (Zsolt 72,5). (De Trin. XII,34)⁴³

Meg kell még említenünk ebből az időből **Jeruzsálemi Kírillost** (313–387), aki megkeresztelendőknél tartott katechetikai előadásorozatában (*ΠΡΟΚΑΤΗΧΕΣΙΣ* / *Prokatechesis*) többször idézi a zsolttárt. Az Atyáról szóló, VII. előadásában Krisztus istenségére is kitér, az Atya–Fiú kapcsolat összefüggésében. Érvelésében több királyzsolttárra hivatkozik (Zsolt 2,2.7; 88_{LXX},27–28.37–38; 109_{LXX},3), köztük a Zsolt 71_{LXX},5-re is. A zsidó értelmezés elleni polémiaként és az idézetek helyes értelmezésének összefoglalásául ezt írja:

„Mert ezt aztán emberre vonatkoztatni már igazán végső és felülmúlhatatlan hálátlanság. (Prok. VII.2)⁴⁴

A Niceai Hitvallás szövegét kiegészítő I. konstantinápolyi zsinat törli a kiátkozást, és a tételt beemeli a hitvallás krisztológiai részébe:

„Hiszünk [...] egy Úr Jézus Krisztusban, az Isten egyszerű Fiában, aki az Atyától nemzetett minden időknek előtte, világosságból való világosságtól, igaz Istenből való igaz Isten; nemzetett, nem teremtett, egylényű az Atyával; aki és által lett a mindenség.”⁴⁵

A zsinat után a preegzisztencia kérdése már egyre kevésbé vitott pontja a krisztológiának, így **Augustinus** (354–430) az *Enarrationes in Psalmos* c. zsolttárkommentárjában, a 72. zsolttár magyarázatánál már sokkal kisebb hangsúlyt fektet Krisztus mindenelőtt való létének kérdésére.⁴⁶ Még a Zsolt 72,17 kapcsán sem Krisztus személyéről, hanem csak nevééről mondja, hogy örökévaló, minden időt megelőz és nincs időhöz kötve.⁴⁷ A kalcedóni ortodoxia képviselője, **Cassiodorus** (ca. 485–580)⁴⁸ az *Expositio Psalmorum* c. zsolttárkommentárjában – mely főleg Augustinust követi – a Zsolt 72,17 magyarázatában kiemeli, hogy a Fiú léte nincs időhöz kötve, megelőz minden teremtményt, hiszen a zsolttárban a Nap *pars pro toto* képvisel minden teremtett dolgot.⁴⁹ A kalcedóni zsinat (451) után Krisztus preegzisztenciája már szinte egyáltalán nem vita tárgya az ógyházban.⁵⁰

Megállapíthatjuk tehát, hogy a korszakot jellemző krisztológiai vitákban, valamint a zsidókkal, marcionistákkal, ariánusokkal folytatott teológiai harcban kezdettől fogva fontos szerepet kapott a Zsolt 72, melyet Krisztus preegzisztenciájának, és ezáltal istenségének bibliai és teológiai alátámasztásához hívtak segítségül az atyák. A Zsolt 72,5.17 magyarázatában használt terminusok később visszaköszönek az ökumenikus zsinatok hitvallásaiban.

3. Krisztus inkarnációja és ember volta

A Fiú istensége mellett Krisztus ember voltának definiálása is az első századok teológiai feladata volt. Az in-

karnáció eseménye és az arra való teológiai reflexió ezért központi jelentőséggel bírt a korszakban. A szűztől születés és az inkarnáció tana nem mondja ugyan ki, de feltételezi a preegzisztenciát, így a két krisztológiai tétel szorosan összekapcsolódik.⁵¹ Az előzőekben is láttuk, hogy a Zsolt 72,17 idézése kombinálva a Zsolt 110,3 verssel, szintén együtt hozza a preegzisztencia és az inkarnáció témáit.

A Zsolt 72-n belül is találtak azonban az atyák egy verset, melynek természeti képe alkalmasnak bizonyult arra, hogy az inkarnáció allegóriájaként bevonják a Krisztus emberi mivoltáról szóló tanításba:

Zsolt 72,6a (71_{LXX},6a):

Hulljon, mint eső a kaszálóra
καὶ καταβήσεται ὡς ὕετος ἐπὶ πόκον⁵²
descendet sicut pluvia in vellus

A vers szintén a zsoltárban elhangzó, a királyra irányuló jókívánságok sorába tartozik. A természeti képben annak vágya fogalmazódik meg, hogy a király igazságos uralkodása a szociális dimenzió mellett a kozmikus dimenzióban is érvényesüljön, azaz a társadalomban és a természetben egyaránt áldást hozzon. A Zsolt 72,6 természeti képét többféle módon értelmezik az ógyházi atyák, a krisztológiai interpretáció mellett jellemző még a vers pneumatológiai magyarázata.⁵³

Akik krisztológia értelmet tulajdonítanak a versnek, azok az inkarnáció prófétai-költői megfogalmazását látják a zsoltárban. A magyarázók részben a fentről lefelé irányuló mozgást ragadják ki, részben pedig a jelenség csendes, titokzatos, észrevétlen jellegét hangsúlyozzák. Az előbbi, vagyis az alászállás a Fiú preegzisztens létét és az inkarnálódott létét összekötő mozzanat. A természeti kép másik aspektusa, vagyis az észrevétlenség és titokzatoság pedig a szűztől születés titkának allegóriáját jelenti az ógyházban.

Elsőként Tertullianusnál találkozunk azzal az értelmezéssel, mely szerint a Zsolt 72,6 képe alatt Krisztus titokzatos földre szállását és inkarnációját kell értenünk.⁵⁴ Krisztológiai értelmezésében Jusztinoszhoz hasonlóan érvel: ugyan a zsoltárszöveg Salamonra vonatkoztatja a költeményt, és a szöveg utalásokat is tesz az ő személyére, teljes egészében mégsem igazak Salamon királyságára a zsoltár állításai.⁵⁵ Így például Salamonra nem igaz, hogy az égből való, tehát Krisztusra kell értelmezni a következőket:

Azt mondja: leszáll, mint harmat a mezőre,⁵⁶ és mint az eső cseppje a földre (Zsolt 71,6), így írja le kegyes és észrevétlen leereszkedését az égből a testbe. (Adv.Marc V.9)⁵⁷

A 72,6 vers magyarázata Tertullianusnál szóhasználatában is nagy egyezést mutat azzal, amit majd a niceai, illetve nicea-konstantinápolyi zsinat megfogalmaz: *descendit de caelis, et incarnatus est* 'alászállott a mennyekből és testet öltött'. Ugyanez Tertullianus megfogalmazásában: „...*descensum eius* [...] *de caelo in carnem*” (Adv.Marc V.9).⁵⁸

Az inkarnációnak a Zsolt 72,6 kapcsán felmerülő témájától nem teljesen független az a gondolat, amely a zsoltárt összefüggésbe hozza a napkeleti bölcsek látogatásával. Tertullianus nevéhez fűződik a Zsolt 72 direkt teológiai összekapcsolása Jézus születéstörténetének mátéi leírásával, a Mt 2,1–12-vel.⁵⁹ A zsoltárban az uralkodónak hódoló királyok (Zsolt 72,10.15) és az újszülött Jézusnak tiszteletüket tevő napkeleti bölcsek (Mt 2,11) személye a magyarázatban összeolvad, mely értelmezését Tertullianus a következő állításra alapozza:

*Nam et Magos reges fere habuit Oriens...*⁶⁰

Mert a mágusokat is szinte királyként tekintette kelet...
(Adv.Iud IX; Adv.Marc III.13.)⁶¹

Két helyen tesz említést erről: az *Adversus Marcionem* című művében (III.13), valamint egy másik apologetikus írásában, az *Adversus Iudaeos* című könyvben (IX). A feltételezhetően korábban keletkezett *Adversus Iudaeos* IX. fejezete a Jézus születéséről szóló prófécia tárgyalásánál használja így a zsoltárt,⁶² majd ezt a gondolatsort veszi át szinte szó szerint az *Adversus Marcionem* III. könyvének 13. fejezete, melyben Tertullianus a napkeleti bölcsek látogatását megjövendő-lő ószövetségi próféciaírókról ír.⁶³

A Zsolt 72,10.15, az Ézs 8,4 prófécijával együtt, az ígélet-beteljesedés séma, illetve az allegorikus megfeleltetés mentén a napkeleti bölcsek látogatásának (Mt 2,1–12) ószövetségi textusaivá válnak Tertullianus érvelésében.⁶⁴ A bölcsek hódolatát látja Tertullianus az Ézs 8,4 prófécijában: „Mert mielőtt a gyermek ki tudja mondani: apám és anyám, elviszik Damaszkusz gazdagságát és Samária zsákmányát AsszírIA királyának”, továbbá szintén ezt az újszövetségi eseményt vetíti előre az egyházatya szerint a Zsolt 72,10.15 is: „Tarsisnak és a szigeteknek királyai hozzanak ajándékot, Sába és Szeba királyai fizessenek adót! [...] Éljen ő, és adjanak neki sábai aranyat, imádkozzanak érte szüntelen, és áldják őt minden nap!”⁶⁵

Tertullianus ezzel a zsoltár recepciótörténetének egyik kiemelkedően fontos szereplőjévé válik, mivel exegézisének mai napig tartó hatása van. A napkeleti bölcsek helyett emlegetett „három királyok”⁶⁶ alakja ugyanis tovább élt a középkorban is,⁶⁷ és mélyen belegyökerezett az ógyházi hagyományba. A Zsolt 72 az Epifánia ünnepének zsoltára lett az ógyházi perikóparendben, amely napon többek között a „három királyok” látogatásáról is megemlékezett a keresztyénség, s az ógyházi prédikálási rendhez igazodó felekezetek ma is így tesznek.

A latin atyák közül mások is Krisztus titokzatos inkarnációjára teszik a hangsúlyt a Zsolt 72,6 magyarázatánál. Így tesz például **Lactantius** (ca. 250 – ca. 325), aki főművében, a Kr. u. 304–313⁶⁸ között írt Isteni tanítások (*Divinae Institutiones*) c. műben idézi a zsoltárverset (Div.Inst. IV.16.14).⁶⁹ A zsidó vallással vitatkozva rámutat arra, hogy Krisztus két érkezése közül az első észrevétlenül és titokban ment végbe, a második látványos és dicsőséges lesz. Szerinte az első titokzatos és csendes érkezést a Zsolt 72,6 írja meg. **Torinói Maximus** (ca. 350–423), aki az eső-gyapjú és Krisztus-Mária hasonlatot legalaposabban dolgozza ki, egy karácsonyi prédikációban hasonlóan fogalmaz:

Hogy a Megváltó rejtve és titokban szállt alá egy szűzbe, a próféta Dávid már előre megjövendölte: „Leszáll, mint eső a gyapjúra”. (Homilia 97.3)⁷⁰

A görög atyák közül **Órigenésznél** (ca. 185 – ca. 254)⁷¹ szintén megjelenik a Zsolt 72,6 krisztologikus magyarázata,⁷² majd az ő hagyatékát ápoló **Cézárei Euszebiosz** (ca. 260–340)⁷³ is Krisztus testet öltését véli felfedezni a lehulló eső képében.⁷⁴ Euszebiosz a 15. vers kapcsán megemlíti Heródes vérengzését és a napkeleti bölcsek hódolatát is.⁷⁵ Athanasziosz az *Expositiones in Psalmos* c. munkájában egészen hasonlóan fogalmaz:

Ezt Heródes miatt mondja, aki kiküldött a gyermekek meggyilkolására. Azt mondja tehát, hogy ő nem lesz a megölt gyermekek között. Az pedig, hogy „adatik neki arabiai arany”, egyértelműen az ajándékokra utal, melyet a bölcsek vittek. (Exp.Psal. 71)⁷⁶

Jeruzsálemi Kírilloz katechetikai előadásorozatában (ΠΡΟΚΑΤΗΧΕΣΙΣ / *Prokatechesis*) Krisztus istenségéről tanít a 72. zsoltár kapcsán. Ezzel összefüggésben tesz említést emberségéről is, illetve a két természet viszonyáról. A XV. előadás 1. és 10. bekezdésében Lactantiushoz nagyon hasonlóan Krisztus visszajövetelével hozza kapcsolatba a Zsolt 72,6-ot. Krisztus első érkezése észrevétlenül és titokban történt, ahogyan a harmat leszáll a gyapjúra (vö. XII.9), a második advent azonban fénylő és nyilvánvaló érkezés lesz.⁷⁷ Ugyanebben a műben a XII. előadás 9. és 10. bekezdésében az inkarnáció témája kapcsán jelenik meg ez a zsoltárvers, melynek idézése után az alábbi rövid magyarázatot találjuk:

Mennyei eredete miatt harmat, embersége miatt gyapjú. (Prok. XII.9)⁷⁸

Kírilloz ezzel már egymás mellé teszi a két krisztusi természetet, amit a későbbi kalcedóni zsinat (451) fogalmaz meg hitvallás formájában. A kalcedóni ortodoxiát képviselő Cassiodorus zsoltárkommentárjában különös hangsúlyt fektet Krisztus kettős természetének teológiájára. A Zsolt 8 magyarázatának végén sorolja fel azokat a zsoltárokat, melyek a kettős természetről tanítanak: Zsolt 2; 8; 21; 72; 82; 108; 110; 139.⁷⁹ A Zsolt 72,6-ban Cassiodorus a szűztől születés gondolatát látja megfogalmazódni:

Leszáll mint harmat a gyapjúra [...] Ebben a dicsőséges születés titka jut kifejeződésre [...] Ha tiszta elmével átgondolod, nem lesz kétséged a szűztől születésről. (Exp.Psal. 71)⁸⁰

Az égből való alászállás tehát, mint a Fiú preegzisztens létét és inkarnálódott létét, azaz isteni és emberi létformáját összekötő mozzanat, a niceai és nicea-konstantinápolyi zsinaton a hitvallás krisztológiai részének fontos eleme,⁸¹ melynek hangsúlyozásában és biblikus megalapozásában nagy szerepet játszott a Zsolt 72.

4. Summa

Recepciótörténeti vizsgálatunkkal képet akartunk adni, hogy miként értelmezték az egyházatyák a Zsolt 72-t, és hogyan használták fel a dogmatikai vitákban az óegyház kezdeti tanfejlődése során.

A vizsgált görög és latin egyházatyák olvasatában a 72. zsoltár királya, akinek léte a Nap és a Hold létezése előtti időkre nyúlik vissza (Zsolt 72,5.17a), és aki a történelem egy pontján, a csendes eső és a reggeli harmat titokzatosságával leszáll a földre (Zsolt 72,6), nem más, mint Krisztus. Ők tehát úgy gondolták, hogy a Zsolt 72 kozmikus-természeti leírásában mind a világ felett álló preegzisztens Krisztus, mind pedig a világunkba érkező inkarnálódott Krisztus felismerhető. Az atyák számára így a Zsolt 72 bizonyító textussá vált a korszak legfontosabb teológiai kérdéseihez: Krisztus istenségéhez és ember voltához. Bár exegézisük módszertanilag már aligha tartható, de mutatja az óegyház fáradhatatlan küzdelmét annak érdekében, hogy a keresztyén tanokat koruk kívánalmi szerint megfogalmazzák, és más tanításokkal szemben biblikus alapon megvédjék.

Németh Áron

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Primer forrásszövegek eredeti nyelven és fordításban:*
A Magyarországi Református Egyház hitvallási iratai. I. A Heidelbergi Káté, II. A Második Helvét Hitvallás, Budapest, Kálvin Kiadó, 2002.
ANF – COXE, A. C. – ROBERTS, A. – J. (ed.): *Ante-Nicene Fathers. The Writings of the Fathers Down to A.D. 325*, Buffalo – New York, Christian Literature Publishing Company, 1885–1896.
Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
Biblia sacra iuxta vulgatum versionem, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése. Magyarázó jegyzetekkel, Budapest, MBT – Kálvin Kiadó, 1997.
BUBER, S. (szerk.): *מדרש תהלים (Midrás T'hillím)*, New York, OM Publishing, 1947.
GRUBER, M. I. (ed.): *Rashi's Commentary on Psalms* (The Brill Reference Library of Judaism 18), Leiden – Boston, Brill, 2004.
LUTHER, M./ ROACH, E. – SCHWARZ, R. (Hg.): *Wolfenbütteler Psalter 1513–1515. Textband*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1983.
ÓÍ – VANYÓ, L. (szerk.): *Ókeresztény írók 1–20*, Budapest, Szent István Társulat, 1980–2009.
PG – MIGNE, J.-P. (ed): *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, Paris 1844–1855.
PL – MIGNE, J.-P. (ed): *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, Paris, 1857–1866.
Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

Szekunder irodalom:

- A. MOLNÁR, F. – KUSTÁR, Z.: A gyapjú szó a 72. zsoltár korai fordításaiban, in: *Magyar Nyelv*, 2004/3, 340–345.
ALLENBAH, J. (ed.): *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique I–VII*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1965–2000.
ALTANER, B. – STUIBER, A.: *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1978.
ANATOLIS, K.: *Athanasius* (The Early Church Fathers), London – New York, Routledge, e2005 [nyomtatásban megjelent: 2004].
BLIDSTEIN, G. J.: Messiah in Rabbinic Thought, *Eycyclopedia Judaica* 14 (2007), 112–113.
DIETRICH, M. – LORETZ, O.: Vom Hebräisch 'm/llpny (Ps 72,5) zu Ugaritisch 'm „vor”, in: Eslinger, L. – Taylor, G. (ed.): *Ascribe to*

- the Lord. Biblical & other Studies in Memory of Peter C. Craigie* (JSOT.SS 67), Sheffield, JSOT Press, 1988, 109–116.
- DUNN, D. G.: *Tertullian* (The Early Church Fathers), London – New York, Routledge, ©2005 [nyomtatásban megjelent: 2004].
- FÜGLISTER, N.: Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende, in: Schreiner, J. (Hg): *Beiträge zur Psalmenforschung Psalm 2 und 22*, Würzburg, Echter Verlag, 1988, 319–384.
- GESENIUS, W.: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin – Göttingen – Heidelberg, Springer-Verlag, 171962.
- GILLINGHAM, S.: *Psalms Through the Centuries* (BBC), Vol. 1, Oxford, Blackwell Publishing, 2008.
- GRANT, R. M.: *Irenaeus of Lyons* (The Early Church Fathers), London – New York, Routledge, ©2009 [nyomtatásban megjelent: 1997].
- GRÜNBECK, E.: *Christologische Schriftargumentation und Bildersprache. Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms* (Supplements to Vigiliae Christianae 26), Leiden – New York – Köln, Brill, 1994.
- HEINE, R. E.: *Reading the Old Testament with the Ancient Church. Exploring the Formation of Early Christian Thought*, Grand Rapids, Baker Publishing Group, 2007.
- HOSSELD, F.-L. – ZENGER, E.: *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien, Verlag Herder, 2000.
- KANNENGIESSER, CH.: *Handbook of Patristic Exegesis* (The Bible in Ancient Christianity 1–2), Leiden – Boston, Brill, 2004.
- KARASSZON, D.: Az Ószövetség az ókeresztény és középkori egyház írásmagyarázatában, in: ThSz 35 (1992/2), 67–69.
- KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W.: *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden, E. J. Brill, 31967–1990.
- KUSTÁR, Z.: Az Ószövetség király-szövegeinek messianisztikus értelmezése – a 72. zsoltár alapján, in: *Református Tiszántúl*, 11/5–6 (2003), 7–10.
- LEE, A. H. I.: *From Messiah to Preexistent Son. Jesus' Self-Consciousness and Early Christian Exegesis of Messianic Psalms* (WUNT 192), Tübingen, Mohr Siebeck, 2005
- MURPHY, R. E.: *A study of Psalm 72(71)*, Washington, Catholic University of America Press, 1948.
- NÉMETH, Á.: A 72. zsoltár fordítása és magyarázata Kálvinnál, in: Fekete, K. – Kustár, Z. – Kovács, Á. (szerk.): *Átjárható határok. Ünnepi kötet dr. Gaál Botond professzor 65. születésnapjára* (Acta Theologica Debrecinensis 2), Debrecen, DRHE, 2011, 111–130.
- NÉMETH, Á.: Hapax legomenonok a 72. zsoltárban. Ókori, középkori és újkori értelmezési kísérletek, in: *Református Szemle* 105 (2012/2), 121–147.
- NÖRDHEIM, M. VON.: *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2008.
- PATAI, R.: *The Messiah Texts. Jewish Legends of Three Thousand Years*, Detroit, Wayne State University Press, 1988.
- PAUL, S. M.: Psalm 72:5 – A Traditional Blessing for the Long Life of the King, in: JNES 31/4, (1972), 351–355.
- PLASGER, G.: Präexistenz Christi. Dogmatisch, in: 4RGG 6 (2003), 1539–1541.
- READER, S.: Psalmen/Psalmenbuch II.: Auslegungsgeschichte, in: TRE 27 (1997), 624–634.
- RODABAUGH, D.: How the *Magi* became kings, in: *Western Humanities Review* 25 (1971), 256–260.
- SCHIMANOWSKI, G.: *Weisheit und Messias. Die jüdische Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie* (WUNT 17), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985.
- SCHULTEN, W.: Drei Könige, in: TRE 9 (1981), 166–169.
- SELTSMANN, R.: Messiás, in: Újvári, P. (szerk.): *Zsidó Lexikon*, Budapest, Makkabi, 2000, 588–591.
- SEYBOLD, K.: *Die Psalmen. Eine Einführung*, Stuttgart – Berlin – Köln, Verlag W. Kohlhammer, 1986.
- SKARSAUNE, O.: The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries — except Clement and Origen, in: Sæbø, M. (ed.): *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, Vol. I.: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*. Part 1.: *Antiquity*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 373–442.
- TRIGG, J. W.: *Origen* (The Early Church Fathers), London – New York, Routledge, ©2002 [nyomtatásban megjelent: 1998].
- WESSELSCHMIDT, Q. F. (ed.): *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament*. Vol. 8: *Psalms 51–150*, IVP Academic, Westmont, 2007.

JEGYZETEK

- ¹ Viszonylag röviden, egyetlen kötetben tárgyalja a Szentírás recepciótörténetét LIEB, M. – MASON, E. – ROBERTS, J. – ROWLAND, CH. (ed.): *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, New York, Oxford University Press, 2011. A közelmúltban zárult le az Oden, C. Th. szerkesztésében megjelent *Ancient Christian Commentary on Scripture* (1998–2010) sorozat, mely az egyházatyák magyarázatát foglalja össze bibliai könyvenként. Még folyamatban lévő vállalkozás a *Blackwell Bible Commentaries* (2004 –) sorozat, valamint a George, T. és Manetsch, S. szerkesztése alatt 2011-ben indult projekt a *Reformation Commentary on Scripture* (2011 –), mely a reformátorok recepcióját foglalja majd össze. – ² Csak néhány összefoglaló művet említünk itt, mely átfogóan tárgyalja a Zsoltárok könyvének recepciótörténetét, pl. HOLLADAY, W. L.: *The Psalms through Three Thousand Years. Prayerbook of a Cloud of Witnesses*, Minneapolis, Fortress Press, 1993; DAHMEN, U.: *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum: Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPSa aus Qumran* (STDJ 49), Leiden, E. J. Brill, 2003; MOYISE, S. – MENKEN, M. J. J. (ed.): *The Psalms in the New Testament*, London – New York, T & T Clark, 2004; FLINT, P. W. – MILLER, P. D. (ed.): *The Book of Psalms. Composition and Reception* (VT.S 99), Leiden – Boston, E. J. Brill, 2005; LEE, A. H. I.: *From Messiah to Preexistent Son. Jesus' Self-Consciousness and Early Christian Exegesis of Messianic Psalms* (WUNT 192), Tübingen, Mohr Siebeck, 2005; WESSELSCHMIDT, Q. F. (ed.): *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament*. Vol. 8: *Psalms 51–150*, IVP Academic, Westmont, 2007; BLAISING, C. A. – HARDIN, C. S. (ed.): *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament*. Vol. 7: *Psalms 1–50*, IVP Academic, Westmont, 2008; GILLINGHAM, S.: *Psalms Through the Centuries* (BBC), Vol. 1, Oxford, Blackwell Publishing, 2008; HUMAN, D. J. – STEYN, J. G. (ed.): *Psalms and Hebrews. Studies in Reception* (LHB/OTS, 527), New York – London, T & T Clark International, 2010; WALTKE, B. K. – HOUSTON, J. M.: *The Psalms as Christian Worship: A Historical Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010. A *Reformation Commentary on Scripture* zsoltárkötetének elkészítésére Herman Selderhuis kapott felkérést. – ³ Füglister: *Verwendung* (1988), 325; KANNENGIESSER: *Patristic Exegesis* (2004), 297; GILLINGHAM: *Psalms* (2008), 14–23. Az óegyház lényegében az Újszövetség írásértelmezését viszi tovább, lásd KARASSZON: *Ókereszténység* (1992), 67. – ⁴ Hasonlóan SEYBOLD: *Einführung* (1986), 194. – ⁵ Vö. GILLINGHAM: *Psalms* (2008), 24. – ⁶ KANNENGIESSER: *Patristic Exegesis* (2004), 298. – ⁷ KANNENGIESSER: *Patristic Exegesis* (2004), 297; GRÜNBECK: *Schriftargumentation* (1994), 1; vö. GILLINGHAM: *Psalms* (2008), 24. – ⁸ A kommentárok egy része a Zsolt 72 tárgyalásánál röviden kitér a zsoltár recepciótörténetére, és Roland E. Murphy *A study of Psalm 72(71)* (Washington, Catholic University of America Press, 1948.) c. disszertációja is 16 oldalt szán a tradicionális zsidó és keresztény értelmezések bemutatására (99–115. o.), de tudomásunk szerint a Zsolt 72 recepciótörténetét átfogóan bemutató munka eddig még nem látott napvilágot. S. Gillingham a Zsoltárok könyvének recepcióját feldolgozó kötete után (*Psalms Through the Centuries*, Vol. 1, Oxford, Blackwell Publishing, 2008) megkezdte egy 2. kötet kiadásának előkészítését is, melyben minden egyes zsoltár recepciótörténetét külön is megvizsgálja. – ⁹ ALLENBACH, J. (ed.): *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique I–VII*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1965–2000. – ¹⁰ A Septuaginta olvasata szerint יהאך helyett καὶ συμπαράμενοι (= יהאך) szerepel a szövegben, melyet követ a Vulgata iuxta LXX is: *permaneo* '(állandóan) megmarad'. A két olvasat nyilvánvalóan betűcsere révén állt elő. A masszoréta szövegben szereplő יהאך ige a רמא gyökéből képzett *qal* alak, a Septuaginta olvasata szerinti יהאך pedig az ארך ige ragozott formája *hif*'lben egy *waw* kötőszóval. Bár mindkét olvasat nyelvtanilag helyes, a masszoréta szövegben logikai nehézséget jelent, hogy a 2–4.6 versek E/3-ben beszél a királyról, míg a köztük lévő 5. versben egy E/2-ű szuffixummal találkozunk, ami nehezen illeszkedik a kontextusba. Ezért a Septuaginta alapján emendáljuk a héber szöveget. – ¹¹ Hapax *legomenon*; Ketíb: קרע; Queré: קרע. A szó értelmezéséhez lásd NÉMETH: *Hapax legomenonok* (2012), 138–144. – ¹²

HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 322; KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 8. – ¹³ DIETRICH–LORETZ: 'm/lpny (1988), 113; S. M. Paul szerint a versben szereplő מִן וְעַל prepozíciók egyformán „mint” jelentéssel állnak, lásd PAUL: Blessing (1972), 351–352. – ¹⁴ A gondolattal már az 1Énók 48,3,6. (Kr. u. 1. sz.) is foglalkozik, melynek hátterében valószínűleg szintén a Zsolt 72,17 *hapax legomenonja* áll: „Mielőtt a nap és az (állatövi) jegyek alkottattak, (és) mielőtt a menny csillagai készültek, neve már meg lett említve a Szellemek Ura előtt. [...] E célből lett kiválasztva és elrejtve (Isten) előtt, mielőtt a világ alkottatott volna, és mindörökké előtte marad.” (ford.: Baán István), lásd ÓI 2, 68.69. – ¹⁵ A Talmud (Peszáchim 54a, Nedárim 39b) a világ teremtése előtt létező dolgok felsorolásánál említi a Zsolt 72,17 verset: „Hét dolog volt mielőtt megteremtett a világ [...]. A Messiás neve, ahogyan meg van írva: »Maradjon meg neve örökké, a Nap előtt מִן אֵינֶנּוּ...« [Zsolt 72,17].” Rasi a Talmud alapján szintén a Felkent nevéként értelmezi a מִן kifejezést, és vallja a Messiás nevének preegzisztenciáját is, lásd GRUBER (ed.): Rashi's Commentary (2004), 475–476.837. A Messiás nevéhez és preegzisztenciájához lásd SCHIMANOWSKI: Weisheit und Messias (1985), 107–304; PATAI: Messiah texts (1988), 16–22; LEE: Messiah (2005), 99–116; BLIDSTEIN: Messiah (2007), 112. – ¹⁶ Lásd BUBER (szerk.): Midrás T'hillim (1947), 327; vö. SELTMANN: Messiás (2000), 590. – ¹⁷ Ehhez lásd még LEE: Messiah (2005), 107. – ¹⁸ Hasonlóan MURPHY: Study (1948), 105. – ¹⁹ HEINE: Reading (2007), 103. Akárcsak az Újszövetségben, Jusztinosz műveiben is megfigyelhető, hogy az Ószövetség könyvei közül Ézsaiás után a Zsoltárok könyvét idézi legtöbbször (104x). A ránk maradt apologetikus műveinek biblikus érvelési rendszerében fontos szerep hárul a zsolttartextusokra, lásd RAEDER: Psalmen/Psalmenbuch II. (1997), 625. – ²⁰ Lásd PG 6, 547–550. – ²¹ Lásd PG 6, 549–550; ÓI 8, 173–174. – ²² Lásd PG 6, 624–625; ÓI 8, 217. (ford.: Ladocsi Gáspár) – ²³ A masszoréta szövegben a מִן מִן מִן a 'feketéség méhéből', meglehetősen nehezen értelmezhető kifejezés szerepel. Több jelentős ókori fordítás (Septuaginta, Origenész Hexaplijának héber hasábjá, Theodotion, Pesitta) azonban a מִן מִן a 'hajnal(pír) méhéből' kifejezést adja vissza. A Zsolt 72-vel való aszociáció oka, hogy a Septuagintában a מִן főnév fordításakor nem a standard ekvivalenst használja (ő ὄρθρος 'hajnal'), hanem a speciálisabb ὁ ἑωσφόρος 'hajnalcsillag' kifejezést, lásd NORDHEIM: Psalm 110 (2008), 27.177–178.183–184. – ²⁴ Lásd PG 6, 572–573; ÓI 8, 187. (ford.: Ladocsi Gáspár) – ²⁵ Lásd PG 6, 653.656; ÓI 8, 233. (ford.: Ladocsi Gáspár) – ²⁶ Heine: Reading (2007), 103, vö. SKARSAUNE: Scriptural Interpretation (1996), 423.425. – ²⁷ GRANT: Irenaeus (2009), 2. – ²⁸ A mű sokáig csak címében volt ismert, amit Eusebiosz említ meg Egyháztörténetében. A 20. század elején került csak elő Iréneusz írása, mégpedig örmény fordításban, lásd ALTANER–STUIBER: Patrologie (1978), 112. – ²⁹ Lásd ÓI 8, 600–601. (ford.: Németh László) – ³⁰ Talán a Jer 1,5 gondolata miatt: „Mielőtt megformáltak az anyaméhben, már ismertelek, és mielőtt a világra jöttél, megszenteltelek, népek prófétájává tettelek.” – ³¹ SKARSAUNE: Scriptural Interpretation (1996), 425. – ³² HEINE: Reading (2007), 104. – ³³ Tertullianus itt nem magyarozza a teljes zsolttart, csak a Zsolt 72,1.4.6.8–9.11.17–18 versekre reflektál, lásd PL 2, 491–494; ÓI 12, 734–735. – ³⁴ „Ante solem manebit nomen eius, ante solem enim Sermo Dei, id est Christus”, lásd PL 2,494.; ÓI 12, 734. – ³⁵ A Zsolt 110,3 Tertullianusnál nem Krisztus preegzisztenciáját igazolja, hanem arról prófétál, hogy Jézus éjszaka, a hajnalcsillag színe előtt születik meg, azaz a Zsolt 109,3 πρὸ ἑωσφόρου kifejezésében a prepozíciónak nem idői, hanem térbeli értelmet tulajdonít, lásd PL 2,492–493; ÓI 12, 733–734. A két királyzsolttart mindegyike Tertullianus is egymás mellett tárgyalja, lásd HEINE: Reading (2007), 105. – ³⁶ A Magyarországi Református Egyház hitvallási iratai (2002), 196. – ³⁷ Athanasius (2005), 2.27; vö. GILLINGHAM: Psalms (2008), 28. – ³⁸ Lásd PG 27, 323–328. – ³⁹ Lásd PG 27, 324.326. – ⁴⁰ Lásd PG 26, 96; ÓI 13, 163–239, ebben 211. – ⁴¹ HEINE: Reading (2007), 105. – ⁴² Pl. Gen 1,14; Péld 8,23; Tit 1,2. – ⁴³ Lásd PL 10, 454. (Itt és ahol az idézethez nem nevezünk meg fordítót, a szerző fordításában közöljük a szöveget.) – ⁴⁴ Lásd PG 33, 608; ÓI 19, 114. (ford.: Vanyó László) – ⁴⁵ A Magyarországi Református Egyház hitvallási iratai (2002), 197. – ⁴⁶ Lásd PL 36, 906–907.912–913. – ⁴⁷ Lásd PL 36, 912–913. – ⁴⁸ ALTANER–STUIBER: Patrologie (1978), 486; GILLINGHAM: Psalms (2008), 56. – ⁴⁹ Lásd PL 70, 513. – ⁵⁰ PLASGER: Präexistenz Christi (2003), 1539. – ⁵¹ PLASGER: Präexistenz Christi (2003), 1539. – ⁵² A πίκος főnévvel visszatott τῆς héber főnév etimológiailag a מִן 'nyáját nyírni' (Gen 31,19; 38,12–13; Deut 15,19; 1Sám 25,2.4.7.11; 2Sám 13,23–24; Ézs 53,7), illetve 'haját vágni a gyász jeleként' (Jer 7,29;

Mik 1,16; Jób 1,20) alapjelentésű igével függ össze, lásd GESENIUS: Handwörterbuch (1962), 135–136; KOEHLER–BAUMGARTNER: HALAT 1 (1967), 178. Az ige alapjelentéséből kiindulva a főnévi forma két jelentésben fordulhat elő: 1) lenyírt gyapjút; 2) lekaszált fű, kaszáló. Általában a kontextus segít annak eldöntésében, hogy mikor hogyan érthető a főnév, így a Zsolt 72-ben a parallelizmus membrorumból adódóan az utóbbi jelentésre kell gondolnunk. A Septuaginta fordítója ezzel szemben, talán a Bír 6,37–40 lehetséges áthallásai miatt, gyapjúnak fordítja a főnevet. Ezzel az értelmezésével a görög fordítás hosszú időre meghatározta a zsolttárs magyarázatát, ehhez lásd még A. MOLNÁR–KUSTÁR: A gyapjú szó (2004), 340–345; NÉMETH: 72. zsolttár (2011), 120. – ⁵³ Efelé mutat a 72,6 legkorábbi idézése is, mely-lyel Hermász Pásztor (ΠΟΙΜΗΝ / *Pastor*) című apokaliptikus írásában találkozunk. A látomások, parancsolatok és hasonlatok formájában megfogalmazott mű XI. parancsolata a prófétákat az álprófétáktól megkülönböztető, felülről jövő Lélekről tanít: „Láthatod, mekkora ereje van annak, ami felülről esik lefelé, még ha az egészen kicsi is.” (XI.21). Idézésről nem beszélhetünk, de a magyarázók azt valószínűsítik, hogy a szerző gondolatának hátterében a Zsolt 72,6 állhat. Amennyiben ez így van, akkor is csak illusztrációként, hasonlatként szerepel a fentről érkező eső képe a Szentlélekről szóló tanításban. Az allegorizálás, vagy a zsolttársvers pneumatológiai értelmezésének ténye ez alapján nem állapítható meg egyértelműen, lásd ÓI 3, 297. (ford.: Ladocsi Gáspár) – ⁵⁴ Hasonlóan MURPHY: Study (1948), 100. – ⁵⁵ PL 2, 493; ÓI 12, 734–735. – ⁵⁶ Tertullianus szavaival: *descendit, inquit, tanquam imber super vellus, et velut stillae destillantes in terram*. Tertullianus tehát a Septuaginta alapján kialakult latin hagyományt ismeri, és ennek megfelelően a *vellus* 'gyapjú' kifejezést használja (ellentétben Nagy Imre felelőzet fordításával). – ⁵⁷ PL 2, 493–494; ÓI 12, 734. (ford.: Nagy Imre) – ⁵⁸ Lásd PL 2, 493–494. – ⁵⁹ MURPHY: Study (1948), 100. – ⁶⁰ Lásd PL 2, 339.619. – ⁶¹ Lásd ÓI 12, 576. (ford.: Nagy Imre). Más fordítás szerint a *ferre* kifejezés értelme: 'általában, általánosan', ehhez lásd Dunn megjegyzését, DUNN: Tertullian (2005), 123, ugyanígy ANF 3, 332. – ⁶² Lásd PL 2, 616–625; ANF 3, 160–164. – ⁶³ Lásd PL 2, 337–340; ÓI 12, 575–577. – ⁶⁴ Az Ézs 8,4 krisztológiai magyarázata és a napkeleti bölcsek említése nagy hasonlóságot mutat Jusztinosz Párbeszédének 75–76. fejezeteivel (PG 6,656–662). Tertullianus minden bizonnyal ismeri és felhasználja Jusztinosz művét, lásd SKARSAUNE: Scriptural Interpretation (1996), 430. – ⁶⁵ A két ószövetségi textust Tertullianus szerint az kapcsolja össze, hogy az Ézs 8,4-ben említett Damaszkusz eredetileg a Zsolt 72,10.15-ben említett Arabiához (= ארבי) tartozott, lásd PL 2, 339.619; ANF 3, 162; ÓI 12, 576–577. – ⁶⁶ A bölcsek királyként való megnevezése és ábrázolása Tertullianus magyarázatára vezethető tehát vissza. Caesarius (Kr. e. ?–542) korától már általánosan elfogadottá válik ez az elképzelés Nyugat-Európában. A 10. századi festményeken már szinte kizárólag királyi koronával ábrázolják őket. A bölcsek számát tekintve Origenész a háromféle aján-dékból vonta le azt a következtetést, hogy három keleti látogatóról van szó, lásd RODABAUGH: Magi (1971), 256.258; SCHULTEN: Drei Könige (1981), 166–169; GILLINGHAM: Psalms (2008), 26. – ⁶⁷ A középkori illuminált Pszalteriumok is jellemzően a zsolttárnak ezt a jelenetét ábrázolják, lásd pl. *Utrecht Psalter* (9. sz.), *Paris Psalter* (10. sz.), *Edwin Psalter* (12. sz.), *Albani Psalter* (12. sz.). A hagyomány elevenségét mutatja a középkorban Kálvin heves reakciója is a Zsoltárokhöz írt kommentárjában. Kálvin, tartózkodva a rövidre zárt krisztologizálástól, ragaszkodik ahhoz, hogy alapvetően egy reális földi királyság, azaz a dávidi dinasztia kontextusában kell értelmezni a szöveget, ezért a 72,10-hez írt magyarázatban a *sensus genuinus* védelmében így ír: „Nincs értelme megjegyezni, hogy ezt a helyet milyen nevenségesen elcsavarják a pápaság alatt lévők. Úgy énekelve ezeket a verseket, mintha valójában azokról a bölcsekről vagy mágusokról szólna, akik Krisztushoz mentek. Mintha tényleg lehetne hirtelen bölcsekből királyokat kreálni saját akaratukból. És ennek érdekében megváltoztatni a világ tájait és Keletről Délre vagy Nyugatra csinalni.” (CR 59, 668–669.), lásd NÉMETH: 72. zsolttár (2011), 124. – ⁶⁸ ALTANER–STUIBER: Patrologie (1978), 186. – ⁶⁹ Lásd PL 6, 498. – ⁷⁰ Lásd PL 57, 542–543.796, vö. MURPHY: Study (1948), 106; WESSELSCHMIDT: Psalms 51–150 (2007), 95–96. – ⁷¹ TRIGG: Origen (2002), 4; GILLINGHAM: Psalms (2008), 28. – ⁷² Lásd PG 12, 984. – ⁷³ GILLINGHAM: Psalms (2008), 31. – ⁷⁴ Lásd PG 23, 799–802. – ⁷⁵ Lásd PG 23, 813–814. Az Újszövetség a Mt 2,17–18-ban ezzel szemben a Jer 31,15 beteljesedését látja, lásd KARASSON: Ókeresztyénység (1992), 67. – ⁷⁶ Lásd PG 27, 325–326. – ⁷⁷ Lásd PG 33, 869.884; ÓI 19, 218.245. – ⁷⁸ Lásd PG 33, 736; ÓI 19, 175. (ford.: Vanyó László) – ⁷⁹ „...*De duabus naturis Domini Christi*”, lásd PL 70,78. – ⁸⁰ Lásd PL

70, 509. – ⁸¹ A mennyből való lejövetel (κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν / *descendit de caelis*) és a mennybe való felmenetel (ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς / *ascendit in caelum*) eseménye keretezi Krisztus földi életútját. Érdekes módon az I. konstantinápolyi zsinat utáni hitvallások mint

az efezusi, a kalcedóni, az Athanáziosz-féle, vagy az apostoli hitvallás nem említik. Sőt az alászállás fogalma a *descendit ad infernos* formában a pokolra szállás kifejezéseként vált használatossá a hitvallásokban (*Symbolum Apostolicum, Symbolum Quicunque*).

„Amikor készültök az ütközetre, lépjen elő a pap”

Az ószövetségi kultikus személyek tevékenysége a háborúban

Régi teológiai felismerés, hogy az ókori Izrael háborúi, akárcsak az ókori Kelet népei esetében, vallási jelleggel bírtak, s így az előkészületet, de magát a csata lefolytatását is szent személyek, szakrális szimbólumok és aktusok kísérték. Jelen tanulmány e felfogás vallás- és teológiatörténeti gyökereinek feltárása után 1. a papok és próféták háborúban játszott szerepét elemzi, felmutatva, hogy szerepük elsősorban YHWH útmutatásának megismerése volt. A 2. fejezet a katonai vezetők és a „karizmatikus személyek” egymásra utaltságát és esetleges konfliktusait is dokumentálja. A 3. fejezet a hadviseléshez kötődő kultikus cselekvéseket és eszközöket elemzi. A csata előtti áldozat bár természetes lehetett, irodalmilag az ószövetségben alig dokumentált, szemben a szövetségláda reprezentatív eszközként való alkalmazásával, vagy YHWH megkérdezésének számos technikájával: a prófétai szó, a jóslás, a sorsvetés, és ez utóbbi lehetséges eszközei: az éfód, az urim és a tummim bemutatása után az összefoglalás előtti utolsó fejezet (3.) a harci jelzések közvetítésére való kürtök és harsonák használatát mutatja be röviden. A szerző tábori lelkészként az összegzésben (4.) a bibliai elképzelések mai továbbélését vizsgálja, és keresi az ószövetségi hitvilág mai hasznosíthatóságát.

It is an old theological recognition that wars of ancient Israel also of the people of ancient East were unmistakably religious in manner. Thus the preparation and fight itself was accompanied by holy persons, sacred symbols and acts. This study, after finding the roots of this theory in history of religion and theology (Chapter 1.), analyzes priests' and prophets' role in the war pointing to the fact that their role was primarily to recognize YHWH's guidance. Chapter 2. evidences interdependence and potential conflicts of „charismatic persons” and military leaders. Chapter 3. analyzes warfare-related cultic deeds and tools. Though sacrifice before the battle might have been natural, it is literary hardly documented in the Old Testament, unlike representative usage of the Ark of the Covenant or several methods of asking YHWH. These techniques were the prophetic word, prediction, toll and the methods of the latter one: offering an ephod, urim and tummim. Chapter 3. introduces these above written techniques, as well as horns and trumpets used for sending battle signals. Chapter 4. the author, that is a military chaplain, examines the continuation of biblical ideas and seeks current utilization of Old Testament beliefs.

1. Bevezetés: YHWH és a háború

A háború nyugati teoretikusa, Carl von Clausewitz szerint „a háború nem más, mint a politika folytatása más eszközökkel”. Az ókori Izrael történetét nézve igazat kell adnunk a porosz katonatisztnek, hiszen történelme során Izrael fiai folyamatosan érintettek voltak háborús konfliktusokban. Az ósatyák korából két háborút jegyez fel a Szentírás, a pusztai vándorlás korából hatot, a bírák korától Salamonig harmincegy nagyobb háborút tart számon, míg a kettős királyság idejéből ötvenkilenc jelentősebb háborúról van információnk.¹

A háború héber kifejezése, a מלחמה, több mint 300-szor szerepel az Ószövetségben, megtalálható a legkorábbi, valamint a legfiatalabb írásokban egyaránt.² A szó gyöke a חלל gyök, mely 'harcolni, legyőzni' jelentéssel bír (de ugyanígy azt is jelenti, hogy 'enni, lakmározni', ebből a szóból képzik a חלל, *kenyér* szót is). Az főnév ige-

tőből képzett חלל főnév 'harc'-ot, 'ostrom'-ot jelent, a חלל szó pedig 'harcos'-t, 'támadó'-t.³

Izrael a háború szinte minden formájában részt vett. Bár egyesek szerint „Izrael háborúi általában önvédelmi háborúk voltak”,⁴ a szövegeket olvasva nem kapunk ilyen egységes képet a háborúkról. A kánaáni területek megszállása, az összeütközések különböző idegen népekkel, Mózes és Józsué háborúi területszerző háborúk voltak, ahol az agresszor – a hadviselés ma érvényes szabályai szerint – Izrael volt. Ugyanígy egyértelműen agresszor Izrael a Móáb elleni hadjáratban is (2Kir 3,1kk).⁵ A környező népek állandó támadásai, megszállásai miatt viszont valóban sokszor kényszerülnek védekező harcokra is, így a kettős királyság idejében Izrael, ahol több volt a síkság, a hadsereg fejlesztésével, hadiszekerekkel próbálta növelni katonai potenciálját, míg Júdában kiépített erődrendszerétől reméltek védelmet.⁶ És nem volt ismeretlen a polgárháború sem: már a bírák korától kezdve

egészen a kettős királyságig sokszor támadnak egymásra Izráel fiai, akár politikai pártok (pl. Dávid *versus* Saul, Absolon *versus* Dávid, Seba lázadása stb.), akár maguk a királyságok törtek egymásra (pl. 2Krn 28,1kk).

A háborúknak, melyeket az ókori Izráel vállalt, volt egy sajátosan vallási jellege. Mielőtt Izráel törzsei elindultak a háborúba, YHWH-től kértek útmutatást. A harcosoknak, akik a csatába vonultak, YHWH-nak szenteltnek kellett lennie, mivel a másik oldalon tisztátalanokkal találkoztak. YHWH jelenlétét jelképezte a harcosokkal vonuló szövetség ládája. S amikor a győzelemmel tértek haza a csatából, dalokat és dicséretet énekeltek YHWH-nak a győzelem ünnepén.⁷

A népéért harcoló Isten képe a bibliai hit alapjaiban gyökerezik. Ez a kép megtalálható Izráel legrégebbi költői szövegeitől az apokaliptikus irodalomig. Az ellenséget erős jobbjával szétzúzó, támadókat fenséggel elsöprő Isten ősi megszólítása: „Az ÚR vitéz harcos, az ÚR: ez a neve” (Ex 15,3). A földi csaták mögött ott húzódik Isten harca a káosz erőivel szemben, hiszen YHWH az a győzedelmes Isten, aki kettévágta Rahabot és átdöfte a tengeri szörnyet (Ézs 51,9), aki szétzúzta a „*Leviátán fejeit, és a puszta népének adtad eledelül*” (Zsolt 74,14). Ennek az ábrázolásnak a gyökerei a legősibb időkbe vezethetők vissza, arra az általános kánaáni és folyamközi elképzelésre, ami szerint a viharisten legyőzte a tenger istenét, az ősi mítoszok nyelvén a rendezett kozmosz és élet a rendezetlen káoszt és halált. YHWH előtt „*az ősi hegyek szétporlanak, lesüllyednek az ősrégi halmok; ősrégi ösvényeken jár. Látom, amint bomladoznak Kúsán sátrai, reszketnek Midján földjének sátorlapjai. A folyamok ellen lobbant haragra az ÚR? A folyamokra haragszol, vagy a tengerre vagy dühös? Azért jössz vágató lovakkal, győzelmet hozó harci kocsikkal? Íjad harcra kész, tegzed nyilakkal tele. Folyóknak hasítasz medret a földbe. Ha meglátnak téged a hegyek, remegni kezdenek, feltör a vízáradat, morajlik a mély tenger, magasra emelkednek partjai. A nap és a hold lakóhelyén marad, amikor nyilaid villogva cikáznak, és dárdád ragyogva vilámlik*” (Hab 3,6–11).

Részletes példákat találunk erre a kozmikus konfliktusra a szomszédos kultúrák vallási mítoszaiból is. A babiloni Enuma-Elis mítosz szerint Marduk, a vihar istene legyőzte Tiamatot, a tenger istenét, így legyőzte minden erejét is, a káoszt és a zavart a kozmoszban. Következésképpen, Marduk meghatározta a kozmosz leképezését szimbolizáló Babilonban a különböző politikai, hadászati kérdéseket is. Hasonló kép jelenik meg az ugariti szövegekben, ahol a vihar istene, Baal legyőzi Yamot, a tenger istenét (vagy máshol Nahart, a folyók istenét).⁸

Az ókori Közel-Keleten ezért a harc mindig vallási kontextusban zajlott, az ellenfelek istenei az elképzelések szerint maguk egymással hadban álló felek voltak.⁹ Így lehet egyértelmű a bibliai költeményekben is, hogy ha a nép hadra kelt, vele maga YHWH is harcba vonult. A csatákban a népéért harcoló Isten nemcsak kozmikus módon harcol, hanem kézzelfogható módon is segít, beavatkozik népe oldalán, ha kellett „*a fáraó szekerkeit és hadát tengerbe vetette, válogatott harcosai a Vörös-tengerbe fúltak*.” (Ex 15,4). Így a hadiszerecsé csodajellege is YHWH harcba való beavatkozásával magyarázható.

Ezért hamar kialakul Izráelben az a meggyőződés, hogy YHWH nélkül nem lehet és nem érdemes háborút vívni. A harc szentsége innentől kezdve mechanikus: YHWH-nak ott kell lennie a harcban, előtte meg kell őt kérdezni (sorsvetés, éfód, urím és tummím), jelképezni és biztosítani kell, hogy jelen legyen a csatában (láda). Ezt pedig csak kultikus személyek, papok és próféták tudják biztosítani, akik nélkülözhetetlen résztvevőivé válnak Izráel fiai harcainak.

Még mindig helytálló tehát Gerhard von Rad megállapítása, aki szerint a háború kultikus cselekmény volt az ókori Izráelben.¹⁰ Von Rad álláspontját ma sokan kritizálják, s ma már „szent háború” helyett sokkal inkább a „YHWH harcai/háborúi” fogalmat használja a szakirodalom.¹¹ Ám ez mit sem változtat azon a tényen, hogy Izráel az ószövetségi időkben a háborút szakrális aktusnak tekintette, s arra, a háborúba népét elkísérő Isten közelsége miatt, magát kultikus értelemben is felkészítette.

2. Papok és próféták a háborúban

Az ókori Keleten nem csupán izraeli sajátosság volt a háború szakrális jellege. Mezopotámiában számos szertartást végeztek, hogy meghatározzák a közeledő csata kimenetelét, amit az istenek előre megszabott akaratára vezettek vissza. A király folyamatosan konzultált a *barú-papokkal* (jövendömondókkal), akik birkák májából jósoltak, és a királyi asztrológusokkal, akik csillagászati eseményekből adták jövendöléseiket. Az orákulumok úgy szóltak, mintha valamelyik isten szavait közvetítették volna. Asszíriában elsősorban a nemzeti isten, Asur és a háborúért is felelős Istár istennő jóindulatát igyekeztek elnyerni. A Tukuli-Nimurta imában a király felidézi a szövetségkötést az elődje és az isten között, az ellenséget úgy értelmezik, mint a szövetség megsértőjét, így kéri az istent a harc támogatására. A háborúba indulásnak is van vallási aspektusa: amikor a király kijelenti, hogy elhagyja a várost, az ott lakó isten is vele megy a harcba. Költői források alapján maguk az istenek is részt vesznek a harcban. Az isten jelenlétét a csatában vizuálisan a különböző hadrendi szabályzók, jelképek, jelvények jelenítették meg, fizikálisan pedig a király mellett tevékenykedő *barú-papok*. Így a csata után, ha azt a sereg megnyerte, a győzelmet is az istennek tulajdonították.¹² A babiloni Enuma Elis teremtéstörténet alapján Marduk legyőzi a káoszt képviselő Tiamat istennőt, s ezáltal a harc megvívásában is kozmikus rendet teremt. A kozmikus rend földi leképezése a városállam volt, Marduk a városállamért harcol – és fordítva: a városállam királya egyben Mardukot képviselve vonul csatába a káosz erőivel szemben.¹³

Az Ószövetségben már a patriarcha-történetekben is van nyoma a harcolók és a papság kapcsolatának. A sziddim-völgyi csatából – miután legyőzte Kedorlámóert és a vele tartó királyokat – győztesen visszatérő Abrámnak „*Melkisédek, Sálem királya kenyeret és bort vitt ki eléje. Ő a Felséges Isten papja volt, megáldotta őt*” (Gen 14,18–19).

A harcolók mellett tevékenykedő kultikus személyeknek Izráelben számos feladatuk volt. Ők hordozták a ládát, mint YHWH trónját a harcolók előtt, ők fújták meg

a kürtöket, orákulumként ők kérdezték meg YHWH-t a harc kimeneteléről *sorsvetéssel* (נָקַם, פָּיַר, גִּזְרֵל) az *éfód* (d/pae), *urím* (אֲוִרִים) és *tummím* (תִּמְמִים) segítségével. A Deuterónómium szerint a pap feladata a harc kezdetekor az, hogy „*beszéljen a néphez*”, mintegy kollektív, csoportos lelkigondozásként, hogy azoknak, akik harcba indulnak, s ellenséggel találkoznak, „*ne lágyuljon meg a szívetek, ne féljete, ne rettegjete, és ne rémüljete meg tőlük*”. Feladata ennek során a harc szakrális voltának meghirdetése, hogy a harcosok tudják: „*Istenetek, az Úr veletek megy, harcol értetek ellenségeitek ellen, és megsegít benneteket*” (Deut 20,1kk).¹⁴

YHWH szakrális háborúi arra példák, hogy miként avatkozik bele Isten a történelembe és a politikai szférába. Izráel korán megtapasztalja, hogy „*az Úr vitéz harcos*” (חַיִּים אִישׁ יְהוָה) (2Móz 15,3). YHWH Lelke, Isten Lelke (רוּחַ יְהוָה, רוּחַ אֱלֹהִים) olyan erő, amelynek e földi világban kihatása van. Ez az erő a letelepedéstől kezdődően a karizmatikus vezetők életében és az eksztatikus próféta-ságban vált érzékelhetővé. A רוּחַ mindkét összefüggésben dinamikus erőként működik a kiválasztott személyekben, akik ezáltal, ha rövid időre is, de különleges cselekedetekre és magatartásformákra képesek. A korábbi történetekben a רוּחַ יְהוָה a harcvezetőre száll le. Otniélre „*az Úr Lelke szállt rá, és így lett Izráel bírása. Hadba vonult, az Úr pedig kezébe adta Kúsan-Risátaimot, Arám királyát, és kemény kézzel bánt el Kúsan-Risátaimmal*” (Bír 3,10). Jeftére „*az Úr lelke szállt, és ő átvonult Gileádon és Manassén. Átvonult Gileád-Micpén, és Gileád-Micpéből vonult az ammóniak ellen*” (Bír 11,29). Amikor Sámson szállja meg az Úr Lelke, ő hatalmas erővel bír (Bír 14,6.19; 15,14).¹⁵ Saul is megszállja királlyá kenése előtt az Úr lelke, s prófétai révületbe kerül (1Sám 10,6), majd később elhagyja őt a lélek, és Dávidra száll (1Sám 16,13–14), sőt Dávid a halálos ágyán így vall: „*Az Úr lelke beszélt általam, az ő szava volt nyelvemen*” (2Sám 23,2). A bírák felszabadító akciói és Saul, Dávid harcai tehát végső soron YHWH háborúi. Ezek az akciók térben és időben is körülhatároltak voltak, ami mutatja, hogy nem Isten Lelkének tartós jelenléte a lényeges, hanem a Lélek hatékony volta.

A bírákhoz hasonlóan Isten Lelke megragadhatja a korai idők prófétáit is, és ez eksztázisban, mámorban, örvényben nyilvánulhat meg (1Sám 10,6kk; 19,20kk; 4Móz 11,16k.24kk). A háborúban prófétáló prófétákra száll a רוּחַ יְהוָה, ez a vádja Cidkijjá prófétának is Míkájehúval szemben: „*Ekkor odalépett Cidkijjá, Kenaán fia, arcul ütötte Míkájehút, és ezt mondta: Talán eltávozott tőlem az Úr lelke, és csak veled beszél?*” (1Kir 22,24 par. 2Krn 18,23). Amikor Jósáfát ellen vonulnak a móábiak, az ammóniak és a meúniak, a csata előtt „*rászállt az Úr lelke a gyülekezet jelenlétében Jahaziélre, aki Zekarjáhu fia, az Benájá fia, az Jeiél fia, az Mattanjá fia, Ászáf fiai közül való lévita volt, és megszólalt: Figyeljete, egész Júda és Jeruzsálem lakói, meg te, Jósáfát király! Ezt mondja nektek az Úr: Ne féljete, és ne rettegjete ettől a nagy tömegtől, mert nem a ti háborútok ez, hanem Istené*” (2Krn 20,14–15).

Feltűnő, hogy az írópróféták az „Úr Lelke” kifejezést kerülik (pl. Ézs 30,1; 31,3), jóllehet a népies gondolkodás szerint a próféta bár „eszelső”, de attól „*a lélek embere*” (Hós 9,7). Ennek talán az a magyarázata, hogy az

Úr Lelkére nagy előszeretettel hivatkoztak azok az udvarhoz, uralkodóhoz, adott politikai erőhöz hű próféták, akik ellen az írópróféták oly sokat küzdöttek (1Kir 22,23; 2Krn 18). Egyedüli kivétel ebben a tekintetben Ezékiel próféta (3,14; 8,3; 11,1.5.24; 37,1 stb.). Csak a fogság utáni korban tekintették igazán Isten Lelke munkájának a próféciát (Neh 9,30; Zak 7,12; Ézs 61,1, vö. 42,1; 2Krn 15,1; 20,14; 24,20).¹⁶

Ez alapján feltételezhetjük, hogy míg a korai időben a רוּחַ יְהוָה a harcot vezetőre (bírára, királyra) szállt le, később רוּחַ יְהוָה jelenlétét a karizmatikus személy legitímálta. Megfigyelhetjük, hogy sok politikai, katonai vezető mellett ott vannak a karizmatikus személyek, szinte egész pályafutásuk alatt: Mózes mellett Áron, Józsué mellett Eleázár pap, Bárak mellett Debóra prófétanő, Saul mellett Sámuel próféta. Dávidtól kezdve az állami apparátus felsorolásánál szintén ott vannak karizmatikus személyek: Ebjátár és Cádók papok (2Sám 8,17), Gád próféta (1Sám 22,5), aki „*Dávid látoka*” volt (2Sám 24,11), Nátán próféta vagy a jáiri Írá pap (2Sám 20,26). Salamon királyságában már úgy tűnik, mintha „*karizmatikus dinasztiák*” alakulnának (1Kir 4,1kk): Cádók fia, Azarjáhu főpap lett, Cádók és Ebjátár papként szolgál, Nátán egyik fia, Zábúb pap volt a „*király bizalmasa*” (a másik fia, Azarjáhu lett a helytartók felügyelője). Persze az is lehet, hogy csak névazonosság van Dávid karizmatikus tisztviselői (Nátán, Cádók) és Salamon tisztviselői között. Mindenesetre tény, hogy a királyságtól kezdődően egyértelműen a papok, illetve a próféták legitímálják YHWH jelenlétét a harcokban, háborúkban, ők kérdezik meg az Istent a harc kimeneteléről, egyáltalán az esélyekről, a vezető személyéről.

Az ószövetségi szövegek alapján a próféta volt az, aki Isten nevében elrendelte a közelgő háborút. Az ország kettészakadásakor a silói Ahijjá próféta „*megragadta a rajta levő új köpenyt, tizenkét részre hasította, és ezt mondta Jeroboámnak: Végy magadnak tíz részt, mert ezt mondotta az Úr, Izráel Istene: Én kiszakítom az országot Salamon kezéből, és tíz törzset neked adok*” (1Kir 11,30–31). Elizeus próféta parancsára egy prófétatanítvány királlyá kente Jéhút, „*olajat öntött a fejére, és ezt mondta neki: Így szól az Úr, Izráel Istene: Fölkentelek téged az Úr népének, Izráelnek a királyává! Irtsd ki uradnak, Ahábnak a háza népét! Így állok bosszút Jezábelen szolgálóimnak, a prófétáknak a véréért és az Úr minden szolgájának a véréért. Elpusztul Aháb egész háza népe, mert kiirtom Izráelből Aháb férfiutódait, apraját-nagyját. Olyanná teszem Aháb házát, mint Jeroboámnak, Nebát fiának a házát, meg Baasának, Ahijjá fiának a házát. Jezábelt pedig a kutyák eszik meg jezréeli birtokán, és nem fogják eltemetni! Ezután kinyitotta az ajtót, és elfutott*” (2Kir 9,6–10).

A próféták több helyen hadászati tanácsokat adtak a királynak a harc eredményes megvívásához. „*Arám királya háborút indított Izráel ellen. Tanácskozott udvari embereivel, hogy melyik helyen legyen a tábora. Az Isten embere azonban ezt az üzenetet küldte Izráel királyának: Vigyázz, ne vonulj át ezen a helyen, mert ott vonulnak le az arámok. Izráel királya ekkor embereket küldött arra a helyre, amelyet az Isten embere mondott neki, figyelmeztetve őt, hogy ott vigyázzon magára. Így történt többször is*” (2Kir 6,8–10). Aháb királynak egy próféta jövendöl

Benhadad, arámi királlyal való megütközése előtt: „Ezt mondja az Úr! Látod ezt a nagy tömeget? Én ma a kezembe adom ezt, és akkor megtudod, hogy én vagyok az Úr! Aháb ezt kérdezte: Kik által? Ő így felelt: Ezt mondja az Úr: A tartományi vezérek katonái által. Ki kezdje meg a harcot? – kérdezte Aháb. Ő így felelt: Te magad” (1Kir 20,13–14). Amikor Amacjá háborúra készült, besorozta a júdai férfiakat, és ezredesek és századosok vezetésével alegységekbe sorolta őket. Ezen felül Izráelből százezer zsoldost fogadott fel, „elment azonban hozzá az Isten embere, és ezt mondta: Ne induljon el veled, ó, király, Izráel serege, mert nem lesz az ÚR Izráellel, az efráimakkal. Hanem menj magad a harcba, viselkedj bátran, különben elbuktat téged Isten az ellenség előtt, mert az Istennek van ereje ahhoz, hogy megsegítsen, vagy elbuktasson” (2Krn 25,7–8).

A próféta képes volt az ellenség megtévesztésére, és ezáltal a győzelem elérésére. Amikor Arám királya keresztette Elizeust, és megtudta, hogy Dótánban van, csapatokat küldetett az elfogatására. „Amikor az Isten embérének a szolgálja korán felkelt és kiment, már körülvette a várost a sereg lovakkal, meg harci kocsikkal. A szolgálja így szólt hozzá: Jaj, uram! Mit tegyünk? De ő így felelt: Ne félj, mert többen vannak velünk, mint övelük! Majd Elizeus így imádkozott: Uram, nyisd meg a szemét, hadd lásson! És az Úr megnyitotta a szolgáljának a szemét, és az meglátta, hogy tele van a hegy Elizeus körül tüzes lovakkal és harci kocsikkal. Amikor aztán az arámok rárontottak, így imádkozott Elizeus az Úrhoz: Verd meg ezt a népet vaksággal! Meg is verte őket vaksággal Elizeus kérése szerint. Elizeus akkor ezt mondta nekik: Nem ez az az út, és nem ez az a város. Jöjjetek utánam, majd én elvezetlek benneteket ahhoz az emberhez, akit kerestek. És elvezette őket Samáriába” (2Kir 6,16–19).

A próféta ugyanakkor figyelmeztetette a királyt és a harcolókat, ha eltértek YHWH útjáról, ami egyértelműen a csata elvesztését jelentette volna, és még az ütközet előtt megterésre intette őket. „Semajá próféta odament Roboámhoz és Júda vezéreihez, akik Jeruzsálembe gyűltek Sisák elöl, és ezt mondta nekik: Ezt mondja az Úr: Ti elhagytatok engem, azért én Sisák kezébe adlak benneteket. Akkor megalázták magukat Izráel vezérei, meg a király, és ezt mondták: Igaz az Úr! Amikor látta az Úr, hogy megalázták magukat, akkor így szólt az Úr igéje Semajához: Megalázták magukat, nem pusztítom el őket, hanem rövidesen szabadulást adok nekik, és nem zúdul haragom Jeruzsálemre Sisák által” (2Krn 12,5–7).

Ám ha Isten már nem látott esélyt népe megtérésére, a próféta a népet érintő kérdésekben akár az ellenség előtt is jövendölt, saját népe elleni csatára és biztos győzelemre biztatva azt. Amikor Elizeus a beteg Benhadad arámi királyhoz utazott, a Hazáállal való beszélgetése közben „mereven maga elé nézett, azután sírva fakadt. Hazáél megkérdezte: Miért sírsz, uram? Ő így felelt: Mert megtudtam, hogy milyen veszedelmet hozol Izráel fiaira. Erődjeiket fölperzseled, ifjukaikat fegyverrel öled meg, csecsemőiket sziklához vágod, és terhes asszonyaikat felhasogatod” (2Kir 8,11–12). Sőt még a halálos ágyán is prófétál a közelgő háborúról, és csak adott számú győzelmet ígért Jóásnak, amiért az nem bizonyult elég buzgónak egy Arám-ellenes jelképes cselekedet végrehajtásában (2Kir 13,14–20).

A katonai-politikai vezető (bíra vagy király) és a karizmatikus személy (próféta, pap vagy lévita) szoros szimbiózisban éltek. A karizmatikus személy YHWH jelenlétének a biztosítéka volt a katonai vezető körül, míg a katonai-politikai vezető a karizmatikus személy és a kultusz támogatója volt. Ha a karizmatikus személy tévedett, rossz oldalra pártolt, vagy nyíltan bíráltni mert a vezetőt, száműzték vagy megölték.¹⁷ Ám ha a politikai vezető akart szakrális cselekedetet végrehajtani, őt is YHWH bosszúja sújtotta. Saul, amikor harcra készült a filiszteusokkal, hét napig várta Sámuelet Gilgában, hogy az bemutassa az áldozatot. Amikor a próféta késett és a hadinép már elszéledni készült, a király maga mutatta be az áldozatot. De Sámuel, amikor megérkezett, ezt mondta a királynak: „Ostobaságot követtél el! Nem teljesítetted Istenednek, az Úrnak a parancsát, amelyet parancsolt neked, pedig most véglegesen megerősítette volna az ÚR Izráelben a királyságodat. Most azonban nem lesz királyságod maradandó. Keresett magának az ÚR szíve szerint való embert, és őt tette az ÚR népe fejedelmévé, mert te nem teljesítetted, amit az ÚR parancsolt” (1Sám 13,13–14).¹⁸ Uzijjá király, amikor illatáldozatot akart bemutatni a szentély oltárán, súlyos betegségbe esett, így kapott hasonlóan kemény leckét arról, hol a karizmatikus és a vezető szerepköre között az átléphetetlen határ (2Krn 26,16–21).

Néhány perikópa alapján feltételezhetjük, hogy voltak olyan „állami” papok és próféták, akiknek (többek között) az volt a feladatuk, hogy a királyt szolgálják hadászati tanácsokkal, egészen pontosan YHWH háborús akaratának kinyilvánításával. Ezek a perikópák azt sugallják, hogy a hivatásos kultikus személyek nemegyszer azt közvetítették YHWH akarataként, amit az uralkodó hallani akart. Amikor Aháb és Jósafát Rámót-Gileáért indulnak harcba Arám ellen, Aháb „összegyűjtötte a prófétákat, mintegy négyszáz embert, és ezt kérdezte tőlük: Elmenjek-e harcolni Rámót-Gileáért, vagy letegyek róla? Ők így felelték: Vonulj föl, mert az ÚR a király kezébe adja azt.” Egyikük, Sickijjá, Kenaan fia egyenesen „vasszarvakat készített magának, és ezt mondta: Így szól az ÚR: Ezekkel ökleled Arámot, míg csak el nem pusztítod” (1Kir 22,1kk par. 2Krn 18,1kk). Amikor Jeremiás próféta jármot akasztott a nyakába, szimbolizálva, hogy a babiloniak ilyen járomba hajtják majd Júdát, Hananjá próféta YHWH nevében azt prófétálta Cidkijjának, hogy „összetöröm Babilónia királyának az igáját”, sőt ő maga összetörte Jeremiás jármát, és azt mondta: „ezt mondja az Úr: Így töröm le Nebukadneccar babilóniai király igáját két esztendő múlva minden nép nyakáról” (Jer 28,1kk).

Azokban sok esetben a próféták akár a konfliktust is felvállalták az uralkodóval, ha az uralkodó háborús tervei ellenkeznek YHWH akaratával. Talán a legismertebb történet a fentebb már idézett, két önálló elbeszélésből összeillesztett történet¹⁹ Míkájehúról, Jimlá fiáról, akit az uralkodó gyűlölt, „mert sohasem prófétál nekem jót, hanem csak rosszat” (1Kir 22,8). A rámót-gileádi csata előtt köntörfalaz a próféta, ám amikor kikényszerítik az igazságot tőle, a király bukását jövendöli (1Kir 22,7).²⁰

Sámuel is szembefordult a korábban általa királlyá tett Saullal, ugyanígy a silói Ahijjá próféta is Jeroboám királlyal. Illés próféta egyértelműen az uralkodó ellensége

volt (1Kir 18,1kk). Amikor az Ászá és Baása közötti konfliktusban a júdai király szövetséget kötött Benhadaddal, Arám királyával, Hanáni látnok megdorgálta, és hosszan tartó háborús időszakot jövendölt neki (2Krón 16,7–10). A rámót-gileádi csata után Jéhu látnok, Hannáni fia megdorgálta a csatából visszatérő Jósáfát királyt: „*a bűnöst kellett segítened és az ÚR gyűlölőit szeretned? Ezért szállt rád az ÚR haragja*” (2Krón 19,1–2). Amikor Áház uralkodása alatt az izráeliek megverték Júdát, s hadifoglyokat vittek Samáriába, „*volt ott az ÚR-nak egy prófétája, név szerint Odéd; ez kiment a Samáriához érkező sereg elé, és ezt mondta: [...] Engedjétek vissza a honfitársaitok közül ejtett foglyokat, különben az ÚR izzó haragja fordul ellenetek!*” (2Krón 28,9–11).

A legemblematikusabb képviselője az államhatalom – és ezáltal az állami kultikus személyek – elleni kiállásnak Jeremiás próféta. Jeremiás Westermann szerint az „ellenállás prófétája”,²¹ míg Komoróczy véleménye alapján Jeremiás „kritikai értelmiségi az ókori Keleten, a nemzeti és birodalmi politika előterében.”²² Egy olyan kor prófétája ő, amikor a háború következtében minden összeomlani látszik: a város ostrom által esik el, a szentélyt elpusztítják, a védőket lemészárolják vagy fogságba hurcolják. Próféciáiban YHWH akarataról beszél: a csapás tőle érkezik, az ellenállás értelmetlen. Ezért sokszor lázadással, árulással vádolják, hiszen a király és az udvar a végsőig ki akar tartani, idegen hatalmak segítségével bíznak. Ám Jeremiás dühösen fordul az udvari papok és próféták ellen, így intve a népet: „*Ne hallgassatok a prófétáitok beszédére*” (Jer 28,16). Éles vitába bocsátkozik Hananjá prófétával (Jer 28,1kk), sőt amikor az „*állami érát*” képviselő Pashur és Cefanja pap Cidkijjá király megbízatásából meglátogatják, hogy kérdezze meg az Urat, a próféta elutasítja őket, mondván, hogy az ítélet elől nincs menekvés azok számára, akik szembefordulnak a babiloni királlyal (Jer 21,1kk).

3. Kultikus cselekedetek és tárgyak a hadviselésben

3.1. Az áldozat

A háborúhoz kapcsolódó kultikus aktusokat vizsgálva azt várhatnánk, hogy az áldozat kérdéskörét nem lehet megkerülni. Csakhogy az Ószövetségben meglepően kevés utalást találunk arra vonatkozólag, hogy a harc előtt áldozatot mutattak volna be, hogy elnyerjék YHWH jóindulatát és biztosítsák részvételét népe mellett a harcban.

A már említett 1Sám 13,13–14-ben Saul a csata előtt égő- és békeáldozat bemutatására készül, és a kontextus alapján úgy tűnik, ezek nélkül semmiképpen sem meri megindítani a támadást: a késlekedő Sámuel megérkezése előtt az előbbi végül be is mutatja, magára vonva ezzel YHWH haragját. A király győzelméért esedező 20. zsoltár azt kívánja a királynak, hogy YHWH „*gondoljon sok ételáldozatodra, égőáldozatodat fogadja szívesen*”, de nem egyértelmű, hogy a szöveg itt a csata előtti áldozatra gondol, hiszen a zsoltáríró itt a *korábban bemutatott* sok-sok étel- és égőáldozatra is utalhatott.²³ Az 1Sám 15,1kk szerint az Agág felett aratott győzelem után Saul – megszegve a *cherem* törvényét – félretesz a szerzett ha-

dizsákmányból, majd Sámuelnek ezt azzal magyarázza, hogy a meghagyott javakból YHWH-nak akart áldozatot bemutatni. Itt sem állapítható meg egyértelműen, hogy ez az áldozat a csata utánra előírt áldozat lenne, vagy Saul a hazatérés utáni normál áldozatbemutatókra gondolt.

A környező népeknél is van néhány utalás a harc és áldozat kapcsolatára. A filiszteusok áldozatot mutatnak be Dágónnak, hogy az kezükbe adta Sámson (Bír 16,23). Miután az izráeli csapatok körülzárják Kír-Hareset, Móáb királya „*fogta elsőszülött fiát, aki útána lett volna a király, és feláldozta égőáldozatként a várfalon. Emiatt olyan nagy felháborodás támadt Izráelben, hogy fölkerekedtek és visszatértek hazájukba*” (2Kir 3,27).²⁴ A Biblián kívüli források ezen a téren általánosan elterjedt szokásról tanúskodnak, ami összességében Izráel esetében is a szokás meglétére utal.

3.2. A szövetség ládája

Az ókori népek seregei hadijelvényeket viseltek, amelyek spirituális értelemben a sereg erejét, az adott istennel való kapcsolatát szimbolizálták, míg profán értelemben az aleggységek csatában való eligazodását szolgálták.²⁵ Az egyiptomiak már a Kr. e. 12. században zászlókkal és póznákra szerelt jelvényekkel irányították seregeiket, az asszírok a szárnyas emberfejű bika alatt vonultak harcba, a római *signum*, az *aguila* pedig szinte összeforrt a légiókkal.²⁶ Diodorus Siculus szerint a karthágóiaknak is volt egy „*szent sátra*” (τῆρα σκευῆ), amelyk velük vonult a harcba.²⁷

Hadijelvényekről Izráellel kapcsolatban is értesülünk: ezek szintén a hadsereg számára az egybegyülekezés helyének (Ézs 5,26), valamint a felvonulás és a támadás irányának (Jer 51,12) megadására, kitűzésére szolgáltak. A hadsereg vezetői a hadijelvény közelében helyezkednek el (Ézs 31,9). Különösen is háborús veszély esetén magas, a környezetből kiemelkedő, jól látható helyre tűzték ki a hadijelvényt, többnyire domb-, ill. hegycsúcsra (Ézs 13,2; 18,3; 30,17), magas falra, erődítmény oromzatára (Jer 51,12). A Num 2,2 szerint „*Izráel fiai mindnyájan a maguk hadijelvénye (תִּקְוֹתָם) körül táborozzanak, nagycsaládjaik jelvényeivel (סִמְלֹתָם) ellátva, a kijelentés sátrától távolabbra, körös-körül táborozzanak*”. Az ige hely szerint minden nagycsalád saját *jelvénnel* is rendelkezett.

A Num leírása szerint a vándorló nép központjában a kijelentés sátra állt, tőle keletre Júda hadijelvénye (Num 2,3), délről Rúben hadijelvénye (Num 2,10), nyugatról Efraim hadijelvénye (Num 2,18), északról Dán hadijelvénye (Num 2,25) védte. Mózes az Ex 17,15 szerint oltárt épít és így nevezi el: יְהוָה נֶסִי, „*Az ÚR az én hadijelvényem*”, itt a fordítható *hadijelvényként*, és Jeremiás is ugyanezt a נֶסִי szót használja, amikor így kiállt fel: „*Meddig kell még hadijelvényt látnom!*?” (Jer 4,21). Az aranyborjú történetével kapcsolatosan Schaeffer ugariti analógiaként egy bikaistent ábrázoló hadijelvényre hivatkozik, míg Galling fölveti a kérdést, vajon nem Dávid pajzsának hatszögű geometriai formája, az ún. Dávid-csillog szolgált-e valamikor a királyi ház hadijelvényeül.²⁸

Az, hogy konkrétan milyenek lehettek ezek a hadijelvények, nem tudjuk, valószínűleg eredetileg fémből készültek, majd a perzsa idők után már szövetből és kelméből (hadizászlók, hadilobogók).²⁹

Kecsegtető megoldás lenne, ha a szövetségládát hadijelvényként értelmezhetnénk Izráel hadviselésében: nyilvánvaló ugyanis, hogy a sereg előtt hordozták (Num 10,33–36). A láda azonban sokkal több pusztá hadijelvényénél, magát YHWH jelenlétét reprezentálta a harcban (1Sám 4). Ahol a láda, ott van Isten: a láda üres trón, melyen láthatatlan módon ő maga trónol, így hosszú időn át Izráel leg-szentebb kultusztárgya, YHWH jelenlétének jelképe.³⁰

Készítését maga Isten rendeli el a pusztában a szövetség megkötése után (Ex 25,10–22). A ládát papok őrizték, a lévíták közül a kehátiak feladata volt a láda körüli szolgálat elvégzése (Num 3,31). Már a pusztai vándorlás során harci erőt tulajdonítanak neki, hiszen „*valahányszor elindult a láda, ezt mondta Mózes: Kelj föl, Uram! Szóródjanak szét ellenségeid, fussanak el előled gyűlölőid!*” (Num 10,35). A Jordánon való átkeléskor azok a papok vezették Izráel fiait, akik a ládát vitték (Józs 3), majd Jerikó ostromakor a ládát a papokkal a harcolók és az utóvéd között helyezik el (Józs 6,13), s a láda is megke-rüli a várost mind a hét napon. A letelepedés után a silói szentélyben őrizte Éli pap és családja, innen vitték el különböző háborúkba. Amikor Izráel fiai először vereséget szenvednek Áféknál a filiszteusoktól (1Sám 4,2), a vereséget a láda hiányára vezetik vissza, így Silóból odahozatják. A filiszteusok már a pusztá gondolatától is megrettennek, hiszen szerintük a ládával maga „*Isten jött a táborba! Jaj nekünk – mondták –, mert ilyen még nem volt sohasem!*” (1Sám 4,7). A ládával együtt Éli két fia, a szintén pap Hofni és Fineás is az Eben-Háezer-i haditáborba érkeznek: a láda tehát kultikus tárgy, aminek a felügyelete, illetve „kezelése” nyilvánvalóan papi feladat. Amikor Izráel ismét vereséget szenved, és a filiszteusok a ládát is elrabolják, Éli és családja ezt sokkal nagyobb tragédiának éli meg, mint magát a csatavesztést vagy a családtagok halálát, mert ez az ő szemükben azt jelentette, hogy YHWH néppel való kapcsolata, oltalmazó jelenléte szakadt meg (1Sám 4,12–22).

A ládának a filiszteusok, majd a bétsemesiek között végzett pusztítása (1Sám 5–6), vagy a gondatlan Uzzá halála (2Sám 6,6–8) is mutatja, hogy a láda szent, és csak felszentelt személy illelheti. Amikor a láda a filiszteusoktól Kirjat-Jearimba, Abinádáb házába kerül, „*fiát, Eleázárt fölszentelték, hogy őrizze az ÚR ládáját*” (1Sám 7,1). Dávid golycs éfódban, azaz papi öltözetben lejt szent táncot előtte, és kijelenti, hogy „*nem szabad másnak hordoznia az Isten ládáját, csak a lévítáknak, mert őket választotta ki az ÚR, hogy hordozzák, és állandóan gondozzák az ÚR ládáját*” (1Kron 15,2, vö. Deut 10,8).

Mikor a ládát elhelyezik Dávid városában, Jeruzsálemben, az a sátorban „lakik”, de „*amikor a királyok háborúba szoktak vonulni*”, úgy tűnik, továbbra is elkíséri a népet a harcba (2Sám 11,11). Miután Salamon felépítette a jeruzsálemi templomot, a láda a szentély hátulsó részében kapott helyet (1Kir 6,19; 8,1–9). Ezután szinte teljesen eltűnt az ószövetségi hagyományból. Jeremiás már arról prófétál, hogy a messiási időben majd „*nem beszélnek többé az ÚR szövetségládájáról. Senkinek sem jut eszébe, nem is emlegetik, nem keresik, és nem készítik el újból*” (Jer 3,16). Egy későbbi hagyományanyag szerint Jeremiás a jeruzsálemi templom pusztulása előtt „*fölment arra a hegyre, amelyre Mózes ment az Istentől örökségül kapott földet megnézni. Megérkezvén Jeremi-*

ás talált egy barlangszerű lakóhelyet, oda vitte a sátort, a szövetség ládáját és az illatáldozat oltárát. Aztán eltorlaszolta a bejáratot” (2Mak 2,4–5).³¹

Érdekes locus az 1Sám 14,18–19, amely szerint az egyik csata előtt „*...ezt mondta Saul Ahijjának: Hozasd ide az Isten ládáját! Mert az Isten ládája akkor már Izráel fiainál volt*” (18. v.). Azután azonban, mintha már nem lenne idő kérésének teljesítésére, Saul hirtelen meg-gondolj magát és rákiált: „*Hagyd abba!*” A szöveg azt sugallja, hogy Saul a láda segítségével a csata kimeneteléről akarja megkérdezni YHWH-t. Ezen a szakaszon kívül azonban erre nincs példa az Ószövetségben, és erre a célra inkább az éfód, vagy az úrim és tummím volt használatban. A szakasz ezért nehezen illeszthető be a ládáról szóló elbeszélésekbe. A BHS szövegkritikai apparátusa fel is hívja a figyelmet arra, hogy ezen a helyen az LXX és a Vetus Latina egy kézírata a „*Hozasd ide az éfódot!*” olvasatot, a Septuaginta számos kézírata pedig a folytatásban a $\sigma\tau\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \eta\pi\epsilon\nu\ \tau\omicron\ \epsilon\phi\omicron\delta\omicron\upsilon\delta$... „*Mert akkoriban ő hordozta az éfódot Izráel fiai előtt*” fordítást kínálja. A 19. vers végén az $\text{ךָ\ תָּשֹׁב\ בְּכַף\ יָדְךָ}$ (Vedd vissza a kezéd!) kiáltás is inkább az éfódra utalhat, mint ahogy az 1Sám 14,3 szövegének is ez felel meg jobban: „*mintegy hatszáz főnyi hadinép volt vele, meg Ahijjá is, aki Silóban az éfódot viselte*”. Ahijjá tehát Silóban volt pap, viszont ebben az időben a ládát Kirjat-Jearimban őrizték: onnan tehát aligha Ahijjával hozatta volna Saul magához. Minden bizonnyal tehát eredetileg nem a ládáról, hanem az éfódról volt szó a szövegben.³²

3.3. Isten megkérdezése

A csata előtt Izráelben (is) elterjedt gyakorlat volt, hogy a csata kimeneteléről, illetve néha bizonyos stratégiai kérdésekben is, megkérdezték az Istent (שאל באלהים). YHWH-t megkérdezhetette közvetlenül maga a hadvezér is (vö. Bír 11,11), ám ennél elterjedtebb volt, hogy a vezető próféta vagy papi személy közbenjárását kérte ilyen esetekben.

3.3.1. Próféták, jósok

Gyakran megesett, hogy a király/hadvezér prófétán keresztül kérdezte meg az Urat. Saul a harcba indulás előtt YHWH-t az úrim mellett próféta által is megkérdezte (1Sám 28,6). Láttuk már fentebb, hogy ez történt az 1Kir 22 szerint Aháb idejében, amikor az hadba akart vonulni az arámok ellen. Ugyanígy jár el Jórám és két szövetségese is, amikor a Móáb elleni támadás kudarcra fenyeget. Ekkor ő így kiált fel: „*Nincs itt az ÚRnak egy prófétája, aki által megkérdezhetnénk az Urat?*” (2Kir 3,11). Jósáfát ekkor Elizeust ajánlja a figyelmébe, aki némi rábeszélés után így kiáltott: „*hozzatok ide egy lantost! Amikor a lantos zenélni kezdett, az ÚR keze megérintette a prófétát*” (2Kir 3,15), és átadta Isten üzenetét.

Az Ószövetség tud pogány jósokról is, akik előre kijelenthették az istenek akaratát. Józsué könyve megemlékezik Bálámról, Beór fiáról, aki jós (קִּיֹּם) volt (Józs 13,22), az 1Sám 6,2 szerint pedig a filiszteusok „papok és jósok” segítségével tudakolják meg, mit tegyenek a hadiszákmányként elrabolt ládával (1Sám 6,1). Jósokhoz fordulni tilos volt Izráelben, mint ahogy halottidézőhöz is (Lev 19,31; 20,6,27; Deut 18,11): Saul is nyilván csak végső kétségbeesése miatt választotta egy reménytelen-

nek látszó csata előtt – saját tilalma ellenére (vö. 1Sám 28,3) – ezt az eljárást (1Sám 28).

A jóslás az ókori Keleten azonban teljesen bevett gyakorlatnak, igazi tudománynak számított, és számtalan technikát alkalmaztak hozzá.³³ Ezékiel szerint – éppen háborús kérdésekben – „*odaáll Babilónia királya a válaszütra, a két út elejére, hogy jósoltasson, megrázza a nyilakat, megkérdezze a bálványokat, megnézzze a májat*” (Ez 21,26). Asszíriában a *barú-papok* jósoltak birkák májából, később hasonlóan állatok belsőségéből jósoltak Rómában is.³⁴

3.3.2. Sorsvetés

A sorsvetés (פיר, נורר, נורר) az ókori keleti embereknél nem a választás megkönnyítését jelentette, hogy a véletlenre bízva a döntést, hanem az motiválta, hogy a sorsot, az élet menetét egy felsőbb, isteni hatalom irányítja, amelyet sorsvetés útján meg lehet ismerni. Ez tehát az istenek akaratának megtudakolását, a jövő jelenre kiható eseményeinek kifürkészését jelentette. Ezáltal vélték megtudni egy nép, egy egyén sorsát, hadi vagy kereskedelmi vállalkozás szerencsés vagy balszerencsés kimenetelét, illetve megtudni egy veszedelem okát, és ezzel az elhárításának a módját. Az Ószövetség több helyen is említi a sorsvetést, amikor azt nem izráéliek gyakorolják: Eszter történetében „*Ahasvérós király uralkodása tizenkettedik évének első hónapjában, a Niszán hónapban púrt, azaz sorsot vetettek Hámán előtt napról napra és hónapról hónapra a tizenkettedik hónapig, az Adár hónapig*” (Esz 3,7). Jónás történetében a tengerészek a viharban ezt mondják: „*Gyertek, vessünk sorsot, és tudjuk meg, ki miatt ért bennünket ez a veszedelem!*” (Jón 1,7).

A sorsvetésnek többféle módja ismert. Ezékiel szerint „*odaáll Babilónia királya a válaszütra, a két út elejére, hogy jósoltasson, megrázza a nyilakat, megkérdezze a bálványokat...*” (Ez 21,26). A Példabeszédek könyve szerint „*az ember kebelében vetnek sorsot*” (Péld 16,33), míg Hóseás így kiált fel „*népem a fától kér tanácsot, és a bot ad neki kijelentést*” (Hós 4,12). Mindhárom igehely ugyanarra a sorsvetési technikára utalhat: különböző alakú és színű kis köveket vagy pálcikákat egy edényben, vagy egy felsőruha redőjében összeráztak, majd kivetettek, és a jóskok a kirajzolódott mintából vélték kiolvasni az isten akaratát.

A háború kérdésénél is egyértelműen használták a sorsvetést. A Numeri tudósítása szerint Józsué mellett Eleázár feladata az, hogy „*kérjen döntést az ÚRtól sorsvetés útján*”, hogy a nép induljon-e harcba, majd Józsué a „*kapott parancs*” alapján kezdi meg a hadműveletet (Num 27,21). A benjámini gibeai polgárok vétke után az összefogott törzsek sorsot vetnek Gibeá ellen, azaz sorsvetés útján döntötték el, hogy harcba szálljanak-e a várossal, vagy sem (Bír 20,9). Sorsvetéssel végezték az elfoglalt területek szétosztását (Num 26,55; 33,54; 34,13; Józ 13,6; 18,8–10), sorsvetés útján kaptak városokat a lévíták (Józ 21,4kk) és Áron fiai is (Józ 21,9kk), de sorsot vetettek a foglyok ruházatára (Zsolt 22,19) vagy akár magára a hadifogolyra is (Náh 3,10).

3.3.2. Az éfód

Az éfód rejtélyes, nehezen behatárolható fogalom az Ószövetségben. A különböző szövegek alapján három dolgot is jelölhettek a héber פֶּדֶן fogalmával:

Először is az éfód jelent egyfajta kultikus tárgyat. A Midján felett aratott győzelem után Gedeon 1700 sekel súlyú aranyfüggőből éfódot készített és felállítja Ofrában (Bír 8,27). Míká házi szentélyt készít, egyik fiát pappá szenteli, s a szentélyben bálványt és éfódot állít fel (Bír 17,5). Később egy lévítát fogad fel papnak, s amikor a dáni seregek rátörnek a házára, elrabolják a házibálványt és az éfódot, a lévítát pedig magukkal hurcolják (Bír 18). A nóbi szentélyben az éfód mögött őrizték a papok Góliát kardját (1Sám 21,10), s a nóbi mészárlás után az egyik megmenekült pap, Ebjátár magával viszi az éfódot Dávidhoz Keilába (1Sám 23,6).³⁵ Hóseás így profétál egy helyen: „*hosszú ideig élnek majd Izráel fiai is király és vezér nélkül, áldozat és szent oszlop nélkül, éfód és házibálvány nélkül*” (Hós 3,4). Ezen locusok szerint az éfód olyan kultikus tárgy lehetett, amit rendszerint együtt őriztek a házibálvánnyal (תְּרָפִים). Egyes magyarázók szerint az éfód nemesfémmel bevont (isten)szobor volt.

Másodszor az éfód jelent valami szent ruhadarabot, amivel a szent személy felövezte magát (az פָּסַף gyök „*felövezni, felruházni*” jelentéssel bír³⁶). Gyolcs éfódot visel az ifjú Sámuel (1Sám 2,18). Saul mellett, a filiszteusok elleni harcban az az Ahijjá pap szolgált, aki „*Silóban az éfódot viselte*” (1Sám 14,3). Az 1Sám 22,18 szerint az a nyolcvanöt nóbi pap is gyolcs éfódot viselt, akiket Dóég lemészárolt. Amikor a ládát Dávid városába szállítják Óbéd-Edóm házából, „*teljes erővel táncolt az ÚR színe előtt, és gyolcs éfódot kötött magára Dávid*” (2Sám 6,14; 1Krón 15,27).³⁷

És végül az éfód jelenti a köntös, az öv és a mellrészt mellett a főpap felsőruházatának egy konkrét darabját, ami aranszálakkal átszőtt, színes, hímzett kelméből készült, ékkövek díszítették, és nyilvánvalóan a mellkasra felcsatolva viselték (Ex 28,4,6–14; 39,2–8).³⁸ Egyes magyarázók itt valamiféle szent tartóra, tokra, tarisznyára gondolnak, amiben a sorsvetés kellékeit őrizte a pap, és amit magára csatolt, amikor YHWH-től jóslatot kért, illetve döntését közvetítette.

Az Ószövetség szerint a harcban gyakran az éfód segítségével kéri ki YHWH tanácsát, aki válaszol is a harcba indulóknak.³⁹ Dávid az éfóddal kérdezi meg Istent a Saullal való konfliktus várható kimeneteléről: „*De megtudta Dávid, hogy Saul rosszat forral ellene. Ezt mondta Ebjátár papnak: Hozd ide az éfódot! És ezt mondta Dávid: URam, Izráel Istene! Azt a hírt hallotta szolgálád, hogy Saul ide akar jönni Keilába, hogy elpusztítsa miattam a várost. Kiszolgáltatnak-e neki Keila polgárai? Idejön-e Saul, ahogyan szolgálád hallotta? URam, Izráel Istene, jelentsd ki szolgáládnak! Az ÚR így felelt: Idejön. Akkor ezt kérdezte Dávid: Kiszolgáltatnak-e engem és embereimet Saulnak Keila polgárai? Az ÚR így felelt: Kiszolgáltatnak*” (1Sám 23,9–12). Érdemes megfigyelni, hogy az éfód kezelése egy pap feladat, illetve kiváltsága. Az is jól látszik ebből a történetből, hogy Dávid a kérdését mindig eldöntendő kérdés formájában fogalmazza meg, s arra a válasz mindig egy egyszerű igen (vagy nem). Az éfód tehát nyilvánvalóan a sorsvetésnek valamiféle eszköze. Ugyanígy egy másik történet szerint: „*Ezt mondta Dávid Ebjátár papnak, Ahimelek fiának: Hozd ide az éfódot! És Ebjátár odavitte Dávidnak az éfódot. Dávid pedig megkérdezte az URat: Üldözzem-e azt a rablócsapatot? Utolérem-e őket? Ő pedig így fe-*

lelt neki: Üldözd, mert biztosan utoléred, és még kiszabadíthatod őket” (1Sám 30,7–8). Itt az igenlő választ nyilván a pap „interpretálja” és színezi tovább.

3.3.3. Az urím és tummím

Elterjedt szent sorsvetés volt az urím és tummím használata. Abban szinte minden exegeta megegyezik, hogy az urím és tummím jelentése szinte megfejtethetlen. Egyesek az urímot az אור 'világosság, fény' gyökkel, míg a tummímot a תום 'tökéletesség' gyökkel hozzák összefüggésbe.⁴⁰

Az urím és tummím olyan eszközök voltak, melyekkel megkérdezték a YHWH-t, és amelyekben keresztül ő igen vagy nem válaszokat adott. A legtöbb magyarázó úgy gondolja, hogy urím és tummím hasonló formájú, de más-más színű és különböző jelekkel ellátott kövek vagy botok voltak; az egyik igen-t jelentett, a másik nem-et. A választ úgy kapják YHWH-től, hogy előbb „megkérdezték” (שאל) YHWH-t, és a kérdést úgy tették fel neki, hogy feleletül elég volt az igen vagy a nem válasz. Ezután vagy egy tasakba belenyúlva kihúzták az egyik tárgyat, vagy az urímot, vagy a tummímot, és megvolt a felelet – vagy mindkettővel sorsot vetettek, és attól függően, hogy melyik tárgy esett a megjelölt oldalára, olvasták ki a feleletet. Volt azonban olyan, hogy YHWH nem válaszol: Saul a filiszteusok előtti harcnál megkérdezi az Urat, „de az ÚR nem válaszolt neki sem álomban, sem az úrímmal, sem a próféták által” (1Sám 28,6). Ilyenkor bizonyára azt történt, hogy az egyik kövecske vagy botocska sem esett jellel ellátott oldalára.⁴¹

Bár az urím és tummím szavak nem szerepelnek az 1Sám 24,1–6-ban, minden bizonnyal itt is ugyanerről az eljárásról van szó (de a sorsvetés más technikája sem zárható ki teljesen). Dávid itt Ebjátár papon keresztül „megkérdezte az URat: Elmenjek, és megverjem-e a filiszteusokat? Az ÚR ezt felelte Dávidnak: Menj el, verd meg a filiszteusokat, és szabadítsd föl Keílát” (2. v.).

A megkérdezést sohasem a király végzi, hanem a felszentelt személy, a pap. Erre még Józsuénak sincs lehetősége, hiszen a Numeri azt írja, hogy „Józsué álljon Eleázár pap elé, és kérjen döntést az ÚRtól sorsvetés útján” (Num 27,21). Az 5Móz 33,8 szerint az urím és tummím Lévi törzsére volt bízva, míg a Exodus és Leviticus papi szövegei szerint a „döntések közlésére való” urímot és tummímot a főpapi öltözethez tartozó hosenben őrizte a főpap (2Móz 28,27–30; 3Móz 8,8). A fogság utáni szövegek szintén a főpap jellegzetességeként említik, hogy dönthet az urímmal és tummímmal (Ezsd 2,68; Neh 7,65).⁴²

Egyes írásmagyarázók feltételezése szerint YHWH megkérdezésének eszközeit, az urímot és tummímot az éfódban tartották, ezért kellett a papnak az éfódot előhoznania az Úr megkérdezéséhez.⁴³

3.4. Harsonák, kürtök

Mózes a Midján ellen harcba vonuló hadinéppel küldi Fineást, Eleázár pap fiát, „mert ő kezelte a szent eszközöket és a riadót jelző harsonákat” (Num 31,6). A Numeri tudósítása szerint a harsonák (hr:x|xoj}) „a közösség összehívására és a táborok elindítására valók” (Num 10,2), s örök rendelkezés szerint a „harsonákat Áron fiai, a papok fújják” (Num 10,8). Ezt a rendelkezést meg-

erősíti az 1Krón 15,24 és a 2Krón 13,12 is. A harsonák megfújásának a szakrális célja az, hogy „ha hadba indultok országotokban a benneteket szorongató ellenség ellen, akkor is ezekkel a harsonákkal fújjatok riadót. Akkor majd megemlékeznek rólatok Istenetek, az ÚR, és megszabadultok ellenségeitektől” (Num 10,9). Ugyanígy Jerikó bevételénél is „hét pap vigyen hét kosszarvból készült kürtöt a láda előtt. A hetedik napon hétszer kerüljétek meg a várost, és a papok fújják meg a kürtöket” (Józ 6,4).

A fúvós hangszerek, a harsona, a kürt, a trombita az ókortól kezdve egészen a 19. századig a harcban a parancsközlő hangszerek körébe tartozott. Gedeon is kürt segítségével ad parancsot a Midján elleni csatában: „ha megfújom a kürtöt (שופר) én, meg a velem levők mind, akkor ti is fújjátok meg a kürtöt az egész tábor körül, és kiáltatok: Az ÚRért és Gedeonért” (Bír 7,18). Mikor Jónátán lerontotta a filiszteusok oszlopát Gebában, „Saul megfúvatta a kürtöt (שופר) az egész országban, ezt mondván: Hallják meg a héberek!” (1Sám 13,3). Absolon megölése után „Jóáb megfújta a kürtöt (שופר), mire a nép visszatért Izráel üldözéséből, mert Jóáb megállást parancsolt a népnek” (2Sám 18,16). A harcban a fúvós hangszerek alkalmazása sokkal eredményesebb volt, mint például a különböző alegységek irányítására használt zászlók (Ézs 30,17), hiszen a harcosok a harcban nem tekinthettek hátra, a harcot irányító parancsnok bázisára, viszont kürt, harsona hangjával hátulról is irányítani lehetett az alegységek harci tevékenységét. A 2Krón 13,14–15 szerint „amikor a júdaiak körülnéztek, látták, hogy elől is, hátul is harc vár rájuk, ezért az ÚRhoz kiáltottak segítségért, a papok megfújják a trombitákat (חֲצֻצְרוֹת), a júdaiak pedig harci kiáltásban törtek ki. És miközben a júdaiak harci kiáltása hangzott, megverte az Isten Jeroboámot és egész Izráelt Abijjá és Júda előtt.” Amikor Dávid Jeruzsálemba szállította a ládát, „Sebanjáhu, Jósáfát, Netanél, Amászaj, Zekarjáhu, Benájáhu és Eliezer papok fújták a harsonákat (חֲצֻצְרוֹת) Hifil Pl. participium) Isten ládája előtt” (1Krón 15,24).

Ezen perikópák alapján azt feltételezhetjük, hogy a harcokban a „kürt” (שופר) használata profán, katonai személyek, parancsnokok jogköre volt, míg a „harsona” (חֲצֻצְרוֹת) egy spirituális tartalommal bíró parancsközlő hangszer lehetett, amelynek a használata a papság privilégiuma volt a háborúban, s így a szent cselekmények körébe tartozott. A harsona több korabeli ábrázoláson is fennmaradt. Titusz diadalíve is bemutatja Rómában, a templomból elrabolt kincsek között, s ezek a hangszerek a Bar-Kochba felkeléskor vert érmeken is szerepelnek.⁴⁴

4. Összefoglalás

Amint az előbbiekből láttuk, az ókori Izráel háborúi egyértelműen vallási jelleggel bírtak. Mielőtt az izráeli harcosok csatába indultak, papjaik és prófétáik segítségével YHWH-től kértek útmutatást. A harcosoknak, akik a csatába vonultak, YHWH-nak szenteltnek kellett lennie, mivel a másik oldalon tisztátalanokkal találkoztak. Így maga a YHWH nevében indított háború is szent cselekmény volt, hiszen YHWH maga harcol népéért (Ex

14,14), akár az ellenség istenével szemben is. Ez a kép megtalálható Izráel legrégebb költői szövegeitől kezdve az apokaliptikus irodalomig. A harc így kozmikus cselekmény: a földi harc gyakorlatilag leképeződése a nem e világban vívott harcra, hiszen amikor Izráel fiai küzdenek a tisztátlanokkal, az tulajdonképpen YHWH harca a káosz erőivel szemben. Ebben a kontextusban beszélhetünk „szent háború”-ról.

Hamar kialakult az a felismerés Izráel népében, hogy YHWH nélkül nem lehet és nem érdemes háborút vívni. YHWH-nak ott kell lennie a harcban, előtte meg kell őt kérdezni (próféta által, vagy sorsvetéssel, az éfóddal, az urímmal és tummímmal), jelképezni és biztosítani kell, hogy jelen van a csatában (a szent ládával vagy a szent kürtökkel). Ezt pedig csak proféták, de még inkább kultikus személyek, papok tudták biztosítani, akik nélkülözhetetlen résztvevőivé váltak Izráel harcainak. Amikor a harcosok győzelemmel vonultak haza a csatából, a győzelem ünnepén dalokat és dicsőretekent énekeltek YHWH-nak papjaik és lévítái vezetésével, amikor pedig vesztesként érkeztek meg, azt a proféták és látók szavai alapján YHWH ítéletének tudták be.

A háború megkezdése előtt az uralkodó vagy a katonai vezető egy proféta vagy a papok által végzett sorsvetéssel kereszttől meg tudakolta YHWH-tól a harc kimenetelét, aki akár a harc taktikájához is tanácsokat adhatott. Közvetlenül a csata előtt – ha erre mód és lehetőség volt – a papok szóltak a katonákhoz, bátorították őket, hogy „ne lágyljon meg” a szívük, csatára buzdítva őket. A harcban a papok hordozták a szövetségládát, amely, mint *signum* Izráel jelképe és YHWH jelenlétének a biztosítéka volt. A kultikus személyzet valamilyen módon részt vett a harc parancsnoki vezényletében is a szent kürtökkel.

Az ókor óta sok minden változott az ember életében, azonban a háborúk – sajnos – ma is körülvesznek bennünket. Bár hazánkban immár több mint fél évszázada nincs háború, a híradásokban nap mint nap felbukkannak a világ különböző „forró pontjainak” fegyveres konfliktusai, háborúi. Hazánk a különböző szövetségi kötelezettségeknek (EU, NATO) eleget téve részt vállal ezekben a helyzetekben a stabilizálásában, a különböző missziókban szolgáló magyar katonákat pedig elkísérik Egyházunk táborigényes lelkészei a külföldi harcmezőkre.

Mi ma a táborigényes lelkész szerepe a háborúban? Semmi féleképpen sem az „általános vád” szerint a fegyverek megáldása. A „szemet szemért, fogat fogért” érv helyébe békességének keresése és elnyerése lépett, s az εἰρηνη Jézus Krisztusban teljesedett be és ki az emberiség életében. A harcmezőkön szolgálók között így válik *signum-má* a táborigényes lelkész, aki a Békesség Fejedelméről, Jézus Krisztusról szóló evangéliumot közvetíti a harcolók között. Nem kéri ki hadászati kérdésekben a véleményét a szó szoros értelmében, de a parancsnok mellé (és nem alá) rendelt személyként mégis szervesen részt vesz a parancsnoki döntések közvetítésében és azok hatásainak visszacsatolásában. Ma egy táborigényes lelkész a háború szakrális oldalát vizsgálva, azt sokkal inkább a bűn következményeként aposztrofálja, a Fenevad féktelen dühögéseként. Nincsenek dicsőséges háborúk, csak áldozatok, özvegyek és árvák vannak, romok és szétlőtt otthonok, így mi csak a Pax, a Béke hirdetői lehetünk. Még

egy háborúban is, még a harcolók között is. Az iraki és az afganisztáni missziókban vált „szokássá” az a táborigényes lelkész gyakorlat, hogy amikor egy feladatra indult egy alegység, a kapuban – már teljes fegyverben, sisakban, repeszálló mellényben – a katonák még kiszálltak a harcjárművekből, s egy rövid zsoltárvers, vagy evangéliumrészlet felolvasása után a táborigényes lelkész imádkozott értük, velük, a testi épségükért, a feladat sikeres végrehajtásáért, a hazatérésért. Nekünk, akkor, így váltak valóssággá az Írás szavai: „Amikor készültök az útközetre, lépjen elő a pap, és beszéljen a néphez.” (Deut 20,2).

Sajtos Szilárd

FELHASZNÁLT IRODALOM:

- BARTHA Tibor (szerk.), *Keresztyén Bibliai Lexikon*, 1–2. kötet, Kálvin János Kiadó, Budapest, 1993.
- BARTHA Tibor, *Az Ószövetség népe* (DRHE Szegedi Vallásánári Tanszéknek tanulmányi füzetek 16), DRHE – Vallásánári Tanszék, Szeged, 1998.
- BRUGEMANN, Walter, *First and Second Samuel* (Interpretation a Bible Commentary for Teaching and Preaching), John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1990.
- CRAIGE, Peter C., *The Problem of War in the Old Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1983.
- CRAIGIE, Peter C., *Psalms 1–50* (Word Biblical Commentary 19), Word Books Publisher, Dallas, Texas, 1998 (CD-ROM változat, Logos Library System, 1998).
- CROUCH, Carly L., *War and Ethics in the Ancient Near East*, Walter de Gruyter GmbH & Co., New York, 2009.
- FREEDMAN, David Noel (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday Publisher, New York, 1992 (CD-ROM változat, Logos Library System, 1997).
- FRÖHLICH Ida, *A qumráni szövegek magyarul* (Studia Orientalia 1), Szent István Társulat, Piliscsaba, 1998.
- GABRIEL, Richard A., *The Military History of Ancient Israel*, Praeger Publisher, Westport, Connecticut, 2003.
- GESENIUS, Wilhelm, *Hebräisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 17. Auflage, Ungeänderter Nachdruck, Springer-Verlag, Berlin, 1962.
- HAAG, Herbert, *Bibliai lexikon*, Szent István Társulat, Budapest, 1989.
- HODOSSY-TAKÁCS Előd, *Háború, terrorizmus és az Ószövetség teológiája*, *Confessio* 31 (2007/1), 57–65.
- KLEIN, Ralph W., *I. Samuel* (Word Biblical Commentary 10), Word Books Publisher, Dallas, Texas, 1998 (CD-ROM változat, Logos Library System, 1998).
- KOMORÓCZY Géza, *Jeremiás, Jeruzsálem, Nabúkadreccar*, in: uő: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*, Osiris Kiadó, Budapest, 1995, 182–209.
- KOMORÓCZY Géza, *A tudományos világnézet csapdájában*, in: uő: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*, Osiris Kiadó, Budapest, 1995, 9–46.
- KOMORÓCZY Géza, *Rangjavesztett tudomány*, in: uő: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*, Osiris Kiadó, Budapest, 1995, 47–82.
- KOMORÓCZY Géza, *Kiáltó szó a pusztában*, Osiris Kiadó, Budapest, 1998.
- MAYS, James L., *Psalms* (Interpretation a Bible Commentary for Teaching and Preaching), John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1994.
- MCCANN, J. Clinton, *Judges* (Interpretation a Bible Commentary for Teaching and Preaching), John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2002.
- NELSON, Richard, *First and Second King's* (Interpretation a Bible Commentary for Teaching and Preaching), John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1987.
- NIDITCH, Susan, *War in the Hebrew Bible*, Oxford University Press, New York, 1993.
- PECZ Vilmos (szerk.): *Ókori Lexikon*, Franklin Társulat, Budapest, 1904 (CD-ROM változat, Arcanum Adatbázis, 2002).
- VON RAD, Gerhard, *Holy War in Ancient Israel*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1991.

TARNÉ Pávich Zsuzsanna, *Az ószövetségi zene gyökerei, szakrális és világi kibontakozása, hatása az európai művelődésre* (PhD disszertáció), Budapest KRE-HTK, 2008, publikálatlan kézirat.

DEVRIES, Simon J., *1. Kings* (Word Biblical Commentary 12), Word Books Publisher, Dallas, Texas, 1998 (CD-ROM változat, Logos Library System, 1998).

WESTERMANN, Claus – GLOEGE, Gerhard, *A Biblia titkai*, Kálvin János Kiadó, Budapest, 1997.

JEGYZETEK

¹ BARTHA: *Keresztyén Bibliai Lexikon* 1, 544–546. – ² CRAIGE: *War in the Old Testament*, 9. – ³ GESENIUS: *Hebräisches Handwörterbuch*, 383.384. – ⁴ BARTHA: *Keresztyén Bibliai Lexikon* 1, 545. – ⁵ HODOSSY-TAKÁCS: *Háború*, 63. – ⁶ GABRIEL: *Military History of Ancient Israel*, 36. – ⁷ CRAIGE: *War in the Old Testament*, 48. – ⁸ Lásd FREEDMAN: *Anchor Bible Dictionary*, „warrior, divine” címszó – CD-ROM változat. – ⁹ HODOSSY-TAKÁCS: *Háború*, 64. – ¹⁰ VON RAD: *Holy War in Ancient Israel*, 55–56, hasonlóan később NIDITCH: *War in the Hebrew Bible*, 40. – ¹¹ CRAIGE: *War in the Old Testament*, 49. – ¹² i. m., 118. – ¹³ CROUCH: *War and Ethics*, 23. – ¹⁴ Ugyanígy évszázadokkal később, majd Qumránban. *A fény fiai a sötétség fiai ellen* című szekta-irat szerint „az egyik kohén járjon állandóan az arcvonala embeirei előtt, hogy erősítse kezüket az ütközetben” (1QM VII,12) és „álljon elő a kohén, aki a bosszú időpontjára van kijelölve valamennyi fivérének szava szerint és mondja nekik ezekkel a szavakkal: erősek legyetek és bátrak, legyetek derék harcosok, ne féljétek és ne rettegjétek, és ne gyöngüljön meg a szívetek, és ne nyugtalanodjatok.” (1QM XV, 7–8) Lásd: FRÖHLICH: *A qumráni szövegek magyarul*, 154.161–162. – ¹⁵ MCCANN: *Judges*, az adott igehelyekhez. – ¹⁶ BARTHA: *Keresztyén Bibliai Lexikon* 2, 119. – ¹⁷ Lásd pl. 1Sám 21–22; 1Kir 2,26; 18,4; 2Kir 10,25–27; 23,20. – ¹⁸ BRUGEMANN: *First and Second Samuel*, 1990, 98–102; KLEIN: *1. Samuel*, 1Sám 13,13–14 – CD-ROM változat. – ¹⁹ DEVRIES: *1. Kings*, 1Kir 22,1–40 – CD-ROM változat. – ²⁰ NELSON: *First and Second King's*, 148. – ²¹ WESTERMANN–GLOEGE: *A Biblia titkai*, 232. – ²² KOMORÓCZY: *Jeremiás, Nabúkadrecsar*, 182. – ²³ CRAIGIE: *Psalms 1–50*, Zsolt 20 – CD-ROM változat; MAYS: *Psalms*, 100–103. – ²⁴ BARTHA: *Az Ószövetség népe*, 186–187. Az Ószövetségben több példa is van arra, hogy hadifoglyokat végeznek ki. Sámuel próféta maga „felkoncolta Agágot az Ur előtt Gilgálban” (1Sám 15,33). A 2Sám 8,2 szerint Dávid is megtizedelte a móábi hadifogly-

it. Az emberáldozat egyértelműen tilos volt Izraelben, így a hadifoglyok kivégzése sokkal inkább tekinthető a *cherem* végrehajtásának, mint csata utáni áldozatnak. – ²⁵ A mai, modern harcászatban ugyanezt jelenti az alegységek számmal vagy betűvel való megjelölése: 1., 2. zászlóalj, Alpha, Bravo, Charlie század stb. – ²⁶ *Az aquila* Rómában a *signa*, jelek közé tartozott, melyek segítségével a parancsot közölték a katonákkal. A *signák* Vegetius szerint háromfélék lehetek: *vocalia*, *semivocalia*, *muta*; *vocalia* alatt a jelszót kell érteni, *semivocalis* alatt a trombita- és kürtjelt, *muta* pedig a tábori jelvényeket, *aquilát*, *vexillumot* jelenti. Marius óta az *Aquila* (sas) volt a légió jelvénye, de minden *manipulusnak* külön jelvénye volt, később minden egyes *centuria* külön jelvényt kapott. A lovas csapatoknál minden *turmán* külön *vexillum* (zászlója) volt. Ha valamely légió vagy *manipulus* kitüntetésért érdemelt, akkor a kitüntetés (*corona*, *phalerae*, *vexillum*) az illető csapat jelvényére alkalmazták. A légiónál sas helyett más állatkép is volt megjelent hadijelvényként: oroszlán, pegazus, kos, farkas, de leginkább sárkány, ezért a zászlóvivőket *draconarii*-nak is nevezték. A jelvények arannyal, ezüsttel voltak díszítve, ezért messzire fényltek, a katonák mindig látták. Táborban a *praetorium* közelében levő *sacellumban* helyezték el a hadijeleket. Lásd PECZ: *Ókori Lexikon*, „Signa” címszó – CD-ROM változat. – ²⁷ FREEDMAN: *Anchor Bible Dictionary*, „Ark of the covenant” címszó – CD-ROM változat. – ²⁸ Schaeffer és Galling elméletéhez lásd: HAAG: *Bibliai lexikon*, 526. – ²⁹ HAAG: *Bibliai lexikon*, 526. *A fény fiainak harca a sötétség fiai ellen* című qumráni irat is tud a hadijelvényekről (רִשָׁן): „az egész gyülekezet hadijelvényeinek rendje, csapategységeik szerint. A nagy jelvényre, amely az egész nép élén van, írják rá Isten népe, továbbá Izrael és Áron nevét, és Izrael tizenkét törzsének a nevét, születési sorrendjükben” (1QM III. 13–14), lásd KOMORÓCZY: *Kiáltó szó a pusztában*, 130. – ³⁰ FREEDMAN: *Anchor Bible Dictionary*, „Ark of the covenant” címszó – CD-ROM változat. – ³¹ uo. – ³² KLEIN: *1. Samuel*, 1Sám 14,18–19 – CD-ROM változat. – ³³ Lásd: KOMORÓCZY: *A tudományos világnézet csapdjában*; Uő: *Rangjavesztett tudomány*. – ³⁴ CRAIGE: *War in the Old Testament*, 118. – ³⁵ uo. – ³⁶ GESENIUS: *Hebräisches Handwörterbuch*, 58. – ³⁷ FREEDMAN: *Anchor Bible Dictionary*, „ephod” címszó – CD-ROM változat; HAAG: *Bibliai lexikon*, 278; BARTHA: *Keresztyén Bibliai Lexikon* 1, Budapest, 500. – ³⁸ uo. – ³⁹ uo. – ⁴⁰ HAAG: *Bibliai lexikon*, 1879. – ⁴¹ uo. – ⁴² BARTHA: *Keresztyén Bibliai Lexikon* 2, 658–659. – ⁴³ uo. – ⁴⁴ TARNÉ: *Az ószövetségi zene gyökerei*, 115. A harsona harci szerepe Qumránból is ismert, lásd 1QM VIII,1–14, ehhez lásd KOMORÓCZY: *Kiáltó szó a pusztában*, 138; FRÖHLICH: *A qumráni szövegek magyarul*, 155–156.

Jegyzetek a Zsidókhhoz írt levélhez

A. Schmoller: Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament oldalszámain tájékozódva, legkevésbé 60 adat van arról, hogy a Zsidókhhoz írt levél írójának görög nyelvi készlete ugyanaz, mint Lukácsé – az általa írt evangéliumban, valamint az Apostolok Cselekedeteiről írt könyvében. Ha pedig a szerző ugyanaz, akkor nyilván beszélhetünk Lukács trilógiájáról.

Wenn man sich an den Seitenzahlen des Werkes von Alfred Schmoller: Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament orientiert, sind mindestens 60 Daten enthalten, dass der Verfasser des Hebräerbriefes derselbe, also Lukas sein sollte, der sein Evangelium und die Apostelgeschichte geschrieben hat. Wenn jedoch der Verfasser derselbe ist, können wir ganz klar von einer Trilogie des Lukas sprechen.

Az adatokat könnyebben elenőrizendő, az alábbiakban legelőbb is az Alfred Schmoller szerkesztette Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament oldalszámaival kezdem ama helyek felsorolását, ahol regisztrálva vannak azok a görög szavak, igék és fogalmak, melyek az ÚSZ-ben csak a Lukács által írt Evangéliumban, vagy az Apostolok Cselekedeteiről írt könyvben, valamint az eleddig is-

meretlen szerzőségű Zsidókhhoz írt levélben fordulnak elő, egyebütt nem; de néhány érdekesebb, egyéb könyvekből előfordulást is megjelölök zárójelben. – Ezekből nyilvánvaló, hogy a levél szerzője Lukács evangélista. – Tehát helyénvaló Lukács trilógiájáról beszélnünk.

3. o.: ἀγαλλιασις: Lk 1,14.44; ApCsel 2,46 / Zsid 1,9 (Júd 24). – 10. o.: ἄγκρα: ApCsel 27,29k.40 / Zsid 6,19.

– 16. o.: Αἰγύπτιος: ApCsel 7,22.24.28; 21,38 / Zsid 11,29. – 20. o.: αἷτιος et αἷτιον, τό: Lk 23,4.14.22; ApCsel 19,40 / Zsid 5,9. – 35. o.: ἀναδέχεσθαι: ApCsel 28,7 / Zsid 11,17; ἀναθεωρεῖν: ApCsel 17,23 / Zsid 13,7. – 37. o.: ἀνάμνησις: Lk 22,19 (1 Kor 11,24k) / Zsid 10,3. – 46. o.: ἀνορθοῦν: Lk 13,13; ApCsel 15,16 / Zsid 12,12. – 47. o.: ἀντιλογία: Zsid 6,16; 7,7; 12,3 (Júd 11). – 48. o.: ἀνώτερον: Lk 14,10 / Zsid 10,8. – 49. o.: ἀπαλλάσσειν: Lk 12,58; ApCsel 19,12 / Zsid 2,15. – 53. o.: ἀπογράφεσθαι: Lk 2,1 / Zsid 12,23. – 66–67. o.: ἀρχηγός: ApCsel 3,15; 5,31 / Zsid 2,10; 12,2. – 68. o.: ἀσάλευτος: ApCsel 27,41 / Zsid 12,28. – 71. o.: ἀστεῖος: ApCsel 7,20 / Zsid 11,23. – ἄστρον: Lk 21,25; ApCsel 7,43; 27,20 / Zsid 11,12. – 73. o.: ἄφαντος: Lk 24,31 / ἄφανής: Zsid 4,13. – ἄφανισμός: Zsid 8,13. – 86. o.: βοήθεια: ApCsel 27,17 / Zsid 4,16. – βοηθός: Zsid 13,6. – 114. o.: διαβαίνειν: Lk 16,26; ApCsel 16,9 / Zsid 11,29. – 119. o.: διατίθεσθαι: Lk 22,29; ApCsel 3,25 / Zsid 8,10; 10,16; 9,16k.

– 126. o.: διορθώματα: Ap (Jel) helyett Act, tehát ApCsel 24,2 értendő! / διορθώσεις: Zsid 9,10. – 150. o.: εἰσόγειν: Lk 2,27; 14,21; 22,54 (Jn 18,16); ApCsel 7,45; 9,8; 21,28k.37; 22,24 / Zsid 1,6. – 156. o.: ἐκλείπειν: Lk 16,9; 23,45; 22,32 / Zsid 1,12. – 163. o.: ἐμμένειν: ApCsel 14,22; 28,30; (Gal 3,10) / Zsid 8,9. – 170. o.: ἐνοχλεῖν: Lk 6,18 / Zsid 12,15. – 172. o.: ἔντρομος: ApCsel 7,32; 16,29 / Zsid 12,21. – 173. o.: Ἐνώχ: Lk 3,37 / Zsid 11,15 (Júd 14). – 176. o.: ἔξοδος: Lk 9,31 / Zsid 11,22 (2Pt 1,15).

– 187. o.: ἐπιστέλλειν: ApCsel 15,20; 21,25 / Zsid 13,22. – 198. o.: ἐσώτερος: ApCsel 16,24 / Zsid 6,19.

– 202. o.: εὐθετος: Lk 9,62; 14,35 / Zsid 6,7. – 221. o.: ἦχος: Lk 4,37; 21,25; ApCsel 2,2 / Zsid 12,19.

– 244. o.: ἱερατεία: Lk 1,9 / Zsid 7,5. – 249. o.: ἰλάσκεσθαι: Lk 18,13 / Zsid 2,17. – 272–273. o.: καταπαύειν: ApCsel 14,18 / Zsid 4,4.8.10. – 273. o.: κατὰπαύσις: ApCsel 7,49 / Zsid 3,11; 4,3.5; 3,18; 4,1.3.11. – 274. o.: καταφεύγειν: ApCsel 14,6 / Zsid 6,18. – 279. o.: κεφάλαιον: ApCsel 22,28 / Zsid 8,1. – 319. o.: λύτρωσις: Lk 1,68; 2,38 / Zsid 9,12. – 377. o.: παλιοῦν: Lk 12,33 / Zsid 1,11; 8,13.

– 378. o.: εἰς τό παντελής: Lk 13,11 / Zsid 7,25. – 386. o.: παρεμβολή: ApCsel 23,31.37; 22,24; 23,10.16.32 / Zsid 11,34; 13,11.13; (Jel 20,9). – 387. o.: παροικεῖν: Lk 24,18 / Zsid 11,9. – παροξυσμός: ApCsel 15,39 / Zsid 10,24. – 394. o.: πατριάρχης: ApCsel 2,29; 7,8 / Zsid 7,4. – 399. o.: περιαιρεῖν: ApCsel 27,20.40 (2Kor 3,16) / Zsid 10,11. – περιέρχεσθαι: ApCsel 19,13; 28,13 (1Tim 5,13) / Zsid 11,37. – περικαλύπτειν: (Mk 14,65); Lk 22,64 / Zsid 9,4. – περικεῖσθαι: (Mk 9,42); Lk 17,2; ApCsel 28,20 / Zsid 5,2; 12,1. – 425. o.: πολίτης: Lk 15,15; 19,14; ApCsel 21,39 / Zsid 8,11.

– 428. o.: πόρρωθεν: Lk 17,12 / Zsid 11,13. – 439. o.: πρόσφατος/προσφάτως: Zsid 10,20 / ApCsel 18,2. – 457. o.: σκληρύνειν: ApCsel 19,9; (Róm 5,18) / Zsid 3,8.15; 4,7; 3,15. – 461. o.: στάσις: (Mk 15,7); Lk 23,19.25; ApCsel 19,40; 15,2; 23,7; 24,5 / Zsid 9,8. – 475. o.: σχεδόν: ApCsel 13,44; 19,26 / Zsid 9,22. – 482. o.: τελειώσις: Lk 1,45 / Zsid 7,11. – 484. o.: τεχνίτης: ApCsel 19,24.38 (Jel 18,22) / Zsid 11,10. – 486. o.: τιμωρεῖν: ApCsel 22,5; 26,11 / τιμωρία: Zsid

10,29. – 495–496. o.: ὑπαρξίς: ApCsel 2,45 / Zsid 10,34. – 512. o.: φύειν: Lk 8,6 / Zsid 12,15. – 531. o.: ψηλαφᾶν: Lk 24,39; ApCsel 17,27 / Zsid 12,18 (1Jn 1,1).

Legelőbb is az keltette fel fokozott érdeklődésemet a levél iránt, amikor egy magyar fordításbeli, hogy úgy mondjam „baki”-ra lettem figyelmes. Az 1908-as bibliarevizió szövege a 12,4-ben ekként olvasható: „Mert még *végig* nem állottatok ellent, tusakodván a bűn ellen.” Ez a szelfidített, de téves változat még egy nyomdászról is eredhet. – Ki tudja, hogyan állt elő; de még az 1949-es revideált Károliban is ekként olvasható, holott már az 1590-es, alapul veendő Károli-fordításban az áll: „Mert még szintén az *vérig* (kiemelés tőlem!) nem tusakodtatok, az bűn ellen tusakodván.” Becsületére legyen mondva az újabb bibliarevizió szakszerűségének, amikor ehelyütt is az alapszöveg szerinti „*vérig*” olvasható fordítással hozta helyre azt a szarvashibát. – Itt valami véres esemény rejtőzik, s nemcsak a szövegben – gondoltam! – És ettől kezdve jobban figyeltem az ige megszületésének történelmi/egyház történelmi összefüggéseire. A 13. fejezet sokat sejtetően beszél foglyokról, „mintha fogolytársaik lennétek” (a „volnátok” érzésem szerint némi óhajt is kifejez, amit biztos, hogy senki nem óhajtott magának); ne feledkezzetek meg továbbá a „megkínzottokról” sem, ezt a fordítást a 13,3 is alátámasztja. – S vezetőitekről se feledkezzetek meg, „akik az Isten ígését hirdették nektek” (egyszeri, de lezáródott múlt idő), „Figyeljetek életük végére, és kövessétek hitüket” (13,7). – Kétségtelen, hogy itt Péter és Pál apostol mártíriumáról beszél, amit ők a Néró-féle üldözés során voltak kénytelenek elszedni, Kr. u 64-ben, Rómában; ahogy megkövezésben halt meg Jakab, az Úr féltestvére is 62-ben, Jeruzsálemben. – Indoklasként következik erre a 8. vers, s ezért idekívánkoznék egy magyarázó kötőszó: „Mivel, vagy (Mert) Jézus Krisztus tegnap, ma és mindörökre ugyanaz.” – Amit tehát hiányolunk az ApCsel 28. f. végén, a befejezést, az itt, ezekben a részletekben folytatódik és fejeződik be! – Az egyház élete tehát szinte töretlenül folytatódik tovább, mert Jézus Krisztus feltámadott és él. – A külső fenyegetettségnél sokkal életveszélyesebb az a víz, ami a hajón belül van, ezért „Különbé idegen tanításoktól ne hagyjátok magatokat félrevezettetni. Mert az a jó, ha kegyelemmel erősödik meg a szív, nem pedig ételektől, mert azoknak semmi hasznát nem veszik azok, akik velük élnek” (13,9). – Ezek szerint joggal beszélhetünk Lukács-trilógiáról (Evangéliuma – Apostolok Cselekedetei – Zsidókhoz írt levél).

Továbbá Lukács evangélista gondoskodott arról is, hogy az apostolelődöknek néhány jellemző gondolata, tanítása levelében megemlíttessék. Már az ApCsel könyvében említi kétszer is az *ἀρχηγόν* méltóságjelzőt Krisztusra, aki „az élet fejedelme” (3,15: *ἀρχηγόν τῆς ζωῆς*), akit az Isten fejedelemmé és üdvözítővé emelt fel (*ὄν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν*) jobbára, hogy megtérést és bűnbocsánatot adjon Izráelnek (5,31). Mindkét említés Péter egy-egy tanúságtételében hangzott el, melyet az evangélista jól megjegyzett. Ezért is alkalmazza e fogalmat egyrészt a Zsid 2,10-ben (*τὸν ἀρχηγόν τῆς σωτηρίας*); valamint a 12,2 során, hogy „nézzünk fel Jé-

zusra a hit szerzőjére és beteljesítőjére” (ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν) – tehát szintén két alkalommal!

Eközben Lukács talán nem is gondolt arra, hogy vele el is árulta, ki az a szerző, aki a zsidók üdvössége érdekében ezt a levelet írta, azaz, hogy ő maga az; s hogy ez közel kétezer év után ki is fog derülni! – Ennyiben változott korábbi állásfoglalásom, hogy tudatosan helyezte volna el levelében a főnti, Krisztusra alkalmazott jelzőt, szintén két helyütt, ahol is elrejtette, mégis utal rá, hogy ő a szerző.

Az sem kizárt, hogy az ἀρχηγὸν tisztségnév, melyet a Bauer nagyszótár szerint a klasszikus görögök is ismertek és használtak; valamint a LXX és az Apokrifusok szintúgy többször – ha nem is Krisztusra –, de alkalmazták; – adhatta az indító ihletést és üzenetes gondolatot János evangélistának, mintegy bővített népi etimológia, felütésszerű alkalmazására: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, azaz: „Kezdetben volt az Ige...” (Jn 1,1).

Az Izráel iránt érzett felelősséget pedig Lukács a mesztérétől és lelki atyjától, Pál apostoltól tanulta. – Szintúgy páli örökség nála az ἐφάπαξ „egyszer s mindenkorra”, melyet a Róm 6,10 és az 1Kor 15,6 (az utóbbinál egyszerre több mint 500 atyafinak jelent meg a Feltámadott Úr – jelentéssel). Ezt az üdvösségtörténeti kulcsfogalmat pedig az evangélista levelének 7,27; 9,12; és 10,10 ver-

sei során alkalmazza. – Tudatosan tesz ezekkel bizonyosságot arról, hogy nemcsak az egyház élete, de bibliai-teológia tisztázó munkája is töretlenül folytatódik tovább, mintha mi sem történt volna. – Pedig hát Jézus Krisztus megölése után – Jakab meg Péter és Pál mártíriumával – már másodszer fejezték le a keresztyénséget, hogy végképp megsemmisüljön, de hát Krisztus él, mert feltámadott. – S ezért a keresztyénség elpusztíthatatlan, ha vannak is évente keresztyén mártírok a világ különböző országaiban ma is.

Az elpusztíthatatlanság közös élménye volt mind Pálnak, mind Lukácsnak az együtt átélt hajótörés is. Lukácsnak mélyen a lelkébe vésődött, amikor a 4 vasmacskát, a hajó farát erősen tartandó, a tengerbe eresztették. Mikor pedig közelebb akartak kerülni az életmentő partokhoz, oly erősen mélyedtek azok a tengerfenékbe, hogy tartó köteleiket el kellett oldaniuk, vagy talán el is kellett vágniuk (ApCsel 27,29k.40). Ez az élmény adta az ötletet, hogy a Zsid 6,19 során a reménység erős horgonyáról beszéljen. Az ἄγκυραν nemzetközivé szélesedett fogalma csak ezeken a helyeken olvasható; sehol másutt az ÚSZ-ben! – Ez a személyes élmény és adat is vitathatatlanná teszi a lukácsi szerzőséget!

Szabó Andor

Thomas F. Torrance úrvacsorátana

A tanulmány Thomas F. Torrance úrvacsorátanát mutatja be krisztológiája és istentisztelet-tana alapján. Torrance azon 20. századi teológusok egyike, akiknek teológiája egyrészt mélyen a református tradícióban gyökerezik, másrészt új megvilágításba helyezve rámutattak annak felajánlás-jellegére. Torrance számára ez azért volt lehetséges, mivel a múlt és jelen, isteni és emberi cselekedetek viszonyának meghatározásánál képes volt elkerülni a végleteket. Szerinte az úrvacsora alkalmával a múltban Isten által végrehajtott megváltás valósággá válik a jelenben, és az ember részesévé válik annak. Isten és ember olyan közösségre jut, amelyben mindkét fél léte és cselekedete teljes valóságában megmarad, mégis elválaszthatatlan kötelék köti össze őket.

The study is dedicated to the teaching of Thomas F. Torrance about the Lord's Supper. Torrance is one of the 20th-century theologians whose theologies root deep in the Reformed tradition on the one hand and who pointed out the sacrificial character of the Lord's Supper by a new approach, on the other hand. It was possible for him because he was able to avoid the extremes in defining relation between past and present as well as the works of God and man. According to him, in the Lord's Supper salvation accomplished by God in the past becomes real in the present and man becomes a partaker of it. God and man got unity in which their beings and works do not lose their realities but are bonded together inseparably.

Bevezetés

Tanulmányomban Thomas F. Torrance skót teológus úrvacsorátanát kívánom bemutatni.¹ Torrance azon 20. századi teológusok egyike, akiknek teológiája egyrészt mélyen a református tradícióban gyökerezik, másrészt új megvilágításba helyezve rámutattak annak felajánlás-jellegére.² Torrance úrvacsorátanának esetében ez azért volt lehetséges, mivel képes volt Krisz-

tus megváltói munkájának és az úrvacsorának a kapcsolatát olyan módon meghatározni, hogy gondolatmenetében kizárja mindkét végletet, ti. hogy az úrvacsora pusztán emlékezés Isten váltságmunkájára, illetve hogy annak során megismétlődik Krisztus áldozata.

Annak érdekében, hogy megértsük, hogyan vélekedik Torrance az úrvacsoráról és annak Krisztus megváltói munkájához való viszonyáról, először krisztológiájának azon tételeit kívánom ismertetni *The Trinitarian Faith*

című munkája alapján,³ melyekre úrvacsoratanát felépítette. A továbbiakban az istentiszteletről alkotott elképzelését mutatom be *The Mind of Christ in Worship* című tanulmánya⁴ alapján, mivel abban krisztológiai tételei még konkrétabb megfogalmazást nyernek, valamint a sákramentum tárgyalása során alkalmazza az istentisztelet-tanának alapgondolatát. Végül összegzem úrvacsoratanát *The Paschal Mystery of Christ and the Eucharist* című munkájára támaszkodva, melyben legrendszeretebben összefoglalta a témával kapcsolatos tételeit.⁵

Krisztológiai alapok

Torrance *The Trinitarian Faith* című könyvének témánkhoz tartozó fejezetét a következő gondolattal indítja: Krisztusnak valóságos Istennek és valóságos embernek kellett lennie, hogy a megváltást véghezvigye. Valóságos Istennek, mivel csak Isten az, aki képes megváltani, valamint valóságos embernek, különben a megváltás nem érinti emberi létünk mélységét. Így Isten ember lett, anélkül, hogy megszűnt volna Isten lenni, és véghezvitte megváltásunkat helyettünk és értünk.⁶ Ennek kifejtését Torrance az inkarnáció, az engesztelés és a megváltás fogalmi köré csoportosítva fejti ki.

Torrance gondolatmenetében az inkarnáció sarkalatos helyet foglal el. Ez abból származik, hogy nézete szerint Krisztus *helyettes emberi természetet* (*vicarious humanity*) öltött magára az inkarnáció során, mely az Atya Isten előtt minden embert képvisel.⁷ Amit Krisztus emberként cselekedett, nem úgy számítatik tehát az Atya Isten előtt, mint az egyén tette, mely csak önmagára vonatkozik, hanem mint helyettes emberi élet, olyan tiszta, büntelen, az Atya Istennek tetsző emberi élet, amit mi, emberek képtelenek voltunk és vagyunk élni, melyet a Fiú Isten mindenki nevében és mindenki helyett mutatott be.⁸ Ez az alapja annak, hogy Krisztus váltságmunkájának minden eseménye ránk vonatkozik. Krisztus szent élete, önfeláldozása és mennybemenetele utáni folyamatos közbenjárása azért bírhat következményekkel a mi életünkre, mert Krisztus azonosult velünk, és mindent, amit tett, helyettünk tette,⁹ valamint, ahogy a későbbiekben Torrance istentisztelet- és úrvacsoratanából világossá válik számunkra, az inkarnáció teremti meg annak a lehetőségét is, hogy istentiszteletünk és úrvacsoránk során Krisztus önfelajánlásának részeseivé váljunk a Szent Lélek munkája által.

Annak alapján, ahogy Krisztus a saját halálát értelmezi,¹⁰ Torrance az engesztelés lényegét abban látja, hogy Krisztus szolgálóként jött el közénk azért, hogy Isten szövetségét közvetítse az Ő népével, és életét felajánlja áldozatképpen, mely mindenkit felszabadít. Egész élete és mindenekfelett életének a kereszten való feláldozása volt az, ami engesztelést hozott a bűnökért, és amely az emberiség megváltásának az árát képezi.¹¹ Az engesztelést tehát Krisztus önfeláldozása által hajtotta végre. Ezzel kapcsolatban Torrance kihangsúlyozza, hogy Krisztus személyében az Áldozó és az Áldozat, a Főpap és a páskaáldozat egy.¹² Ez az azonosság különös fontossággal bír az „úrvacsorai felajánlás” meghatározása során.

A megváltásra nézve Torrance hangsúlyozza: megváltásunk nem csupán azt jelenti, hogy Krisztus elvégezte,

amit mi nem tudtunk megtenni, tehát nem pusztán morális értelemben értendő. Krisztus személyében megváltásunk emberi megromlott létünk mélységeit is érinti.¹³ Magára vette bűnre hajlamos emberi természetünket, és büntelen, mindvégig engedelmes, szent életével kárhóztatta a bűnt a testben, azaz Krisztus önmagában megszentelte, helyreállította a mi emberi természetünket. Önmagát eggyé téve velünk, magára vette, ami a mienk, és nekünk adta azt, ami az övé.¹⁴ Krisztus ekképpen egész emberi természetünket megváltotta. Nem csupán testünket, de lelkünket (és értelmünket) is magára vette. Így önmagában megújította egész emberi lényünket.¹⁵ Torrance különös hangsúlyt helyez emberi értelmünk megváltására, melynek részletes elemzésére istentisztelet-tanának bemutatása során térek ki.

Torrance szerint megváltásunknak lényegét a „csodálatos csere” (*wonderful exchange*) gondolata fejezi ki a legátfogóbban, melynek alapja, hogy Krisztus élete, melyet váltságdíjként adott értünk, nem egyenlő értékű volt a mienkkel, hanem messze túlszárnyalta azt.¹⁶ Ennek következtében a megváltás során „csodálatos csere” történik, azaz az ember egyik állapotból a másikba kerül. Krisztus helyünkre lépett, azért, hogy mi az Ő helyére kerülhessünk. Azzá lett, akik mi vagyunk, azért, hogy mi azaz lehessünk, aki Ő maga.¹⁷ Először ez azt jelenti, hogy mivel a jóvátételt Krisztus mint ember végezte el, emberi természetünk hozzá van kötve keresztre feszített és feltámadott létéhez, és így általa részt kapunk Isten kegyelmének és áldásának teljességéből, melyet Ő saját személyében megtestesített. Benne mulandó emberi létünk Isten létében biztos alapra talál.¹⁸ Másodszor, Krisztus a maga szenvedése során megőrizte isteni szenvedésmentességét (*divine impassibility*).¹⁹ Ez számunkra azt jelenti, hogy míg Ő osztozott a mi szenvedésünkben, mi részesülünk az Ő rendíthetetlenességében (*imperturbability*),²⁰ és hasonló módon, ahogy Ő Isten testté lett bölcsességeként osztozott a mi emberi tudatlanságunkban, mi részesülünk az Ő bölcsességében.²¹ A „csodálatos csere” legátfogóbb fogalma a *theopoiésisz* (*θεοποιησις*).²² Erre vonatkozóan Torrance megállapítja, semmi sem indokolja annak feltételezését, hogy a Krisztussal való közösségünk során emberi természetünk átalakulna (istenivé), ahogyan Krisztusnak sem alakult át isteni természete inkarnációja során. A *theopoiésisz* egyrészt elbukott emberi természetünk újjáteremtése, azonban több is annál, mivel Krisztusban felemelkedünk és az emberi élet teljességét élvezzük az isteni étellel való áldott közösségünkben.²³ Krisztus tehát nem csupán belső egységében állítja helyre emberi természetünket, hanem Istennel való kapcsolati rendszerében is.

Ezen a ponton érdemes összegezni, hogyan értelmezi Torrance megváltásunkat, mivel ennek mind az úrvacsorai jelenlét, mind az „úrvacsorai felajánlás” esetében fontos szerepe lesz. Több szempontból közelíti meg, melyek nem zárják ki egymást, azonban közöttük sorrendiség fedezhető fel. Megváltásunk egyrészt azt jelenti, hogy Krisztus elvégezte azt, amit mi képtelenek voltunk. Istennek tetsző életet élt. Ennél azonban fontosabb, hogy Krisztus megújította emberi természetünket. Hogy ez az eredeti büntelen állapotunk helyreállítását, vagy egy annál minőségileg magasabb állapotot jelent, annak kutatását jelen tanulmányunk keretei nem engedik meg, azon-

ban az úrvacsora szempontjából nem is kulcsfontosságú a kérdés, mivel Torrance megváltásunk legfontosabb részének az ember és Isten közötti kapcsolat helyreállítását tekinti.

Megváltásunkra vonatkozóan végül szükséges kitérnünk a Szent Lélek szerepére, mivel Ő az, aki által részesei leszünk Krisztus megváltó munkájának gyümölcseiben, Ő az, aki megvalósítja életünkben Krisztus váltságmunkáját.²⁴ Akkor érthetjük meg ennek fontosságát, ha egyrészt megállapítjuk, hogy az emberiség megváltását a Fiú Isten már elvégezte, mivel ember lett, és így minden tettével az emberiség megváltását munkálta. Torrance gondolatmenetéből azonban úgy tűnik, hogy a megváltás egészen addig nem vonatkozik az egyénre, amíg a Szent Lélek nem teszi annak részesévé őt a Krisztussal való közösségteremtése által. Az inkarnáció mintájára tehát, ahogy Krisztus eggyé lett velünk és elvégezte megváltásunkat, nekünk is eggyé kell vele lennünk, hogy a megváltás mi reánk vonatkozzon. Ez a Szent Lélek munkája által történik. A Szent Léleknek tehát kulcs szerepe van megváltásunkban. Hasonló módon Torrance úrvacsoratanában is központi jelentőséggel bír a Szent Lélek munkája mind Krisztus úrvacsorai jelenléte, mind az „úrvacsorai felajánlás” tárgyalása során.

Mielőtt azonban Torrance úrvacsoratanára térnénk, érdemes megismernünk az istentiszteletről alkotott elképzeléseit. Egyrészt azért, mert abban a fentebb összefoglalt krisztológiai alaptételek még konkrétabb megfogalmazást nyernek, másrészt, mivel annak ismerete jelentős mértékben elősegíti, hogy úrvacsoratanának összetett rendszerét világosan megérthessük. Minden, amit az istentiszteletről megállapít, igaz az úrvacsorára is, azonban istentisztelet-tana során egyszerűbb gondolatmenetet alkalmaz.

Torrance istentisztelet-tana

Torrance *The Mind of Christ in Worship* című tanulmányában a klasszikus istentisztelet-tant foglalja össze, mely Athanasziosz tanításából fejlődött ki, és legteljesebb formáját Alexandriai Kyrillosz teológiájában nyerte el.²⁵ Ebben a tanulmányában is az inkarnációval indítja gondolatmenetét. Mivel Krisztus minden tekintetben ember lett, ezért úgy tisztelte Istent, mint közülünk egy.²⁶ Krisztus emberként végzett istentiszteletének három fő jellemvonása van. Először is istentisztelete életének minden területére kiterjedt. Mindenben és mindvégig Istennek tetszően és neki engedelmesen élt.²⁷ Másodszor, halálával önmagát is felajánlotta Istennek érettünk áldozatképpen.²⁸ Harmadszor istentisztelete a mennyekben teljesedett ki, ahol jelenleg is végzi közbenjárói, papi szolgálatát.²⁹

Ezek az alaptételek meghatározó erővel bírnak az istentiszteletről alkotott felfogásunkra nézve. Egyrészt istentiszteletünknek életünk minden területére ki kell terjednie, azonban nem cselekedeteink által igazulunk meg, hanem a Krisztussal való közösségünk által.³⁰ Másrészt liturgiai cselekményeinknek túl kell mutatniuk önmagukon arra az istentiszteletre, amelyet Krisztus végrehajtott helyettünk.³¹ Az emberi tevékenység értéke azonban az istentiszteleten nem válik semmivé, mivel az úgy viszo-

nyul a Krisztuséhoz, mint Krisztus kettős természete. A kettő eggyé válik, de teljességéből mégsem veszít egyik sem. Az emberi tevékenység tehát nem megsemmisül a Krisztuséval való azonosulás során az istentiszteleten, hanem megszentelődik, kiteljesedik és elnyeri teljes valóságát Krisztus istentiszteletében.³² Az emberi és isteni cselekedet viszonyának ezt a meghatározását szem előtt kell tartanunk, mikor az „úrvacsorai felajánlás” témájának tárgyalásához érkezünk.

Krisztus emberként bemutatott istentiszteletének különleges szerepe volt üdvyszerző munkájában, mivel emberi természetünket így megszentelte önmagában és részeltette Istennek bemutatott önfelajánlásában.³³ Ez teremtetette meg annak a lehetőségét, hogy mi magunk és istentiszteletünk Krisztussal és istentiszteletével azonosulhasson, és *Benne, Általa és Vele* mi magunk és imádságaink megszentelődve eljuthassanak az Atya Isten színe elé.³⁴ Ez Torrance istentisztelet-tanának központi gondolata, és ugyanezt fogja alkalmazni úrvacsoratanában is, mikor kifejti az „úrvacsorai felajánlás” fogalmát.

Torrance különös hangsúlyt fektet Krisztus megváltó munkájában arra, hogy az inkarnációja során nem pusztán testünket, hanem lelkünket, és így emberi értelmünket (*mind*) is magára vette, és élete során engedelmisséggel megszentelte azt. Ez istentiszteletünkre nézve azt jelenti, hogy azt Krisztus értelmén keresztül (*in and through the mind of Christ*) ajánljuk fel az Atya Istennek.³⁵ Ennek megértéséhez szükséges tudnunk, hogy az emberi értelmén Torrance az emberi lélek gondolkodási és akarati központját érti. Ez az emberi természetnek azon része, amely az embert az első bűneset során rosszra indította, és amely attól fogva bűnre hajlamos, elidegenedett Istentől és leginkább rászorul a megváltásra.³⁶ Krisztus az inkarnáció során magára vette az emberi természetnek ezt a részét is, és egész életén át tartó Istennek való engedelmissége (igaz istentisztelete) által megszentelte, helyreállította azt. Az istentisztelet során értelmünkben egyesülünk Krisztussal (*mental union*), aki értelmünket önmagában megszentelve emeli fel az Atya Istenhez.³⁷ Ezen a ponton érdemes megjegyeznünk, hogy Torrance holisztikus emberképben gondolkodik (az ember test-lélek egység, melyhez az adott személy cselekedetei szervesen hozzátartoznak), mikor az emberi értelem központi szerepéről beszél. Az, hogy annak szerepét kihangsúlyozza, nem jelenti, hogy csupán értelmünkben egyesülnénk Krisztussal az istentisztelet során. A Krisztussal való értelmi egységünk (*mental union*) a már említett ok miatt kap ilyen komoly hangsúlyt gondolatmenetében, azaz, mivel értelmünk személyiségünk gondolati és akarati központja, mely leginkább rászorul a megváltásra, és amely az istentiszteleten a Krisztussal való közösség során osztozik emberi értelmének szentségében.³⁸ Ennél fogva pontosabb az az általánosabb megfogalmazás, miszerint istentiszteletünkön egyesülünk Krisztussal, és részesei leszünk az Ő önfelajánlásának, melyet az Atya Istennek mutat be.³⁹

Ahogy Torrance krisztológiájának bemutatása során, itt is végül érdemes megemlíteni a Szentlélek munkájának kulcsfontosságát, mivel Ő az, aki egyesít minket Krisztussal, és így részesei lehetünk Krisztus istentiszteletének. A Szentlélek által jutunk el a Krisztussal, általa pedig az Atya Istennel való közösségre.⁴⁰ Ez a mi isten-

tiszteletünkre nézve rámutat az epiklézis fontosságára, nem csupán az úrvacsora során, de minden liturgikus alkalmon, melyen az Atya Istent imádjuk az Ő egyszülött Fia által.⁴¹

Mindezek alapján megállapíthatjuk, hogy Krisztus az, aki vezeti a mi istentiszteletünket. Ő az, aki minket imáinkkal magához emel (önmagával egyesít) a Szent Lélek által, megszentel, és önfelajánlásában bemutat az Atya Istennek. Ebben az értelemben Ő a mi Közbenjárónk (*Mediator*) és Ő a mi istentiszteletünk Felajánlója (*Offerer*) is.⁴² Továbbá Ő mi Főpapunk (*High Priest*), aki főpapi szolgálata során önmagát ajánlja fel az Atya Istennek, azaz nem csupán Főpap, hanem egy személyben Áldozat (*Offering*) is. Istentiszteletünkön az Ő önfelajánlásának válunk a részeseivé.⁴³ Torrance azt a megfogalmazást is elfogadhatónak tartja, hogy istentiszteletünk során mi ajánljuk fel Krisztust az Atya Istennek. Ezt abban az értelemben kell vennünk, hogy mindaz, amit mi felajánlunk, Krisztusban szentelődik meg és Benne és általa jut az Atya Isten színe elé, azaz tulajdonképpen Krisztus a mi igaz istentiszteletünk (nem is lehet más, hiszen minden más, ha el is jutna, méltatlanul jutna az Atya Isten színe elé).⁴⁴ Ezek a tételek elengedhetetlenül szükségesek Torrance úrvacsoratanának és különösen az „úrvacsorai felajánlás” fogalmának helyes megértéséhez.

Torrance úrvacsorataná

Mielőtt rátérnénk Torrance úrvacsoratanának ismertetésére, érdemes összegezni az eddig leírtakat. Először, Torrance megváltástanában központi helyet foglal el az inkarnáció, pontosabban Krisztusnak az inkarnáció során magára öltött helyettes emberi természete, hiszen ez teremtette meg annak a lehetőségét, hogy Krisztus váltságmunkája ránk vonatkozzon. Másodsor, egyedül a Szent Lélek Krisztussal közösséget teremtő munkája által valósul meg az egyén életében a megváltás. Harmadsor, hasonló módon kell elképzelnünk az inkarnáció jelentőségét és a Szent Lélek munkáját istentiszteletünkön. Krisztus velünk való azonosulása alapul szolgál ahhoz, hogy istentiszteletünkön részt veszünk a Szent Lélek Krisztussal közösséget teremtő munkája által az Ő önfelajánlásában. Negyedsor, Krisztus az engesztelést önmaga felajánlásával végezte el, azaz személyében Áldozó és Áldozat egy és ugyanaz. Ötödször, megváltásunk azt jelenti, hogy Krisztus elvégezte helyettünk, amit mi nem voltunk képesek, valamint Krisztus emberi természetünket nem csupán belső egységében, hanem Istennel való kapcsolati rendszerében is helyreállította. Végül pedig istentiszteletünk során az isteni és emberi cselekedetek viszonyát Krisztus két természetének a kapcsolatához hasonlóan kell elképzelnünk, azaz a kettő egy egészet alkot anélkül, hogy teljességükből bármit elveszítenének.

Torrance szerint ahhoz, hogy megérthessük az úrvacsora lényegét, figyelmünket nem az úrvacsorára (emberi liturgikus cselekedetekre) kell irányítanunk, hanem azon túl, a testté lett Isten Fiára és az Ő megváltói munkájára.⁴⁵ Az úrvacsorára Torrance úgy tekint, mint amely egyszerre Krisztus és az egyház cselekedete. Az egyház tette szolgálja a Krisztusét, és önmagától Krisztushoz vezet minket.⁴⁶ Mint az egyház tette, azonban nem önálló

cselekedet válaszképpen arra, amit Isten Krisztusban megtett értünk (bármennyire is eukarisztikus, azaz hálaadásjellegű), hanem olyan tett, amelyet Krisztus már végrehajtott helyettünk, és amellyel a mi cselekedeteink a Szent Lélek munkája által azonosulnak. Az úrvacsora során a Szent Lélek által részeseivé válunk Krisztus helyettes életének, istentiszteletének és önfelajánlásának, melyeket az Atya Istennek mutatott be értünk.⁴⁷ Itt tehát világossá válik a Szent Lélek munkájának kulcsfontossága az úrvacsora során, és láthatjuk, hogy Torrance ugyanabban a gondolkodási rendszerben fogalmazza meg úrvacsoratanát, amelyben istentisztelet-tanát is kifejette.

A továbbiakban Torrance Krisztus helyettes emberi természetére és papi szolgálatára fordítja a figyelmet, mely szerinte az úrvacsora megértésének kulcsa.⁴⁸ Krisztus bár Isten volt, minden tekintetben emberré lett, hogy Főpapunk és Közbenjárónk legyen az Atya Isten előtt – bővebben kifejtve, hogy ami az Istené, azt elnyerhesse számunkra, és így általa részesülhessünk abban, továbbá, hogy ami a mienk, azt felajánlhassa (offer) önmagában Istennek, és így mi magunk Istenhez közel kerülhessünk és felajánlhassuk istentiszteletünket általa.⁴⁹ Mindezeknek Krisztus velünk való azonosulása szolgál alapul, azaz, hogy magára vette emberi természetünket, azért, hogy megszentelje azt, és bemutasson minket önmagában és önmagával az Atya Istennek.⁵⁰ Velünk való azonosulása azonban megkívánja, hogy mi magunk is közösségbe kerüljünk vele. Torrance szerint ezen a ponton válik érthetővé az úrvacsora fontossága, mivel az úrvacsora során leszünk részesei Krisztus helyettünk bemutatott önfelajánlásának.⁵¹ Az inkarnáció tehát Torrance úrvacsoratanában is különös fontossággal bír, mintegy az alapját képezi a Krisztussal való közösségünknek, hogy megváltói munkájának részeseivé válhassunk.

Torrance Krisztus megváltói munkáját két szempontból közelíti meg. Az egyik Krisztusnak arra a tevékenységére világít rá, amelyet az Atyától az emberiség irányába végzett, azaz, hogy Krisztus valóságos Istenként önmagát adta nekünk, a másik arra mutat rá, amit Krisztus az emberiségtől az Atya irányába hajtott végre, azaz, hogy Krisztus igaz emberként önmagát ajánlotta fel az Atya Istennek. Mindkét megközelítésben az inkarnáció különleges helyet tölt be. Az, hogy Krisztus önmagát adta nekünk, azt jelenti, hogy Krisztus azonosult velünk emberi romlott és Istennek engedetlen természetünkben azért, hogy helyreállítsa azt és felruházzon minket az Ő isteni szentségével. Krisztus önfelajánlásának a lényege pedig abban rejlik, hogy mivel emberként ajánlotta fel önmagát engedelmisségében és vezeklő önfeláldozásában, az az Atya Isten előtt úgy számítatik, mint a mi cselekedetünk, mint az emberiség részéről az Atya Istennek bemutatott hozzá méltó, szent áldozat.⁵² Krisztusnak az Atya Istentől az emberiség irányába végzett megváltói tevékenységét a „csodálatos csere” gondolatának konkrét megfogalmazásaként értelmezhetjük, míg az emberiségtől az Atya Isten irányába végzett munkájáról megállapíthatjuk, hogy annak meghatározása során Torrance istentisztelet-tanának alap gondolatát követi.

Az úrvacsora során a megváltói munka mindkét eseményének részeseivé válunk, hiszen ott Krisztus valóban jelen van, és részeseivé tesz minket az Ő önfelajánlásá-

nak, amelyet az Atya Istennek mutat be értünk.⁵³ Ezen gondolatmeneten tovább haladva Torrance Krisztus úrvacsorai jelenlétét és az úrvacsorai felajánlás (*eucharistic sacrifice*) fogalmát a következőképpen értelmezi.⁵⁴ A valóságos jelenlét megértéséhez alaptételként kell elfogadnunk, hogy az úrvacsora során nem csupán valamit kapunk Istentől, mint például kegyelmet, vagy valamit Krisztusból, például testét és véré, hanem önmagát adja számunkra (*the Gift is completely identical with the Giver*),⁵⁵ máskülönben ugyanis nem beszélhetünk Krisztus valóságos és teljes jelenlétéről. Ellenkezőleg, Krisztus és közénk ékelődik valami, ami megakadályozza a vele való közösségünket, és így távol maradunk tőle. Ebben az esetben vagy a liturgia homályosítja el azt, aki magát adja számunkra, vagy önmagunkra figyelünk ahelyett, aki önmagát adja nekünk. Torrance szerint az előbbi a római katolikus tendencia, mivel ott az átváltoztatás során megjelenő test és vér van a figyelem középpontjában, az utóbbi pedig a protestantizmusra jellemző, ahol a Krisztussal való találkozás a központi esemény, azaz a hívő ember önmagára koncentrál, mint aki befogadja Isten kegyelmét, amely őt hálás válasza indítja mindazért, amit Isten érte tett. Ebben az esetben Isten az Ajándékozó, de végső soron nem az Ajándék, mivel nem közli velünk az Ő saját életét, csupán valamiféle örök élet részeseivé válunk, függetlenül tőle.⁵⁶

Krisztus tehát teljes Isten-ember, test-lélek-szellem személyében jelen van közöttünk, mint keresztre feszített, feltámadott, felemelkedett és megdicsőült Úr, azért, hogy vele közösségünk lehessen, vele, aki az egyetlen Isten által kijelölt „hely” a tér és idő világában, ahol Isten és ember találkozik, közösségre jut és megbékélést talál.⁵⁷ Ezen a ponton elérkezünk az úrvacsorai jelenlét kibontásának csúcspontjához, és világossá válik előttünk, milyen következménye van annak, hogy az úrvacsora során Krisztussal közösségre jutunk. Benne megtaláljuk azt a „helyet” a tér és idő világában, ahol az Istennel való kapcsolatunk helyreáll. Érdemes itt felidéznünk, amit a krisztológiai alapok tisztázásánál Krisztus megváltói munkájáról megállapítottunk. Torrance ezt három szempontból közelíti meg. Először: Krisztus elvégezte helyettünk, amit mi képtelenek voltunk. Továbbá ennél többet is tett, hiszen megújította emberi természetünket. A legnagyobb jelentőséggel azonban az bír, hogy helyreállította Isten és az ember közötti kapcsolatot. Krisztus úrvacsorai jelenlétében tehát megváltásunk legfontosabb része valósul meg istentiszteletünkön.

Krisztus úrvacsorai jelenléte és a vele való közösségünk a Szent Lélek munkája által jön létre, aminek erejére Torrance nagy hangsúlyt fektet. Mind Krisztus jelenlétét, mind a vele való közösségünket a Szentháromságban belüli kapcsolatrendszerhez hasonlítja, azaz Krisztus a Szent Lélek által olyan valóságosan jelen van számunkra, amilyen valóságosan jelen van Isten önmaga számára a Szentháromságban, illetve Krisztus olyan szoros közösséget teremt velünk a Szent Lélek által, amilyen közösségben Ő az Atyával és a Szent Lélekkel van.⁵⁸

Az úrvacsorai felajánlásra vonatkozóan Torrance megállapítja, hogy annak helyes megértéséhez feltételeznünk kell a Felajánló és a Felajánlás közötti azonosságot (*oneness of the Offerer and the Offering*), azaz, hogy

Krisztus önmagát ajánlja fel, személyében isteni természetével egyesített emberi természetét az Atya Istennek. Felajánlása egyszer és mindenkorra érvényes az Atya Isten előtt és mireánk nézve, így nem szükséges megismételni. Felajánlása továbbá páratlan és teljes mértékben helyettes jellegű, hiszen a mi helyünkön, a mi nevünkben és helyettünk mutatta azt be, amit mi képtelenek voltunk. Ennélfogva a mi úrvacsorai felajánlásunk azt jelenti, hogy a Szent Lélek által olyannyira egyesülünk Krisztussal, hogy részt veszünk az Atya Istennek bemutatott ön-felajánlásában, és így vele, benne és általa megjelenünk az Atya Isten előtt istentiszteletünkön felajánlásunkkal, ami nem lehet más, mint a mi Közbenjárónk és Főpapunk, az Úr Jézus Krisztus (ön)felajánlása.⁵⁹

Ahhoz, hogy megértsük Torrance kijelentéseit a Szent Lélek Krisztussal egyesítő munkájáról, ahogy már említettük, Krisztus két természetének a viszonyát kell szem előtt tartanunk, azaz, hogy a Szent Lélek Krisztus és közöttünk olyan egységet, illetve közösséget hoz létre, melyben az identitások nem szűnnek meg. Ezért nem riad vissza a Krisztussal való egységünk olyan megfogalmazásától sem, mint például: „Krisztus egyesít minket és istentiszteletünket az ő önfelajánlásával, és így felajánl minket az Atyának az önmagával való azonosságban, mint Felajánló és Felajánlás” (*he [Christ] unites us and our worship with his own self-consecration and so offers us to the Father in the identity of himself as Offerer and Offering*). Ezért lehetséges továbbá, hogy párhuzamosan tud beszélni Krisztus cselekedetéről és a mienkről az úrvacsora kapcsán, attól függően, hogy melyik oldalra kíván rávilágítani. Mindazáltal Torrance egyértelműen meghagyja Krisztus elsőbbségét, hiszen úrvacsorai felajánlásunk alapja az, amit Krisztus már egyszer és mindenkorra elvégzett, illetve végső fokon Krisztus a mi igaz istentiszteletünk, azonban az emberi cselekedeteknek is meghagyja a helyét (Krisztus emberi természete sem oldódott fel isteni természetében az inkarnáció során), mikor azt állítja, hogy istentiszteletünk a Krisztusban megszentszélődve jut el az Atya Isten színe elé.⁶⁰

Amint Torrance krisztológiai tételeinek a tárgyalásánál megemlítsük, megváltásunkban a Szent Lélek kulcsszerepet tölt be, mivel Ő az, aki által a megváltás valósággá válik az egyén életében. Itt, az úrvacsora tárgyalásánál láthatjuk, hogy ennek mintájára kell elképzelnünk a Szent Lélek úrvacsora során betöltött szerepét, mivel Ő az, aki által Krisztus jelen van közöttünk, közösségre jutunk vele, és részt veszünk az Ő önfelajánlásában.⁶¹ Amennyiben ennek megállapításánál figyelembe vesszük, hogy Torrance szerint Krisztus önmagában testesíti meg a mi megváltásunkat,⁶² világossá válik előttünk, hogy úrvacsoránk során a Szent Lélek munkája ugyan az, mint amit megváltásunk kapcsán megállapítottunk, azaz, hogy valósággá teszi az egyén életében Krisztus váltságmunkáját. Az úrvacsora alkalmával ezt Krisztus jelenléte, a vele való közösségünk és az Ő önfelajánlásában való részvételünk által hajtja végre.

Torrancenek az úrvacsorai felajánlásról alkotott elképzelésébe szinte minden eddig említett krisztológiai és az istentiszteletre vonatkozó megállapítás beépül. Először is, úrvacsorai felajánlásunk alapjául az inkarnáció szolgál, hiszen Krisztus a tőlünk magára vett és önmagában megszentelt (helyettes) emberi életét ajánlotta fel az

Atya Istennek. Másodszor, a Szent Lélek közösséget teremtő munkájának köszönhetően válunk ennek az önfelajánlásnak a részeseivé. Harmadszor, az úrvacsorai felajánlás gondolatmenete teljesen megegyezik Torrance istentisztelet-tanának fő mondanivalójával. Negyedszer, az úrvacsorai felajánlás csúcspontjára igazak a megváltásunknak már többször ismertett tételei, miszerint istentiszteletünkkel Krisztusban megszentelődve jutunk az Atya Isten színe elé. Krisztussal úgy jelenünk meg az Atya Isten színe előtt, mint akik helyett Krisztus elvégezte, amit mi képtelenek voltunk megtenni, mint akiknek az emberi természetét Krisztus önmagában megújította, és akiket Istennel kibékített.

Következtetés

Mindezek alapján megállapíthatjuk, hogy Torrance úrvacsoratanában képes volt múlt és jelen, isteni és emberi cselekedetek viszonyát úgy meghatározni, hogy a végleteket elkerülje. Számára az úrvacsora nem csupán megemlékezés, de nem is megisméltése annak, amit Isten végrehajtott a mi üdvösségünkért. Az úrvacsora alkalmával a múltban Isten által végrehajtott megváltás valósággá válik a jelenben, és az ember részesevé válik annak. Isten és ember olyan közösségre jut, amelyben mindkét fél léte és cselekedete teljes valóságában megmarad, mégis elválaszthatatlan kötelék köti össze őket. Torrance úrvacsoratanának jelentősége tehát nem csupán abban rejlik, hogy képes volt rávilágítani az úrvacsora felajánlásjellegerre úgy, hogy az összeegyeztethető legyen a református alapelvekkel, hanem hogy úrvacsoratanának központjában a Megváltó személye áll, így úrvacsoránk titkát megváltásunk titkával azonosította.

Kovács Gergő

JEGYZETEK

¹ Torrance életéről és munkásságáról lásd McGRATH, A. E.: *Thomas F. Torrance. An Intellectual Bibliography*, Edinburgh, T&T Clark Ltd, 1999; MOLNAR, P. D.: *Thomas F. Torrance. Theologian of the Trinity*, Farnham, Ashgate Publishing Limited, 2009. – ² HUNSINGER, G.: *The Eucharist and Ecumenism. Let us Keep the Feast*, New York, Cambridge University Press, 2008, 145. – ³ TORRANCE, T. F.: *The Trinitarian Faith. The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, London, T&T Clark Ltd, 2006. Torrance ebben a könyvében azon ókori egyházatyák teológiáját elemzi, akik hozzájárultak a Nicea-Konstantinápolyi Hitvallás elkészítéséhez. A hitvallás Fiú Istenre vonatkozó részének két fejezetet szentel. Ezek közül a másodikban, i. m., 149–190 azt szotériológiai szempontból tárgyalja. *The Paschal Mystery of Christ and the Eucharist* című tanulmányának az itt leírtak képezik az alapját, ezért vizsgálódásomat erre a fejezetre korlátozom. – ⁴ TORRANCE, T. F.: *The Mind of Christ in Worship. The Problem of Apollinarianism in the Liturgy*, in: uő (ed.): *Theology in Reconciliation. Essays towards Evangelical and Catholic Unity in East and West*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1976, 139–214. – ⁵ TORRANCE, T. F.: *The Paschal Mystery of Christ and the Eucharist*, in: uő (ed.): *Theology in Reconciliation. Essays towards Evangelical and Catholic Unity in East and West*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1976, 106–138. – ⁶ TORRANCE: *Trinitarian Faith* (2006), 149. Ez a gondolatmenet az egyházatyák tanításán, illetve Canterbury Anselmus elégtételtalan keresztül a Heidelbergi Káté tanítása is. Ezt a gondolatot Pásztori-Kupán István professzor úrnak köszönhetem. – ⁷ Nem egyértelmű azonban Torrance gondolatmenetéből, hogy mire alapozza Krisztus cselekedeteinek helyettes jellegét, mégis úgy tűnik, mind isteni, mind emberi ter-

mészete közrejátszott abban, hogy cselekedetei nekünk tulajdoníthatnak. Lásd i. m., 155. – ⁸ Ld. a Római levél erre vonatkozó tanítását, illetve az első és második Ádám páli párhuzamait. Ezt a gondolatot Pásztori-Kupán István professzor úrnak köszönhetem. – ⁹ TORRANCE: *Trinitarian Faith* (2006), 152. – ¹⁰ Mk 10,45; Mt 20,28; Mk 14,24; Mt 26,28; Lk 22,20. – ¹¹ TORRANCE: *Trinitarian Faith* (2006), 169. – ¹² i. m., 173.176–178. Krisztus hármasságát tárgyalja a Heidelbergi Káté 31. kérdése is, ahol szintén azonos az áldozó az áldozattal: „a mi egyetlenegy főpapunkká, ki az ő testének egyszeri áldozatával minket megváltott, és éretünk az Atya előtt könyörgésével szüntelenül közbenjár.” – ¹³ TORRANCE: *Trinitarian Faith* (2006), 160. – ¹⁴ i. m., 161–162. – ¹⁵ i. m., 163. – ¹⁶ i. m., 181–182. – ¹⁷ i. m., 179. – ¹⁸ i. m., 182. – ¹⁹ Az apatheia témájának rövid kifejtéséhez ld. PÁSZTORI-KUPÁN, I.: *Követvén a szent atyákat. Az ógyház dogmatörténete 381-ig*, Kolozsvár, Napoca Star Kiadó és Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 2009, 19.40.57.113.144–148. – ²⁰ TORRANCE: *Trinitarian Faith* (2006), 186. – ²¹ i. m., 187. – ²² Torrance a *deification* szóval fordítja, aminek a magyar megfelelője: megistenülés. A gondolat legmarkánsabban Athanasziosznál jelenik meg, Torrance is tőle veszi át. Ld. ATHANASZIOSZ: *Az Ige emberré válásáról (De incarnatione Verbi)* 54, 3: *Αὐτὸς γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*. Mert Ő [az Ige] emberré lett, hogy mi istenivé téssünk. Ezt a gondolatot Pásztori-Kupán István professzor úrnak köszönhetem. – ²³ TORRANCE: *Trinitarian Faith* (2006), 188–189. – ²⁴ i. m., 190. – ²⁵ TORRANCE: *Mind of Christ* (1976), 185. – ²⁶ i. m., 176. – ²⁷ i. m., 178–179. – ²⁸ i. m., 179. – ²⁹ uo. Ennek a mi megváltásunkra nézve fontos szerepe volt, mivel igaz istentiszteletét egész életében, keresztén történeti önfelajánlásában és a mennyekben miattunk, helyettünk és értünk mutatta be. Krisztus helyettes emberi természetének a tanához szervesen hozzátartozik emberként a mi nevünkben bemutatott istentisztelete. – ³⁰ i. m., 179. – ³¹ i. m., 180. – ³² i. m., 181. – ³³ i. m., 178. – ³⁴ i. m., 177.180. Torrance számára az adott személy és a cselekedete elválaszthatatlan egészet alkot. – ³⁵ i. m., 180. – ³⁶ Ez az ún. antiochiai iskola krisztológiájának központi gondolata. Ld. pl. Küroszi Theodorétosz ezzel kapcsolatos eszmefuttatását *Az Úr emberré válásáról* c. művében in: PÁSZTORI-KUPÁN, I.: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk. Az ógyház dogmatörténete 381-től 451-ig*, Kolozsvár, Napoca Star Kiadó és Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 2010, 148–152. – ³⁷ TORRANCE: *Mind of Christ* (1976), 145–149.180–181. Ld. továbbá TORRANCE: *Trinitarian Faith* (2006), 163–167. – ³⁸ TORRANCE: *Mind of Christ* (1976), 180. – ³⁹ i. m., 182. – ⁴⁰ i. m., 182. A Krisztussal való egységünk vagy közösségünk (unity) meghatározásánál is Krisztus isteni és emberi természetének a kapcsolata az irányadó. – ⁴¹ i. m., 183. – ⁴² Adott személy és cselekedete elválaszthatatlan egységet alkot Torrance szemében, így mi magunk és istentiszteletünk Krisztussal és istentiszteletével egyesülünk a Szent Lélek által. – ⁴³ i. m., 184. – ⁴⁴ i. m., 209.212. – ⁴⁵ TORRANCE: *Paschal Mystery* (1976), 108–109. – ⁴⁶ i. m., 107. – ⁴⁷ i. m., 109. – ⁴⁸ i. m., 110. – ⁴⁹ i. m., 110. Krisztus Közbenjárónkká lett. Torrance itt a „mediator” szót használja, melynek jelen esetben pontosabb magyar fordítása a „közvetítő,” mivel szolgálta kétirányú: Istentől az emberek felé és az emberektől Isten felé közvetítet. Azért használtam mégis a „közbenjáró” kifejezést, mivel a magyar nyelvben inkább ez honosodott meg. Másrészt Krisztus nem csupán valamilyen közvetített Istentől vagy Istenből származunkra, illetve belőlünk vagy tőlünk Isten felé. Személyében Istent a maga teljességében és személy-cselekedet egységében adta számunkra és személyében minket magunkat, emberségünk teljességében és személy-cselekedet egységünkben ajánl fel az Atya Istennek. Torrance megértéséhez mindvégig szükséges szem előtt tartani holisztikus szemléletmódját. – ⁵⁰ i. m., 111. – ⁵¹ uo. – ⁵² i. m., 117. – ⁵³ i. m., 118. – ⁵⁴ Torrance ezt teológiatörténeti fejtegetéssel vezeti be, melyben rámutat, hogy a dualista világszemlélet mi módon gátolta meg mind a római katolikus, mind a protestáns teológiát abban, hogy megfelelő képet alkothasson az úrvacsora lényegéről. A jelen tanulmány keretei nem teszik lehetővé ennek ismertetését. Lásd i. m., 122–131. – ⁵⁵ i. m., 131. – ⁵⁶ i. m., 131–132. – ⁵⁷ i. m., 121. – ⁵⁸ i. m., 121.132. Másik tanulmányában Torrance a második legszorosabb közösségnek tekint a Krisztussal való úrvacsorai közösségünket. Lásd T. F. TORRANCE: *Eschatology and the Eucharist*, in: uő (ed.): *Conflict and Agreement in the Church*, Vol. 2, London, Lutterworth Press, 1960, 188–189. – ⁵⁹ TORRANCE: *Paschal Mystery* (1976), 134. – ⁶⁰ uo. – ⁶¹ Ez tipikusan athanaszioszi, sőt még inkább kürilloszi elképzelés. Ezt a gondolatot Pásztori-Kupán István professzor úrnak köszönhetem. – ⁶² TORRANCE: *Trinitarian Faith* (2006), 156.

A Debreceni Református Kollégium nagy korszakai az akadémiai tagozatok megerősödéséig

A Debreceni Református Kollégium történelmi gyökerei a reformáció idejéig nyúlnak vissza (1538). A Kollégium és partikula-rendszere segítette a kelet-magyarországi szegény parasztság tehetséges gyermekeinek a szociális mobilitását. Az iskola az erdélyi fejedelmek támogatását élvezte, és ez a támogatás sok szegény diákot hozzásegített az akadémiai vagy egyházi karrierhez. A 16–18. században természetesen a teológia volt az oktatás fő területe. A Kollégium professzorai a teológia mellett a természettudományokban és az irodalomban is jelentősen gyarapították a magyar kultúrát és oktatást. A 19. században Debrecen és a Kollégium szellemi központja volt a Habsburg-monarchia elleni szabadságharcnak. Az ún. Entwurf néven elhíresült rendelet osztrák mintára elrendelte a középiskolák átalakítását. Az addig egymásra épülő középiskolai és akadémiai tagozatokat (bölcsezet, jog, teológia) elkülönítette egymástól. A későbbiekben a Kollégium három akadémiai kara – Teológia, Jog és Bölcsészettudomány – képezte a magját a magyar állam által létrehozott Debreceni Egyetemnek (1912).

Die historischen Wurzeln des Reformierten Kollegiums zu Debrecen gehen zurück in die Zeit der Reformation (1538). Das Kollegium – und seine Netzwerk der Filialschulen (particulae) waren wichtige Mittel für vertikale soziale Mobilität für aus ostungarische armem Bauerstand gestammte junge Menschen. Die Schule wurde durch den siebenbürgischen Fürsten unterstützt und diese Unterstützung hat für viele arme Studenten eine akademische oder kirchliche Karriere möglich gemacht. Die Hauptprofil der Unterricht war natürlich Theologie, in die 16 bis 18. Jahrhundert. Neben Theologie haben die Professoren des Kollegiums auch in Naturwissenschaften und in die Literatur wichtige Beiträge an die ungarische Kultur und Bildung geliefert. In die 19. Jahrhundert Debrecen und das Kollegium war eine des geistlichen Zentrums des Freiheitskampfes gegen die Habsburg-Monarchie. Nach dem s.g. „Organisationsentwurf“ des Schulsystems in die Doppeltmonarchie am Ende des 19. Jahrhunderts die Grundschule, das Gymnasium und die Hochschule des Kollegiums begannen selbstständig zu funktionieren. Die drei akademischen Fakultäten des Kollegiums – Theologie, Rechten und Geisteswissenschaften – haben den Kern der staatlichen Universität zu Debrecen gebildet (1912).

Kollégiumi előzmények a reformáció korától a városi iskola befogadásáig (1538–1660)

Debrecen város történelmének egyik fordulópontja volt, amikor Szapolyai János 1536 őszén Enyingi Török Bálint földesúrnak¹ adományozta a várost. A reformáció tanai iránt fogékony földesúr olyan papot hozatott ekkor a városba, aki Pápa városában már sikerrel munkálta a reformátori fordulatot. Éppen ezért a munkásságát 1536-tól Debrecenben folytató Bálint pap prédikátorságának első időszakára tehető az általa felügyelt városi iskola átalakítása. Ezért tették a hagyomány szerint 1538-ra az iskola protestánsná válásának idejét.²

A középkori eredetű debreceni intézmény szervezetére fokozatosan épült rá a wittenbergi diákok bursájának, coetusának rendszere,³ amely a Luthert, majd főként a Melanchthont hallgató magyar diákok közösségi életrendje volt, s 1522 körül jött létre Wittenbergben.⁴ A társaság lelki, szellemi és anyagi ügyeinek vezetését a maguk köréből választott szenior látta el. 1556-ban ilyen szenior volt az akkor wittenbergi ösztöndíjas Melius Juhász Péter. Az 1571-es wittenbergi törvényt már négy debreceni diák írta alá. A Kollégium név szerint ismert első tizenkét rektora Wittenbergben (is) tanult. „Itt a teológián kívül az iskolaszervezés és igazgatás, valamint a diákönkormányzat problémáival is találkoztak, és min-

denekfölött megtapasztalták azt a szintézist, amelynek – éppen az iskolázás érdekében – az evangéliumi teológia és a humanizmus között létre kellett jönnie.”⁵

Huszár Gál, a nyomdász-reformátor nem véletlenül jellemezte úgy Melius Juhász Péter egyik könyvének ajánlásában Debrecen, ezt az „Istentől bizonyítással megáldott várost”, „az mennyei tudományokra” nézve „mind az egész Magyarországnak és Erdélyiségnek és több sok helyeknek is világosító lámpásának lenni.”⁶

A tanítás nyelve a latin volt. 1626-ig egy rektor-professzora volt a Debreceni Református Kollégiumnak. Tankönyv kevés volt, ezért vált általánossá Debrecenben is a diktálás módszere, de alkalmazták az oktatásban a *disputatio-t* és a *collatio-t* is.

Disputatio alkalmával professzori vezetéssel teológiai tételeken vitatkoztak a diákok, ami fejlesztette az elmét, gyarapította az ismeretet, valamint dialektikus és retorikus gyakorlatot adott. Az oktatásnak ez a módja erősen tartotta magát egészen a reál tantárgyak előretörésének koráig.

A collatiók olyan szemináriumszerű tanulócsoporthoz voltak, ahol 8-10 fő elmélyült, beható tanulmányokat folytatott pl. a bibliai nyelvek, a teológia vagy a filozófia tárgykörében. A 16. és 17. században azért is volt szükség a collatiókra, mert a tanárok előadásai közötti nagy szüneteket meghatározott tanulmányi programmal kellett kitölteni. A társas tanulás a diákok öntevékenységét is előmozdította.

Sajátos tanulási mód volt az is, hogy maguk a diákok is tanítottak. A rector csak a felső tagozat diákjaival foglalkozott; a kisebbeket a már végzett vagy a tanpályájuk vége felé járó diákok tanították. Ezek voltak a collaboratorok, majd a későbbi szóhasználat szerint a publicus praeceptorok, a „köztanítók”. Kisebb számban voltak magántanítók is, akik rendszerint tanítványaik szüleitől kaptak díjazást. Ez a rendszer a tanítva tanulás (*docendo discimus*) elvére épült, amely felismerte, hogy azt tanuljuk meg igazán, amit aztán közölni is tudunk másokkal.

A tógás⁷ diákok kollégiumi tanulmányaik befejeztével, vagy közben is kimentek tanítani egy-két évre valamelyik vidéki egyházi iskolába. Ez segítette a diákok létfenntartását, de sokszor megteremtette egy külföldi tanulmányút (peregrináció) alapját is. Voltak, akik mint „domidoctusok” nem is kívántak külföldi akadémiaira kimenni.

A Debreceni Református Kollégium és partikulahálózata,⁸ a fiók iskolák révén intézmények sokaságának közvetítette azokat a pedagógiai elveket, módszereket, tankönyveket és kutatási irányokat, amelyek a nyugati szellemi áramlatokból táplálkoztak, és amelyeket az Európát járó peregrinus diákok frissítettek folyamatosan.

A Debrecenben megszerzett tudást a 16. század második felétől sokan Heidelbergben gyarapították, 1622 után pedig leginkább Németalföldön,⁹ Svájcban és Angliában jártak.¹⁰ A peregrináció áldásai visszahatottak a hazai tudományosságra is, mert a szellemi vérkeringés frissen tartásának és a tudományos naprakészségnek voltak az intézményei. Módszerek, tananyagok, tankönyvek lettek ismertté itthon is, és vezető irányzattá váltak a maguk idejében Amesius, Ramus, Descartes, Newton, Leibniz, Wolff és mások tanításai.

A gyakorlati felkészülést és a tanulmányok anyagi fedezetének megteremtését segítette Zólyomi Dániel erdélyi főkapitány kezdeményezésére az üdvtörténeti ünnepeken a gyülekezeti legáció.¹¹

A második professzori tanszéket 1636-ban létesítette I. Rákóczi György fejedelem,¹² de voltak olyan nehezebb évek, amikor nem volt betöltve az állás.

Az 1657-es, Komáromi Csipkés György rektor készítette debreceni iskolai törvény megőrizte az iskola szervezeti felépítését. Az alacsonyabb tagozat hat osztályból állt.¹³ Ehhez később egy hetedik osztályt is csatoltak. (Ez az alacsonyabb tagozat felelt meg körülbelül a mai középiskolának, és működött így egészen 1848-ig.) A hat vagy hét osztályból álló alacsonyabb tagozat sikeres elvégzése után kérhette a diák felvételét a tulajdonképpeni iskolába, hogy mint beiratkozott és egyenruhás, ún. tógátus diák készüljön a lelkipásztori pályára, vagy később mint nontogatus világi pályákra. A felvételtkor a jelölt elolvasta a törvényeket, és az ezek iránti engedelmessége jeléül kezét fogott a rectorral és beírta nevét az iskola anyakönyvébe, a Series Studiosorum-ba.

A váradi iskola befogadásától az 1848/49-es szabadságharc leveréséig (1660–1849)

A Váradot elfoglaló török hadak miatt 1660-ban Debrecenbe menekült a váradi iskola diáksága Martonfalvi

Tóth György¹⁴ professzor vezetésével. A váradi iskola befogadásával a debreceni Kollégium egyik virágkora köszöntött be. Apafi Mihály fejedelem jóvoltából létrejött a harmadik professzori állás Martonfalvinak. Megnővekedett a diáklétszám: 1660 után az első évtizedben 1016, a következőben 1117 új diák iratkozott be a felső tagozatra, vagyis a korábbi évtizedek háromszorosa, és így a kisebb diákokkal együtt az ifjúság összlétszáma a kétezeret is meghaladta.¹⁵ Martonfalvi idejében válik a három professzorral rendelkező iskola *schola universalis*-szá.¹⁶ A teológia tanításában Martonfalvi a puritanizmus jegyében hangsúlyozta a biblicitást, az életszentség követelményét és az egyház közéleti felelősségét, Lisznyai Kovács Pál a történelemtanítást újította meg, Szilágyi Tönköc Márton pedig Descartes tanainak volt az első hazai terjesztője.

Martonfalvi idejétől változik meg a rektorság rendje. A korábbi rövid idejű, egy életpályán átmeneti időszaknak számító rektorságot felváltja a tudományos koncepciók megvalósítását lehetővé tevő, iskolateremtő egyéniséggé érlelő, élethosszig tartó professzorság.¹⁷

A 17. század derekának éveit Debrecen megpróbáltatásait hozták: töröktől és császári hadaktól egyformán szenvedett a város. „1660-ban sajtolt ki Szejadi pasa 300 000 tallért a városból, majd következtek Strassoldo, Caraffa dúlásai, erre a periódusra esett a gyászévtized, az ellenreformáció Debrecenbe menekült üldözöttjeinek felkarolása, ám a meggyötört város mindig ott állt az iskola mellett még akkor is, amikor a *Diploma Leopoldinum*-mal egy koronataromány rangjára süllyedt Erdély már nem tudott védelmet nyújtani. Ha Debrecen nem lett volna több mint másfél évszázadon át egy autonómiára és autarkiaira berendezkedett »keresztény respublica«, akkor a Kollégium Erdély aranykorának letűntével talán elpusztult, vagy teljes jelentéktelenségbe süllyedt volna.”¹⁸

A háborús idők enyhülését jelezte, hogy 1704-ben megalapították a negyedik tanszéket a természettudomány és a mennyiségtan oktatására,¹⁹ de a politikai szorítás és az anyagi-fenntartási gondok szellemi hanyatlást hoztak, és az is kiderült, hogy az elavult tanítási rendszer nem tartható tovább.²⁰ A reformok embere 1738–1744 között Maróthi György²¹ professzor lett. Az alatt a rövid hat év alatt, amely korai haláláig adatott neki, több oldalról is számottevően növelte a Kollégium szellemi tőkét. Hatására jelentek meg a korai felvilágosodás első fénysugarai az ódon falak között. Leibniz és Locke gondolatai, Newton tételei, Wolff tudományelmélete segítették Maróthit, hogy a szemléletváltás szisztematikus munkája ne maradjon siker nélküli a „maradandóság városában”. Az oktatás korszerűsítésén fáradozott a legtöbbit. Új, átfogó tantervet készített (*Idea*, 1740; *Opiniones*, 1741), amelyben az alsóbb osztályokban szorgalmazta a magyar nyelvű oktatást, míg a felsőbb szinten a latin nyelv művelését cicerói magasságig kívánta emelni. *Aritmetica* („vagy számvetésnek mestersége”) című műve a korszak legjobb matematikakönyve volt, amelyet még Arany János diákkorában is használtak. A fizika terén a kísérleti fizika mellett tette le voksát. Ő alapította meg a magyar klasszika-filológiát²² és vezette be a Kollégiumban a földrajzot mint önálló tantárgyat. Az 1739-es pestisjárvány idején megalakította a ma is működő Kollégiumi Kántust, amely a temetéseken éneklő kvartettből fejlődött kórusná.²³ Jelenlegi ismereteink szerint Maróthi hozta létre 1742-ben

az első hazai csillagvizsgálót. Az ő működése alatt nyílt út Debrecenben a teológia területén az ún. „ésszerű ortodoxiának” („*vernünftige Orthodoxie*”). Maróthi tanártársai is jelentőset alkottak: Piskárkosi Szilágyi Sámuel építette 1742-ben az első fizikai szaktantermet a newtoni kísérletek számára, Hatvani István professzor pedig meghonosította a kémiaoktatást.

A kollégiumi nevelés történetében mérföldkő volt az 1770-ben készült *Methodus* című, módszeres utasításokkal ellátott tantervi szabályzat megjelenése. Ezzel lezárult egy tanterv nélküli, a felügyelet szabályozását még nem ismerő, főleg a tanárok személyiségére alapozó korszak. Megnyílt viszont egy új oktatási szakasz a Kollégium életében, amelynek nagyobb állomásai a Domokos Lajos főbíró kezdeményezte *Ordo Studiorum* (1782), a budai zsinat döntéseit is kifejező, 1792-ben kinyomatott iskolai törvény (a Kollégium negyedik törvénykönyve), és a további tantervi kísérletezések, amelyek közül a legjelentősebb az 1804-ben kezdődött és az ún. „Álmosdi Ratio”-hoz, a *Ratio Institutionis* című, 1807-ben kinyomatott tantervhez vezetett.

A pedagógia alapjainak kötelező hallgatásáról a debreceni Kollégium 1798. évi tanrendjének egyik táblázata tanúskodik.²⁴ A Sárvári Pál (1765–1846) bölcselet és mennyiségtan professzor által készített új tanrend szerint a pedagógia-előadásokat minden év második harmadában, este 5 óraker tartotta az osztályok felügyelője (*classium inspektor*). A pedagógia kurzus teljesítése feltétele volt a „tanítóságra kibocsátó vizsgá”-nak. A 18-19. század fordulóján a polihisztorként számon tartott Budai Ézsaiás (1766–1841)²⁵ professzorra hárult ez a feladat, aki órákat látogatott és bemutató tanításokat is tartott. Az ő nevéhez fűződik az 1804-ben Álmosdon megalkotott *Ratio Institutionis*, amely azt tűzte ki célul, hogy erősíti az oktatásban a nemzeti műveltséget a humán tárgyak oktatásának előtérbe állításával és megerősítésével. Ezzel azt akarták szolgálni, hogy a rektóriákra kimenő hallgatók alaposabb felkészítést kapjanak. Ennek a szemléletnek az érvényesülése korszakhatárt jelentett a debreceni Kollégium történetében. A 19. század elején a lelkészek vizsgájához is komplex tudományos felkészültség volt szükséges. Vizsgáztak görög és latin irodalomból, történelemből, statisztikából, filozófiából, természettudományokból, elméleti és alkalmazott matematikából, jogból, bibliai nyelvekből és exegézisből, dogmatörténetből és dogmatikából, valamint egyháztörténetből.

A korszerűbb kollégiumi oktatás szálláscsinálói között Kerekes Ferenc, Péczely József és Zákány József professzorok neve történelmi jelentőségű.

Kerekes Ferenc (1784–1850) *Oskolai magyar paedagogia* című kéziratát 1810-ből őrzi a Nagykönyvtár Kézirattára,²⁶ amelynek gondolatait Rousseau és Pestalozzi inspirálta. Ugyancsak Pestalozzi híve volt Péczely József (1789–1849), akit a Kollégium vezetése 1815-ben kifejezetten azért küldött el tanulmányútra, hogy vegye szemügyre a Pestalozzi képzési rendszere szerint működő heidelbergi nevelőintézetet. Péczely József az egyetemes és magyar történelem, valamint a latin és a magyar nyelv tanításában, az ifjúság irodalmi törekvéseinek szervezésében (*Pallas Debreczina* – 1828; *Lant* – 1832–1835) járt elől, és a lelkészek készülők szellemi fejlődésére volt nagy hatással.

1817-ben Kerekes Ferenc is tett egy bécsi tanulmányutat, ahonnan már leveleiben²⁷ is körvonalazta, hogy hogyan képzeli el azoknak az oktatását, „kik egész életükben tanítók fognak lenni a tanítás és jó nevelés okos principumaival megismerkedjenek és annak helyes módjában gyakoroltassanak...”²⁸ Kerekes egy új rendszerben gondolkodott, amelyben elválna a nemzeti iskola a deák iskolától, ahol a tankönyvek a gyermeki lélekhez igazodnának, és ahol a tanítóképzésre intézményi rendszert állítana föl (Pestalozzi).²⁹ Leveleinek hatására már 1817-ben kimondták: külön tanszéket szerveznek a Kollégiumban a pedagógia tanítására.

Ez a törekvés csak 1825-ben valósult meg, amikor a pedagógia első professzora, a volt nagyváradai rektor, Zákány József (1785–1857) megkezdte működését. Már székfoglaló beszédéből³⁰ is kitűnt, hogy Basedow, Campe és Salzmán nyomán a filantrópizmus pedagógiai útját járta. Az emberek a jóra, szépre, igazra oly mértékben nevelhetők, hogy ez megjavítja társadalmi helyzetüket is. Vallotta, hogy a tanulás elősegíti az emberek szellemi, anyagi és erkölcsi felemelkedését. Egyfajta pedagógiai utilitarizmust képviselt, amely a világi haszonra törekvést az istentisztelet rangjára emelte. Későbbi előadásában kimutatható a fentiek mellett Sturve és Richter hatása is.

A pedagógiai változások a hagyományokhoz való viszonyt is megváltoztatták ebben az időben, de változott a diákvisélet, az életrend, és beköszöntött az egyletek és a társulatok kora is.

A korábbi korokban két kifejezetten teológiai tanszék alakult. Az egyik a dogmatika volt a fő tárgy, a másikon pedig a bibliai írásmagyarázat. Az egyházkerületi közgyűlés 1844-ben állította fel az egyházkerületi közgyűlés a gyakorlati teológiai tanszéket. Első tanára a későbbi püspök, Révész Bálint volt.

A reformkor, majd az 1848/49-es szabadságharc sodrása természetes otthonra talált a debreceni Kollégiumban. Czeglédy Sándor szerint a kapcsolópont nyilvánvaló: „A debreceniek nemzeti érzését nem annyira Rousseau gondolatai és a francia forradalom ideológiája, hanem a református ortodoxia és a puritanizmus ihlette és egy bizonyos mértékben ihleti még a reformkorszakban is. A debreceni Kollégiumban a hazaszeretet olyan természetes életmegnyilvánulás volt, mint a lélegzétvétel.”³¹ Tanárok és diákok teljes magától értetődőséggel lettek nemzetőrök és katonák.³² Debrecen a szabadság őrvárosa lett, a Kollégium Oratóriuma és a Nagytemplom pedig a szabadság csarnoka lett, ahol megfogalmazódott, illetve kihirdetésre került a Habsburg-ház trónfosztása. Az adatok szerint 400 egykori debreceni diák játszott jelentősebb szerepet az 1848/49-es eseményekben.

Sajnos, a vereség után a Kollégium szabadságharcban vállalt szerepének nagyságrendjéhez igazodott a büntetés súlya is.

Az Entwurf bevezetése és a három akadémiai tagozat (1850–1912)

Az 1848/49-es szabadságharcban fontos szerepet játszó tiszántúli reformátusság és a debreceni Református

Kollégium sok megalázó és megnyomorító intézkedést kapott az önkényuralom időszakában, amelyek komoly változásokat hoztak a Kollégium felsőoktatásában is. A dualizmus idején pedig a református egyház és a debreceni Kollégium is a korábbi törvényekben – az 1791. évi XXVI. és az 1848. évi XX. törvényben – kapott egyenjogúságuknak, oktatási autonómiájuknak megélésére igyekeztek. Mivel a bécsi udvar Mária Terézia uralkodásától kezdve állami irányítás alá kívánta vonni az oktatásügyet, ezért újabb és újabb feszültségek támadtak, amikor vallásügyi vagy oktatásügyi kérdésekben intézkedtek Bécsben.³³

A magyarországi protestáns egyházak törvényhozási és egyházigazgatási autonómiáját Haynau 1850. február 10-i rendelete „ideiglenesen” felfüggesztette. A megtorlás éveiben az iskolákat is kötelezte az általános gyűléstiltalom.

Az 1850-es években, veszélyeztetve a protestáns egyházak alkotmányos jogait, Leo Thun kultuszminiszter³⁴ új protestáns egyházkormányzati rendszert akart életbe léptetni. Ebben a történeti kontextusban az 1850. szeptember 7-én kiadott Entwurf néven elhíresült rendelete volt a kezdet, amelyben osztrák mintára elrendelte a középiskolák átalakítását nyolcosztályos oktatásra.³⁵

Az abszolutizmus egyház- és iskolapolitikája az Entwurf bevezetésével véget vetett a hagyományos kollégiumi nevelésnek. Az addig egymásra épülő középiskolai és akadémiai tagozatokat (bölcselet, jog, teológia) elkülönítette egymástól. A teológiai oktatásba nem szült bele a kormány, de az átszervezés visszahatót arra is. A bölcseleteknek és a jogászoknak oktatott teológiai tárgyak kiszorultak a képzésből. A teológiai kurzus pedig rövid volt ahhoz, hogy felölelje azoknak a tárgyaknak az oktatását, amelyeket azelőtt a bölcseleteknek és jogászoknak tanítottak. A rendelet az addigi hatosztályú gimnáziumhoz csatolta a bölcselet főiskolai fokozatú két évfolyamát, és előírta az érettségi vizsgát. Az oktatást minden iskolatípusban szakképzett tanerőnek kellett végeznie.

Az intézkedés ambivalens fogadtatásának megértéséhez figyelembe kell venni az egyháztörténeti hátteret: „Az államhatalom... jórészt helyes és szükséges tanügyi reformtervezettel állt elő, de oly szerencsétlen módon, oly törvénysértő erőszakossággal, az ésszerűségnek és a tapintatnak oly teljes hiányával... hogy a dacos ellenállásra ingerelt magyar protestáns közvélemény azt sem volt hajlandó elfogadni, aminek igazán hasznát látták volna iskolái.”³⁶

A főiskolai „osztályzatok jegyzéke” azt mutatja, hogy a főiskola hat évfolyamból állt. Bölcseletet (észtant) három évfolyam tanult. Azt követte a jogtan második évfolyama, ami egyúttal a hittan első évfolyama is volt, majd a hittan második és harmadik évfolyama külön-külön. A bölcselet III. évfolyama egyúttal a jog I. évfolyama gyanánt is szolgált. Főiskolán összesen 1849/50-ben 34, 1850/51-ben 290, 1851/52-ben 283, 1852/53-ban 252 hallgató kezdte meg az I. félévet.³⁷

Az 1852. július 1-jén kezdődött egyházkerületi közgyűlés intézkedett a gimnázium nyolcosztályosra fejlesztéséről és a jogakadémia felállításáról. Az Entwurf szétzilálta a bölcseleti tagozatot, amely így csonkán szolgált a teológiai és a jogi képzést, de a bölcseleti tanszék-

kekről kerültek tanárok a gimnáziumhoz és a tanítóképzőhöz is, ahol történelmet, irodalmat, magyar nyelvészetet és filozófiai tárgyakat tanítottak. Az egyik bölcseleti tanszék vegytan-természetráji munkakörébe tartozott a kollégiumi orvosi tiszt ellátása. Az orvos természetesen mindenütt tanított közegészségügyi tárgyakat, még a tanítóképzőben is. Egy másik bölcseleti tanszékre volt besorolva a főiskolai könyvtárigazgató.

Ezzel a bölcseleti és a jogi tanszak kivált az egységes akadémiai tagozatból. A jogi tanszak külön tagozattá válása érintette szervezetileg leg súlyosabban a teológiát, hiszen a II. éves joghallgatók egyben I. éves teológusok is voltak. A jogakadémia II. évfolyamán megszűnt a teológiai tárgyak előadása.

A korábban két éves akadémiai tagozat több lépcsőben háromkarú főiskolává alakult át. A teológiai akadémia folytatólagosan működött, a jogakadémia működése akadózó kezdet után stabilizálódott, a bölcseleti akadémiát pedig jelentős áldozatok árán sikerült felállítani.

A teológiai akadémia

Leo Thun kultuszminiszter rendelete után önálló tagozattá vált a teológia. Egyházi magániskolaként a nyilvánossági jogért nem kellett harcolnia. Energiáit az önálló tagozattá fejlődés kötötte le és évfolyamainak számát szaporította. A teológiai képzés az 1853/54. tanévben háromévesről négyévesre bővült. Az önálló teológiai tagozat első igazgatója Török József professzor, kollégiumi orvos volt, az 1853/54-es tanévre 117 hallgató iratkozott be.³⁸ Ebben az időben a dogmatikai tanszéken Aranyi István professzor működött 1864-ig. Az írásmagyarázati tanszéken Erdélyi Józsefet 1850-ben követte tanítványa, Menyhárt János, aki a tanszék elfoglalása előtt Göttingába ment tanulmányútra, ahol a híres keleti nyelvész professzort, Ewaldot hallgatta.³⁹ A gyakorlati teológiai tanszék katedróján 1855-ig tanított Révész Bálint, akit debreceni lelkésznek választottak. Utódja, Tóth Mihály 1857-ben foglalta el a tanszékét.

A Kollégium akadémiai tagozatának egysége 1861-ben állt vissza. Az akadémiai tanárok az akadémiai igazgató vezetésével egy tanári karba tartoztak szervezetileg. A teológiai tanszékek száma 1864-ig maradt három. A teológiai professzorok megnövekedett oktatási feladatait bölcselet- és jogprofesszorok segítettek ellátni. A filozófiai szak megszűnése nem vonta maga után a filozófiai tanszékek megszüntetését. A kollégiumi hagyomány szerint a bölcseleti professzorok tanították a teológusoknak és a jogászoknak a történelmet, irodalmat, filozófiát, nyelveket és még egyéb tantárgyakat is.⁴⁰

A református egyház és a Kollégium vezetősége a Bach-rendszerben sem mondott le a peregrinációról, de a diákok külföldjárásának célállomásai egyre jobban áttevődtek az angol nyelvterületre.

Ami a teológiai oktatás tartalmát illeti, a Kollégium programszerűen továbbra is a református ortodoxia fellegvára maradt. Az intézménynek ez a jellegzetessége különösen akkor mutatkozott meg, amikor 1871-ben Pesten megalakult a Magyarországi Protestáns Egylet Ballagi Mór professzor vezetésével, és kiélesedett a debreceni új ortodoxia vitája a pesti liberális teológus-

sokkal.⁴¹ Debrecenben id. Révész Imre és Balogh Ferenc professzorok vezették a tradicionális-konfesszionalista tábor. Hittani álláspontjukat 1872-ben fogalmazták meg az egyháziatlan „ész vallás” ellen, és 1875-ben Debreceni Hitvallás címmel tették közzé.⁴²

Balogh Ferenc professzor a kegyesség és a tudományosság elmélyítésére, Skóciában nyert tapasztalataira is építve, a collatiók megszűnése után megalapította a Hit-tanszaki Önképző Társulatot. Lapjuk, a Közlöny 1871-től – kisebb megszakításokkal – 1948-ig volt a teológiai hallgatók sajtóorgánuma.

Az egyházkerületi közgyűlés 1892 májusában határozott úgy, hogy felállítja a teológiai és jogi akadémiát külön-külön tanári karral, külön-külön dékán vezetése alatt. A következő tanévben ez az átszervezés megtörtént és maradt az akadémiák megszűnéséig, 1914-ig.

A már 1861 előtt is létező három teológiai tanszék mellé 1866-ban egyháztörténeti tanszéket, 1884-ben ószövetségi tanszéket alapítottak. 1912-ben született meg az Egyetemes Konvent határozata arról, hogy új teológiai tantervet és vizsgálati rendet léptetnek életbe; illetve bevezetik a lelkipásztorkodásba való gyakorlati bevezetés elnevezésű tantárgyat.⁴³ Ennek megvalósításáért 1912-ben Debrecenben megalapították a belmissziói tanszéket. Négy pályázó közül Kiss Ferencet választották, „aki főként a belmisszió s az ezzel rokon egyháztársadalmi tevékenység terén folytatott lelkipásztori hatalmas munkájával, az egyházi élet különböző terein 20 éven át szerzett gazdag gyakorlati ismereteivel, pályázótársaival szemben elsősorban mutatkozik leghivatottabbnak e belmissziói és lelkipásztorkodási tanszék betöltésére, illetőleg a pályázati kérdésben megjelöl összes tárgyak előadására.”⁴⁴ A tanszék elfoglalása előtt, 1913 januárjában németországi tanulmányútra ment Kiss Ferenc, hogy felkészüljön az új szolgálati területre. Felkereste és tanulmányozta az ottani nagy belmissziói központokat, főként Bethelben maradt hosszabban, ahol megismerte a nagyszerűen kiépített és megszervezett szeretetszolgálatot. Kiss Ferenc lett 1914/15-ben a Debreceni Egyetem első rektora. 1861 és 1914 között 13 rendes professzor működött a hat teológiai tanszéken.

Az egyetemmé alakuláskor egy nyugdíjba ment professzort kivéve, minden professzor tovább működhetett az egyetemi korszakban.

A jogakadémia

A Szoboszlai Pap István-féle jogakadémia

Leo Thun kultuszminiszter az 1850. október 4-én kiadott 380. sz. rendeletében intézkedett a jogakadémiák önálló főiskolává szervezéséről. A Kollégium felsőoktatásának ezzel a második lépcsőfokát is kimozdította addigi helyzetéből. A nyilvánossági jog azokat a jogakadémiákat illette meg, amelyek az államilag megadott tárgyköröket megszabott terjedelemben és kötött heti óraszámában, legalább négy rendes tanárt foglalkoztatva, s azért tisztos fizetést adva tudták megszervezni az oktatást.

A debreceni jogi oktatás átszervezését Szoboszlai Pap István püspök hajtotta végre. A jogakadémia az egyházkerület autonóm igazgatása alatt álló, kétévvel folyamos

képzést folytatott, amelynek igazgatását a püspök végezte. A jogi tanszékek számát kettőről négyre emelte. Az addigi két jogi tanszéken Szűcs István és Búzás Pál professzor tanított.⁴⁵ A már 1851-ben megalapított harmadik jogi tanszéken (pénzhiány miatt) 1852. január 3-án kezdte meg ideiglenes professzorként a tanítást Tóth István pesti ügyvéd.⁴⁶ A negyedik jogi tanszéket is megalapította az egyházkerületi közgyűlés, de nem töltötte be.

Az 1852/53. tanévben szerepel először a joghallgatók mindkét évfolyama önállóan a főiskolai osztályzatok sorjegyénekében 32 hallgatóval (I. évf. – 11 fő; II. évf. – 21 fő).

A kormány és a kultuszminiszter folyamatosan figyelte a debreceni református jogakadémia ügyeit, a püspök és az egyházkerületi közgyűlés nyilvánossági jogért tett erőfeszítéseit. 1853-tól Szűcs István professzor lett a jogakadémia igazgatója. Az egyházkerületi közgyűlés betöltötte a negyedik jogi tanszéket, amelyre Kallós Lajos sárospataki jogtanárt hívta meg. A változtatások után a kultuszminiszter az 1853/54. tanévtől nyilvános jogakadémiának ismerte el a Kollégium önálló jogakadémiáját,⁴⁷ s zavartalanul működhetett tovább.

Az 1855. esztendő két veszteséget hozott. Egyrészt, 1855. szeptember 3-án meghalt Tóth István professzor, akinek a helyére az egyházkerület a magyar statisztika korabeli legnagyobb képviselőjét, a híres földrajz- és történettudóst, akadémikust, Fényes Eleket választotta meg, de a kultuszminisztérium politikai okokból elutasította megerősítését. Másrészt ősszel Szoboszlai Pap István püspök is meghalt, aki a válságos években személyes ügyeként hordozta a jogakadémia sorsát.

A kormány újabb igényekkel állt elő 1855–56-ban az ún. Thun-féle reformban.⁴⁸ Miniszteri rendelet írta elő, hogy az 1857–58. tanévtől: három évre kell emelni a tanulmányi időt, a professzorok napi óraszámát maximum három lehet, ezért a tanszékek számát emelni, a professzorok javadalmát rendezni kell, az osztrák törvényekkel kapcsolatos összes tantárgyat és szakkifejezést németül kell előadni, hogy a hallgatók jártassá váljanak a német jogi nyelvben. Ez a teher anyagilag és a németesítés tendenciája miatt egyházpolitikailag is vállalhatatlan volt, ezért az egyházkerületi közgyűlés 1856. október 5-én született 10. sz. határozatában kimondta a jogakadémia megszüntetését.

A jogi oktatás a jogakadémia megszüntetése után a teológián folytatódott. Szűcs István egyházjogot, Búzás Pál statisztikát, Kallós Lajos történelmet és latin irodalmat tanított az I–II. éves teológusoknak (és a VII–VIII. osztályos gimnazistáknak).

Az autonóm jogakadémia

Az egyházi autonómiáért vívott protestáns pátensharc közjogi győzelme után, már 1860 novemberében elhatározta a kollégiumi felügyelő bizottság a jogakadémia újjászervezését. Célkitűzésként jelent meg, hogy az egyháznak szüksége van olyan protestáns értelmiségiekre, akik egyháztagként aktívan védik meg egyházukat. Ehhez a jog mellett egyháztörténeti ismeretek is kellenek. A teológusok pedig tanuljanak a jogászokkal együtt bizonyos jogi ismereteket.

A kétéves jogakadémián mindössze két tanár, Búzás Pál és Kallós Lajos tanított. Az azonnali oktatás beindu-

lása kompromisszumos megoldások sorával járt: tárgy- és tananyag-csökentéssel.⁴⁹

A kollégiumi jogakadémia tantervét az 1861. október 1-jei egyházkerületi határozat fogadta el. A királyi jogakadémiákon 1861. október 23-i helytartótanácsi rendelet értelmében a képzési idő három év, a tanszékek száma hat lett. Három tanév kellett ahhoz, hogy az egyházkerület illetékesei intézkedjenek a jogakadémia fejlesztéséről.⁵⁰ 1861–1864 között az évi hallgatói létszám átlagosan 48 volt.⁵¹ Mivel az állam csak külön államvizsga letétele után engedte a végzett jogászokat ügyvédi vizsgára, ezért a tiszántúli református egyházkerület közgyűlése 1864 áprilisában úgy döntött, hogy 1864/65-től háromévesre emeli a képzés idejét és a helytartótanácsi rendelethez igazítja a tananyagot. Oktatják a bölcséleti tárgyakat, a római jogot, a peres eljárást, a törvényszéki irályt, az osztrák polgári és büntetőjogot. Maradt az egyháztörténelem és bevezették a latin irodalom oktatását. Ekkor évfolyamonként 16–18 óra volt a heti óraszám.

Az 1865. évi januári egyházkerületi közgyűlés megválasztotta a harmadik tanárt, Kovács Ferenc losonci ügyvédet,⁵² aki római jogot, egyházjogot, osztrák polgári jogot, bevezetést a jog- és államtudományokba című tantárgyakat tanította.

A jogakadémia tizenegy tanévet ért meg hároméves képzési idővel.

Ahogy 1861 óta volt, ebben az időben is a Kollégium főiskolájának szervezetenél nem különült tagozata maradt. A tanári kar a főiskolai tanári karba tagolva működött az évente választott akadémiai igazgató vezetésével, aki a teológia és a bölcsészet igazgatója is volt.

A Magyar Kancellária engedélye alapján 1864 decemberében a Helytartótanács a kollégiumi jogakadémia hároméves szervezetét nyilvánosnak ismerte el. A Debrecenben végzett joghallgatók az általánosan kötelezővé tett államvizsgát Pesten, Nagyváradon, Kassán vagy Eperjesen teheték le az államvizsga-bizottság előtt.

A négyéves jogakadémia előkészítése és beindítása

A kiegyezés (1867) utáni években a jogászképzésről folytatott országos viták során éles bírálatok érték a felekezeti jogakadémiákat, és az 1870. évi jogászyűlésen megfogalmazódott a kisebb jogakadémiák megszüntetésének javaslata és a jog- és államtudományi fakultások szervezésére vonatkozó indítvány.⁵³ Trefort Ágoston kultuszminiszterré történt kinevezése után (1872) még inkább felerősödött, hogy az állam egyetemi szintűre akarja fejleszteni a jogakadémiákat.

Révész Bálint püspök 1872 decemberében arra kérte a debreceni jogakadémia tanárait, hogy fejtsék ki elképzeléseiket a kollégiumi jogi oktatásra vonatkozóan.

A tervezet az egyetemi szintű négyéves jogakadémiát tíz professzorral képzelte el, de ennek bérköltése évi 13–14 ezer forint lett volna. Ez szülte azt a gondolatot, hogy a református egyház állítson fel közös jogakadémiát. A különböző szintű tanácskozások és a konvent azonban nem foglalkozott igazán a jogakadémia fejlesztésére kidolgozott debreceni professzori tervvel.

Trefort 1874 májusában szabályozta az állami jogakadémiák és katolikus joglíceumok szervezetét, hogy azok „négy évi tanfolyammal ellátott, teljes jog- és államtudományi karokká alakíttatnak át, egyedüli kizártaival a jog-

tudorozási és a magántanárrá való képesítetési jogosítványnak.”⁵⁴ Bevezette az alapvizsga rendszert, új tantervet, tananyagot, óraszámot és óraelosztást határozott meg. 1874 decemberében aztán hatályba lépett az 1874. évi XXXIV. tc., az új ügyvédi rendtartás. Eszerint csak az jelentkezhetett a jövőben ügyvédi vizsgára, aki valamelyik hazai egyetem jogi karán doktori címet szerzett.⁵⁵

Trefort 1874-ben a fenti elvárásokat hivatalosan is közölte a debreceni jogakadémiát fenntartó egyházkerület püspökével. Az egyházkerület élesen reagált a sérelmes leíratra, védve az egyházkerületi autonómiát, de az 1874/75. tanévet mégis a rendelet figyelembevételével kezdte el a jogakadémia. A főiskolai tanárok kidolgozták a négyéves jogakadémia tervét, s további három tanszék felállítását javasolták az egyházkerületi közgyűlésnek.

1875-ben először ideiglenesen, majd július 11-én „teljes megnyugvással” állapította meg, hogy a hallgatók a debreceni jogakadémián az államvizsga letételéhez kellő képzésben részesülnek.⁵⁶

A miniszteri rendeletet elfogadva, az 1875. júliusi közgyűlés négy új tanárt választott. Az 1875/76. tanévtől négy évfolyamon hat jogtanár, egy bölcsész, egy teológiai tanár és a Kollégium orvosa tanított. Jogakadémiai igazgatót nem neveztek ki, így a jogakadémia továbbra is megmaradt a Kollégium egyik főiskolai tagozatának.

1888-ban meghalt Trefort, és utódja, Csáky Albin miniszter a jogakadémiák egy részének csonka egyetemmé fejlesztését célozta meg.⁵⁷ Az 1890/91. tanévtől a Kollégium jogakadémiájának tanterve maradéktalanul megegyezett az állami és a római katolikus jogakadémiákéval. Ezzel a minisztérium és az egyházkerület között megszűnt a jogakadémia ügyében zajló vita.⁵⁸ 1893. szeptember 12-én választották meg a jogakadémia első dékánját, Kovács Sándor professzort.

A Kollégium egyetemmé fejlesztése érdekében Debrecen város 100 ezer forintos alapítványt tett, hogy a jogi tanszékek számát gyarapítsa. Erre 1895-ben került sor, amikor tanszékot kapott a jogtörténet, illetve a kereskedelmi és váltójog. Az állambölcsészet és a nemzetközi jogtudomány előadására 1909-ben alapított még egy tanszékot az egyházkerület.

Tanér és tanszék vonatkozásában 1910-re a Kollégium jogakadémiája az élre került a jogakadémiák között. A kilenc jogtanár mellett még egy teológiai és egy bölcsész tanár tanított a jogakadémián.

A Debreceni Református Kollégiumban az 1800-ban felállított I. jogi tanszék idejétől kezdve 114 éven keresztül folyt jogi oktatás, amelyet összesen 25 jogi professzor végzett. Közülük kettő volt a Magyar Tudományos Akadémia tagja.

Az 1895-ben megválasztott két tanártól kezdve összesen 11 professzor rendelkezett egyetemi magántanári képesítéssel.⁵⁹ Az egyetemmel alakuláskor hét professzor pályázott az egyetemi tanári címre, s mind a heten meg is kapták kinevezésüket.

A bölcsészeti akadémia

A bölcsészeti oktatást hat tanszék látta el, ahonnan az Entwurfnak megfelelő átalakítások idején, 1853–1861 között a gimnáziumhoz és a tanítóképzőhöz is kerültek

tanárok. Az 1870-es évektől egyre többször vetődött fel az a gondolat, hogy a Kollégium teológiai és jogi akadémiai tagozata mellett jöjjön létre a bölcsészeti akadémia, amelyek együtt alapját képezhetik egy református egyetemnek Debrecenben. A Tiszántúli Református Egyházkerület 1874. évi közgyűlése magyar protestáns egyetem felállítását kezdeményezte.⁶⁰ A zsinat egyetemes tanügyi bizottsága 1879-ben kezdett foglalkozni azzal, hogy valamelyik református főiskolán bölcséleti kar létesítését indítványozza a református tanárképzés érdekében. Ettől kezdve a református tanárképzés és a bölcsészkar ügyével fonódott össze a Debreceni Egyetem kérdése. Jól jellemzik ezt Tisza Istvánnak egy 1909-es fogadáson elmondott koncepciózus szavai: „A nyugattól átvett kulturális értékeknek a nemzet egyéniségéhez való átalakítása a kálvinizmus feladata, ezért van szükség a debreceni egyetemre, amelynek érdekében az erőket nem szétforgácsolni, hanem egyesíteni kell.”⁶¹

A Tiszántúli Református Egyházkerület 1881-ben dolgoztatott ki egy tervezetet a jogi és a teológiai akadémia mellett létesítendő bölcsészeti akadémiáról. Az 1881. évben tartott alkotmányozó zsinat a legsürgősebb teendői közé sorolta a „bölcseleti kar” szervezését.

Az 1891-ben összeült budapesti zsinat Kiss Áron, Dégenfeld József és Tóth Sámuel indítványára foglalkozott a kérdéssel, amelynek hatására közadakozást hirdettek: megfogalmazták a felhívó szöveget, gyűjtőleveket küldtek szét, de később elszámolásnak nincs nyoma a konventi jegyzőkönyvekben.

Az 1891–93. évi országos zsinaton Dégenfeld József tiszántúli főgondnok és Tóth Sámuel debreceni teológiai professzor indítványozták, hogy Debrecenben állítsák fel a bölcsészeti fakultást. Ez a zsinat is bizottságot küldött ki, javaslatukat 1892. december 2-án tárgyalta a zsinat. Eszerint minél hamarabb életre kell hívni a bölcsészeti kart a tanárképzővel Debrecenben. A város 1892-ben 400 ezer koronát ajánlott meg két jogi és két bölcsészeti tanszék alapjául; a debreceni egyház pedig 100 ezer koronát adott egy bölcsészeti tanszékre.

Nem csodálkozhatunk azon, hogy ennyire nekibuzdult az 1892 végén tárgyaló zsinat a debreceni bölcsészakadémia létesítésének. 1893 májusában megszületett a tiszántúli egyházkerületi közgyűlés határozata a teológia önálló főiskolává, akadémivá szervezéséről és vele együtt az addig jogakadémiának emlegetett jogi tanszak tényleges önálló akadémivá szervezéséről. Önálló főiskolának kell lennie saját vezetővel és tanári karral. Addig az sem a teológiának, sem a jogakadémiának nem volt. Az 1892. májusi határozat intézkedett teológiai és jogi dékáni hivatal felállításáról és dékánválasztásról, tanári karát testületté nyilvánította mindkét főiskolának.

Kettős szempontból is sürgető volt az igény a modern, önálló képzést folytató bölcsészeti akadémia. Egyrészt a református középiskolák egész hálózata várta az állami előírások szerint képzett, saját nevelésű református tanárokat, másrészt a debreceni egyetem megvalósulása elképzelhetetlen a harmadik fakultás nélkül. Az események 1892 után mégis lelassultak, s a bölcsészkar nehezen akart megszületni.

A döntő lépést ismét Debrecen városa és a Tiszántúli Református Egyházkerület közgyűlése tette meg. Debrecen 1904-ben egy kétszáz ezer koronás alapítvánnyal két

bölcsészeti tanszéket alapított (magyar irodalom és klasszika-filológia). A konvent felhívására 1905-ben a Tiszántúli Egyházkerület tervezetet és költségvetést terjesztett fel a bölcséleti kar szükségleteiről: 136 234 koronára lett volna, amiből kollégiumi alapítványokból és újabb adományok kamataiból 59 500 korona állt rendelkezésre. A hiányzó 76 734 koronát államsegélyből gondolták fedezni az 1848. évi XX. törvénycikk alapján.

1906-ban a város és a Tiszántúli Egyházkerület is megalakította egyetemi bizottságát. 1907-ben felállították a bölcsészkar dékáni hivatalát. Részből saját alapjaiból, részben a város hathatós segítségével az 1907/08. tanévtől kezdve folyamatosan állította fel és töltötte be a bölcsészkar tanszékeit: a magyar irodalmi tanszékre Papp Károlyt, az országos Nőképző Egyesület budapesti leánygimnáziumának tanárát hívták meg; a klasszika-filológia tanszékre megválasztották Fiók Károly műfordítót, a Kisfaludy Társaság tagját; a magyar és ugor összehasonlító nyelvészeti tanszékre Pápay Józsefet, az MTA levelező tagját nyerték meg; a második klasszika-filológia tanszékre Darkó Jenő, a bizánci kori görögség kutatója jött. 1909-ben a német filológiai katedrara (a város segítségével) Schmidt Henriket választották, akit 1910-ben kineveztek a kolozsvári egyetem tanárának, így átment Kolozsvárra.

A vallás- és közoktatásügyi miniszter 115. 148–1909. sz. leiratában engedélyezte a bölcsészeti akadémia működését görög-latin és magyar-latin szakcsoporttal, s nyilvánította hogy a végzett hallgatók tanulmányi idejét beszámítja a tanári vizsga letételénél.⁶²

A debreceni bölcsészeti akadémia kezdő évfolyama 1910-ben tett államvizsgát a budapesti tanárvizsgáló bizottság előtt. A tanszékek száma a továbbiakban is szaporodott.⁶³ 1914-re a kollégiumi orvossal együtt tíz bölcsészprofesszor végezte az oktatást.

Az egyetemmé váláskor hat professzor pályázatát fogadták el, majd rövid idő múlva még ketten kaptak kinevezést a Bölcsészlet – nyelv – és történettudományi Karra.

Fekete Károly

JEGYZETEK

- Sebestyén Béla: *Enyingi Török Bálint mint Pápa város földesura*. Pápa, 1911. 40k.
- Bölcskei Gusztáv: *A kezdetektől a váradi iskola beolvasásáig (1660)*. In: Barcza József (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium Története*. MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya. Budapest, 1988. 11. o.
- Dr. Nagy Sándor: *A wittenbergi magyar coetus. Lelkészegyesület* 1938. (XXXI. évf.) 39-40/302–303. o.
- Nagy Sándor: *A Debreceni Kollégium mint egységes intézmény az egyetem kiválásáig*. Debrecen, 1940. 23–28. o.
- Czeplédy Sándor: *A teológia tanítása a Kollégiumban*. In: Barcza József (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium története*. MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya. Bp., 1988. 536. o.
- Melius Juhász Péter Arany Tamás tevélygéséi ellen írt könyvének ajánlása: RMK I. 48. o.
- Az akadémiai tagozat diákjai tógát viseltek. Rákóczi György kezdeményezésére az 1624-es váradi zsinat rendelte el, s kisebb változtatásokkal 1845-ig volt használatban.
- Dankó Imre: *A Kollégium partikularendszere*. In: Barcza József (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium története*. MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya. Bp., 1988. 776–810. o.
- Bozzay Réka: *Debreceni diákok a leideni egyetemen a XVII. században*. In: *Debreceni Szemle*, Új folyam, 10(2002)2, 307–316. o.

- 10 Kathona Géza: A debreceni és sárospataki tanulók részvétele a hollandiai és angliai peregrinációban 1623-tól 1711-ig. In: *Theologiai Szemle*, 1979. 90. o.; Kormos László: *A debreceni kollégium külföldi kapcsolatai*. In: *Történeti Tanulmányok II.* Debrecen, 1993. 59–72. o.
- 11 Dankó Imre: A debreceni legáció, a debreceni legátus. *Református Tiszántúl* 2001/6. 23–27. o.
- 12 Rácz István: *A debreceni kollégium erdélyi fejedelmektől és főuraktól nyert adományai*. In: Orosz István – Pölöskei Ferenc – Dobszay Tamás (szerk.): *Nemzeti és társadalmi átalakulás a XIX. században Magyarországon. Tanulmányok Szabad György 70. születésnapjára*, Bp., 1994. 9–18. o.
- 13 A még nem immatrikulált és be nem öltözött diákok tanításának és nevelésének tervéhez ld. Szenci Molnár Albert *Institutio juvenutis* című írását, amelyben bemutatja a heidelbergi tantervet és Sturm strasbourgói iskolájának elveit és gyakorlatát, in: Szenci Molnár Albert válogatott művei. Budapest, 1976. 168kk; Ujfalvi Anderkó Imre: *Admonitiones de ratione discendi, atque docendi* (1597), vö. *Studia et Acta Ecclesiastica III.* Tanulmányok és szövegek a Magyarországi Református Egyház XVI. Századi történetéből. Bp., 1973. 82kk.
- 14 Baráth Béla Levente: *Martonfalvi György munkásságának jelentősége a Debreceni Református Kollégium és a magyar peregrináció történetében*. Debrecen, 2000 (A D. Dr. Harsányi András Alapítvány kiadványai, 2.); Baráth Béla Levente: *Adattár Martonfalvi György peregrinus diákjairól*, Debrecen, 2001 (A D. Dr. Harsányi András Alapítvány kiadványai, 3).
- 15 Nagy Sándor: *A Debreceni Kollégium mint egységes intézmény az egyetem kiválásáig*. Debrecen, 1940. 39. o.; Makkai László: *Debrecen mezőváros művelődéstörténete*. Debrecen, 1984. 595.; Zsigmond Ferenc: *A Debreceni Református Kollégium története 1538(?)–1938*. Debrecen, 1937. 70. o.
- 16 A hármas professzorság kora 1660-tól 1704-ig tart, összesen 12 professzor szolgálatával.
- 17 Rácz István: *A Debreceni Kollégium professzorai*. In: Gazdag István (szerk.): *Hajdú-Bihar Megyei Levéltár Évkönyve. XX.* Debrecen, 1993. 23–42. o.
- 18 Czeglédy Sándor: *A teológia tanítása a Kollégiumban*. In: Barcza József (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium története*. MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya. Bp., 1988. 549. o. A korhoz ld. még Csorba Dávid: *„A' sovány lelket meg-szépíteni” – Debreceni prédikátorok (1657–1711)*. Hernád Kiadó. Debrecen, 2008.
- 19 Gaál Botond: *A természettudományok oktatása és művelése a Debreceni Kollégiumban*. Debrecen, 1988.
- 20 A 18. századhoz ld. G. Szabó Botond: *A Debreceni Református Kollégium a „pedagógia századában”*. Neveléstörténeti tanulmány XVIII. századi forrásgyűjteménnyel. Debrecen, 1996.
- 21 Csomasz Tóth Kálmán: *Maróthi György és a kollégiumi zene*. Akadémiai Kiadó. Bp., 1978.; Tóth Béla: *Maróthi György*. Debrecen, 1994.
- 22 Varga László: *A debreceni ref. kollégium tanárainak klasszika-filológiai munkássága 1738-tól 1849-ig*. Debrecen, 1930.
- 23 Művelődéstörténetünk fontos, hézagpótló eseménye az összhangoztos éneklés svájci minta szerinti bevezetése. Ennek érdekében két kiadványt is gondozott Maróthi. 1740-ben kiadta a Szenci Molnár-féle zsolttárkönyvet (*A Szent Dávid király és próféta solttárának minden franczia nótáji*), amelyhez függelékül megírta az első magyar nyelvű zeneelméleti tanulmányt, felállítva a pontos éneklés követelményét. 1743-ban pedig közreadta a Goudimel-féle négy szolamű zsolttárkönyvet, amelyhez a harmóniás éneklésről írt tanulmánya adott elméleti eligazítást.
- 24 G. Szabó Botond: *A Debreceni Református Kollégium a „pedagógia századában”*. Neveléstörténeti tanulmány XVIII. századi forrásgyűjteménnyel. Debrecen, 1996. 457. o.
- 25 Borzsák István: *Budai Ézsaiás és klasszika-filológiánk kezdetei*. Bp., 1955.
- 26 Tiszántúli Református Egyházkerületi és Kollégiumi Nagykönyvtár kéziratára, jelzete: TtREK R 608. 18–72.
- 27 Kerekes Ferenc: *Pedagógiai levelek*. Kézirat. TtREK R. 608. 53. Előadásainak 175 oldalnyi szövege maradt meg. Első részének felosztása: Elementológia a pedagógia fogalmáról, céljáról, becseről, a neveléstudomány alaptevéleiről. Második részének felosztása: Methodológia az abc-s classisok módszertana.
- 28 Kerekes Ferenc egyik bécsi levelét, amelyet barátjának, Szoboszlai Papp István superintendensnek írt, Bajkó Máttyás tette közzé: *Kerekes Ferenc pedagógiai levele a „tanítók neveléséről”*. *Pedagógiai Szemle* 1964. 924–931. o.
- 29 Kerekes még egy fontos írást hagyott maga után neveléstörténeti szempontból: *Aryáskodás, erköltsi tekintetben, a tanuló ifjak körül* az oskola részéről. Debrecen. 1845.
- 30 Zákány József: *Rövid beszéd, melyet a nevelés tanító-széke legelső megnyitása alkalmatosságával hivatalba való beállítatásakor tartott*. Debrecen, 1825.
- 31 Czeglédy Sándor: *A teológia tanítása a Kollégiumban*. In: Barcza József (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium története*. MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya. Bp., 1988. 562. o.
- 32 Vö. Gáborjáni Szabó Botond: *A szabadság szent ígéi. A tiszántúli református egyházi vezetés és a Debreceni Kollégium 1848/49-ben*. Debrecen, 1999.
- 33 Vö. Ladányi Andor: *Az egyházak és a felsőoktatás a dualizmus korában*. Századok. 138. évf. 2004. Különnyomat 1. szám 3. o.
- 34 Csohány János: *Leo Thun protestáns egyházpolitikája*. In: Baráth Béla Levente – Fűrj Zoltán (szerk.): *A protestáns pátenés és kora. Tanulmányok és források a pátenesharc 150. évfordulója alkalmából*. A D. Dr. Harsányi András Alapítvány kiadványai – 14. Debrecen, 2010. 19–30. o.
- 35 Entwurf der Organisation der Gymnasien und Realschulen in Oesterreich. Vom ministerium des Cultus und Unterrichts. Wien 1849. 257. o.
- 36 Zsigmond Ferenc: *A Debreceni Református Kollégium története 1538(?)–1938*. Debrecen 1937. 179. o.
- 37 TtREL II. I.e. 42–43. o.
- 38 Balogh Ferenc: *A Debreceni Református Kollégium története adattári rendszerben*. Debrecen, 1904. 517.
- 39 Nagy Sándor 1940. 252–253. Balogh Ferenc: *A Debreceni Református Kollégium története adattári rendszerben*. Debrecen, 1904. 456. o. 517–522. o. Menyhárt életrajzát ld. u. o. 52–53., Tóth Mihályét 71–72.
- 40 A teológián Lugossy József, aki eredetileg magyar irodalmi professzor volt, de az 1850-es években a hittanhallgatóknak ő tanította a héber, arám, arab, szír, perzsa nyelvet. Nem teológiai főiskolai tanárok tanítottak még: Vecsei József – filozófiai tárgyakat, Török József – vegytant (!), Thót Ferenc – neveléstörténetet, görög és latin irodalmat, Veress László elméleti és gyakorlati pedagógiát, valamint francia nyelvet, Szűcs István jogtanár egyházjogot, Búzás Pál statisztikát, Kallós Lajos pedig történelmet és latin irodalmat, mivel Vecsei halála után (1855) Thót ment annak tanszékére és így Kallós vette át Thót tárgyait.
- 41 Kovács Ábrahám: *Hitvédelem és egyháziasság*. Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan. Budapest, 2010. 30kk.
- 42 „A debreceni jelenlegi teológiai tanárok hittani álláspontja főbb vonásokban I–IV. Evangéliumi Protestáns Lap 1875. 1.1. (1875. január 1.) 3–5; 1.2. (1875. január 8.) 13–15.; 1.3. (1875. január 15.) 21–23.; 1.5. (1875. január 28.) 37–39. A szöveg közlését és értékelését ld.: Kovács Ábrahám: *Hitvédelem és egyháziasság*. Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan. Budapest, 2010. 65–73., 219–229.
- 43 Az *Egyetemes Konvent 1912.* évi áprilisi ülésén, a 91. és 96. szám alatt.; TtREL II. 2 a 19. kötet – Theologiai Kari Jegyzőkönyvek 1912. október 30. VI. ülés 31. szám.
- 44 TtREL II. 2.a 19. Theologiai Kari Jegyzőkönyvek 1912. október 30. VI. ülés 38. szám.
- 45 Szűcs 1839 óta az I. tanszéken, Búzást 1845-ben választották meg, ám beiktatása 1849. november 4-én történt a II. jogi tanszékre és azután kezdett tanítani.
- 46 Az 1852. július 1-jén összeült egyházkerületi közgyűlés állandósította a tanszéket. Tóth rendes professzorrá lépett elő.
- 47 Az állam a felügyeleti jogát a Nagyváradai Helytartósági Osztály útján gyakorolta. A tantervben a miniszter nem kifogásolta a magyar jogi tárgyakat. A hallgatók napi 4 órában hallgattak előadást. Előírta, hogy az I. évfolyamon Búzás Pál és Tóth István professzor, a II. évfolyamon Szűcs István és Kallós Lajos mely tárgyakat, milyen heti óraszámban adja elő. Beleszólt a tantárgyak tartalmi kérdésébe. Kiemelte a hallgatók politikai lojalitására nevelését. Szoboszlai Pap István 1854. február 8-án hirdette ki a jogakadémia nyilvánossági jogát. Nagy Sándor: *A Debreceni Kollégium mint egységes intézmény az egyetem kiválásáig*. Debrecen, 1940. 247–249. o.
- 48 A felekezeti jogakadémiák problémájához ld. Ladányi Andor: *Az egyházak és a felsőoktatás a dualizmus korában. Századok. 138. évf. 2004. Különnyomat 1. szám 29–35. o.*

- 49 Tantárgyak az I. évfolyamon: bölcsélet, magyar oknyomozó történelem, alkotmány, közigazgatás, közjog, nemzetgazdaság, pénzügytan; heti 20 óra. II. évfolyam: statisztika, egyháztörténet, jogtörténet, bányajog, protestáns egyházjog, magyar polgári jog, büntetőjog, kereskedelmi és váltójog; heti 18 óra. Kimaradt tantárgyak: a római jog és a kánonjog. – Ld. A jogakadémia iratait: *TiREL* II. 3.; Vö. Nagy Sándor: *A jogi oktatás és szervezete a Debreceni Ref. Kollégiumban 1742–1914*. A jogászképzés a magyar felsőoktatás rendszerében. Bp., 1984. 169. o.; Barcza József: i. m. 125–126.
- 50 Nagy Sándor: A jogi oktatás és szervezete a Debreceni Ref. Kollégiumban 1742–1914. A jogászképzés a magyar felsőoktatás rendszerében. Bp. 1984. 169.
- 51 Nagy Sándor: A Debreceni Kollégium mint egységes intézmény az egyetem kiválásáig. Debrecen, 1940. 266.
- 52 1865. március 6-án tartotta székfoglaló előadását.
- 53 Ladányi Andor: *Az egyházak és a felsőoktatás a dualizmus korában*. Századok (138. évf.) 2004. Különlenyomat 1. szám. 29–30.
- 54 Ladányi Andor: *Az egyházak és a felsőoktatás a dualizmus korában*. Századok (138. évf.) 2004. Különlenyomat 1. szám. 30.
- 55 Ladányi Andor: *Az egyházak és a felsőoktatás a dualizmus korában*. Századok (138. évf.) 2004. Különlenyomat 1. szám. 31.
- 56 Vallás- és közoktatásügyi minisztérium 1875. július 11. 15.720. számú leirat; 1875. évi Egyházkerületi Közgyűlés 183. sz. határozat. Nagy Sándor: A Debreceni Kollégium mint egységes intézmény az egyetem kiválásáig. Debrecen, 1940. 254.
- 57 Ladányi Andor: *Az egyházak és a felsőoktatás a dualizmus korában*. Századok (138. évf.) 2004. Különlenyomat 1. szám. 32.
- 58 Nagy Sándor: A jogi oktatás és szervezete a Debreceni Ref. Kollégiumban 1742–1914. A jogászképzés a magyar felsőoktatás rendszerében. Bp. 1984. 169–179.
- 59 Nagy Sándor: A jogi oktatás és szervezete a Debreceni Ref. Kollégiumban 1742–1914. A jogászképzés a magyar felsőoktatás rendszerében. Bp. 1984. 183–184. Nagy Sándor: A Debreceni Kollégium mint egységes intézmény az egyetem kiválásáig. Debrecen, 1940. 254–258.
- 60 A Tiszántúli Református Egyházkerület közgyűlésének 1874. októberi közgyűlésének jegyzőkönyve, 210. szám.
- 61 A Tiszántúli Református Egyházkerület és a tiszántúli régió fejlődése az 1910-es években, in: BARÁTH B. L. (összegyűjt. és szerk.), *Tiszántúli református centuriák. Adatok és írások a tiszántúli református egyháztörténethez és egyházi művelődéstörténethez*, Debrecen, 2010, 77–81. (A 2010. évi Kárpát-medencei református nőszövetségi imanap részvevői számára készített CD-n került publikálásra.)
- 62 Lelkészegetesület 1912 (V) 28. szám július 13. 586. oldal: „A bölcsészeti akadémián, mint az elmúlt évben, a következő öt szakcsoportból tartanak a tanárképzés szabályainak megfelelő előadásokat: 1. magyar-latin; 2. magyar-német; 3. latin-német; 4. görög-latin nyelv és irodalom, valamint 5. latin philologia és történelem. Bármely szakcsoporthoz választható harmadik tárgy gyanánt a philosophia. A nyilvános előadásokon kívül a hallgatók szemináriumi oktatásban is részesülnek. Minden szaktárgyból, eltekintve a főiskolai nagykönyvtártól, jól felszerelt, modern könyvtár, illetve gyűjtemény áll a hallgatók rendelkezésére. A vallás és közoktatásügyi miniszter 115.148-1903. és 30.259-1910. sz. rendelet szerint – addig is, amíg a főiskola egyetemmel alakul át –, a philosophiai kar hallgatói ugyanazon jogokat élvezik s ugyanazon feltételek alatt bocsátatnak középszintű tanárvizsgálatra, mint a magyar egyetemek hallgatói.”
- 63 1910-ben Debrecen város és Soós Gábor hajdúnánási ügyvéd alapítványából egy újabb, 1912-ben az egyházkerület alapítványán egy, a debreceni egyháznál egy másik professzor kezdte meg működését.

KITEKINTÉS

A lelkészi szolgálat körülményeinek változásai és a lelkésztovábbképzés

„Az az egyház, amely lemondott arról, hogy döntőleg kezében tartsa lelképásztoraik és keresztyén nevelőinek képzését, önmagáról mondott le!”¹ – fogalmaz Révész Imre, a lelkésztovábbképzés újraszervezésére tett kísérletek közepette, a 30-as években. Az ekkor szolgáló lelkésznevezések – egy visszatekintő elemzés szerint² – tudatosan tekintette magát a reformáció erkölcsi-szellemi örökösének, a tudomány szolgálata kötelező érvényű parancsnak számított, s a nemzeti műveltség felértékelődésével párhuzamosan fokozottabban jelent meg az igény, hogy a lelképásztor a nép szellemi és erkölcsi felemelkedéséért is felelősséget hordozzon. A reformkísérlet jó történelmi példákra tekinthetett vissza: 1555-ben már az *erdődi zsinat* foglalkozott a lelkész továbbtanulásának a szükségességével, amikor megállapította, hogy „a lelképásztorok legyenek a tanulásban szorgalmatosak”. *Méliusz Juhász Péter* egyértelműen előírja, hogy rendelkezzen minden lelképásztor Szent Bibliával – ez ugyanis nem volt annyira magától értetődő abban az időben –, és a Biblia mellett tekintélyes egyházi tanítók kommentárjával. Majd 1567-ben a *debreceni zsinat* ki-

mondja, hogy „azokat a lelképásztorokat pedig, akik nem tanulnak, és nem tanítanak, a szolgálattól eltávolítandónak ítéljük”. A 17. században a továbbképzés ellenőrzése az esperesi és a püspöki vizitációk hatáskörébe tartozott. Majd *Geleji Katona István* megköveteli, hogy a lelképásztor naponként haladjon előre a tudományban. A későbbiekben egyre inkább növekedett az igény, hogy valamilyen szellemtudományban is képezze magát tovább a lelképásztor, pl. a természettudományokban is mélyedjen el. Ha megnézzük református kollégiumaink korábbi tanrendjét, akkor látjuk, hogy a teológiai jellegű képzés mellett jelentős hangsúlyt kapott a múltban a filozófiai, majd természettudományi és jogi képzés is. Az iskolai kézikönyvek, a református iskolarendszer felépítése is szintén ezt bizonyítja. Majd a népművelésre való igény és a továbbképzés összekapcsolása, a faluszemináriumok tartása, egyfajta kultúrmisszió meghonosítása a vidéki Magyarországon jelzik nemcsak a képzés tartalmi kiszélesítését, hanem az egyház társadalomban elfoglalt szerepét is – ennek minden előnyével, és hátrányával, a lelkészre nehezedő szerepelvárásokkal együtt. A 30-as

évek újrászervezésére tett kísérletek nem hoztak nagy átörést, állapítja meg Kiss Endre, majd 1949-től kezdve a lelkésztovábbképzés sem mentesült a „nagy politikai célkitűzések érvényesítésének”³ igyekezete és az „eliga-zodás”⁴ kívánalma alól.

Amikor a Tiszántúli Református Egyházkerület Közgyűlése 2001.12.07-én kelt 15. sz. határozatával döntött a lelkészek posztgraduális képzésének új formában történő megszervezéséről, s ehhez 2002.02.07-én kelt döntésével (14. sz. határozat) a Továbbképző Intézet felállításáról is határozott, akkor a korábbi jó hagyományok alapján kívánt újból életet lehelni a lelkésztovábbképzés rendjébe, építve a 90-es évek próbálkozásaira, tájékozódására is. Tény, hogy a rendszerváltást követően konferenciák szervezésével, kiadványok szerkesztésével történtek kezdeményezések a lelkésztovábbképzés megújítására nézve. Az intézet felállításával viszont lehetőség nyílt az új formák kipróbálására, nemzetközi tapasztalatok figyelembevételével, s az alapítás óta eltelt 10 évben a 3 helyszínen (Debrecen, Berekszentmiklós, Beregszász) megtartott intenzív szemináriumok (szám szerint 83), az 1084 kiadott tanúsítvány (kreditigazolás), a 2007-ben résztvevő lelkészek kérésére és biztatására beindított, s azóta is növekvő előfizetői körrel bíró *Igazság és Élet* c. szakmai folyóirat, a 2008-tól (HEKS segítségével) felépített adatbázis és honlap jelzik azt, hogy a döntés jó döntésnek bizonyult, s egymásra talált az egyházkerület szándéka és a motivált résztvevők elkötelezettsége. Időközben igyekeztünk a visszajelzéseket figyelembe véve bővíteni a képzési kínálatot, érvényesíteni az interdiszciplinaritás követelményét (ami nagyon hálás megoldásnak bizonyult), s azon túlmenően, hogy az *Igazság és Élet* igetanulmányai, lelkészi és nevelői munkát segítő cikkei, írásai között közel 150 szerzőt köszönhetünk határon innen és túl, valamennyi kerületből, a tengerentúlról és az evangélikus testvéregyház részéről, a Zsinat döntése alapján felvállaltuk a Református Egyház igehirdetésre készülést segítő rovatának továbbvitelét is. Persze, mindezt azt mondhatnánk: rendjén is van ez így! Egy olyan korban, amikor egyetlen, magára valamit adó társadalmi szervezet vagy intézmény sem mondhat le munkavállalóinak továbbképzéséről, amikor a piacon konjunktúráját éli a számtalan felnőttképzés, az élethosszig tartó tanulás, a specializálódás, mert hát tudásalapú társadalomban élünk, az egyház sem mondhat le lelkészeinek továbbképzéséről. Különben is a jó pap holtig tanul – hangzik a régi mondás! A következőkben viszont e trendektől eltérő módon – mielőtt köszönetet mondanánk a támogatóknak, szerzőknek, előadóknak és résztvevőknek – három *teológiai érv* mentén szeretném kifejteni a lelkésztovábbképzés fontosságát és létjogosultságát: 1. a reformátori tisztviselés értelmezéséről, 2. a protestáns teológiai antropológia felől, s végül 3. az egyház megújulására való tekintettel.

1. Reformátori tisztviselés értelmezés és a továbbképzés

A reformáció abban hozott újat az egyházi tisztviselés értelmezésében, hogy a lelkészt kiemelte a reformátori kort

megelőző szerepek sorából, a szerzetesi, ill. papi rendből, és belehelyezte a polgári életvitel keretei közé (ugyanolyan polgári életet élt családjával, mint a gyülekezet tagjai: házasodott, gyermekeket nevelt stb.). Ugyanakkor nem volt már elégséges számára egyfajta minimum ismeret a liturgia vezetéséhez, a szertartás végzéséhez, hanem ún. *intellektuális tevékenységet* bízott rá. Ez nem volt más, mint az Írás értelmezése, az Evangélium hirdetése, a keresztyén vallás igazságainak tanítása.⁵ Ennek érdekében elvárta tőlük a kor legmagasabb szintű egyetemi-akadémiai képzését, illetve képesítését – bár a reformátori kor teológiai képzését korántsem lehet mérni mai, differenciált tudományértelmezés paraméterei által. Igaz, ebben a korban az egyetemi képzés színvonala és megléte a papi, ill. lelkészi személyek esetén igen eltérő, s Luther is 1539-es beszédeiben még arról szól, hogy a teológia helyes studiózásának három eleme van, az „oratio”, „meditatio” és a „tentatio” – vagyis az imádság, meditáció és a kísértések legyőzése.⁶ De ebben a kitételben már benne van az az igény, hogy a lelkésszé váláshoz elengedhetetlen egyrészt a személyiség fejlődése, másrészt a kognitív ismeretek megléte, azok elmélyítése. Tény, hogy innen kezdve már nem a hivatalos viselő személy azon képességére esett a hangsúly (*character indelebilis*), amelynek birtokába a papszentelés által került a tisztviselő, hanem a *kerügmatai* funkcióra: az ige szolgálatára! A reformátorok újszövetségi igehelyek egész sorát vonultatják fel érvekként, s egybehangzóan hangsúlyozzák: a tisztviselés feladata nem más, mint Krisztus szavát érthetővé és hallhatóvá tenni: mert „aki titeket hallgat, engem hallgat...” (Lk 10,16). Ily módon az igehirdető, ill. tisztviselő Krisztus helyettese (*repraesentant Christi personam*), s ha ezt a szolgálatot a megbízásnak és az egyház rendjének megfelelően végzi, Krisztus helyett cselekszik – mondja Melancthon.⁷ Ehhez viszont elengedhetetlen az Írás alapos ismerete, a bibliai könyvek összefüggéseinek tanulmányozása – innen érthető, amit Méliusz Juhász Péter megkövetelt, hogy a lelképásztorok rendelkezzenek Bibliával és tekintélyes tanítók kommentárjaival.

Még egy másik vonatkozásban is fontosnak tartják a reformátorok az igehirdetői tisztról való gondoskodást és az alapos felkészítést. Ugyanis a reformáció ún. „bal szárnya”, illetve radikális vonulata úgy gondolta, hogy szemben a római egyház hierarchiájával vagy a már kialakult protestáns egyházak gyakorlatával szemben nincs szükség tisztviselőkre – a megkereszteltek egyetemes papságának értelmében mindenki pap. Ez egy hamis egyenlőségszemlélyhez vezetett, s az Írás önkényes értelmezéséből táplálkozott! Ezért a reformátorok nem győzték hangsúlyozni, s ez a későbbi időkben is érvényes maradt: az egyház rendjében és a különböző szolgálatok összhangjában szükség van egy sajátos tisztviselésre (Luther: *besonders Amt*), amelynek lényege az ige szolgálat – a tisztviselés betöltéséhez viszont előzetes felkészülésre, s szabályos elhívásra van szükség. Nem véletlen, hogy Kálvin lelkésztársaitól az Írás heti rendszerességgel való közös tanulmányozását követelte meg úgy, hogy mindig egy soron következő kolléga bemutatta egy-egy perikópához saját exegézisét, és ezt közösen megbeszélték. Ez az exegetikai-teológiai szupervízió azt a célt is

szolgált, hogy az esetleges tanbeli elhajlásokat együttesen beszéljék át, s a tévtanítás veszélyét elhárítsák. Szerinte az egyház tanuló és tanító közösség, csak ezen az úton lehet eljutni az öntudatos keresztyénségre, s ennek kialakulásában a lelkészekre nagy felelősség hárul – az oktatás és a képzés felértékelődése, majd a genfi akadémia megalapítása is ebből a háttérből érthető igazán.⁸

Nem lehet feladatunk e helyen az egyetemi-tudományos képzés történetének további nyomon követése, s ehhez kapcsolódóan a továbbképzésekre irányuló spontán vagy intézményes próbálkozások vizsgálata. Az egyház társadalmi beágyazottságának változásai, a tudományelméleti nézetek alakulása, a felsőoktatás és tudománypolitikai törekvések Európa-szerte változások egész sorát hozták magukkal; viszont éppen a tisztségértelmezés szempontjából kibontakozni látszik *cantus firmus-ként* egy igény, nevezetesen hogy az ige szolgálata a *teológiai kompetencia* által lehetséges. A tisztség és a kompetencia református értelmezésben nem ellentétei egymásnak,⁹ sokkal inkább arról van szó, hogy a tisztség a kompetencia által tölthető be hatékonyan; vagyis abban a készségben és képességben, hogy a tisztség viselője a keresztyén hit igazságait és a maga és környezete tapasztalatait összefüggésbe tudja állítani, közelebről meggyőző módon képes felmutatni, hogy az Evangélium érvényes válaszokat adhat a mindenkor ember életkérdéseire nézve – méghozzá a kurrens világnézetekkel és ideológiákkal szemben. Ehhez elmélyült tárgyi tudásra és megfelelő érzékenységre, habitusra van szükség – nem arról van szó, hogy a lelkész birtokában lenne az érvényes írásértelmezés monopóliumának, hanem arról, hogy a keresztyén hit alapigazságait meggyőzően, hitelesen, érveléssel, életszerűen és ígéretesen tudja előadni. Ez igaz az ígehirdetésre, de az evangéliumközlés más formájára nézve is, a lelkigondozás, a tanítás vagy az erkölcsi véleményformálás területén. Nem arról van szó, hogy hatalmában állna a hit kieszközlése – de személyes habitusával és egy reflektált, teológiailag kompetens hivatásgyakorlásával sokat tehet azért, hogy az Evangélium úgy kerüljön kommunikálásra, hogy Isten ígéje megértésre kerüljön, s ne maradjon hatás nélkül.

Ebben a vonatkozásban még egy gondolat a kompetencia fogalom tisztázásához, méghozzá a fogalom kettős vonatkozásában. A kifejezés jelzi a képzés során elsajátított, a hivatás gyakorlásához nélkülözhetetlen szakmai készséget és képességet, de érhető úgy is, mint egy különleges, nem feltétlenül képesítés által, hanem egy jogi aktus által átruházott hatáskört, illetékességet (autoritást). A keresztyénség története során, éppen a professzionális tisztségviselőkkel kapcsolatban, mindkettő szerepet játszott; elválasztani nem lehet őket, de megkülönböztetni annál fontosabb. A különbség az egymáshoz rendelésben adott: az egyikben a felhatalmazás (mint jogi cselekmény) az elsődleges, s ezáltal a tisztség *sajátos jellege*, amelyhez (szerencsés esetben) képességek is járulnak; a második esetén a *készség és képesség* megléte elengedhetetlen (pl. a képesítés megszerzése által), amelyet követ a felhatalmazás. Nyilvánvaló, hogy a protestantizmus ez utóbbi mellett tette le a voksot bibliai felismerései alapján. Azon egyháztagok esetén, akik egy bizonyos tisztséget az egyházban hivatásként gyakorolnak, alapvető kri-

térium, hogy a tisztség felvállalását egy a képzés által elsajátított vonatkozó kompetencia kialakulása előzze meg, ill. kísérje; ezt követően kerülhet sor a felhatalmazásra, ami nem más, mint e hivatásra tekintő kompetencia meglétének nyilvános és *hivatalos elismerése* (ordinatio), vagy pedig – pontosabban, ezt követően – a hivatal gyakorlására tekintő *nyilvános beiktatás* (installáció).

De, immár reformátori talajon állva, még egy fontos kitétel kell itt tisztázni: a hit és a kompetencia viszonyát. Nyilvánvaló, hogy a teológiai kompetencia, illetve lelkesi hivatásgyakorlás nem nélkülözhet egy lényeges alapot, a személyes hitet – bár ezek is megkülönböztethetők egymástól. Szükséges is megkülönböztetni! Miért? A személyes hit még nem teológiai kompetencia, még nem jogosít fel arra, amire a képesítés megszerzése és az egyház elhívó-felhatalmazó megbízatása feljogosít. Adott esetben meg lehet állapítani, hogy egy jelölt készsége, képessége, felkészültsége nem megfelelő, el lehet vitatni tőle a kompetenciát – hitét és keresztyénségét viszont nem. De ez utóbbi még nem pótolhatja az előbbit – viszont az előbbi fejlesztésére bármikor lehet sort keríteni (pl. a továbbképzés keretében).

2. A teológiai antropológia és a továbbképzés

Lássuk ezt a folyamatot a tanulmányi évektől kezdve. Csakúgy, mint minden egyetemi hallgató, a teológus is tanulmányainak éveit alatt személyes identitásának kialakulását, ill. kríziseit éli... Ez a folyamat – az identitás kialakítása – az érettségivel korántsem lezárt, ebben az életszakaszban megy át a legnagyobb átalakuláson. Legfőbb jellegzetessége, hogy a társadalmi realitásokról csak részleges tapasztalata és ismerete van. Érkeznek a család, az iskola, a kollégium viszonylagos védelmet nyújtó közegéből, s bár nem tagadható, hogy a legkülönbözőbb családi élethelyzetek (kiegyensúlyozottságtól kezdve a legmélyebb krízisekig) vagy egyéb szocializációs hatások vannak mögöttük, mégiscsak tény: annak a társadalmi valóságnak még nem voltak közvetlen részei, amelyben viszont benne él a gyülekezet. Még nincs tapasztalatuk arról, mit jelentenek pl. a munka és az életvitel, életfeltételek és szükségszerű önkorlátozás, a felelős döntések és ezek következményeinek összefüggései. Jobb esetben is (pl. ha munkavállalásra kényszerül a tanulmányok alatt) csak ebben az időszakban kezd megtapasztalni valamit abból a szocializációs folyamatból, amelynek a felnőttek (ígehirdetésének és pásztori munkájának címzettjei) már régóta részesei, közben ebben a korszakban kérdőjeleződnek meg számára a korábbi szociális minták és példaképek. Ez a korszak egyébként az élet értelmére való rákérdezés, az élet nagy kérdéseire való válaszkeresés korszaka, a valóságglátásnak és az értékrend-kialakulásnak, tájékozódásnak szakasza, amely a teológiával (amelynek szintén az értékorientációhoz van köze) való összefüggésben még hatványozottabban érvényesül. A tapasztalat azt mutatja, hogy az esetek többségében két nagy személyes egzisztenciális élmény felől érkeznek a hallgatók: vagy egy sikeres vagy sikertelen, beteljesedett (pozitív vallási szocializációs háttér

vagy megtérésélmény) vagy egy válságokat átélő, kételkedő, kereső tapasztalatok felől. Bárhogya is van (s ezen belül árnyalatok, átmenetek nem kizárhatóak), a keresztyén vallás hitigazságait még csak a saját személyes, de éppen ezért egyoldalú recepció által ismeri, ismerheti – a nélkül, hogy más típusú recepciók létjogosultságát feltételeznék vagy elfogadhatnák. Ez az egyoldalúság érthető és természetes, s abból adódik, hogy elsősorban a saját értékrendjén keresztül ragadja meg őket, másrészt a társadalmi élet további struktúrái és összefüggései még nem nyíltak meg számára. Továbbá a teológiai hallgató ebben az időszakban tapasztalja meg, hogy a keresztyén világértelmezés kétféleképpen kerül megjelenítésre a világban: személyes és intézményes módon.¹⁰ A személyes számadás hitéről nem áll messze tőle – még akkor is, ha az előbbi okok miatt egyoldalú, s ebből fakadóan akár apologetikus is lehet. Viszont amivel konfrontálódik, az ennek a valóságértelmezésnek, orientációs keretnek az institutionális formája, s annak sokfélesége: vagyis rádöbben, hogy az egyház struktúrája, külső formája, tisztségviselői, testületei, szervezeti és alrendszeri nem éppen olyanok, mint ahogy eddig képzelte... Innen kezdve (pl. teológiai hallgatóként, legátusként, segédlelkészként) ezt az intézményrendszert is képviselnie kell – s valljuk be, a saját hitünkről való számadás mindig könnyebb, mint egy intézményrendszer céljaival való azonosulás, hát még azért felelősségvállalás!

Továbbá azzal is számolni kell, hogy a teológia és az egyház ügye iránti lelkesedés, elköteleződés elsősorban személyes indítatású, a személyes tapasztalatok vagy éppen új élmények, konfrontációk hatására alakul, és a személyes kapcsolatok megtalálásában, a közösségre találásban lesz érdekelt – ami szinte törvényszerűen jár együtt a teológia elméleti-tartalmi ismerete iránti érdeklődés lanygulásával (pl. megfigyelés: egy-két év gyakorlat után „ugyanazok” a teológiai kérdések más relevanciával merülnek fel számukra). A teológiai-hermeneutikai kompetenciák, készségek és képességek fejlesztésének követelménye, valós élethelyzetek teológiai reflektálásának igénye nem sikertörténet a képzés során, gyakran általánosító vélekedésben kap hangot (pl. itt tanult elmélet nem alkalmazható a gyakorlatban), de a fenti okokra vezethető vissza. A továbbképzés lehet az a szint, ahol – már reális élettapasztalatok függvényében – újból felnyílhat az elmélet-gyakorlat összefüggésének értelme, s hozzásegít a konkrét problémák és életkérdések teológiai reflektálásához!

Továbbá az a változás is identifikációs zavart okoz a teológus és a teológia kapcsolatában, hogy a stúdiumok lezárása után megváltozik a hitismeretek igazságtartalma iránti viszonyulás: míg a tanulmányok kezdetén és alatt a hitigazságokhoz az egzisztenciális élmény, a közösségi élményekben való részesedés, az ismeretszerzés, vagy saját értékrend kialakításának igényével, egyszóval „fogyasztói” kategóriában viszonyult, a szolgálatba állással ez a kapcsolat „intézményesül”. A korábbi szubjektív viszonyulás kiegészül egy objektív magatartásformával; most már közvetlen kapcsolat van a munka és az életvitel, a hitigazságok hirdetése és a saját egzisztencia, a hitelvek igazságtartalma és egyházi szervezet képviselője, illetve társadalmi presztízse között. A ma már nem tabu-

ként emlegetett lelkipásztori kiegészítés mögött ez az alapfelkészülés áll: egyrészt továbbra is ezek a hitigazságok kell hogy meghatározzák az egyén identitását s hordozzák a lelkész személyét, másrészt e lelkészi hivatásgyakorlás során rengeteg olyan helyzet adódik, amikor a lelkész érzi úgy, neki kell a hittartalmak igazságtartalmáért felelni, hitelesítését tőle várják, ő a kezes és a garancia arra nézve, hogy a vallási intézmény (egyház) társadalmi megbecsültsége megmarad-e, sőt, mindentől függ az ő egzisztenciája is!¹¹ De ez a folyamat végső esetben oda is eljuthat, hogy ez utóbbi kudarc, ill. hiábavalóság-érzése megkérdőjelezi az előbbi létjogosultságát, a hitelvesztés hitvesztést eredményezhet!

Érdekes eltöprengeni e vonatkozásban Niklas Luhmann szociológus megállapításai felett, aki a lelkipásztor „szerepkonfliktusait” 3 okra vezeti vissza: 1. a tisztség társadalmi státusa, illetve presztízse az utóbbi évtizedekben visszazuhan; 2. az egyház társadalmi térvesztése miatt úgy érzi, minden veszteségért neki kell pótolni az egyházat, s ehhez minden eszközt igénybe kíván venni; 3. nem maga választja meg munkájának tervezhetőségét, hanem sodródik az adottságok közepette.¹² Ennek egyetlen orvossága lehet: több idő képzésre, önképzésre, továbbképzésre, valamint a kompetenciák lehatárolása (további munkatársak felé).

Most nem térhetünk ki részletesen arra, hogy tartalmát tekintve mit is jelent ez a teológiai kompetencia: az evangélium verbális kommunikálásának kompetenciáját, a lelkigondozást, a tanítást, a diakóniát... Mindegyikre igaz viszont az előbbi 3 elem összefüggése: személyes hit, szakmai felkészültség és ismeret, szabályos elhívás és felhatalmazás. A lelkésztoábbképzés viszont a kompetenciák mélyítésére, fejlesztésére tekint. A továbbképző alkalmak nem hitmélyítő alkalmak – de az előbbi teológiai összefüggés alapján, s a tapasztalat is ezt mutatja, nem zárható ki az, hogy szakmai kérdések megvitatása, közös tapasztalatok megosztása és mindezek reflektálása során ne kerülhetne sor a személyes hitben való megerősödéssre és a szolgálatban való mélyebb elköteleződésre. Ilyen értelemben a lelkésztoábbképző tanfolyamoknak lelkigondozói szempontból valóban preventív jellege lehet – és egyúttal a lelkészi hivatásgyakorlás ún. „minőségbiztosítását” is elősegíthetik!

Nos, mit jelent a lelkipásztori hivatásgyakorlás „minőségbiztosításának” a kérdése – s hogyan függ ez össze a református antropológia felismeréseivel? Tudjuk, a minőségbiztosítás fogalma elsősorban a gazdaság- és menedzsmenttudományok területéről származik. S jelenti egy gazdasági jellegű vállalkozás vagy szervezet olyan hatékony működtetését, amely egyszerre biztosítja az adott vállalkozás céljainak elérését, a teljesítmény növelését, a körülményekhez való rugalmas alkalmazkodást, a piac, illetve a kliensek követelményeinek való megfelelést, a szociális és gazdasági környezettel való kapcsolattartást stb. Ennek a minőségbiztosítási programnak az elemei a szabványosítás, optimalizáció, önértékelés és külső értékelés, mérési mutatók, fenntarthatóság, kliensorientáció stb. Nos, valljuk be őszintén – ezt a kritériumsort csak nehezen lehetne alkalmazni lelkészi szolgálatvégzésre. Nem mintha nem lehetne, és nem kellene ebből tanulni a lelkészi munka vagy a gyülekezetvezetés

számára. Adott esetben, igenis, szükség van arra, hogy az egyházi munkaágakat hatékonyan és hálózatszerűen működtessük, hogy egyes szolgálatok számára gazdasági háttérrel biztosítsunk, hogy több helyi realitásérzékkel tervezzük meg programjainkat. Történelmileg az egyházi vizitációk jelentették a lelkesítő munka és a gyülekezetek élete számára azt a külső kísérelő, ellenőrző, motiváló eszközt, amely segítette a helyi problémák megelőzését vagy megoldását, öröködött az élet és a tanítás összhangja felett, és előbbre lendítette az anyaszentegyház ügyét. A „minőségbiztosítás” gondolata tehát nem idegen egyházunktól (főleg az intézményvezetés területén, teológiailag reflektált módon bizonyulhat hasznos eszköznek) – de nem arról van itt szó, hogy a piac lenne a végső instancia. Az emberről szóló református tanítás azt mondja, hogy az ember értéke nem a piaci értékétől függ – s közelebből, a hívő ember tudatában van a maga határainak, esendőségének, teremtményi mivoltának. A lelkesítő sem tud mindig erős, tévedhetetlen, öntudatos példakép lenni¹³ – az ő életében is számolni kell gyengeséggel, sebezhetőséggel, kétellyel és tanácstalansággal. Nem tud, és nem is kell megfelelnie a teljesítményfokozás diktátumának, a piac követelményeihez való állandó rugalmas alkalmazkodásnak. A következő példa szemléletesen teheti a különbséget, ugyanakkor a teológiailag reflektált életvitel sajátosságát: a gazdasági élet egyes szektoraiiban elengedhetetlen a szakmai kompetencia és a privát élet elválasztása. Ez a minőségbiztosítás, illetve a profizmus első számú követelménye, hogy magánéleti krízisét a munkavállaló ne vigye be a munkahelyére, és az ne befolyásolja munkavégzésének hatékonyságát. Bizonyos szellemi foglalkozások és hivatásgyakorlás esetén viszont éppen ellenkezőleg, elképzelhetetlen a *tisztség* és a *személyiség* elválasztása – ilyen a lelkipásztori hivatás is. A kettő megkülönböztetendő, de el nem választható egymástól; a jó pedagógus, az empatikus orvos, vagy az egyház küldetésével azonosuló lelkipásztor nemcsak a munkavállalás szintjén, hanem személyesen is elkötelezett abban az ügyben, amelyet meggyőződésből vállalt, vagy amelyre elhívást érez. Professzionalizmusa¹⁴ éppen abban áll, hogy nem szabványosított mércéhez idomul és veti alá magát a piac diktálta teljesítményspirálnak, hanem megszerzett szakmai kompetenciája kiegészül személyes hitelességével, megbízhatóságával, intuíciónalapságával, kreativitásával, egész egyéniségével. Mindez az Evangélium címzettjeivel való interakcióban fejlődik ki, mélyül el – vagy éppen lehetetlenül el. De ha el lehetetlenül, akkor nemcsak személye válik hiteltelenné – hanem, az előbbi összefüggések miatt érthető módon, maga a tisztség is sérül.

A lelkipásztori kompetencia éppen ezért két feltételt nem nélkülözhet: az *önismeretet* és a *teológiai felkészültséget*! Az első jelenti a saját lehetőségeknek, képességeknek, határoknak ismeretén túl azt, ami minden keresztyéntől elvárható, nevezetesen annak tudatosítását, hogy egyszerre vagyunk Krisztusban megigazított és kegyelemben részesülő bűnösök. A *simul iustus et peccator* realizmusa segíthet feldolgozni azt, ami sokszor a magunk számára és mások számára is érthetetlen, s amit egy hivatásszociológiai megfigyelés így foglal össze egy lelkesítő esettanulmány kapcsán: „ahol aktivitásra volna

szükség, ott egyszerűen lebénel; ahol kreativitást várnak el tőle, nem jut eszébe semmi; ha rugalmasnak kellene lenni, leblokkol; ahelyett, hogy nagy ívű projekteket vázolna fel és konzorciumra lépne, ott visszahúzódik és tehetetlennek érzi magát; öntudat helyett csak önbizalomhiánnyal küzd, s ott, ahol jókedvűnek kellene mutatkoznia, végtelenül szomorú”.¹⁵ S valóban: nincs nagyobb vesztély az egyház ügyére nézve, mint a saját dolgában elbizonytalanodott lelkesítő, vagy az éppen magabiztos, de a külső szemlélő számára is átlátható módon felületes lelkesítő. Mert hát ki az, aki szívesen beleül egy remegő kezű fogorvos székébe...?

Vizsgálat az emberről szóló református tanítás realizmusa azt mondja, hogy nem az ideiglenes elbizonytalanodás vagy az egzisztenciális-magánéleti krízisek, vagy éppen szakmai kérdésekben a tárgyi tévedések azok, amelyek a lelkipásztori pályára alkalmatlanná vagy hiteltelenné tesznek – hanem, ha ezeket a saját személye esetén nem tudja kezelni. A saját személyéhez, tapasztalataihoz, megpróbáltatásaihoz, tévedéseihez való helyes viszonyulás és azok feldolgozása az, ami hitelessé tesz. Ehhez viszont önméretben túl olyan teológiai pozíciónáltásra (tárgyi tudásra) van szükség, amely mind saját egzisztenciális tapasztalataira nézve, mind pedig környezetéből adódó változásokra tekintettel képessé teszi őt arra, hogy biblikus-teológiai válaszokat adjon. Az évről évre, sőt hónapról hónapra változó környezet, a társadalmi kihívások, az egyház tagjaira nehezedő szociális és gazdasági problémák, az erkölcsi normaváltás, kommunikációs zavarok stb. nem teszik lehetővé, hogy mai kérdésekre tegnapi válaszokat adjunk – ahhoz viszont, hogy a mai érvényes teológiai válaszokat megtaláljuk, újból csak a tapasztalatok reflektálására, az elméleti ismeretek megújítására van szükség. A továbbképzés tehát létkérdése az egyháznak és a szolgálat hiteles végzésének!

3. Az egyház megújulása és a lelkesítőtovábbképzés

Napjainkban a „semper reformanda” elv (misperint az egyháznak szüntelenül meg kell újulnia) már nem csak reformáció ünnepélyen elmondott emlékbeszédek kötelező eleme vagy közhelyszerű szólam: az európai protestantizmus jelenleg, így egyházunk is, egy ún. reformfolyamatokban keresi a releváns jövőképet. Nem véletlen ez, hiszen a demográfiai változások, gazdasági válság és értékrendbeli hangsúlyeltolódások nem hagyják érintetlenül az egyházat sem. Ilyenkor felértékelődnek az ekklesiológiai és egyháztani alapvetések, stratégiai megoldásjavaslatok, szociológiai tanulmányok. Egyes teológusok ún. „reform-stresszről” vagy „protestáns nyughatatlanságról”¹⁶ beszélnek, mások józanul arra intenek, hogy különbséget kell tenni a reformok és a reformáció között!¹⁷ De vajon hol a helye ebben a folyamatban a lelkesítőeknek – közelebből a lelkesítőképzésnek, a *továbbképzésnek*, a lelkesítőtársadalom erkölcsi-anyagi és társadalmi megbecsültségének?

Szerintem ebben a folyamatban a minőségi lelkesítő munkának a jövőben kulcsszerepe lesz – nem értékítélet értelmében (nem leértékelve egyéb egyházi tisztsé-

geket és munkatársakat), hanem funkcionálisan! Bárhol is alakuljanak részleteit tekintve a reformjavaslatok és stratégiai döntések, az egyházra továbbra is olyan feladat vár, amelyet egyetlen más társadalmi vagy világnézetű szervezet nem képes megadni: Isten igéjének hirdetése, az Evangélium kommunikációja. Az egyházra vár ez a feladat, s nem az egyes lelkészekre. Maga az egyház kell hogy kommunikációs közösség legyen, s ebben a kommunikációs folyamatban érkezik el az egyes ember – rendszerszemléletű szociológia szerint – a személyes és szociális identitásra,¹⁸ vagyis (teológiai) jut hitre és talál rá a hívők közösségére. Ennek a folyamatnak három, egymással összefüggő szintje van, három síkon éri el az embert az üzenet: 1. a primer szinten, a családban, mert a család lehet az alapvető szocializációs tér, ahol akár nonverbális eszközökkel kerülhetnek közvetítésre bibliai értékek és tartalmak; 2. a szekunder kommunikációs szinten, ahol különböző funkciók és tisztségek által az egyház végzi az evangélium kommunikációját (itt találjuk a teológiát, és a lelkészeket); 3. tercier szinten, a keresztyének egymással és a külvilággal való kommunikálásának szintjén.

Ahhoz, hogy az első és a harmadik szinten, a családban, a privát életben és a társadalomban megvalósulhasson az Evangélium kommunikálása, szükség van a teológiára és a teológusra – de hogy milyen intenzitással és eredményességgel kerül sor erre a kommunikációra, az a második szint hatékonyságától függ. Vagyis: a teológia, ill. a teológus „teljesítményétől” függ az Evangélium kommunikálásának ereje. Miért? Mert ezt a „teljesítményt” két szempont alapján kell és lehet lemérni: az üzenet *valóságtartalmára és kommunikálhatóságára* való tekintettel.¹⁹ Ugyanis ennek alapján dől el, hogy az egyház valóban képes olyan üzenetet közvetíteni a világban, amelyet senki más, amit sem keresni, sem találni máshol nem lehet? Ez adja meg az egyház „más” jellegét a világban. És itt újból az elméleti teológia és az alkalmazott teológia összefüggésével van dolgunk: mind a képzés, mind pedig a továbbképzés arra tekint, hogy a bibliai kijelentés igazságát, azaz valóságtartalmát az újabb kutatási eredmények függvényében megértsük, s azt a környezeti változásokra és a mindenkor ember kulturális meghatározottságára való tekintettel érhetővé tegyük. S ki az, aki azt állíthatja, hogy ebben elégséges számára az a tudás és ismeret, amivel a diploma megszerzésekor vagy a lelkészsképesítő vizsga során rendelkezett? Ennek a megfontolásnak a jegyében, elsősorban a lelkésztoábbképző tanfolyamokon résztvevő kollegák kérésére született meg az Igazság és Élet című szakmai folyóirat kiadásának igénye, s ez a törekvés határozza meg struktúráját, jellegét.

Az Evangélium kommunikálásának hatékonysága, s általában az egyház megújulásának reménye maga után vonja a *lelkészek motiváltságának* kérdését! A motiváció-pszichológiából közismert, hogy a gazdasági és közgazdasági szervezetek terén használt, s általában bevett teljesítményfokozó technikák és elvárások a munkatársak körében általában nem érik el a célt, sőt kontraproduktív módon hatnak. A feltételezés, hogy valaki nem hozza azt a teljesítményt, amire egyébként képes vagy köteles, a szankciók kilátásba helyezése, a nyomásgya-

korlás kifinomult technikái nem érik el a teljesítménynövelésnek azt a szintjét, amely egyébként a vezetés részéről elvárható lenne. A bizalom hiánya és a gyanakvás (s a gyanakvásban fogant kontroll) bizalmatlanságot, passzív ellenállást vagy túlélési technikát szül. A szociálpszichológiai elméletek általában kétfajta motiváltságot tartanak számon: az *intrinzikus* és az *extrinzikus* motivációt.²⁰ Az első jelenti a belülről jövő érdeklődést, a kíváncsiságot, az indíttatást, s ennek alapján elért pozitív eredményt, az utóbbi a külső céloknak való megfelelő kényszereként, jutalmazó vagy szankcionáló elvárásokra adott válaszként meghozott döntést, teljesítményt. Lelkeszi példával élve: nem mindegy, hogy azért veszek-e részt egy teológiai szakkönyvet, mert feszít a kíváncsiság pl. az üzenet valóságtartalma iránt, vagy mert vizsgázni kell; a továbbtanulás örömeért és a tapasztalatcsere lehetőségéért veszek részt a lelkésztoábbképzésen, vagy mert a zsinati rendelet értelmében krediteket kell gyűjteni; és nem ugyanaz, hogy a hitoktató lelkész a „hit-tan-kommandótól” tartva tartja meg a hittanórát, vagy pedig azért megy be a már-már fegyelmezhetetlen osztályba, néha méltatlan körülmények között, mert a vásott nebuló mögött látja a családot, látja a leendő gyülekezetet.

A keresztyén egyház hitelessége és kisugárzása a mai világban attól függ, hogy lelkészei és munkatársai meggyőződéssel és szívvel végzik a szolgálatot, azonosulva az egyház ügyével – vagy pedig valamely külső kényszernek, tehetetlenségnek, nyomtatéknak, fásult beletörődésnek engedve? Mind a gyanakvás és kontroll, mind pedig a bizalom nagymértékben kihat a rendszeren belüli szociális kapcsolatokra, s kialakítják a demotiváltság vagy éppen a motiváltság energiaforrásait. Nagy kérdés, hogy a jövőben hogyan találjuk meg a józan egyensúlyt az elkötelezés/elhívás/megerősítés és az egyházfegyelem gyakorlása között! A probléma nem a vagy-vagy szintjén tevődik fel: vagy belső vagy külső motiváció, s tessék választani... A probléma ott van, hogy az extrinzikus elnyomja az intrinzikusat, az idegen célnak való megfelelés elsorvaszthatja a tulajdonképpeni motiváltságot. Lehet, hogy kezdetben ott van az ügy iránti lelkesedés, de már a tanulmányok idején a kreditek kigyűjtésének kényszere felülírja az érdeklődést; a tudományos kutatás öröme keseríti a minőségügyi paramétereknek való megfelelés kényszere (publish or perish; kutatási eredmények, beszámolók – minden, amit a papír elbír); a lelkeszi szolgálat öröme a külső elvárásoknak való megfelelés kényszere (külön tanulmányt érdemelne az elvárások természetének elemzése, s a megfelelési kényszer személyes és szociális következményei). (Az eddigi továbbképzések terén viszont pozitív tapasztalatunk volt, hogy az esetek többségében a belső indíttatást lehetett érezni a résztvevők esetén – annak ellenére látogatták a kurzusokat, hogy most már van zsinati szabályozás, elvárt kreditek vagy, hogy el-elhangzott a kérdés: ez hol számít be, ki tartja számon stb.?)

Ahhoz, hogy az egyház küldetésével (missziójával) azonosulni tudjon a lelkész, s a maga szolgálatáról az egyház ügyének hosszú távú perspektívájában gondolkodjon, nagy arányú belső autonómiára, szellemi-lelki függetlenségre van szüksége: időre és lehetőségre a stú-

diumokra, az olvasásra, a továbbképzésre, a gondolkodásra, az intuícióra, a kreatív gondolkodás kifejlesztésére; egyszóval olyan körülményekre, amelyet nem keserít sem egzisztenciális gond, sem megfelelési kényszer, még kevésbé bosszantó bizalmatlanság, vagy bürokratikus arrogancia. Hosszú távon az egyház nyer azáltal, ha elhívott szolgálói „örömmel és tiszta szívvel” (ApCsel 2,46) végzik a szolgálatot – ehhez stratégiai kérdés a továbbképzés, amely kísérheti a lelkészé formálódás és a szolgálatban való motiváció megújításának folyamatát – de egy egész sor más strukturális megoldással kell találkozni!

Mindenesetre két téveszmét el kell hárítanunk, ami nemcsak a lelkészé formálódást, hanem az egyház jövőjét is károsan befolyásolhatja. Az egyik az a teológiai-ellenes, ill. elméletellenes hangulat és magatartás, amely csak az egyéni és közösségi hitlélmény létjogosultságának kívánna teret engedni, és az élményt tenné meg a keresztyén életforma legfőbb normájának. A másik az Isten munkájára vagy kegyelmére való olyan irányú utalás, amely ezzel a kegyelemmel nem úgy számol, mint ami megalapozza az emberi felelősségvállalást – hanem mint amely már-már felment a döntések és cselekedetek következményei alól (mondván, az Úr akarta így). Ehelyett viszont olyan teológiai ítélőképesség kialakítására van szükségünk, amely a rendelkezésre álló eszközök és lehetőségek mérlegelésével, bibliai-hitvallási igazságok és empirikus tapasztalatok egymásra vonatkoztatásával képes a keresztyén hit igazságtartalmáról, Isten felszabadító jelenvalóságáról bizonyosságot tenni a változó világban.

A társadalom körülöttünk állandó változásban van. Az emberi életpályák változnak – a lelkészek életpályái is. Gondolkodásbeli és mentalitásbeli eltérésekkel van dolgunk. Korábban stabilnak hitt értékek és normarendszerek változnak. S változik az egyház társadalmi szerepe – csak egy valami nem változik: az egyház Urának parancsa szolgálatunkra nézve. S hogy miképpen dolgozza fel az egyház és az egyház tisztségviselői e változásokat, az attól függ, hogy milyen jelentőséget tulajdonítunk a folyamatos felkészülésnek, s ezen belül a lelkésztovábbképzésnek!

Fazakas Sándor

* Elhangzott A lelkésztovábbképzés múltja, jelene és perspektívái c. szakmai konferencián, a Tiszántúli Református Lelkésztovábbképző Intézet fennállásának 10. éves évfordulója alkalmából, Debrecenben, 2012. december 11-én. Megjelent: Igazság és Élet 7 (2013), 175–187.

IRODALOM

- BECKER, D. – DAUTERMANN, R. (Hg.): *Berufszufriedenheit im heutigen Pfarrberuf. Ergebnisse und Analysen der ersten Pfarrzufriedenheitsbefragung in Korrelation zu anderen berufssoziologischen Daten*, Frankfurt a. M., AIM-Verlagshaus, 2005.
- BEINTKER, M.: *Frei für die Zukunft. Die evangelischen Kirchen zwischen Reform und Reformation*. Vortrag am 21. September 2012 auf der 7. Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa in Florenz, URL:
- BRÖCKLING, U.: *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2007.
- FAZAKAS, S. – KOCSIS, Á.: „Vegyétek számba őket...”. Vallásszociológiai felmérés a Tiszántúli Református Egyházkerületben, in:

- Kustár, Z. (szerk.) *Orando et laborando*. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2006/2007. évi értesítője, Debrecen, 2007, 187–205.
- FAZAKAS, S.: Hivatásértelmezésünk a küldetés és az elvárások feszültségében, in: *Református Egyház* 58 (2006/9), 203–206.
- GRETHLEIN, CHR.: *Pfarrer – ein theologischer Beruf!*, Frankfurt a. M., Edition Chrismon, 2009.
- HÄRLE, W. – HERMS, E.: *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens*. Ein Arbeitsbuch, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- HERMS, E.: Die Lage der Theologiestudenten und die Aufgabe der Theologie, in: Ders.: *Erfahrbare Kirche*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 190–208.
- KARLE, I.: *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheologie im Kontext der modernen Gesellschaft*, Gütersloh, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2001.
- KARLE, I.: *Kirche im Reformstress*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2011.
- KISS, E. J.: A lelkésztovábbképzés múltjáról és jelenéről, in: *Theologiai Szemle* 41 (1998), 138–143.
- LUHMANN, N.: Die Organisierbarkeit von Religion und Kirche, in: Wössner, J. (Hg.): *Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1972, 245–285.
- MELANCHTON, PH.: *Apologia Confessionis/Apologia der Konfession, in: Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 51963, 141–404.
- OPITZ, P.: Calvins Interpretation der Kirche als »Gemeinschaft der Heiligen« als Herausforderung und Chance für »reformierte«, in: Weirich, M – Möller, U. (Hg.): *Calvin heute. Impulse der reformierten Theologie für die Zukunft der Kirche*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2009, 225–242.
- PÉTER, J.: *Eligazodásunk. Püspöki székfoglaló beszéd*, Budapest, Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, 1950.
- STONE, D. N. – DECI, E. L. – RYAN, R. M.: Beyond Talk: Creating Autonomous Motivation through Self-Determination Theory, in: *Journal of General Management* 34 (2009), 75–91.

JEGYZETEK

- 1 Idézi Révész Kiss Endre József. Ld. KISS: A lelkésztovábbképzés múltjáról és jelenéről, 140.
- 2 KISS: A lelkésztovábbképzés múltjáról és jelenéről, 141.
- 3 uo.
- 4 Vö. PÉTER: Eligazodásunk (1950).
- 5 GRETHLEIN: *Pfarrer – ein theologischer Beruf!*, 15–22; 45–55.
- 6 WA 50, 654–661.
- 7 MELANCHTON: *Apologia* (7,28), 240–241.
- 8 OPITZ: *Calvins Interpretation*, 232–233.
- 9 KARLE: *Der Pfarrberuf als Profession*, 193.
- 10 Vö. HERMS: *Die Lage der Theologiestudenten und die Aufgabe der Theologie*, 191–195.
- 11 Részletesen kifejtésre került hazai viszonyokra való tekintettel egy egyetemi évzáró beszédben, ld. FAZAKAS: Hivatásértelmezésünk a küldetés és az elvárások feszültségében (2006).
- 12 LUHMANN: *Die Organisierbarkeit von Religion und Kirche*, 267.
- 13 Egy 2002–2005 között a Tiszántúli Egyházkerületben elvégzett hivatásszociológiai felmérés tanúsága szerint arra kérdésre, hogy miben különbözik a lelkészi hivatás más szellemi foglalkozású értelmiségiek munkájával szemben, a megkérdezettek (gyülekezeti tagok és nem egyháztagok) közel fele azt válaszolta: a lelkész legyen erkölcsi példakép, empatikus alkat, hitben járó személy! – Lásd FAZAKAS–KOCSIS: *Vegyétek számba őket* (2007). Vö. BECKER–DAUTERMANN: *Berufszufriedenheit im heutigen Pfarrberuf* (2005).
- 14 KARLE: *Kirche im Reformstress*, 199.
- 15 KARLE: i. m., 209; BRÖCKLING: *Das unternehmerische Selbst*, 289.
- 16 KARLE: *Kirche im Reformstress*, 71.
- 17 BEINTKER: *Frei für die Zukunft*, 9–12.
- 18 Vö. HÄRLE–HERMS: *Rechtfertigung*, 128.
- 19 HÄRLE–HERMS: *Rechtfertigung*, 126–128.
- 20 STONE–DECI–RYAN: *Beyond Talk: Creating Autonomous Motivation*, 83–84.

A gyülekezetépítés megalapozása 11 lépésben

Sokan felteszik a kérdést, hogy miért van szükség egyáltalán a gyülekezetek növekedéséről beszélni. A gyülekezet Jézus Krisztusé. Ő ránk bízta arra az időre, amíg annak a gyülekezetnek az élén állunk, és hihetünk abban, hogy Jézus Krisztus tudja, hogy mit akar az egyházzal. Miért aggódunk akkor mégis a gyülekezetért? Vagy a gyülekezeteken túl az egyházért? Ezt egy példával szeretném érzékeltetni:

Valaki halált megvető nyugalommal áll egy süllyedő hajó korlátjánál, és nézi a háborgó tengert. Odamegy hozzá a barátja, és azt kérdi: Te nem aggodsz? Te nem vagy kétségbe esve? Nem látod, hogy süllyed a hajó?

A másik válasza: Miért? Talán enyém ez a hajó?

Én azért érzek felelősséget az egyház iránt, mert meg vagyok győződve: egy bizonyos részben a Magyarországi Református Egyház az én egyházam is, amelyekben én felnővekedtem, és remélem, hogy ebben fognak majd felnővekedni a gyermekeim, unokáim is. Ezt a felekezetet valamilyen kicsiny részben rám bízta mennyei Atyám, és ezt az egyházat úgy tekintem, mint a lelki édesanyát, amelyért kötelezettségekkel tartozom. De mindemellett tudom, hogy az egyház növekedése Isten ajándéka érettünk és gyermekeinkért; és nem elsősorban a mi áldozatunk Isten ügyéért.

Ha a gyülekezet növekedését Isten adja, akkor nem szabad repedezett kutakat ásva elhagyni az élővíz forrását, és úgy kell előkészíteni mindent a gyülekezet növekedése érdekében, hogy magától teremhessen: tehát az újjászületések és a családi életek rendeződése által évi „nettó” 3-5 fővel gyarapodhasson. (Ennek már nincs köze a népszámlálási arányokhoz.)

Mindezeket elismerve, magam a misszió emberének vallom. A „kövessetek engem, és emberhalásszá teszlek titeket” igével hívott el Isten a teológiára. Az emberhalászat feladatát nem takarhatta el a pilisvörösvári templom, lelkészlakás, gyülekezeti „pince-terem” építése sem. Azal az elkötelezettséggel kezdtem neki a fizikai munkálatoknak, hogy együtt kell építeni a köveket és a gyülekezetet. A missziói elkötelezettség és egy „elhívó hang” bátorított, hogy a nyolcvanas évek elején elkezdjük solymári szörványunk önállósítását, ami 1984-ben valósággá lehetett.

Isten különös áldása volt Budán, hogy vasárnaponként megtelt a templom, valamivel több mint száz fő járt hét közben a felnőtt bibliaórákra, ötven fő az ifjúsági csoportokba, sok-sok önkéntessel és fizetett alkalmazottal végeztük a missziót és a diakóniát. Nyári táborainkban 130 fő fölött vettek részt fiatalok, felnőttek és idősek.

Isten megadta azt a nagy lehetőséget, hogy nyaranta Nyugat-Európában járva nagyon sokat tanulhattam a misszióból. Szinte kötelességemnek éreztem, hogy mindezeket itthon is megismertessem másokkal. Sőt, a külföldön látottakat igyekeztem a saját ötleteimmel is gyarapítani. Úgy éreztem, hogy a nyugati, modern közösségépítést itthon is meg kell gyökereztetnem. Budai szolgálatom végén, egy nagy kudarcot átélve, kezdtem újr gondolni a missziói látásomat. Nem ellensége lettem

a modern közösségépítésnek, de nagyon sok dolgot megértettem, amelyeknek korábban nem tulajdonítottam nagy jelentőséget. Példabeszéddel élve: nem a gyors és erős autó ellen kardoskodom, hanem a légszákért és a blokkolásgátlóért. Mivel nyíltan beszéltem kudarcomról, a többi lelkész is megnyílt előttem, és elmondásukból meg kellett értenem, hogy ők is hasonlókat éltek át. Lassan kezdett felsejleni, hogy léteznek általánosabb összefüggések, amit a sikeres lelkész nem lát meg, a kudarcában lévő pedig ha meglátja, szégyell róla nyilvánosan beszélni.

Pedig a következő lelkészemzedék érdekében szükséges az őszinte szavunk, nehogy ők is a misszió nagy lendületében ugyanazokba a csapdába lépjenek. Nem lettem a közösségépítés ellensége, csak azt vallom, hogy a közösségépítés nem a szolgálatunk tavasza, hanem inkább nyara vagy ősze. Nem a bimbó, hanem a gyümölcs. Vallom, ha valaki egy pezsgő gyülekezetet örökölt, akkor különösen is kell tudnia a közösségépítést megelőző lépésekről is a gyülekezetépítés tekintetében. A szolgálatuk lendületében sokan nem is sejtik, hogy nem lehet észrevétlenül átrobogni a gyülekezetépítés első 11 állomásán. Nem elég csak a 12-re berobbanni, még akkor sem, ha valaki ott eredményes. Nem lehetnek kihagyott állomások.

Nagyon igazat adok abban Douglassnak: „Egy az egyben lemásolhatjuk a világ legeredményesebb istentiszteleti koncepcióit. Ha azonban elmulasztjuk ezzel együtt a megfelelő háttérmunkát is elvégezni gyülekezeteinkben, akkor lehet, hogy képesek leszünk látványos istentiszteleteket szervezni, de az egész dolog halálra van ítéelve.”¹

Nem új találmány ez, Benkő István már a két világháború közötti időben hasonló óvó gondolatokat vetett papírra: „nem a munka a cél. Azzal, hogy – „nálunk kérem minden van, a vasárnapi iskolától a varróórákig!!” – ezzel még nem mondtam semmit”² Arra figyelmeztet a tolvábiakban, hogy a „missziói lelkület nélküli”,... „kötelességé”... tett III. tc. 1.§-a „szörnyképződmény kialakulási bázisa lehet: a lélek nélküli »álmisszióé«”.³

A konkrét lépések

1. Elfogadni a meghívó gyülekezetet olyannak, ahogyan örököltém. Hálásnak és megelégedettnek lennem az előd munkája iránt. A „megörökölt” presbitériummal kapcsolatban is érdemes megfogadni Bonhoeffer tanácsát: „ne panaszkodjon a lelkész a presbitériumra”.⁴ **Elfogadni a meghívó gyülekezetet olyannak, ahogyan örököltém** konkrétan azt jelenti: minimum egy évig sem változtatni a meglévő kereteken. „Az új lelképítész ne változtasson a közösség megszokott rendjén, s ne kritizálja azt...” (Tomka Ferenc).

Kísértés: A jobbítás-sürgetés, amit a fogadó gyülekezet az elfogadás hiányaként értelmez. Az új lelkészt a gyülekezet még nem ismeri. Ezért minden jelzésének a szükségesnél nagyobb jelentőséget tulajdonít, értelmezi, különösen az első időben.

2. **Megismerni a „gyülekezet kultúráját”** (szabályokat, működési módokat, viselkedési formákat), **amiket örökül hagyott az előd lelkész.** A gyülekezeti kultúra folytonosságának biztosítása döntő fontosságú! Fel kell ismernünk a látható és a látens réteget is. Amikor a gyermekcsoportból kivették a vezetőt, a gyerekek megtartották a szabályt. A kívülről bekerült gyermek, ha vezető személyiség, előbb elfogadta a gyerekcsoport szabályát. Először ő mondta fel, amit a többiek úgyis maguktól csináltak. Csak a későbbiekben tudta azt megváltoztatni...

„Vezetői készségét mégis megőrzi. Gyorsan magáévá teszi a kialakult szokásokat, hagyományokat, és már a második-harmadik együttléttől kezdve ő vezeti a csoporttagoknak azt a játékát, amelyet tőlük tanult, ő ügyel azoknak a szabályoknak a betartására, amelyeket a csoport még nélküle alakított ki. ... A vezetőkésszeggel rendelkező gyerek továbbra is parancsol, de cselekvéseinek azok a gyerekek a modelljei, akiknek parancsol. Úgy is mondhatnánk, hogy rájuk parancsolja a saját hagyományait. A csoporttagok pedig engedelmessé válnak annak a vezetőnek, aki őket utánozza. A parancsolás és az engedelmesség szempontjából a vezető gyerek az erősebb. A cselekvések tartalmát, a játékszokásokat és a hagyományokat tekintve azonban a csoport bizonyult erősebbnek. ... A leggyakoribb típusnak a kísérletben az alárendelt vezető bizonyult. Belép a csoportba, utasításokat ad, parancsokat osztogat, de felszólításait a többiek nem követik, elszigetelődik. Viselkedése egy idő után megváltozik: bekapcsolódik a csoport tevékenységébe, átveszi a szokásait. Mindenben követi a csoportmodellt, de amint kitanulta a játékszabályokat, amint elsajátította a csoportzargont, ismét elkezd parancsolgatni... Az együttes élmények során közös szokások, hagyományok alakulnak ki, és ezt a csoporttöbbséget az egyének, a csoport tagjai hordozzák.”⁵

Kísértés hozni a korábbi gyülekezet szabályait, mondván: „nálunk, az előző gyülekezetünkben így volt”.

3. **Felismerni azokat a célokat, amiket a gyülekezet a korábbi évekből magával hoz.** Ha ez nem történik meg, „a világiak teljesen összezavarodnak. Nemcsak hogy nem jó, de egyenesen az ellenkező hatást éri el, mert ha nem viszik végig a kezdeményezéseket, akkor minden újabb lelkipásztor lerombolja az elődei által építetteket.”⁶

Kísértés: a lelkipásztor nem vezet, hanem megfelel egy rejtett elvárásnak. Igaz, ebben az esetben mindenki mellé áll, és a gyülekezeti aktivitás jelentősen fellendül.

4. **Ismerje fel a lelkipásztor a státusát abban a tekintetben, hogy milyen pozíciót foglal el az utódlással kapcsolatban.** Minden lelkész az új gyülekezetében egyenlő concessát kap, de az elődjéhez való viszonyulás tekintetében nem minden lelkésznek azonos a státusa. Más azé, aki egy hosszan ott szolgáló után az első utód, és más azé, aki a második utód. Ez a státus nem az új lelkész személyétől függ, nem is a hitétől, ez egy helyzet, ami meghatározza a szolgálat adottságait. (Még akkor is megfigyelhető ez, ha az előd lelkész meghalt, és az utódja igyekezett a gyülekezettel együtt elgyászolni és az emlékéért ápolni.) Az első lelkész státusát „egyes státus”-nak, a második utód státusát „kettes státus”-nak” nevezem.

Az „**egyes státushoz**” pontosan úgy viszonyul a fogadó gyülekezet, mint a gyerekek a válás után az új apukához. Nem a lelkész személyét, munkáját támadják, pusztán a mostohára öntik ki az édes elvesztése miatti keserűségüket.⁷ Az lenne a legjobb, ha a „mostoha” nem erőltetné, hogy szeressék, hanem elfogadná a segítő szerepet.⁸

Az a baj, ha az új lelkész maga is a korábbi gyülekezete elvesztése miatti tárgyvesztésben nagyon erősen küzd, hogy újra megkapja azt a szeretetet, amiért a korábbi gyülekezetében nem kellett megküzdenie. (A legtöbb ember nincs is tisztában azzal, mennyire erősek az érzelmi kötődései. Erről árulkodhatnak a következő megfogalmazások: „nem tartok három lépés távolságot”, „bárki, bármikor bejöhet hozzám”). Általános tapasztalat, hogy a még élő előd öntudatlanul is erősítheti utódja „mostohásítását” – háttérben az előd. Ha szembesítenénk vele, természetesen kikérné magának. (Ő is tárgyvesztésben van!) (Előfordulhat természetesen, hogy egy hosszú ideig szolgált, megbecsült lelkész utódja nem az „egyes státusba” kerül. Ismerek én is ilyen nagyon felüdítő példákat.)

Hiába próbál meg az „egyes státusban lévő” új lelkész ebben a helyzetben többet teljesíteni, ezzel nem tudja kivívni a gyülekezet szeretetét, legfeljebb azt éri el, hogy őrült vad legyen, egyre többet hibázva. Ennek az állapotnak a jellemzője a túlerheltség, egészen a zaklatottságig. Gyakran egy-egy lelkész szabályosan munkamániássá válik, egészen a belebetegedésig (legalább a sajnálatot igyekszik elérni, ami a szeretetnek csak fonákja). Érzik rajta a megfelelési kényszert. Pedig csak azt kellene tennie, mint a mostohaapának. Hiába hív az „egyes státusú” lelkész új gyülekezeti tagokat, ezáltal nem oldódik meg semmi, azok is érezni fogják a régiek zavarodottságát. Éppen e zavarodottság miatt hamarosan elhagyják közülük némelyek a gyülekezetet, ami újabb csalódások forrása lesz. Némelyekkel viszont nagyon erős érzelmi szimbiózist alakít ki az „egyes státusú” lelkész, akik elmenetele után vele mennek vagy érte láznak.

Gyakran a kívülálló ebből semmit nem vesz észre. Csak az „egyes státusú” lelkész emberfeletti teljesítményét honorálja. Némelykor ez a teljesítés (már tudat alatt) készülés is egy újabb gyülekezeti váltásra. Gyakran ez az oka, ha egy lelkész nagyon rövid idő után (4-5 év) vált.

Kialakul-e az előbb felvázolt folyamat abban az esetben is, ha a nyugdíjba menő lelkéssel elégedetlen volt a gyülekezet, vagy már unta? Igen, ha az elmenő lelkészt elfogadta egy megsebzett csoport, akik maguk is kudarcot szenvedtek családi kapcsolataikban, és folyondárként támaszt találtak a nyugdíjba menő lelkészben. Ilyenkor kialakul közöttük az a hallgatóságos megegyezés: mi is kudarcot szenvedtünk a magánéletünkben, te is a lelkészi munkádban – fogadjuk el egymást. És ebbe az elfogadásba belefér a házastársi csörtét jellemző pengévtetés.

A bizonyítani akaró „egyes státusú” lelkész sikerre törekvése az ő egész kudarcos életük fonákja. Olyanná lesz a viszonyuk, mint Schilleré Goethével szemben: „Szemtől szemben és a tudatos nappali világban a barátság változatlanul szorosnak és igaznak látszott. Schiller azonban a nappalinnál igazabb és mélyebb világban a goethei

... félelemtelen, gazdag szabadságát nem tudta elviselni... és az egész ember e pont köré kezdett kristályosodni.”⁹

Más konkrét esetben láttam, hogy a hivatali ranglétrán magasra jutott, de eredménytelen gyülekezeti lelkész keze között teljesen szétesett a gyülekezet. De pozícióját a gyülekezetben azzal tudta megtartani, hogy a vezetést átadta a meghatározó személyiségeknek olyan mértékben, hogy őt is nyíltan megalázhatták. Az „egyes státusban” lévő utódja ezután nagyon sok fájdalom árán tudta csak kezébe venni a gyeplőt.

A gyülekezet az „egyes státusban” lévő lelkész elleni érzelmi ellenállását valami racionális okkal magyarázza. De ez nem a valódi bajok forrása, pusztán racionalizálása a mostoha iránti ellenszenvnek.

Lásd: Hézszer⁷ szerint Jancsi és Juliska meséjét, ahol a mostoha minden egyes lépését úgy értelmezik a gyerekek, mintha őket akarná elpusztítani. Ezért végül a mostohát – a mese szerint a gonosz boszorkányt – vetik a kályhába.

Ha ismert személyiség az előd, az „egyes státusú” utóda szinte démoni tulajdonságokkal ruháztatik fel.

Más esetben pedig az „egyes státusú” lelkész egészen érthetetlenül passzívvá lesz.

Az a lelkész védtelenebb az „egyes státus” kihívásaival szemben, aki az első helyén vagy egy szétesett, vagy egy újonnan alapított gyülekezetben élte át a dinamikus növekedést, és ezek után került a számára legnagyobb megtiszteltetést és egyben feladatot jelentő gyülekezetbe. Továbbá jellemzi a túlzott megfelelés. További rizikófaktor, ha a lelkész se nem tartja magát nagyobbnak, se nem kisebbnek, mint a környezete, hanem vele függő, alkalmazkodó viszonyban van, állandóan reagál/reflektál a kihívásokra, provokációkra. Vagy esetleg csak önfejű.

Az a lelkész védettebb az „egyes státus” kihívásaival szemben, aki az első helye után egy kicsit nagyobb gyülekezetben személyes tapasztalatokat szerzett azzal a „laza felsőtesttel”, hogy hamarosan előrelép, ahol ezt a „hibát” már nem követi el, ezt pedig mosolyogva ki kell bírnia.

A „kettes státusban” lévő lelkész ebből gyakran semmit sem érez. A gyülekezet is igyekszik a korábbi „egyes státusú” lelkészével kapcsolatos történetekből tanulni, és soha semmit nem beszélni a korábbi sérülésekről. A „kettes státusban” lévő lelkészek meg vannak győződve arról, hogy megoldották azt, amit elődjük vagy más lelkész nem tudott. Mivel sikeresek, ez hitelesnek is tűnik.

(1979-ben feleségemmel együtt mi is kettes státusban kezdtük szolgálatunkat Pilisvörösváron és Solymáron Margittai József után 4. lelkészként. Előttünk rövid idő alatt sok lelkész váltogatta egymást, ami krízishelyzetet teremtett. Alig várták az új lelkész jövetelét. Minden lépésünket, még a hibákat is úgy akarták értelmezni, hogy ott szeretnénk maradni, azért csináljuk. A gyülekezetben számunkra nem volt terhes az előd emléke és a családja jelenléte. A korábban hihetetlen rövid időt ott töltő lelkészek szinte érzelmi zsilipet képeztek. Ne-

künk már csak „lasszózni” kellett a híveket. A gyülekezet hosszú évek válsága után alig várta az új lelképásztort, aki kezébe veszi a gyülekezet szervezését.

Az „egyes státusban” lévők az első visszajelzések után hamar lemondanak arról, hogy bármit is őszintén feltárjanak. Ha az „egyes státusban” lévő kihúzza nyugdíjig, legtöbbször pánikszzerűen lép meg, azonnal elköltözve. Sokan nem is értik, miért nem engedi, hogy elbúcsúztassa a gyülekezet, legfeljebb az utódja beiktatásánál adhatnak át neki is ajándékot.

Az a letragikusabb, ha az egyes státusban lévő miatt is lázad a gyülekezet, és a következő lelkész ismét „egyes státusú” lesz. Lásd ennek az okát abban, amit korábban leírtam: „egyes státusú” lelkész némelyekkel viszont nagyon erős érzelmi szimbiózist alakít ki, ha ezek az emberek nem tudnak vele menni, a következő lelkész is „egyes státusba” kerülhet. Ennek következtében annyira lepusztulhat egy gyülekezet, hogy már nincs jelentős ellenállás az építkezni kívánó új lelkésszel szemben. Mindig ilyenkor sikeres pl.: az alfa csoport indítása. Ilyen gyülekezeti háttérrel kezd(hette)te szolgálatát Klaus Douglass is. Az ilyen gyülekezeti helyzet a missziói munkának egyedisége és nem a típusossága.

E probléma megoldására tett javaslataimat itt nem sorolom fel, mert a „Hogyan tanulhatja meg a lelkész és a gyülekezet a konfliktusok megelőzését, kezelését?” címűben részletezem.

Kísértés, ha a kettes státusban lévő lelkész azt hiszi, hogy mindezt meg tudta oldani, az egyes státusú pedig a maga alkalmatlanságát látná meg ebben. Arra újra és újra utalnom kell: nem kizárólag egyéni függő e probléma, ezért megoldása is instrumentalizálandó. Főleg azon esetekben lenne szükséges az itt felvázoltak megoldását kidolgozni, ahol hosszú ideig, nagyon jól és sok áldással szolgált az előd, nehogy az utódja, aki fiatalon már bizonyított, az első évek érzelmi hullámvására rámenjen. Mindennek elméleti kidolgozása, kipróbálása és továbbadása a lelkesi továbbképzés egyik fő nyomvonal is lehetne.

5. Lelkész önismerete. „Aki úgy veti bele magát a gyakorlatba, hogy nincs tisztában önmagával, az csak másoknak lesz a terhére.”¹⁰ A lelkész ismerje fel, hogy az elbocsátó gyülekezetben mi volt a státusa, azt hogyan tudta betölteni. Mely feladatokat nem tudott felvállalni vagy betölteni. Mi az, ami elől fut. Mi az a cél, amit meg akar valósítani, mert küldetésének tart. Felismerni, hogy miben szorul segítségre, munkatársakra; melyek azok, amikben pedig ő lehet mások mecénásává.

A lelkész önismeretét húzza alá Vető Lajos is a gyülekezet vezető személyiségeinek elemzésében. „A lelkész mindeneelőtt önmagával legyen tisztában. Értsen ahhoz is, hogy a gyülekezetben ki milyen képességekkel bír és mire használható. De ennél sokkal fontosabb, hogy meg tudja állapítani, vajon gyülekezetének tagjai milyen vallási típusba tartoznak, s a vallási érettségnek milyen fokán állnak. Jó, hogyha önmagáról is tudja ezeket.”¹¹

Tisztában kell lenni a szolgálatvállalás alapjával, és különbséget kell tenni a lelkiismeret, elhívás és a kódepencia alapján vállalt szolgálat között.¹² A harmadik

csoportba tartozó embert nagymértékben fenyegeti a kiégés veszélye a Minirth-Meyer Klinika fenti szakembere szerint.

Valószínű, hogy a legtöbb indulatot az provokálja ki, ha a vezető a SZÜLŐVEL reagál a FELNŐTT közlésre.¹³ Ilyenkor a csoport, amely jelen esetben a presbitérium, elkezd félni, hogy a vezető föléljük akar nőni, közben akarja tartani őket, irányítani akar.¹⁴ Ilyenkor a vezetővel szemben mindig összeférjék a soraikat.

Kísértés: Néha az is előfordul, hogy a megtisztelő új szolgálati helyen alig járnak többen, a bibliaórák csoportok pedig sokkal néptelenebbek, ezért a lelkészeknek sokkal több munkatársra lenne szüksége az új feladat megoldásához, de az önismeret hiányában nem tud segítőket maga mellé venni, mivel úgy emlékszik, hogy a korábbi gyülekezetében mindent fel tudott vállalni, minden funkciót be tudott tölteni. Pedig ezek csak megszépítő emlékek.

6. Megakadályozni, hogy ellentétek, elszigetelődések, felesleges viták legyenek az első években az érzelmi hullámzások miatt. Minden gyülekezet, amelyből elmegy a lelkipásztor, még akkor is, ha szinte „ráunt a gyülekezete” (Nagy István), szinte a gyászreakcióhoz hasonló tüneteket produkálva megsebzti az új lelkészt, aki szintén egy tárgyvesztéses lelkiállapotban él, hiszen ő is elvesztette azokat, akik megbecsülték.

Ha egy lelkész magára veszi új gyülekezete tárgyvesztéses keserűségét, sőt azt személye elleni támadásnak és sértésnek tekinti, akkor valószínűleg ő maga is elkeseredetten haragra lobbán. Ha ezt a haragot és indulatot vetíti vissza az új gyülekezetére, az még elkeseredettebb és kontrollálatlanabb lesz.

Két megsebzett képes az intenzív projekcióra, amelynek segítségével az elején sok szép vonással ruházzák fel a másikat. Ám ha a későbbiek során is megmarad a

kivetítési hajlam, és a saját magukban található negatív vonásokat, esetleg indulatokat rávetítik a másokra; sőt már nemcsak rávetítik, hanem a maguk által kivetítettet a másokban próbálják meg kezelni, megoldani, akkor csak idő kérdése, hogy egymásra rontsanak egy újabb konfliktusnál. Ki tudja, hol lehet véget vetni egy ilyen indulatlavinának? (Sokan felteszik a kérdést: értelmiségi gyülekezetek vajon nem tudják kezelni mindezeket az érzelmi zavarodottságokat? C.G. Jung óta inkább az ellenkezőjét állíthatjuk. Igazolja ezt, hogy pl. az értelmiség körében is terjed a válás, értelmiségi gyülekezetekben is gyakoriak a megoldatlan, robbanással fenyegető konfliktusok.)

Kísértés az, amikor a kompromisszum keresése helyett túlzott feladatokba menekülve próbál meg az új lelkész a dolgok élére állni.

7. A lelkész küzdjön meg azért, hogy a szolgálata elején ne alakuljanak ki vele szemben kemény érdekcsoportok.

Három okból alakulhat ki ilyen: a lelkész érdekeket sért, vitatja a korábbi vélt vagy valós érdekeket, valamely provokáló személyiség extracsoportot szervez elene.

Wass Albert az amerikai egyetemek hajdani diáklázadásaira visszatekintve feljegyzi: „Huszonhat állami egyetemet véve alapul megállapították, hogy minden egyetemen – melyeknek diáklétszáma meghaladta a 10 000-et – mindösszesen egy öt-hat főből álló „vezérkar” szervezi, központi irányítás alatt, a lázadásokat”.¹⁵

Ha a gyülekezetben kialakulnak „uralkodó alcsoportok” „vagy deviáns csoportok”, ugyanazokat a szakaszokat, ismérveket produkálják, mint nem vallásos közegben. Érdemes magunkra vonatkoztatni Mann elemzését az alcsoportok jellemzőiről a különböző szakaszokban¹⁶ (1. táblázat).

1. táblázat

Szakasz	Uralkodó alcsoportok	Deviáns alcsoportok
Kezdeti panaszkodás	Függő panaszkodás Lojális engedelmesség Kölcsönösen függő hősiesség, önélgűltés A szenzitív személyek szerepe nagy.	Aktív bekapcsolódás az autonómia megteremtésébe
Korai aktív bekapcsolódás	Visszahúzóds és tagadás Elfogadó magatartás „Hősies” magatartás Zendülés és panaszkodás	Csalóds és kiábrándulás
Konfrontáció	(a „szóvivőket” beleértve) Függetlenség Szorongás és visszahúzódozás	„A hősök”
Internalizálás	Aktív bekapcsolóds és működés Depressziós és mániás tagadás	„A bűnbakok”
Elkülönülés és befejező áttekintés	Személyes bevontság A felelősség panaszkodással egybekötött elhárítása	

2. táblázat

Világi emberek módszerei, érvei	vallásos köntösben is megjelennek
Vitát provokálnak, előre készülve rá	„mi csak kérdezőnk, már ezt sem szabad”
Minket kioktatnak	„szeretetlen”
Ezzel nem lehet beszélni	„rázzátok le még a port is”
Sikeretlen, szerencsétlenkedő	„nincs rajta áldás”

Sokan tagadják, hogy az egyházban léteznének érdekcsoportok és érdekérvényesítő viták, pedig a világi módszerek, érvek vallásos köntösben is megjelennek. Erre néhány példa: 2. táblázat.

A gyülekezetnek nem biztos, hogy a lelkész az igazi vezetője. Létezik „láthatatlan”¹⁷ vezető. A formális struktúra nem mindig esik egybe az ún. informális struktúrával. Minden közösségben léteznek meghatározó személyiségek, akik a közösség vezetésére nem lelki, hitbéli alapon nyertek felhatalmazást, hanem az önérvényesítő képességük, gyors véleményalkotásuk alapján.

A lelkészt spirituális, hitbéli szempontok alapján választják. Ha nem tudja (még) tekintélyével a közösséget pásztornálni, egy vákuum keletkezik, amelybe a legdominánsabb atyafi beletüremkedik. Átveszi a vezetést, de most már nem a lelki-hitbéli szempontok alapján, hanem erős érdekérvényesítő képessége miatt.

„Ahol hiányzik a határozott vezetés, ott nem a szabadság uralkodik, hanem az erősebb joga.” Ezzel és Douglas következő megállapításával teljesen egyetérték. „Ami viszont igen nagy gond az ilyen »informális vezetéssel«, az az, hogy mivel vezető szerepét senki nem deklarálta, nem is tartozik senkinek felelősséggel”.¹⁸

Bizonyos lelkészek azért tudják elérni az akarataikat, mert szövetségre lépnek az erős, hangadó csoporttal (1Kir 2,5-6). Ellenkező esetben ismételt ellenállásba ütköznek. Gyakran a lelkész nem is tudja, hogy ki „rázza alatta a fát”, csak azt tapasztalja, hogy erősen kell kapaszkodnia. A meghatározó személyiségek nem az ellenkezőikévé akarnak válni, csak az a céljuk, hogy a lelkész nehézségei közben rájuk támaszkodjon, velük beszéljen meg mindent pl. kötetlen beszélgetés, kávézás közben.

Az ilyen emberek általában a háttérből szólnak bele a dolgokba, adják meg az alaphangot. Titokban mindenki érzi, hogy a történések háttérben az erős ember áll, és mindenki tart is tőle, figyel reagálására. Mivel a lelkész is kerüli a konfliktust vele szemben, mindenki úgy értelemzi, hogy a lelkész is nagyra tartja a szavát. Egy meghatározó személyiség nem kezd nyílt konfliktust, úgyis mindenki tart tőle, a lelkész pedig úgy mond „sokra tartja” a szavát, ezért a meghatározó személyiség szabadon elérheti a célját, tehát látens vezető. De ha mégis a lelkész ellen fordul, tűzfészekké lesz a gyülekezet.

Ha az erős vezető azt kommunikálja, hogy a jó vezető magánál tehetségesebbeket vesz maga mellé, azzal a maga pozícióját erősítette, mivel megdicsérte a csapatát, akik közül amúgy is mindenki elismeri integritását.

Ha a gyenge vezető ugyanezekkel a szavakkal dicséri a csapatát, mondván, hogy a jó vezető magánál tehetségesebbeket vesz maga mellé, azzal a látens vezető pozícióját erősíti.

A lelkész vagy munkahelyi vezetők ilyen munkatársválasztását azzal jellemzi a környezete, hogy „nem ismeri jól az embereket”. A környezet ugyanis megérzi a háttérben álló erős ember törekvését, hogy az a kinevezett vezető fölébe akar kerekedni a nyílt színen hangoztatott „segítőkézsége” ellenére is.

Ha a lelkész nem tudja, vagy nem akarja a meghatározó személyiségeket az ügy mellé állítani, hiába eredményes, hiába gyűjt sokakat a gyülekezetbe, a hangadó csoport így többekben tud elégedetlenséget kelteni. Azért kerül némely lelkész ebbe a helyzetbe, mert egyrészt sokakat akar integrálni már a szolgálata elején, másrészt kerül minden konfliktust, ami nem azonos a konfliktusok megoldásával (halogatja a kicsiny konfliktusok megoldását 1Tim 5,20), harmadrészt nem tud határokat szabni, negyedrészről görcsösen fél attól, hogy valaki is elmenjen.

Ha a kapcsolat konfliktusban végződik, és a lelkész elpályázik, lehet, hogy a látens vezető az egekig fogja magasztalni, hangoztatva, hogy „ilyen lelkészünk többet nem lesz”, de ez már az utódnak szól.

Ebben a pontban nem romboló személyiségekről írok, pusztán önérvényesítő, dominanciára törekvő egyénekről.

– Ha a lelkészt maga alá gyűri egy érdekcsoport, akkor csak diakónusi, liturgusi, nyugaton hivatalnoki szerepet tölt be a gyülekezetben. Erényeként a szelidséget hangsúlyozza. Elmarad a szolgálatából például az intés. Egyházunk presbiteri rendszerére is vonatkozik:... „a szervezet” ...működését.. „az is gátolja... ha egy erős menedzser tartja kézben a szervezetet, aki nem engedí érvényesülni a szakmai munkatársak szempontjait vagy a tagság akaratait. (Még ha a menedzser maga is szakember.)”¹⁷ Ilyen erőskezű menedzserként viselkedő egy-egy presbiter csupa jó szándékból és Isten iránti felelősségből, a tudtán kívül akadályozhatja, akadályozza a lelki vezetést.

– Ha a lelkész és az önérvényesítő csoport között az egyenlő erőviszony huzakodássá alakul át, annak következtében állandóan sebzik egymást. De ez csak a kisebb baj, ennél sokkal nagyobb, ha a lelkész erényévé teszi a prófétai küzdelmet mindazokkal szemben, akiket az ügy ellenfelének nyilvánít, pedig csak az ő sebzői... Néha nagy távlati látásokba (előre) menekül.

– Ha a lelkész gyűri maga alá mindenkit, könnyen értelmezik vezetői funkcióját erőszakosságnak. Erényévé teszi az erőt vagy a bölcsességet. De nem marad támasza, ha meg kell védenie magát (1Tim 5,20).

Kísértés: egyes kegyességi irányzathoz tartozó lelkészek már a választási időszakban, illetve közvetlen az első időben igyekeznek meneszteni a korábbi referenciacsoport tagjait, bár tudják, hogy sokan el fognak menni ennek következtében. De bíznak abban, hogy még sok-

kal többen jönnek, ha erős vezetőként kongruensen végezhetik a munkájukat. Ez városi gyülekezetekben néha nem is eredménytelen.

8. Fel kell ismerni azokat a segítőknek jelentkezőket, akik bármely okból alkalmatlanok, mert előbb vagy utóbb mindig csak akadályozói a missziónak. Erre figyelmeztet Benkő István is: „Hiszen a III. tc. is arra az szuppozícióra épül, hogy az egyháztagok, presbiterek és lelkészek valamennyien az Úr Jézus valóságos tanítványai. És ahol így van, ott rendben is van a dolog. De ahol nem így van?”¹⁹

Kik az alkalmatlan segítők?

a) A sebzett személyek, akiket egy korábbi gyülekezet lelkésze kiszorított. (Nagy városokban fordul elő, hogy a lelkészváltoztatást követően átáramlanak a megsebzett személyek egyik gyülekezetből a másikba, ahol a frissen megválasztott lelkész boldogan fogadja őket, mint szolgálata első gyümölcseit.) Az ilyen atyafiak az új gyülekezetükben rávetítik a mindenkori lelkészre a korábbi sérelmeiket. Tárgyunk szempontjából teljesen lényegtelen, hogy ők okozták-e a sérelmeket, vagy ők voltak-e az áldozatok. Még véletlenül sem árulják el, miért lettek „hontalanok”, és igyekeznek leplezni korábbi sérüléseiket. Pedig ők is a „sebeik felől gondolkoznak” (Farkas). Meg akarják akadályozni, hogy még egyszer „lapátra tegyék őket”. Alarmírozójuk a lelkészi tekintély. Nem tudnak különbséget tenni a struktúra és a vezetési stílus között. Pedig ... „a struktúra lehet hierarchikus, de a vezetési stílus ettől függetlenül demokratikus, és ez igaz fordítva is”.¹⁷

b) Kodependensek.²⁰

c) Autoritariánus személyiségek.²¹

d) Romboló személyiségek. Igen nagy kérdés, hogyan integrálja az egyházunk a minden jól működő gyülekezetből kiszorított pl. romboló személyiségű atyafiakat. Ebben is nagy szolgálata lenne a Gyököcssy Intézetnek egyrészt a konkrét esetek megoldásával, másrészt a presbiterek felkészítésével a megoldásokra.

e) Jó szándékú, de „idegenszívűek”. A lelkésznek fel kell ismernie, ha a jó szándékú érdeklődő „idegenszívű”. Valóban lehet valaki egyszerre mind a kettő. Egyszerre érdeklődő, nyitott, kereső ember, és közben az Amnesty vagy más jótékonyági egyesület, iskolaszék, Rotary klub önkéntese. Nem úgy képelem, hogy valaki azért jön az egyházba, hogy megszerezze a címlistánkat, vagy a bibliaórán toborozzon önkénteseket. Hanem az általa jónak érzett két ügyet egy személyben szeretné képviselni. Gyakran csak menet közben derül ki, hogy az egyházban képviseli-e a jótékonyági klubot, vagy a klubban harcolja meg, hogy az evangéliumot elmondhassa. Nagyon komolyan kell venni a ige jelentését: „valakinél kevésbé szeret, választ”. Az idegenszívűek megjelenése lendületet visz a gyülekezetbe, de valódi kötődésük kiforrása annál fájdalmasabb helyzeteket eredményez.

A gyülekezet növekedésében mindig nagyobb a kockázat, mint az elpengetésében. Néha látni olyan esetet, hogy az a parókus „vonul be megdicsőülve a történelembé”, aki hideg, elutasító, kioktató személyiséggel kiüresítette az alkalmakat. És az a lelkész szenved el a konf-

liktusokat, aki újra elkezdi vonzani a korábban vagy máshol megsebzetteket. „Gazdaságtörténészek mutatták ki, hogy a leghevesebb sztrájkok azoknál a vállalatoknál törnek ki, ahol a vezetés jóindulatúan atyáskodó. Ugyanerre a jelenségre vezethető vissza az a tapasztalat is, hogy a segílyt nyújtó nemzetek ellen a segílyezett nemzetek nemegyszer fellázkodtak az adományozó nagy megdöbbenésére.”²²

Különösen veszélyeztetett az a nagy gyülekezetbe kerülő, családiasságra és elfogadásra törekvő lelkész, aki meleg, atyáskodó hangon vezeti a gyülekezetet, szemben elődje határozott tekintélyével, de ezzel együtt demokratikus vezetői stílusával. (Nem kizárt a határozott tekintély összekapcsolódása a demokratikus vezetői stílussal, hasonló ez a struktúra és a vezetési stílus viszonyához.¹⁷) Az atyáskodó új lelkésszel szemben nagyobb arányban fordul elő a fellázadás.

Kísértés lenne egyfelől, ha valamely presbiterre, gyülekezeti tagra lemoshatóan bélyeg kerülne korábbi konfliktusai miatt. Ha emberek sohasem javíthatnának, nem bizonyíthatnának évek múlva sem, így más felekezetbe kényszerítenénk őket.

Másrészt hasonlóan bajok forrása, ha a „sebeik felől gondolkozók” pozíciókat nyernek és egy gyülekezetben meghatározóvá válnak.

9. Türelmesen várja ki a lelkész, hogy elfogadják az új gyülekezetben mint vezetőt. És várja ki, amíg elszakad a korábbi gyülekezetétől.

E néhány esztendő sokszor felesleges várakozásnak tűnik, de ennek elmulasztása a későbbiekben megbosszulja magát. Ez a várakozási idő alkalmas az anyakönyvi adatok feldolgozására, hogy így a misszióhoz újabb címekeket nyerjen, másrészt a már ott élők név szerinti, alapos megismerésére, tehát a korábban ott élőkkel való azonosulásra. Aki nem ismeri név szerint és pontosan az elsöket, csak egy halmazként lesz képes szemlélni a megnövekedett gyülekezetet is.

A türelmetlenség nemcsak a lelkészt és a gyülekezetet jellemezheti, hanem sulykolhatja azt az egyházi vezetést is, folyamatosan érdeklődve az első „eredmények felől”. Három ok miatt is megbosszulhatja magát, ha a korábban ott élőkkel való azonosulás nélkül történik a növekedés sürgetése a lelkész szolgálatának elején.

a) A túl korán elkezdett gyülekezetépítési programok azt az érzést keltik a korábbi lelkészt elvesztő gyülekezetben, hogy az új lelkész ki akarja szorítani, le akarja cserélni a megszokott magot. Így még nagyobb lesz az ellenállás! Ezt nyíltan szégyellné kimondani, ennek a kódolt megfogalmazása: „feje tetejére akar állítani mindent”.

b) Úgy érzik, veszélybe kerülhet a függetlenségük. Gyerekekkel való kapcsolatban is látható ez. „A gyerekek gyorsan felismerik szüleik valódi szándékait. Azonnal rájönnek, hogy a szülői irányítás leginkább az ő elfogadásuk hiányát jelzi. A gyerek érzi, hogy a szülő valamit csinálni akar vele. Félt, hogy ennyire kézben tartják. A függetlensége veszélybe kerül.”¹⁴

c) Kialakulhat a régiek között egy zavarodottság, amit az újak nem értenek, csak éreznek. A régiek rendelkeznek pozitív lelkészi képpel, ez fékezi a lázadásukat, amely nem is az új lelkész ellen van, hanem az a célja,

hogy az új parókus fogadja el őket. Az újaknál ez a pozitív lelkéskép nincs meg. Ők érzelmileg átveszik ezt a lázadást. Mivel nincs pozitív lelkészi képük, nyíltan az újonnan beiktatott ellen lázadnak, nem a lelkészért.

Kísértés: Az új lelkész az igazi vezető személyiségek helyett például a folyondár személyiségekkel alakítja ki bensőséges kapcsolatot, nem tudja vezetni a gyülekezetet, mert nincs igazi csapata.

10. Imádkozó társakat keresni, mert a növekedést Isten adja. „Egy plébánia híveinek evangéliumi megújulása egy-két-három emberrel való személyes kapcsolattal kezdődik (s nem tömegek átalakulásával).”²⁴

Az újjászületett lelkész keressen imádkozó társakat, tudva: „Csak azt vagy képes másban lángra lobbantani, ami benned magadban is ég.”²³ Amikortól a lelkész új emberré született, akkor lesz áldásul a gyülekezet számára. Akkor már nem lasszóz. „Jézus vonz másokat általa: nem csak a szavai, nem csak a személyisége által” (Molnár Miklós).

Ha talál imádkozó társakat, akik átadták az életüket, akkor a gyülekezet élete vonz már, mivel a tagjai újjászületett emberek.

Kísértés: Az imádkozó társak ne váljanak Bokor-közösséghez hasonló kiscsoportokká, és ne meneküljön azokba a lelkész.

11. Megkeresni azokat, akik a későbbiekben munkatársaink lesznek (1Pt 5,3)! Azt a 3-8 fős magot, akikre mindig számíthatunk. Akiknek kiállása a lelkész mellett teljes biztonságot jelent az olyan esetekben is, amikor a lelkész nem tudná megvédeni magát, vagy csak azon az áron, ha megszegné a titoktartási kötelezettségét.

Tomka Ferenc írja tanulmányában: „a gyülekezetben szükség van mindenféle ember szolgálatára. Nagyon jó, ha van a gyülekezetben egy r.k. focicsapat. De ha bejön a gyülekezetbe egy NB I-es labdarúgó, ne ő legyen a focicsapat vezetője! Hanem a focicsapatnak egy hívő, érett keresztyén ember legyen a vezetője. Az NB I-es legfeljebb az első segítőtje legyen a csoportvezetőnek. Ugyanis az egyházban nem arról van szó, hogy mi NB I-es focicsapatot csináljunk. Hanem arról, hogy a hívő gyerekeket Jézus Krisztus útján segítsük. Ebben lehet segítség egy elsőosztályú labdarúgó, ha bekerül az egyházba. De az ifjúsági csoportot és a gyülekezet labdarúgó szakosztályát egy alkalmas és felkészített csoportvezető vezesse!”²⁴

Nagy szükség van az egyháznak a világban elismert szakemberek segítségére, de szó sincs arról, hogy a gyülekezetben automatikusan valamilyen rétegmunkának a vezetői legyenek!

Lelkész és a presbitérium, a lelkész és a belső kör kapcsolata rávetül a gyülekezet életére:

„Az egyházi elöljáróság elsődleges feladata, hogy testi viszonyt alakítson ki tagjai sorában. El tudják ezt képzelni: az egyháztanács tagjainak egymáshoz való viszonya, mint modell, a gyülekezet többi tagja számára? Elárulok egy titkot: általában máris így van – akár jó, akár rossz értelemben. Egy gyülekezet többé vagy kevésbé szeretetteljes légköre általában meglehetősen pontos tükröképe a gyülekezet vezetőségén belül uralkodó, töb-

bé vagy kevésbé szeretetteljes légkörnek. Egy gyülekezet ebben az értelemben sem képes vezetése fölé növekedni”²⁵

A gyakorlatban ugyanúgy jön létre egy munkatársi csoport, mint bármely más csoport. Ezzel kapcsolatban Tomka Ferenc 4 tézist fogalmazott meg:

„1. tézis:

- a) Közösséget egy közös cél hoz létre.
- b) Meg kell találnunk azokat a célokat, amelyek a plébánia híveit vagy azok egy csoportját lelkesíthetik, s eléjük kell állítanunk ezeket...

2. tézis:

- a) Egy közösség születésének és életben maradásának feltétele, hogy tagjai felelős részt kapjanak a közös feladatok megoldásából.
- b) »Azért, hogy a plébániák ismét a hívek közösségei legyenek, a helyi egyházi hatóságoknak elő kell segíteni ...a világiak részvételét a lelkipásztori felelősségben.« (ChrL 26).

3. tézis:

- a) Egy langyos csoport nem alakítható át egyszerre élővé, csak néhány személy, illetve egy „mag” kiemelése által. Ezt mondja a csoportlélektan, illetve a szociálpszichológia. Magunkra alkalmazva ezt így fogalmazhatjuk meg:
- b) Egy langyos plébánia nem alakítható át egyszerre élővé, csak néhány személy, illetve egy mag kiemelése által...

4. tézis:

- a) Egy ember benső átalakulásában pótolhatatlan szerepe van a személyes kapcsolatoknak...
- b) Egy plébánia híveinek evangéliumi megújulása 1-2-3 emberrel való személyes kapcsolattal kezdődik (s nem tömegek átalakításával).”²⁴

Ahhoz, hogy valakinek munkatársai legyenek, bizalomra van szükség. Érvényes ez mind a két irányban. A bizalomhoz idő kell, mert nem egyszerre születik, hanem a napról napra növekszik, mint a téglából rakott fal, csak anyaga hűségből, jó szóból, egy biztató mosolyból és megbocsátásból való. Néha évek kellene, míg látható magasságba növekszik, bár egy pillanat alatt le lehet rombolni. Érdemes szem előtt tartani a csoportépítésről megtanulhatókat az erősségek-gyengeségek, lehetőségek-fenyegetettségek tekintetében.

Hogyan tanulhatja meg a lelkész és a gyülekezet a konfliktusok megelőzését, kezelését?

I. Ki taníthatja meg a gyülekezetet, hogy ne alakuljanak ki olyan hajszárepedések a megválasztott új lelkész szolgálata kezdetén, amelyek később felesleges és romboló konfliktusokká hatalmasodnak? Az „útkészítő lelkész”, akinek a feladata, hogy (jó irányba) segítse a gyülekezet gyász munkáját. Érzelmi zsilipet képezzen az előd és az utód között: ezáltal az utódhoz már megszürrve érkezzenek a felesleges sebeket okozó érzelmi megnyilvánulások. Ezeket három ok miatt is jobban tudja kezelni az „útkészítő lelkész”: egyrészt mert ő kívülálló, másrészt nem lehetnek hosszú távú céljai, har-

madrészt erre kapott felkészítést és ebben szerzett gyakorlatot. Ezen felesleges sebeket ejtő megnyilvánulások „kezelésének” egyfajta lehetőségét a következő mondat elemzésén mutatom be:

„Olyan lelkészünk többet nem lesz, mint...”

Érezzük, hogy a felelet nincs elintézve azzal, hogy „mindenki más, mindenkinek mások a gyengéi, erősségei”, mert ez csak a mondatnak az értelmi részére ad feleletet. Ezt nagyjából mindenki tudja is az eszével. De az érzelmi elutasítást ezzel nem tudja kezelni. Rádásul egy ilyen válasz viszont sebezhet is, mivel azt feszegeti, hogy az elődnek is léteztek gyengéi. A lelkési szolgálatban is létező „rejtett tranzakciók”¹³ egyik példája ez a mondat. A rejtett tranzakció lényege ez esetben: „te nem tudod betölteni a szeretett előd lelkipásztorunk után maradt vákuumot.

Ha a mondatra az új lelkész a benne lévő GYERMEK szintjén reagál, talán megsértődik, vagy talán rejtett versengésbe kezd, hogy bizonyítsa alkalmasságát. Mind a két esetben vereséget szenved. Mi lehet az elfogadható válasz? Valószínű olyasmiféle kérdés: miben volt a legjobb az előd? Miket szeretett? Mi volt a vonzó az igehirdetésében?

a) Ezzel folytatja a kommunikációt, amely az érzelmi elutasítottság miatt majdnem megszakadt. Újra lehet értelmi szinten beszélgetni. Sőt ezen közben együtt emlékezik arra a lelkészre, akit talán nem is ismert. Tehát részt vesz a gyász munkában.

b) Nem sebez viszont, mivel nem az érzelmek szintjén válaszol.

c) Annak a tettekkel való bizonyítása, hogy ő jobb lelkész, pont olyan sebző, mint volt az a mondat: „olyan több nem lesz...”

d) A „minden lelkész más” válasz nem oldja meg az érzelmi elutasítást. Sőt éppen azt erősíti meg, amitől a kijelentést tevő valójában a legjobban fél, hogy végleges az elszakadás.

Az útkészítő lelkész számára viszont az ilyen mondat a legjobb, mert szinte provokálja a közös gyász munka elkezdését. Addig van szükség az útkészítőre, amíg a gyász munka a gyülekezetben még intenzíven tart.

1. Mire tanítsa meg az útkészítő lelkész a gyülekezetet?

Azt kell a gyülekezeteknek is megtanulni, hogy az indulatgerjesztésből senki nem tud győztesen kikerülnie még azzal sem, hogy „sokat szenvedtünk, de megérte!” Itt nem a konfliktusok kezeléséről szólok, hanem a megelőzéséről. Ahogyan a házasságban is sok konfliktus származik a rossz kommunikációból, úgy a presbitériumban is. Mivel kívülálló az „útkészítő lelkész”, természetesebben tudja tanítani az érintett presbitereket, hogy ne a SZÜLŐVEL szólítsák meg a lelkészt, se ne sebezzenek a tárgyvesztéses érzelmeik megnyilvánulásai által.

2. Mi legyen az útkészítő lelkész feladata a gyakorlatban?

a) „Kezelje” a gyülekezet tárgyvesztésből fakadó zavarodottságait, ha a szó kiszalad valakinek a száján, vagy

jó indulatból, de méltatlanul beszél. 1-2 év múlva az „útkészítő” a „puttonyába gyűjtötteket” vigye el nyomtalanul. Mivel nem egy „végleges” pozíció betöltéséről van szó, az átmenet sokkal kevesebb indulattal történhet meg. Feladata elsősorban az érzelmek, indulatok csillapítása, és legfőbb feladata, hogy ne gerjessen indulatot.

b) Tudatos célja, hogy ne változtasson, ne legyenek a távlati tervei, ilyen értelemben neki nem is szabad bizonyítania: feladata 1-2 évre szól. Láss a gyülekezet azt a mintát, hogy az útkészítő is jót akar, csak a stílusa más, mint az előző lelkészükné volt. Az új lelkész is más lesz, mégis mindenki jót akar.

c) Adjon időt a gyülekezetnek, hogy gyászolja el az előző lelkészt. Azaz élje át a gyülekezet ezzel az „új”, de mégiscsak átmeneti, „útkészítő” lelkéssel együtt, hogy nincs ott a régi lelkészü! Ne kelljen félniük kimondani, ami hiányzik, ami régen szép volt, mert a gyász ezek közben gyógyul. Amit éreznek, az útkészítőnek elmondhatják, sőt együtt kell hogy velük „sírjon” és emlékezzen a gyülekezettel a hajdani lelkipásztorukra. Ez úgy történhetne, hogy az „útkészítő” kérdezget a bibliaórákon és utána, presbiteri gyűléseken, vagy csak úgy „ajtnak támaszkodva”.

Mindez a már megválasztott lelkészen már sebet ejtethetne.

Lassan pedig a gyülekezet tekintete már magától fordul a leendő saját lelkészü felé. (Nem tudom, hogy helyes-e: az „útkészítő” eközben felméri, s majd higgadtan el tudja mondani a megválasztott új lelkésznek: mit szeretett a gyülekezet, s mitől óvakodjon.)

d) A látens vezető presbiterek felkészített lelkigondozója legyen az útkészítő! Legalább annyit értsen az emberekhez, hogy ismerje fel: ki a látens vezető. Ekkor már fel tudja kérni Bálint-csoportba, mondván: legyenek olyan presbiterek, akik „különösen is felelősek a békeségért”. Az ismeri fel legjobban a látens vezető, aki már szolgált ilyenekkel közös gyülekezetben...

A látens vezető nem agresszív, nem támad. Ez csak az ún. „második emberre” jellemző. A látens vezető azonban mindig kedves, segítőkész, gyakran a kompromisszumot is ő javasolja, ám a dolgok mégis tőle függenek.

e) Tanítsa meg a gyülekezetet arra, ami típusos probléma lehet: pontosan úgy, ahogy a KRESZ-nél tették ezt. Ehhez az útkészítőnek sok példán keresztül ismernie kell a váltás körüli zavarodottságot, elvárásokat, türelmetlenségek tipikus eseteit.

f) Helyet készítsen az érkező lelkipásztornak. Gyakran az utolsó időszakban az elmenő önkéntelenül is mindent átad a gyülekezetnek. Újság szerkesztését, bibliaórák tartását, utalványozás jogát. Amikor pedig megérkezik az új lelkész, nincs olyan vákuum, ami órá várna. Különösen is, ha több hónapig csak helyettes lelkész jár ki, a beosztott lelkészre vagy a gyülekezetre bízva az átmeneti időben a helytállást. Ilyenkor kényszerből is, ki ezt, ki azt elvállal. Nem az a baj, ha valaki egy feladatot vesz a kezébe, hanem az, hogy annak az irányítását már sértődés nélkül nem fogja átadni az új lelkipásztornak!

g) Presbiteri bibliórákat kellene tartania az útkészítőnek, amire meghívhat más településről presbitertársakat, akik már átéltek hasonlókat, és ezáltal úgy tudnak szólni, mint egy kezdő iszákosmentő csoportban a más településről érkezett szabadult alkoholista.

h) Lelki embereket helyzetbe hozni! Gyakran halk szavúak, nem mernek a dominánsabbakkal szemben semmit sem szólni. A cél az, hogy a hangot ne csak azok adják, akik vezetői képességeik alapján alkalmasak, gyorsak, hanem azok is kapjanak terepet, akik rendelkeznek lelki látással. Erősítse a véleményüket! Helyezze őket megbecsült pozícióba a lelki látásuk miatt, hiszen később a megválasztandó lelkésznek ők lehetnek a legjobb munkatársai! Nem valamely kegyességi irányzat felerősítéséről van itt szó, hanem olyan emberek helyzetbehozásáról, akik lelki szempontok alapján hozzák meg döntéseiket.

Az ilyen „lelki embereket” is válasszák be a Bálint-csoportba.

i) Mintát adna az útkészítő pl. a beiktatáson, vagy az előd emlékére rendezett ünnepen, hogyan kell visszavonultan, de depresszió nélkül örülni a másik örömeinek a jó hallgatással.

j) Ha mégsem sikerül a megválasztott lelkésznek a helyét megtalálnia az új gyülekezetben, és tovább kíván lépni, amíg ez nem történik meg, úgy töltsse el a hátralévő időt, mintha ő is útkészítő volna. Tudatosan készítse elő utódja számára, hogy minél kevesebb nehézséggel kelljen megküzdnie. Így az ott töltött néhány éve sem válna elvesztegetett idővé, sőt szolgálata a szublimáció által mélyebb jelentést nyerhetne. (Erre kapjon menet közben felkészítést.)

3. Kik lennének ezek az útkészítő lelkipásztorok?

„Frissnyugdíjas”, mint volt Gulyás László Gödöllőn, Kovács Mihály több helyen: csak mind a kettő rövidebb ideig.

Nyugdíjba készülő lelkész, aki szolgálati ideje utolsó 3-5 évét erre fordítja 2-3 gyülekezet javára.

Lelkipásztor házastársa, ha alkalmas és kapott kiképzést, hogy útkészítővé váljon. Megbízatásának ideje alatt az „otthoni gyülekezetében” beosztott lelkész helyettesíténé.

Házasság- és Családsegítő Misszió, vagy a Telefonos Misszió második embere. Addig kineveznének egy beosztott lelkipásztort az országos misszió munkatársának.

4. Milyen legyen, mihez értsen?

Empatikus legyen.

Lelkigondozói (gyakorló) tapasztalattal rendelkezzen. Legyen tisztában a szülői értő figyelemről tanultakkal stb.

Gyászoló csoportot tudjon vezetni.

Mi történjék, ha mégsem vállalna további 2-3 évet, vagy nem válik be, de még van bizonyos ideje a nyugdíjig? Például átmeneti időre szombat-féléves lelkészt helyettesíthet. Eközben segítse az egyházi vezetést, hogy egy másik gyülekezetbe nyerjen jelöltséget. De ahol útkészítő volt, semmi esetre se maradjon! Ne azt érezze

mindebből a gyülekezet: „Oda teszik helyettesíteni, végül ott marad!” Két okból sem tanácsos erre egyetlen egy példát sem adni. Egyrészt, mert egy precedens is a többi útkészítővel szemben bizalmatlanságot ébreszt, másrészt akkor a gyülekezet valós választási joga sérül.

Így foglalhatom össze: az útkészítő feladata a kontinuitás biztosítása, ha a megkezdett úton kell továbbhaladni. És ha korrekciót kell végrehajtani?

II. Mit lehet tenni, ha a gyülekezet gyászolja az elődöt érzelmi szinten, miközben tudja értelmi szinten, hogy némely dolog az előd módszerével nem folytatható tovább? (Dömötör Tibor az 1970-es évek elején Amerikában az egymillió dollár költségvetésű 100 ágas Lorántffy Otthon szervezésénél úgy állította egymás mellé a megvalósítandó ügyeket, ahogyan a dominót szokták. A sajtó, az államhatalom és a közigazgatás együttes támadása ellenére mégis el tudta indítani. De ez Isten egészen különleges csodája volt a visszaemlékezés szerint.²⁶

Ezzel szemben számos példát láttunk arra, amikor egészen nagy ügyekben is és apró hétköznapiakban is a vezető vakvágányra irányította a gyülekezetét. Ráadásul elmenetelével nem oldódik meg semmi, hiszen a megkezdett irányt meg kell változtatni, ami rendkívül sok fájdalmat okoz.

Valójában itt egy ellentmondás alakul ki. A gyász-munka tekintetében a legjobb lenne mindent folyamatosan tovább folytatni, de a kudarc miatt megkezdett irányt is meg kell változtatni. Ezt értelmi szinten tudja a presbitérium, de érzelmi szinten képtelen rá. Ha az új lelkész a szükséges változtatásokat gyorsan megteszi szolgálata elején, éppen azokat veszíti el, akikkel együtt kellene ezt megvalósítania.

Kinőni sem lehet a korábbi kudarccokat. Bár gyorsan szükséges a változtatás, de a gyülekezeti élet növekedésének erőltetése a kölcsönös elfogadás nélkül, a fentebb leírtak szerint, azt a képet alakítja ki a lelkészről, hogy versenyez az elődjével. A közösség elfogadását megelőző nagyobb eredményekben a gyülekezet az új lelkész rejtett tranzakcióját látja, a személyiségében rejlő GYERMEK megoldását. Bár barátai mindig kihangsúlyozzák a legfontosabb érdemeként, hogy nagyot fejlődött szolgálata alatt a gyülekezet, valójában elkezdődött a vesszőfutása. Tehát kinőni sem lehet az ilyen korrekciót igénylő állapotot.

Nem tud segíteni (nem segíthet) az útkészítő sem a korrekcióban, a korábbi hibák megbeszélésében, „a tanácsadásban”, mert az ő feladata a gyász-munka.

Azonban a helyettes lelkész feladata lehet, hogy átgondolja a presbitériummal együtt a szükséges korrekciót. Készítsen a presbitérium és a helyettes lelkész egy tervet, amit majd az új lelkésznek átad a presbitérium a szükséges változások tekintetében. Eközben ez az új terv a gyülekezet „kultúrájának” a részévé válik anélkül, hogy a lelkész a (törvényszerűen elégedetlennek tűnő) jobbító szerepében lépett volna fel a „hősre” jellemző jellegekkel. Ez a tervekészítés párhuzamosan kell hogy történjen a gyász-munkával.

Az elkészített tervet a helyettes lelkész adja át az egyházi felsőbb vezetésnek, akik ennek a mentén az új lel-

késszel közösen fektessék le, hogy az egyházi vezetés mivel és hogyan segíti e terv megvalósítását.

Nyomatékkal szükséges hangsúlyozni, hogy útkészítő és a korrekciót felvázoló lelkész csak kívülálló lehet pontosan úgy, mint a szervezet fejlesztésnél vagy a mediációnál. Hiába is vállalná el ezt a gyülekezethez tartozó valamely szakember, jobb ha nem ő, hanem kívülálló végzi el.

III. Hogyan tanulhatja meg a lelkész, hogy ne alakuljanak ki konfliktusok vele szemben szolgálata kezdetén?

1. Minden új gyülekezetbe kerülő lelkésznek ajánlani kellene, hogy vegyen részt egy „papi hétvégén” – a saját és gyülekezete érdekében –, ahol az első időszak nehézségeihez kaphatna felkészítést, de nem a konfliktusok kezeléséről, hanem a megelőzéséről.

2. Válasszon mentort

minden új gyülekezetbe kerülő lelkész. Ez az első időben bizonyára sok ellenállásba fog ütközni, de ha elterjed segítségüknek a haszna, akkor már nem kell a lelkészeket nógatni erre.

Riskó János

JEGYZETEK

¹ Klaus Douglass: Az új reformáció. Budapest, 2002 – ² Benkő István: Mondottam ember. Első Kecskeméti Hírlapkiadó és Nyomda Rt. 267. oldal. – ³ Benkő István: Mondottam ember. Első Kecskeméti Hírlapkiadó és Nyomda Rt. 270. oldal. – ⁴ Dietrich Bonhoeffer: Szentek közössége. Bp. 1997. 19. oldal. – ⁵ Mérei Ferenc –V. Binét Ágnes: Gyermeklélektan. Gondolat, Bp. 1978. 138. oldal. – ⁶ James O'Halloran: Keresztényen kisközösségek. 97. oldal. – ⁷ Hézsér Gábor: Miért? Budapest 1996. 47. oldal. – ⁸ Dr. Teleki Béla: Alapismeretek az egészségfejlesztéshez. Megszívlelendő dr. Teleki Béla főiskolai tanár összeállítása: Alapismeretek az egészségfejlesztéshez címmel. A cikkben szereplő kifejezés helyére szinte csak be kell helyettesíteni a „lelkész”, a „gyülekezet” stb. szavakat, és máris nagyon sok tanulságot szűrhetünk le. „A válás szeparációs félelmet szül, attól reszketnek, hogy örökre elveszítik szüleiket. Ha a válás megtörtént, az ő vesztesé-

gük örök. Ugyanakkor az elveszített szülő megszépül a gyermek szemében. Megkapja a „leg” szócskát. Ha rosszat mondunk szülőjéről, a gyerek legbensőségesebb érzelmeibe taposunk bele. Akár gyógyíthatatlan sebet is ejthetünk lelkén. Ha a gyerek visszaautasítja az új szülőt, nem teszi okosan, ha felveszi a kesztyűt. De akkor is súlyos hibát követ el, ha élcelődik a gyerek édesszülőjével. ... Néhány elvet (Rowlands, 1986) kihangsúlyozhatunk az újrászerveződő családnak. Először is, 1. ne siessék el a dolgot. Legalább egy évi ismeretséget biztosítsanak maguknak. Folytassanak 2. valódi párbeszédet, minden este beszélgessen egymással az újrահázasodott pár. Ne a gyerekekről, ne a sportról vagy politikáról, hanem egymásról, kapcsolatukról. Tudniuk kell, hogy kapcsolatuk törékenyebb, mint az első házasságot kötötték. Jobban kell tehát egymásra figyelniük. 3. Foglalkozzanak sokat a gyermekeikkel. ...Legtöbb gond az 5-13 évesekkel lesz. Nehezen fogadják el az újrászerveződést, gyakran vetélytársnak érzik az „új szülőt”, nem ritkán okkal támadnak ellenérzéseik. Természetes a gyermek féltékenység. Lojalitásválságba kerül a gyermek: apuka vagy „új apuka”, kit szeressen? Nagyon előnyös, ha az új partner és az előző partner között jó kapcsolatot lát a gyermek. A gyermekben megjelenhet a fölöslegességi érzés, különösen, ha hosszabb ideig nevelte egyedül szülője. A mesebeli mostoha-szindróma sem ritkaság, amivel szintén számolni kell, különösen, ha közös gyermek is születik. 4. Kerüljék a féltékenység árnyékát is. Ennek érdekében fogadják el társukat múltjával, és semmi esetre sem hasonlítgassák össze jelenlegi párjukat az előzővel. 5. Legyen minél több közös érdeklődési területük: természet, kirándulás, sport, nyaralás, ünneplés, világnézet stb.” – ⁹ Hamvas Béla: A láthatatlan történet. Bp. 1988. 117. oldal. – ¹⁰ Moltman: Új életstílus. Kálvin Kiadó 1997. 35. lap. – ¹¹ Vető Lajos: Tapasztalati valláslélektan. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály. Bp. 1966. 271. oldal. – ¹² Dr. Robert Hemfel, dr. Frank Minirth, dr. Paul Meier: A szeretet választható. Múzsák Kiadó Bp. 1997. 171. oldal. – ¹³ Eric Berne: Emberi játszmák. Bp. 1984. 43. oldal. – ¹⁴ Thomas Gordon P.E.T.: Studium Effektíve, 1993. 79. oldal. – ¹⁵ Wass Albert: Józán magyar szemmel II. Pomáz 2002. 112. oldal. – ¹⁶ In: Pataki Ferenc: Csoportlélektan. Bp. 1980. 162. oldalon Mann elemzése. – ¹⁷ Bullain Nilda: A nonprofit szervezet mint működő intézmény www.3sz.hu – ¹⁸ Klaus Douglass: Az új reformáció. Budapest, 2002. – ¹⁹ Benkő István: Mondottam ember. Első Kecskeméti Hírlapkiadó és Nyomda Rt. Év megjelenése nélkül. 271. oldal. – ²⁰ Dr. Robert Hemfel, dr. Frank Minirth, dr. Paul Meier: A szeretet választható. Múzsák Kiadó Bp. 1997. 171. oldal. – ²¹ Atkinson: Pszichológia Osiris. Budapest, 2001. 509. oldal. – ²² Thomas Gordon P.E.T.: Studium Effektíve, 1993. 142. oldal. – ²³ In.: Klaus Douglass: Az új reformáció Budapest, 2002. 179. oldal. – ²⁴ Tomka Ferenc: Plébániai Közösségépítők. 2. lényegesen bővített kiadás év megjelenése nélkül. – ²⁵ Klaus Douglass: Az új reformáció. Kálvin Kiadó Bp. 2002. 248. oldal. – ²⁶ Dr. Tanka László: A hit apostola. Magyarországon kiadta év megjelenés nélkül a Médiamix Kiadó Bp.

KÖNYVSZEMLE

„Leszek, amivé Veled leszek”

*George A.P. Knight: Az Ószövetség keresztény teológiája
Kálvin János Kiadó, Budapest, 2006. 317 o.*

Nem hagyományos recenzió az, amit itt most közre adok, bár a formája arra utal. E könyv szabadságom ideje alatt magával ragadott a különös cím és még különösebb tartalom miatt. A szerző Jézust tartja az Ószövetség teológiájának elemzésénél irányadónak, mert az egyház az Ószövetséget Jézustól kapta (8. o.). E mondat alapján a szerző keze nyomán egy új műfaj jön létre. De eközben

az Ószövetség nyelvéhez és teológiájához mindvégig hű marad, vagyis az Újszövetségi beteljesedés összefüggésében az Ószövetség önállóságát megtartja. A könyv egész ismertetéséről egyébként most lemondok, de egy fejezetét állítom a középpontba, és ennek igazságát szeretném a bibliafordítás összefüggésében szóhoz juttatni. E fejezet a 3. fejezet, melynek a címe: Isten megismerhe-

tő önkijelentésében. E fejezetből vettem tanulmányom címét, és ezért áll ez idézőjelben, mert ez a megfogalmazás nem a sajátom. Nem akarok botránkozni és vitába bocsátkozni senkivel annál inkább, mert nem a magam álláspontját képviselem másokéval szemben.

De hadd térjek rá a lényegre. Hatvan éve annak, hogy a teológiára kerültem, és egy hónap után már Pákozdy professzor szeminaristája lettem olyan engedéllyel a kezemben, mely a kutatás szabad útját biztosította számomra. Nem tagadtam soha, hogy Pákozdy professzor tanítványának tartottam és tartom magam. Óriási segítsége, hatalmas szeretete és nagy-nagy odaadása nélkül soha diszsertációt nem írtam volna, tehát sem doktor, sem professzor nem lettem volna. Bevezetett a kutatás és publikálás egészének műhelytitkaiba. Magyar és német nyelvű tanulmányaim az ő lektorálása nyomán születtek meg. Külföldi útjaim és kutatásaim az ő kapcsolatai révén kezdődtek el. Magával ragadott szenvedélyessége és a tudomány iránti odaadása. Fogékonyságomat látva megtanított teológus módra gondolkodni, majd írni. Több száz tanulmányom közül az első az ő felkérésére készült, és segítségével jelent meg. De mindez hogyan került most ide, egy könyv, par excellence, egy fejezet ismertetése során?

Ez a könyv ebben a fejezetben Pákozdy professzornak arra a tanulmányára hivatkozik (a külföldi irodalomból egyedül csak rá!), melynek ismertetésénél én jelen voltam, mely 1953-ban jelent meg magyar nyelven, és amely igen nagy vihart kavart, és igen nagy vitát váltott ki. (L.M. Pákozdy: „Die Deutung des Jahweh Nemens in Exodus 3,14”, Judaica II.). Annyira, hogy ennek mind a mai napig nincsen vége. Tanulmányának a címe: „Hozzászólás Ex 3,14 értelmezéséhez és fordításához” – Református Egyház, 1953.14(8). Az új fordítás próbafejezetei akkor születtek, és ezeknél munkatársa lehettem. Bár további kutatásaim területe az Újszövetség lett, de az általa felvett teológiai témákban elmélyülten kutattam és olvastam. Meg voltam győződve, hogy az általa felvetett fordítási javaslatban – Vagyok, aki Vagyok, helyett Leszek, aki Leszek – neki van igaza. Bibliaismeret I. című könyvemben ezt szóhoz juttattam, de törpének éreztem magam (és e szakterületen ma is az vagyok), hogy önálló további kutatásokat végezzek, és erről publikáljak. Megnyugodtam abban, hogy a kiadott próbafejezetekben, majd az új fordítás első kiadásában a lábjegyzetben megjelent a „Vagyok, aki Vagyok” szövegéhez utalva, mint lehetséges más fordítás: „Leszek, aki leszek”. Majd meglepődve figyeltem fel arra, hogy a későbbiek során ez is kimaradt a jegyzetanyagból, de fiatalos szenvedélyességem akkor már régen feladtam, semhogy emiatt valahol szót emeltem volna szóban vagy írásban. Nem ragadtam volna most sem tollat, ha ez a könyv, ezzel az ismertetéssel szánt fejezetével lángot nem lobbantott volna bennem. A harcok küzdőteréből régen kiléptem, és amikor kedvenc, sokat kutatott témám: Halhatatlanság és/vagy feltámadás 20 év után kisimított, megszelídített formában, mint a dogmatikai sorozat 2. tagjaként (Szathmáry, Török, Kocsis: Eszkatológia) mint egyetemi tankönyv megjelent, úgy éreztem, a küzdőterre nem szabad visszatérnem más témával sem. Bár az Ex 3,14 fordítása mindig izgatott, de amikor elolvastam Baldermann „A Biblia a tanulás köny-

ve” egyik fejezetének lábjegyzetét e verssel kapcsolatban, valóban megnyugodtam. Itt ezt olvashatjuk: „Martin Buber és Franz Rosenzweig bibliafordító munkájukkal kapcsolatban egyaránt utaltak a fordítások pontatlanságára, amely itt Isten nevének a „vagyok” igéből való levezetésében az Ő örökkévalóságára és változhatatlanságára való utalást látnak s ennek megfelelően „Vagyok, aki vagyok”-kal fordítják. Szerintük (Buber és Rosenzweig szerint) „az elbeszélés összefüggéséből csak egyféle fordítás jogosult: nem az, amelyik az örökkévalóságot állítja előtérbe, hanem a jelenvalóságot, az értetek, veletek való létet a jelenben és a jövőben egyaránt”. (Ingo Baldermann: A Biblia a tanulás könyve. A Biblia didaktika alapjai. Ford.: Fűkő Dezső. Ref. Zsinati Iroda Sajtó O., Bp., 1989. 69–70. o. [9. sz. jegyzet]).

Ez a jegyzet mutatja, hogy az igazság kutatását hűségesen végzik mások, így a kérdés nem fog a felejtés homályába veszni. Ez a könyv azonban ebből a nyugalomból kimozdított. Miért? Milyen megállapításokat közöl George A.F. Knight e fejezetben?

A szerző abból indul ki, hogy az Ex 3,14 elválaszthatatlan a 3,12 verstől, mert hiszen ugyanazzal az igével találkozunk mind a két versben. Ezután jobb, ha nem a magam szavaival adom vissza mondanivalóját, hanem idézem: „Több fordításban nem világos, hogy itt két különböző mondat következik, melyek egymással szorosan összetartoznak. Több fordítás nagy betűkkel hozza e szavakat: VAGYOK, AKI VAGYOK (14. vers), de nem teszük ugyanezt ugyanezzel az igével az előző mondatban (12. vers). Itt pedig ez az összefüggés: „én veled leszek”. Először vizsgáljuk meg a szavakat, melyek Mózesnek az Isten neve iránti kérdésére adott válaszban találhatóak. A héber szavak ezek: 'ehjeh 'aser'ehjeh. Az 'ehjeh a hajah ige egyes szám első személy hímnemű imperfecum alakja. A haja jelentése nem „lenni”. Sokkal helyesebb fordítása: „valamivé válni” (to become). Ennek görög megfelelője a gignomai. Ugyanakkor nem lehet teljesen kizárni azt sem, hogy a „létezés” mozzanata is benne van az igében. Jónásnál és néhány más helyen ez nyilvánvaló. E három szót az Ószövetség görög fordítása, a LXX az egó eimi ho ón kifejezéssel adja vissza. Ez azonban nem tükrözi hűségesen Isten önkijelentésének valóságát. Isten nem ho ón (a létező), akit – vagy amit – a filozófusok „önmagában létező”-nek neveznek. Mózes éppen akkor érti meg, hogy Isten Ábrahám, Izsák és Jákób Istene, akikkel Isten személyes kapcsolatban állt. Isten nem volt messze Ábrahámától. „Valakivé lett” Ábrahám számára. A kifejezést, ahogy az a héberben megjelenik, a nyelvtan status constructus névvel jelöli. Az „Isten” és az „Ábrahám” szavak annyira összetartoznak, hogy egy hangsúllyal ejtik ki azokat. Ha ezt a „leszek, amivé leszek” kifejezéssel (I becomne what I becoma) adjuk vissza, közelebb járunk az eredeti értelemezéshez, mint ha ragszkodunk a „vagyok, aki vagyok” fordításhoz.¹

¹ A Vulgata fordítása EGO SUM QUI SUM ugyancsak félrevezette azokat a teológusokat, akik nem tudtak héberül. M. Noth ezzel szemben tanítja: a hajah nem pusztán létezés, hanem aktív létezés jelent. Itteni előfordulásában az az érteleme, hogy ez az aktív létező nem akárhol, hanem az emberek világában, mindenekelőtt Izráel történetében aktív. Vö. Exodus, a Commentary, 1962. 45.

Majd így elemzi tovább a szöveget: „A héber szó magában hordozza a latin *imperfectum* szó eredeti értelmét: „befejezetlen”, ami vonatkozhat a múltra, a jelenre és a jövőre. Itt tehát az *'ehjeh* szó az ige *imperfectum* alakja. Ezt éppen úgy lehet jövő, mint jelen idővel fordítani. Ezért egyaránt helyes lehet bármelyik kifejezés: „leszek, amivé leszek” vagy „azzá változom, amivé változom” (I am becoming what I am becoming).

„Nézzük most a két vers közül az előbbit (12. vers). Mózes így szól: „Ki vagyok én, hogy elmenjek...?” Isten válaszol: ki *'ehje* *immach*, „Én veled leszek”. Istennek ezek a szavai összekapcsolandók a 14. vers szavaival, ahol az *'ehjeh* *'aser* *'ehjeh* áll. Isten ezek szerint azt ígéri, hogy Mózesé lesz azáltal, hogy Mózessel lesz. Isten ígérete tehát azt foglalja magában, hogy egyre erőteljesebben lesz Mózessel, a vele való személyes közelség révén.

Ebben a Mózessel megvalósuló egyre kiteljesedő közösségben Izráel *ba'al*-ja maga Isten, aki részese lesz mindannak, ami következik: Az Egyiptomból való szabadulás, a szövetség a Sínainál az ígéret földjére való megérkezés, és Izráel egész jövőbeli fejlődése. (37).

A szerző tehát úgy látja, hogy a 12. versben szereplő ige, melyben Isten ígéri, hogy Mózessel lesz, folytatódik tovább a 14. versben, és a két vers elválaszthatatlan, mert ugyanaz az ige és ugyanaz a gondolat megy tovább két verssel későbbi istennévben. Elemzését így folytatja: „Mózes elég vakmerő volt ahhoz, hogy rákérdezzen Isten nevére, mely Isten titka volt, és Isten nem adja ki a maga titkát. De itt azzal a meglepő fordulattal találkozunk, hogy Isten hihetetlen alázatossággal Mózes kezébe adja magát. „Nem túlzás erre azt mondani: „megüresítette önmagát” Mózes, a bűnös teremtmény előtt. Ily módon Isten, akinek kijelentett neve **LESZEK, AMIVÉ VELED LESZEK**, felajánlja, hogy vele megy az ismeretlen jövőbe, és megfejtí önmagát, és terveit Izráel népének. Annak a népnek, amely akkor rabszolganép volt Egyiptom földjén. Jegyezzük meg, hogy Isten jóságának és nevének azonosságáról szól az Ex 33,19: „Én megteszem, hogy minden jóságom előtted menjen el, és kimondom előtted az Úr nevét.” Ennek megfelelően az isteni kijelentés így folytatódik: „Könyörülni fogok (*'ehje*), akin könyörülök, kegyelmezek, akinek kegyelmezek” (40).

A szerző hosszú oldalakon át halad tovább állításának a bizonyításával. Úgy érzem elég, ha a záró akkordot hozom ide, melyben ő a végső szót az Ex 3,14 értelmezésében kimondja.

„Mindazonáltal abban egyetérthetünk, hogy végső fokon Isten Mózesnek adott válasza tulajdonképpen nem válasz. Az ószövetségi gondolkodók antropomorfizmusa ellenére nem szabad Istent úgy elképzelni, mint aki a teremttessel szemben, azon „kívül” létezik. Ezért az *'ehie* egó eimi fordítása félrevezető. A héber nyelvnek ugyanis van egy másik kifejezése az „én vagyok” kifejezésére. Isten önkijelentésének saját szavával találkozunk Deutero-Ézsiásnál: ami *hu'* (Ézs 46,4), amelynek legjobb fordítása, „én vagyok az”, vagy éppen – Tillich professzor kifejezését használva – „Én vagyok minden lét alapja”. Az Ézs 45,21-ben az *'ami* *zulathi* így fordítandó:

„nincs más”; „mert én vagyok minden létezés alapja, rajtam kívül nincs más”. Deutero-Ézsiás hangsúlyozottan hirdeti, hogy az abszolút teljesség Istennek Izráel dolgaiban való közvetlen, személyes részvételét jelenti. „Rajtam kívül nincsen megváltó” (Ézs 43,11), „Megtartójuk lett nekik” (Ézs 63,8). Az az ige fordul elő itt is, mely Isten Mózeshez szóló ígéjének a „szívét” képezi: „veled leszek”, „Én vagyok ő” (a léte alapja), ezért „hordozni foglak téged!” (Ézs 46,4) (41–42).

A szerző végső megállapítása tehát az, hogy az Ex 3,14 értelmezése egyedül ez lehet: „**LESZEK, AMIVÉ VELED LESZEK**”. Ez az egy mondat e fejezetben nagybetűvel is van írva.

Ezek után fel lehet tenni a kérdést: mi újat mond nekünk ez a könyv, illetve ez a fejezet? Eddig 60 éven át úgy hittük, hogy az Ex 3,14 fordításának a megbízható szövege: „Vagyok, aki vagyok”. Mindig hozzátesszük ugyan, hogy e fordítás alternatívája lehet az is: „Leszek, aki leszek”, vagy a kettőnek valamelyik kombinációja. De minden variáció keresése és megfogalmazása közben a biztos alap a **VAGYOK** marad. Ez a könyv az eddigi ismereteinken és próbálkozásainkon azonban tovább megy, amikor e vers nyelvi és tartalmi elemzésével alátámasztva azt mondja ki, hogy az Ex 3,14-et így fordítani: „Vagyok, aki vagyok” nem lehet, mert ez téves és nem használható. Vagyis erre a fordításra egyértelmű nemet mond. Szerinte az a kísérlet, hogy a „Vagyok, aki vagyok” fordítást alapként elfogadjuk, nem lehetséges. Ez egy kemény nem és ugyanakkor egy ugyanolyan kemény igen az, mely a „Leszek” valamilyen megfogalmazását tartja egyedül lehetségesnek. Vagyis döntés elé állít.

Ilyen radikálisan ezt eddig senki ki nem mondta közöttünk, csak Pákozdy professzor.

Végül felteszem a másik kérdést: ezzel a szemléletváltást igénylő elemzéssel mit akarok elérni? Nagyon szeretném ezt világosan megfogalmazni: nem valami forradalmi változást, nem azt, hogy eddigi eredményeinknek mind az exegézis, mind a bibliai teológia, mind a bibliafordítás területén fordítsunk hátat. Sőt ezek mind értékesek és eredményesek voltak, szellemi meggazdagodásról beszéltek, és az igazság keresésében előbbre vittek. Egy olyan folyamatról adtak számot, mely egészében és részleteiben is megbecsülendő. Amit mondan akartam az mindössze ennyi: a váltó állítása olyan feladatot fog jelenteni ezután, ami elől kitérni már nem lehet. Számomra ez az egész kutatás és ennek eredménye Pákozdy professzor előtti főhajtást jelenti. Ennyire világosan 60 évvel ezelőtt ezt nem láttam és nem láttuk. Ha őt Nyugaton, ezen a sajátos kutatási területen, felfedezik és elismerik, ezt illő nekünk is megtenni, illetve pótolni. Akkor elképzelését egy tudós különcködésének láttuk, melyet félretoltunk, hogy a váltó átállításától magunkat megkíméljük. De most kiderül, hogy az Ex 3,14 fordítását illetően ez volt az egyetlen helyes értelmezés. Ezen túlmenően semmi többet nem mondtam és nem is akarok mondani.

Szathmáry Sándor

Az európai egységépítés új összefüggései

*A Trianon-seb gyógyulása felé – Ökumenikus Tanulmányi Füzetek 23. szám
Ökumenikus Tanulmányi Központ; Szerkeszti: Tóth Károly, Budapest, 2012, 94 o.*

Csak a magyaroknak és csak a magyar történelem számára jelent máig fájdalmas tartalmat a versailles-i fényűző palotasor Nagy Trianonnak nevezett egyik épületrésze. Ismeretes, hogy itt írták alá 1920. június 4-én az első világháborúban győztes hatalmak diktálta békeszerződést, mely hol elhallgatott, hol erőteljes felhanggal állandósult történelmi, politikai, gazdasági, szociológiai téma lassan közel egy évszázada a magyarság köreiben. Természetesen a bennünket körülvevő népek, régi-új nemzetek, újabb és újabb politikai erők, szövetségek, de egész Európa szempontjából sem lehet félretett ügy mindaz, amit számunkra egyetlen keserű szóba, Trianonba sűrített a történelmi emlékezet – és az azt gyógyítani, értelmezni, netán korrigálni igyekvő objektív politikai szándék.

A rendkívül összetett Trianon-téma teológiai megközelítésére tesz kísérletet az Ökumenikus Tanulmányi Füzetek legutóbbi számában dr. Tóth Károly püspök, az Ökumenikus Tanulmányi Központ elnöke. További három szerző az ezzel összefüggő és ehhez kapcsolódó rövid tanulmányokban ugyancsak teológiai nézőpontból vizsgálja a nemzeti-keresztény-európai identitás, valamint a korszerű nacionalizmus problémakörét.

A mindmáig komoly feszültséget magában hordozó Trianon-probléma elemzése során a nacionalizmus és a nemzeti szuverenitás kérdéskörét illetően Tóth Károly arra mutat rá, hogy olyan új értelmezés szükséges e téren, mely egyfelől elveti a más nemzetek ellenségként való kezelését, és az ezzel együtt jelentkező agresszivitást, másfelől azonban nem vezethet nemzeti önfeladás-hoz. Ez indokolja az európai egységteremtés feltétel-rendszerei által meghatározottan az együvé tartozás értékeinek szem előtt tartását.

Kétségtelen, hogy az európai országok nagy részét egységbe foglaló intézmény sokban hozzájárult a Trianon-seb gyógyulásához. Szétszakított nemzetünk tagjai egymáshoz való közeledésének kínzó fizikai akadályai jelentős mértékben elhárultak, az együttműködésnek eddig kiaknázatlan távlatai nyíltak meg. Ugyanakkor továbbra is fennáll a leküzdhetetlennek tűnő gazdasági egyenlőtlenség, a nyomor kelet-közép-európai realitása, mely a volt diktatúrákban élő, immáron Európai Unió polgáraiként jegyzett milliokat érint. Arról nem is beszélve, hogy az egyes nemzeteken belül élő kisebbség és többség viszonya – a szívek és lelkek mélyén – milyen görcsös feszültségeket hordoz magában ma is. Ezek feloldásához kevésnek tűnik bármilyen intézményi megoldás, nagy kompromisszumkészségről tanúskodó közös költségvetés, netán körültekintően egyeztetett szociális felemelkedést szolgáló program. A szívek megbékélésének, egymáshoz való közelítésének munkálásában egyértelmű elhívása van Európa keresztényjeinek, a Krisztusban való egység hirdetőinek és szolgálóinak.

A református teológia nézőpontjából vizsgálja dr. Borsi Attila tanulmánya a nacionalizmus fogalmát, a

címben jelzett kérdésre, miszerint: Lehet-e korszerű a nacionalizmus? – keresve a választ. A szerző arra tesz kísérletet, hogy a teológiai gondolkodás mentén határozza meg a szuverenitás és a nacionalizmus fogalmát, törekedve arra, hogy érthető és követhető legyen mindez, az értelmezési sokféleség közepette korunk nemzedéke számára. Utal arra a tényre, hogy a protestáns egyházak teológiai gondolkodását nem mozgatta meg kellőképpen a nacionalizmus témája, noha számos esetben érződött ennek politikai beágyazottságából fakadó negatív hatása.

Az európai egység jelen körülményei között lényeges célként jelentkezik az Unióba tömörülő nemzetek igénye: a kis és nagy népek egyaránt igyekeznek megőrizni tradicionális nemzeti értékeiket, sajátosságait, sőt egyre kisebb etnikai egységek igencsak féltve őrzik mindezt szuverenitásuk indokaként. Így jön létre az a közösségi egoizmus, mely ellentéte lesz az Európában is kívánatos konstruktív pluralizmusnak, melyet a krisztusi életközösség eszménye és gyakorlata inspirál. Borsi Attila helyesen látja, hogy a nemzeti megújulás előfeltétele erkölcsi megújulás, melynél felismerhetővé válik a nemzet egészének vertikális kötődése ahhoz a Gondviselőhöz, aki által a horizontális szinten mindmáig meglévő önzéseink prioritása nem nyerhet többé teret. Így válik lehetővé az az állapot, amikor „a nemzeti lét a nacionalizmussal ellentétben nem vákuumot teremt, hanem éltető és élő közeget közvetít”.

Szociológiai szempontból vizsgálja Hámori Ádám tanulmánya az identitás hármas aspektusát. Szól arról, hogy a nemzeti-keresztény-európai önazonosság környezeti adottságokból kiinduló, vagy azokhoz alkalmazkodó, netán szembe forduló, a környezet változásával együtt változó jelenség. Olyan meghatározója a személynek vagy egy emberi közösségnek, mely időről időre újratermelődik, változik, de nem mellékes vagy nélkülözhető, avagy elvetendő része bármely csoportnak vagy egyéneknek. Hámori Ádám a felkészült szakértő precizitásával írja le munkája további részében az identitás és integráció, a nemzeti és európai értékek szembenállásának és összeegyeztetésének szempontjait, egybevetve mindezt az európai nemzetek érdekei összehangolásának folyamatával.

A nacionalizmus sajátos magyar adottságairól ír a 23. ökumenikus tanulmányi füzetben Csoma Áron. A tanulmány a kiegyezéstől az Európai Unióba való belépésünkig nagy ívben vázolja a közties időszak tragikus fordulatait, az asszimilációs törekvésektől kezdve a háborús nacionalizmuson keresztül a kommunon és a trianoni kiszolgáltatottságon át a náci megszállásig, majd a proletár internacionalizmus ideológiája által meghatározott korszakokat.

A nacionalizmus, mint több gondolkodó által is elítélt mindenféle –izmus magában hordja minden történelmi korszak és minden nemzet tekintetében azokat a veszélyeket, melyek Csoma Áron tanulmánya szerint expanziós célokra irányulnak. Ez esetben is bizodalunk és re-

ménységünk lehet az a hitbeli ismeret, hogy Isten Krisztusban békét és jövőt ígér és ad ennek a világnak. Ahogy Révész Imre mondta: Az Istent nem lehet a történelemből kirekeszteni.

Az Európai Unió történetéről, szervezetéről, intézményeinek működéséről közöl a tanulmánykötet záró részében dr. Szentpétery Péter hasznos információkat.

Az Ökumenikus Tanulmányi Füzetek sorozat újabb száma ismét híven önmagához és a szerkesztési elvekhez, célokhoz az információtelítettség mostani világá-

ban aktuális, súlypontosított, lényegre törő adatokat közöl, tájékoztat, világosan rendszerez. Ugyanakkor elfér egy kis füzetben a kihívásokkal terhelt mindennapok által feltett kérdésekre adott egyértelmű, eligazító válaszok sora. S ezek a válaszok evangéliumi fogantatású, komoly teológiai tartalmú hitvallások is egyben. Aktuális és fontos üzenetek 2013-ban, a református Hitvallás Évében.

Kádár Zsolt

Betetőzés

Cserháti Sándor: Az Újszövetség teológiája, Luther Kiadó, Budapest, 2012, 338 o.

Nem először – és reménység szerint nem utoljára – lehetek egy olyan tudományos ünnep részese, amelynek keretében Cserháti Sándor aktuális új könyvét mutathatjuk be. Jól van ez így. A fiatalabb kolléga jól teszi, ha megismeri és másokkal is megismerteti a kitűnő kutató (és professzor előd) egy-egy könyvét. Ha pedig a recenzens/laudáló még püspök is, akkor bizony jó adag irigység is van az ő szívében, hogy az idősebb kolléga könyvek megírásával foglalkozhat.

Cserháti Sándor többször – e műve előszavában is – megfogalmazta már azt a tézisé, hogy a bibliakutatás módszertanának megvannak az egymással fel nem cserélhető szakaszai. A görög nyelv ismerete az alap, a szöveg magyarázata, az exegézis jelenti a falak felhúzását, az így készülő épületet pedig az újszövetségi teológia fed be mint tető (p. 11.). Ha tehát azt állítom, hogy Cserháti professzor úr életművének betetőzését jelenti ez a munka, akkor nem egyszerűen retorikai fordulattal élek, hanem a sajátos újszövetségi *oikosz*, ház megépülésére is utalok. Most már „ha esik, ha fúj”, tető került e több évtizede épült életműre.

Köszönet érte a szerzőnek, a tanítványoknak, akik újra és újra jelzik, hogy várják „Sankó bácsi” előadásait, és persze köszönet a Luther Kiadónak, különösen a szöveget minden szempontból alaposan és hűségesen gondozó Petri Gábornak.

A továbbiakban öt csomópont köré szervezve ismertetem a könyvet.

1. Az újszövetségi teológia és a rendszeres teológia kapcsolata

Könyve első nagyobb egységében Cserháti Sándor fontosnak érzi az Újszövetségi teológiának a szisztematikával szembeni pozicionálását, hogy tudniillik nem az Újszövetség-kutatás nem lehet rendszeres teológia szolgálóleánya. Ebben a (19. és 72. oldalak közötti) szakaszban a szerző részletesen ismerteti nemcsak az újszövetségi teológia történeti alakulását egészen napjainkig, ha-

nem ezzel egybeszöve a diszciplína főbb kérdéseit, problémáit, megoldási kísérleteit is a módszertani fejlődés bemutatásával egyetemben.

A 18-19. századig nem létezett önálló újszövetségi teológia, hanem a rendszeres teológia része volt. Ez a sajátos tudományág majd csak a történetkritikai kutatás kezdetével vált külön, és azóta nem a rendszeres teológia függvényében, a rendszeres teológia által rögzített tételeknek a jegyében, hanem írásmagyarázati elvek alapján épül fel. A hermeneutikai megközelítési módok sokszínűsége, a történetkritikai, irodalomkritikai, hatástörténeti és ma divatos olvasóközpontú irányzatokig tart. Mindazonáltal a szerző leszögezi, hogy: „*az irodalom és történetkritikai kutatás még ma sem vált túlhaladottá vagy feleslegessé.*” (56. o.). Ez akkor is így van, ha kutatásaink során gyakran ellentmondásokba ütközünk. Azonban „*baj volna, ha szükségből kovácsolnánk erényt, vagyis belefáradva az ellentmondásokba, feladnánk az igazság keresését, és megelégednénk a saját elgondolásunkkal.*” (57–58. o.). Valóban, aki ismeri és személyesen hallgatta már a professzor urat, az gyakran hallhatta tőle a legalapvetőbb kérdést: „Mi van a szövegben? Mindig azt kell megnézni, hogy mi van a szövegben!” Szerzőnk munkásságát ennek jegyében mindig is a legalaposabb filológiai precizitás és módszeres exegetikai vizsgálódás jellemezte.

A Biblia eredeti szövegének alapos ismerete és szerepeltetése azonban sohasem vezette őt egyfajta helytelen szövegimádatba. A fundamentalizmus egyértelműen tévút: „...nem az Írás tévedhetetlensége miatt hiszünk benne (Istenben), hanem azért, mert azokon keresztül ő szólít meg minket, így hát egészen ki vagyunk neki, Lelke munkájának szolgáltatók. *Az Írás betűjét felhasználja, de nem az Írásban, hanem benne hiszünk* (lásd Jn 5,39). A Szentírás ismeretének és haszonnal való forгатásának tere is kegyelemből élünk” (58. o.).

2. Pál és Jézus

Cserháti Sándor, aki amellet, hogy kiváló exegéta, ízig-veéig lutheránus teológus is egyben. Pál apostol teo-

lógiját illetően – Lutherhez hasonlóan – ő maga is a kereszt teológiáját határozza meg központi üzenetként. A kereszt beszéde – ahogy Cserhádi professzor 1Kor 1,18-ban a „ho logos tou staurou”-t inkább genitivus subiectivus-ként értelmezi – szó szerint értendő: „*maga a kereszt válik igévé, az üzenet megtestesítőjévé: a kereszt eseménye mondja ki Isten véleményét az emberről.*” (138. o.). Tehát a kereszt igéje a tömör foglalat Pál missziói igehirdetésének, és teológiai vitáiban is ezt tekintik a meghamisított evangéliumot az Isten evangéliumától megkülönböztető értéknek. „*A keresztől szóló beszéd szabja meg tehát a páli hitfogalom tartalmát, s ez a magyarázata annak, hogy az apostol olyan következetesen képviseli az egyedül kegyelemből, hit által történő megigazulás tanítását.*” (142. o.). Legalább ilyen izgalmas, ahogy a páli megigazulás tant is a theologia crucisból vezeti le: „*A páli megigazulástan véleményem szerint a kereszt teológiájának egyik aktuális megfogalmazása, egy sajátos helyzetben való alkalmazása, és éppen ezért a kereszt igéjéről mondottak felől kell megközelítenünk és értelmeznünk.*” (142. o.).

3. Jézus élete és műve

Fontos erénye Cserhádi Sándor művének, ahogyan a hit Krisztusa (a kériumatikus Krisztus) és az ún. történeti Jézus alakja közötti feszültség problematikáját kezeli. A tömör lényegre törő kutatás- és teológiatörténeti áttekintésben jól vázolja az egyes álláspontokat. Rudolf Bultmann 1953-as máig hatóan korszakalkotó művében, *Az Újszövetség teológiájában* ugyanis „*a formatörténeti kutatás eredményei alapján lehetetlennek tartja, hogy a húsvét előtti Jézusról történetileg megbízható képet nyerjünk, mert a róla szóló hagyományt az egyház hite formálta.*” (50. o.). Részben ebből is kifolyólag a húsvét előtti Jézus működését nem tekinti a kériugma (a keresztény üzenet) meghatározó elemének. Cserhádi Sándor e tekintetben jó értelemben véve konzervatív, amikor vitatja a bultmanni álláspontot. Egyebek mellett – ha szabad így mondani – közös mesterünkre, Jürgen Roloffra hivatkozik, amikor így fogalmaz: „*akik Jézus húsvétot megelőző működésének jelentőségét a húsvét utáni igehirdetés számára nemhogy kétségbe vonták volna, hanem rámutattak arra, hogy többek között az őskeresztység szolgáltról vallott felfogását egyenesen Jézusnak itt, a földön tanúsított magatartása határozza meg.*” (53. o.). Cserhádi Sándor tehát határozottan vallja, hogy a húsvét utáni igehirdetésben jelentkező „*kériumatikus Krisztus*” tartalmatlanná és erőtlenné válik a húsvét előtti Jézus ismerete nélkül. Csak akkor ismerjük fel, hogy az igehirdetés révén kivel van dolgunk, ha az egykor közöttünk lakozott „*testté lett Igében*” (Jn 1,14) puhatóljuk ki lényének életfontosságú vonásait (250. o.).

4. Az Ó- és Újszövetség kapcsolata

Cserhádi Sándor az Ó- és az Újszövetség kapcsolatának is szentel egy rövid, ám annál fontosabb fejezetet.

Ezt azért érzem igazán aktuálisnak, mert, ahogy már a Kr. u. 2. században a szinopei Markión tanítása nyomán, ugyanúgy ma is vannak tendenciák, amelyek elválasztanák a két szövetséget egymástól, szembeállítva a két szövetség istenképét egymással. Az Újszövetség szerzők azonban lépten-nyomon használják, alkalmazzák és értelmezik az Ószövetséget, akár a zsidó midrás és pesher írásmagyarázati módszereivel, akár a tipológia hermeneutikai eszközével. A legmarkánsabb példa erre a Zsidókhoz írt levél tipológiája az ószövetségi áldozat és Krisztus áldozatának analógiába állítása kapcsán. Fontos tehát látnunk, hogy az Ószövetség és az Újszövetség között egyszerre áll fenn egyfajta sajátos kontinuitás és diszkontinuitás. „*Az újszövetségi iratok szerzői egyszerre vallják Istennek Izráel életében, majd pedig Jézus Krisztus által végbevitt szabadító cselekvésének folyamatoságát* – lásd: 1Kor 15,2–4 szerint a „*Krisztus-esemény*” az íráskok szerint ment végbe – és ugyanakkor *másságát* – lásd Pál fejtegetését a csak az Ószövetségen tájékozódó bibliaolvasó szívét elhomályosító lepelről 2Kor 3,15-ben.” (265. o.). Cserhádi Sándor a nagy Ószövetség-kutatót, Gerhard von Radot idézi, aki szerint: „*Krisztus megértéséhez szükségünk van az Ószövetségre*” (266. o.). Ugyanakkor Cserhádi Sándor újra és újra nyomatékosítja, hogy az Ószövetség önmagában nem vezet el Krisztushoz, hanem ehhez az Ószövetséget Krisztus felől kell interpretálnunk és megértenünk.

5. Az egyház kérdése

Az egyházzal kapcsolatban a szerző leszögezi, hogy bár emberi közösségről van szó, annak minden teológiai és szociológiai következményével, mégsem emberi elhatározásból és ügybuzgóságból jön létre. „*Felülről*” épül, ezért eklézsia, vagyis az élő Istenhez hívottak gyülekezete, Jézus Krisztus teste, mert az ő Lelke teszi hatékonyá az evangéliumot és élteti ajándékaival.

Engedtessek meg nekem, hogy a szerző iránti minden tisztelem és a kötet komoly erényeinek elismerése mellett most némi hiányérzetemnek is hangot adjak. Az újszövetségi ekléziológia tárgyalása a kötetben mindössze két és fél oldalt tesz ki, tehát igen sovány lett. Cserhádi Sándor professzor, aki több évtizeden át volt gyakorló lelkész, és tudvalevőleg azóta is szívügyének tekinti a gyülekezetek ügyét, talán többet adhatott volna ezen a téren nekünk, olvasóknak.

Ezért nem marad más hátra, kedves Sándor bátyám, hogy még mindig nem teszed le a tollat. Hadd kérjelek illő tisztelettel arra, hogy a mindenkorl egyházra nézve adj nekünk még szellemi-lelki muníciót az Újszövetség tanúságtételéből. Szívesen vállalom, hogy azt a művedet is bemutatom majd. Addig is legyen áldás – szereteid és tanítványaid körében – életeden és munkádon, most különösen is *Az Újszövetség teológiája* című szép kötetben.

Fabiny Tamás

Készülő kiadványok a Debreceni Református Kollégium 475. évfordulójára

Miről mesél a Debreceni Kollégium?

Képeskönyv

Kiadja a Tiszántúli Református Egyházkerület

Szerkesztő: Győri L. János

A 10–14 éves gyermekek számára készült képeskönyv szövegét Győri L. János kutató-tanár, a 62 akvarellt egykori debreceni tanítványa, Orosz Judit, a budapesti Képzőművészeti Egyetem hallgatója készítette. A könyv egy életre nevelő diák-köztársaságba vezet be az olvasót, amelyben a debreceni diák egykor nemcsak tanult, hanem ha életkora és tehetsége engedte, kisebb diáktársait tanította is. Ezenkívül naponta maga vette meg fekhelyét, mosott, takarított, főzött, s csak akkor volt számára „*terülj asztalkám*”, ha kántálással, legációval, kápsálással vagy szupplikációval összegyűjtötte a maga élelmét. Akik szeretnék megtudni, mit jelentenek ezek a latinos hangzású szavak, s a mögöttük lévő tartalom hogyan alakította évszázadokon át a debreceni diákköztársaság életét, azoknak érdemes végigolvasniuk ezt a szép kiállítású könyvet, amely nemcsak a szerzők, hanem az Alföldi Nyomda évszázados hagyományokon nyugvó hozzáértő munkáját is dicséri.

Várható megjelenés: 2013. május

MENEDÉK

A Debreceni Református Kollégium Gimnáziumában 1950–1957 között

érettségizett diákok visszaemlékezései

Második, javított és bővített kiadás

Kiadja a Kollégium Baráti Köre

a Tiszántúli Református Egyházkerület támogatásával

Szerkesztő: Csiha Andás, dr. Győri János,

Nagy László, dr. Molnár István, Virágh Lászlóné

A könyv 2011-es első kiadása nagy sikert aratott, s néhány hónap alatt elfogyott. Ez indokolja második, javított és bővített kiadását. A visszaemlékezéseket a debreceni Református Kollégium Gimnáziumában 1950–1957 között érettségiző nyolc évfolyam diákjai írták. E nemzedék képviselőinek, történelmi okok miatt, közös volt a sorsuk: amint a cím is jelzi, számukra az ősi Debreceni Kollégium valóban menedéket jelentett. A visszaemlékezések többsége azt bizonyítja, hogy az 1950-es években több száz magyar diák számára, származása miatt, ez az egyházi iskola jelentette az egyetlen továbbtanulási lehetőséget. A kiadvány szövegét rendkívül értékes korabeli fényképanyag illusztrálja.

Várható megjelenés: 2013. május

A DEBRECENI REFORMÁTUS KOLLÉGIUM TÖRTÉNETE

Kiadványsorozat a Kollégium fennállásának

475. évfordulója tiszteletére

Kiadja a Tiszántúli Református Egyházkerület

Szerkesztőbizottság: Bölcskei Gusztáv,

Baráth Béla Levente, Fekete Károly, Győri L. János

Sorozatszerkesztő: Győri L. János

A Debreceni Református Kollégium történetét eddig leg részletesebben a Kollégium alapításának 450. évfordulójára

1988-ban megjelent monográfia tárgyalja (A Debreceni Református Kollégium története. Szerkesztette Barcza József, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1988). Mivel ez a több mint nyolcszáz lapos kiadvány a Kollégiumot mint egységes intézményt kezeli, abból az 1850-ben bevezetett osztrák tanügyi reform, az Entwurf után jogilag önálló-odó oktatási intézmények (akadémia, gimnázium, tanítóképző, polgári iskola, elemi iskola, lelkész- és tanárképző intézet) saját története csak nagy ügyel-bajjal és csak részleteiben bogyozható ki. Ez indította a Kollégiumot fenntartó Tiszántúli Református Egyházkerületet a 475. évforduló alkalmából egy intézménytörténeti könyvsorozat indítására. A tervek szerint 2013-ban a Kollégiumi Levéltár kollégiumtörténeti forrásokat (elsősorban diáknévsorokat) tartalmazó kétkötetes kiadványa mellett a Hittudományi Egyetem, a Gimnázium és a Dóczi Leánynevelő Intézet története jelenik meg. A sorozat nyitott, a Kollégium többi intézményének története így később megjelentethető.

1. Intézménytörténeti források a Debreceni Református Kollégium Levéltárában I–II.

Szerkesztő: Szabadi István

A humanizmus és a reformáció kora óta érvényes alapelv minden kutatás számára az „*ad fontes*”, azaz a meglévő forrásokra való támaszkodás. Jelen kiadvány a ma lehetséges legteljesebb mértékben bocsátja az Olvasó rendelkezésére azokat az adatokat, amelyek nélkülözhetetlenek bármilyen jövőbeli kutatás számára. A két kötet nagyobbik részét természetesen a Kollégium diákjainak névsora teszi ki. Bő száz esztendővel ezelőtt már megjelent egy hasonló tárgyú kiadvány (Thúry Etele: A debreceni református főiskola törvényei és az ezeket aláírt tanulók névsora. In: Iskolatörténeti adattár, szerk. Thúry Etele. II. Pápa, 1908, 84–476.), ez azonban egyrészt ma már könyvritkaságnak számít, másrészt viszont számos javításra szoruló pontatlanságot tartalmaz, és nem is a legteljesebb ránk maradt forrás alapján készült... Remélem, hogy e forráskiadvány... sokakat hozzásegít a méltó és igényes ünnepléshez, valamint a Debreceni Református Kollégium felbecsülhetetlen értékeinek megismeréséhez, és azok további őrzéséhez.

(Részlet Bölcskei Gusztáv püspök Ajánlásából)

Várható megjelenés: 2013. május

2. A Debreceni Református Kollégium Gimnáziuma (1850–2010)

Szerkesztő: Győri L. János

Az ötszáz lapos kötet a Kollégium keretében működő, de jogilag 1850-ben önálló-odó Gimnázium másfél évszázados történetét mutatja be. A kerettörténeti bevezetés után a könyv előbb tantárgytörténetből (magyar nyelv és irodalom, latin és görög nyelv, hittan, angol nyelv, fizika, ének-zene, rajz) és tanári portrékból (Osterlamm Ernő, Imre Sándor, Kovács János, S. Szabó József, Nagy Jenő, Zsigmond Ferenc, Rózsai Tivadar) nyújt ízelítőt. A kötet záró fejezete néhány tanórán kívüli tevő-

Ára: 1575,- Ft

kenységet tárgyal (önképzőkör, Kántus, hildeni testvériskolai kapcsolat). A tanulmányok szerzői többnyire a Gimnázium ma is aktív tanárai (Győri János, Győri József, Mikó Gyula, Csátrai Annamária, Molnárné Ötvös Tünde, Kurgyis András, Kovács Gergely, Veressné Létai Ágnes, Imréné Barta Edit, Uherkovich Zoltán); kisebb részben egykori tanárai (Németh Tamás, Miklós Erika, Virágh György), illetve volt diákjai: Fekete Károly, a Hittudományi Egyetem professzora és Kovács Teofil, a Kollégium Nagykönyvtárának tudományos munkatársa. A kötetet jelentős képanyag illusztrálja.

Várható megjelenés: 2013. május

3. Fogarassy Zoltán: A Dóczy Leánynevelő Intézet története (1838–2010)

Szerkesztő: Győri L. János

A könyv szerzője elsőként vállalkozik a 175 esztendővel megelőző, 1838-ban alapított, s a 2000. évben történt újrainszertés óta a Kollégium tagintézményeként működő egykori debreceni leánynevelő intézet történetének monografikus feldolgozására. A kiadvány nemcsak a története során sokféle képzést nyújtó intézmény (elemi iskola, gimnázium, tanítóképző, polgári iskola) kerettörténetét tárja föl, hanem számos részletkérdést külön is feldolgoz (ifjúsági egyesületek, tanári portrék, neves öregdiákok). A függelék ezenkívül számos iskolatörténeti dokumentumot is közöl. A kötet közérthető stílusával nemcsak az iskolatörténet iránt érdeklődő szakmai közvéleményt, hanem az intézmény mai diákjait és öregdiákjait is meg kívánja szólítani. Az olvasó eligazodását jelentős képanyag segíti.

Várható megjelenés: 2013. május

4. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem története (1850–2010)

Szerkesztő: Baráth Béla Levente

A Debreceni Református Kollégium 450. évfordulójára összeállított kötetben a teológia oktatását áttekintő tanulmánya 19. század közepe óta eltelt időszakokkal röviden, áttekintő jelleggel foglalkozott. A 475. évforduló kapcsán ennek a korszaknak a részletesebb, adatgazdagabb feldolgozását tűztük ki célul. A készülő tanulmánykötetben a debreceni református teológiai oktatás és lelképásztor képzése másfél évszázadát előbb három kronológus áttekintő tanulmányban vizsgáljuk. A Debreceni Egyetem 1912-es megalapításig Kovács Ábrahám, 1950-ig – a debreceni állami egyeteméből való kiszakadásig – Fekete Károly, majd a napjainkig terjedő időszakot Bölcseki Gusztáv dolgozatai tárják az érdeklődő olvasó elé. A korábbiaknál alaposabb eseménytörténeti rekonstrukció elvégzésével a szerzők nemcsak az intézményi és oktatás szervezési keretek változásait mutatják be, de igyekeznek feltárni az ezek mögött meghúzódó teológiai törekvéseket és lelkiséget, vagy éppen felsőoktatás-politikai, illetve egyház-kormányzati determinációkat. Az ezt követő nagyobb egységben a DRHE hittudományi tanszékeinek és jogelődjeiknek már lezárt életművel rendelkező – majd félszáz – főállású tanáráról készített oktatói portrék következnek. Ezeknek a szakmai értékelésre törekvő rövid írásoknak a szerzői a tanszékek mai munkatársai. Legalább egy tematikus tanulmányban jelzésértékűen foglalkozni kívánunk az intézet modern korban is kiterjedt külföldi kapcsolataival. Ezt követően adattári jelleggel közölni kívánjuk az intézmény korabeli vezetőinek, a tanszéki munkatársainak, az egyetem doktorainak, díszdoktorainak, első lelkészképzésű vizsgát tett hallgatóinak névsorait. Kötetünket korábban publikálatlan történelmi fényképanyaggal is szemléletessé kívánjuk tenni.

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:
A köz- és felsőoktatás 2

SZÓLJ, URAM!

FEKETE KÁROLY:
Megszentelődés 3

TANÍTS MINKET, URUNK!

(Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg!)

KARASSZON ISTVÁN:
Julius Wellhausen és Rudolf Smend 4

NÉMETH ÁRON:
Preegzisztencia és inkarnáció
– Krisztológiai tételek a Zsolt 72 ógyházi
értelmezésében 9

SAJTOS SZILÁRD:
„Amikor készültök az ütközetre,
lépjen elő a pap”
Az ószövetségi kultikus személyek tevékenysége
a háborúban 16

SZABÓ ANDOR:
Jegyzetek a Zsidókhöz írt levélhez 25

KOVÁCS GERGŐ:
Thomas F. Torrance úrvacsorátana 27

FEKETE KÁROLY:

A Debreceni Református Kollégium nagy korszakai
az akadémiai tagozatok megerősödéséig 33

KITEKINTÉS

FAZAKAS SÁNDOR:
A lelkészi szolgálat körülményeinek változásai
és a lelkésztovábbképzés 41

RISKÓ JÁNOS:
A gyülekezetépítés megalapozása 11 lépésben 48

KÖNYVSZEMLE

SZATHMÁRY SÁNDOR:
„Leszek, amivé Veled leszek”
George A.P. Knight: Az Ószövetség
keresztény teológiája 57

KÁDÁR ZSOLT:
Az európai egységépítés új összefüggései
A Trianon-seb gyógyulása felé
– Ökumenikus Tanulmányi Füzetek 23. szám 60

FABINY TAMÁS:
Betetőzés
Cserhádi Sándor: Az Újszövetség teológiája 61

Készülő kiadványok a Debreceni
Református Kollégium 475. évfordulójára 63

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

A megbocsátás,
mint exegetikai megoldás

* * *

Interkulturális bibliaolvasás

* * *

Meglepetés és öröm
Ferenc pápa megválasztása

* * *

70 éves
az intézményes ökumené

ÚJ FOLYAM (LVI)

2013
2

THEOLOGIAI SZEMLE

2013. 2. szám

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség:

Ökumenikus Tanács Irodája
1117 Budapest,
Magyar tudósok körútja 3.
Telefon: 371-2690
Fax: 371-2691

Kiadóhivatal: A Magyarországi

Református Egyház
Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35.
Telefon: 386-8267, 386-8277

Index: 26 842

ISSN 0133 7599

Főszerkesztő:

dr. Bóna Zoltán

Szerkesztőségi bizottság

elnöke: dr. Kádár Zsolt
tagjai: dr. Cserháti Sándor
dr. Fekete Károly
dr. Kodácsy Tamás
dr. Reuss András
Háló Gyula
Kalota József
Szuhánszky T. Gábor
T. Németh László
Ungvári Csaba

Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: HVG Press Kft.

Felelős vezető: Erényi Ágnes

Nyomdai előkészítés:

TIBUKTU Kiadó

Előfizethető a kiadóhivatalban, posztaltalványon, vagy átutalással a Református Kálvin Kiadó 11711034-20856731 számlájára.

Előfizetési díj egy évre: 6300,- Ft

Egyes szám ára: 1575,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámlára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

70 év a teológia és az ökumené szolgálatában

A teológiának és az ökumenikus törekvésnek egyaránt van elméleti és gyakorlati aspektusa, megjelenési formája. Az ígéhirdetés, a lelkipozíció, a hitoktatás, az istentisztelet elemeinek meghatározása és alkalmazása, az egyházszervezés, az egyházigazgatás és egyházvezetés mind olyan egyházi tevékenységek, amelyek teológiai alapvetésekre épülnek, illetve teológiai igazságokat, meggyőződésekkel megjelenítve kívánják az Isten dicsőségét és az emberek javát szolgálni. S amikor mindezeket felekezeti határokat átvéve igyekeznek végezni, akkor sem elkerülhető a megalapozó, bár felekezeten kívüli, teológiai megfontolások összevetése, mérlegelése és követése.

Ezen túlmenően, nem vitás, hogy az ősegyház teológiai eszmélődésének szent helyeit, az egyetemes zsinatokat a maguk vitáiban nevezhetjük a felekezeti párbeszéd őstípusainak, bár akkorra vonatkoztatva még nem beszélhetünk a felekezeti elkülönülés mai értelemben intézményes formáiról. A zsinatok eredményeit, a konszenzusokat pedig ökumenikus hitvallásnak is mondhatjuk. Ilyen kettős értelemben illeti ezeket a máig ható teológiai vitákat és megegyezéseket az ökumenikus jelző. S ez a teológiai diskurzus – bár nem egyenlő intenzitással – azóta is folyik mind a mai napig felekezeten kívüli viszonylatban is. Ugyanakkor ezzel párhuzamosan és sokkal látványosabban valósul meg az úgynevezett gyakorlati ökumené, amely szociális, istentiszteleti és missziós programokkal, akciókkal, gyűjtésekkel, nyilatkozatokkal kívánja szolgálni a Teremtőt és a teremtett világot.

Az ökumenében tehát megjelenik a teológiának mind a (hit)elvi, dogmatikai, mind pedig a praktikus, gyakorlati aspektusa. Az újkori ökumenében ez eleinte, ha nem is élesen, de nyilvánvalóan elkülönült az úgynevezett Faith and Order – Hit és Egyházszervezet –, valamint a Life and Work – Élet és Munka – mozgalmakban. Az Egyházak Világtanácsának létrejöttével azonban létrejött e két megközelítés intézményes egysége. Az EVT helyet és teret biztosított mindkettőnek.

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa 70 évvel ezelőtt, annak okán is, hogy az EVT létrehozására alakult Nemzeti Bizottságból nőtte ki magát, de a háború ütötte „egyetemes sebek” gyógyítása körüli fáradozása miatt is, és nem utolsósorban a debreceni és a pannonhalmi teológusok között kialakuló beszélgetések kapcsán is a kezdetektől fogva magán hordta e kettősséget. E hagyományához híven ma is elkötelezett fóruma az elmélyült teológiai munkának, az ökumenikus miliőben megélt spiritualitásnak és természetesen a társadalmi igazságosság legpraktikusabb szolgálatának is.

A Theologiai Szemle e 70 esztendő nagyobbik felében, mint a MEÖT sajtó folyóirata primer módon kívánta szolgálni mind a felekezeten kívüli teológiai dialógust, mind pedig a társadalmi kérdések iránt is érzékeny ökumenikus spiritualitást.

Bóna Zoltán

A Theologiai Szemle egyes számainak megjelenési ideje:

- | | |
|------------------------|----------------------|
| 1. szám március 15. | 2. szám június 15. |
| 3. szám szeptember 15. | 4. szám december 15. |

KÉZIRAT LEADÁSÁNAK IDEJE:

2013. 05. 01.

A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy szövegszerkesztővel készült írásait E-mailben Microsoft Word dokumentumban küldjék el szerkesztőségünkbe. A dokumentum mérete A/4-es álló formátum, 2,5 cm-es margóviszonyokkal. A kenyérszöveg 12 pontos Times New Roman betűtípusból legyen szedve, szimpla sorközzel, ezzel is megkönnyítve az előzetes terjedelemszámítást. Ha a dokumentum tartalmaz görög vagy héber írást is, úgy csatolják ezeket a betűtípus file-okat is az anyaghoz, ennek hiányában nem garantált az írás pontos megjelenítése. E-mail címünk: theolszemle@meot.hu. Internet: <http://www.theolszemle.meot.hu>.

Az írás közzélése nem jelenti azt, hogy a szerkesztőség a szerzővel mindenben egyetért. A cikkek tartalmáért minden szerző maga vállalja a felelősséget. Dokumentumok megőrzését, visszaküldését nem tudjuk vállalni.

Váratlan küzdelem – reménnyel megtelve

„Jákób pedig ott maradt egyedül. Ekkor Valaki tusakodott vele egészen hajnalhasadtáig. De látta, hogy nem bír vele... Jákób Penuélnak nevezte el azt a helyet és ezt mondta: Bár láttam az Istent színről színre, mégis életben maradtam.” (1Móz 32,22–31)

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa 70 éves évfordulója alkalmából ószövetségi igét választottam erre a meditációra. Legyen a hála és a köszönet szava az első. Hálát kell adnunk Istennek, hogy az elmúlt hetven évben is vezetett az egység útján bennünket. Köszönet jár mindazoknak, akik vállalták azt a fajta küzdelmet, ami az ökumenével jár együtt. Szeretném Jákób személyének változásával kezdeni, hiszen mindannyian egy változó korban és változó világban élünk, ahol a személyünk hitele fontos társadalmunkban.

Az írásmagyarázók jelentős része elsősorban Jákób szempontjából nézi az eseményeket. A csaló Jákób ajándékkal akarja kiengesztelni Ézsaut, hogy a büntetés elől emberi mesterkedéssel megmeneküljön. Jákóbot nem hagyja bűnös lelkiismerete, éjjel felkel, útnak indul és találkozik valakivel. Nem tér ki a találkozó elől. Tusakodnak hajnalig. Harcképtelen lesz, s akkor belekap az idegenbe és nem engedi el, amíg meg nem mondja a nevét. Jákób kiharcolja a bűnbocsánatot. Ezt mondják a szöveget magyarázók. Nekünk, akik az Isten szolgálatában állunk, szintén fontos, hogy tudatában legyünk annak, hogy küzdelem és odaadás nélkül nem megy előre az ökumené, vagyis meggyőződés szerint az Isten ügye. Az ökumenikus mozgalomban lehet sok-sok emberi vonás, lehet neves és névtelen munkásaiban is sok gyarlóság – de az ügy az Istené.

Az eseménynek van egy lélektani motívumokkal telelt magyarázata. Sok érdekes dolog van ebben a magyarázatban. Nem hiszem azonban, hogy ott olyan szempontok voltak, amelyek érdekesek lettek volna az izraeliták számára, amikor meghallották. Az egésznek különös üdv-történeti jelentősége van. Ezt abban látom, hogy a harc az áldás körül folyik. Ahogyan Jákób élete is az áldás körül folyik. A választott nép szorosan összefüggésben áll az ígérettel, amelyet valaha Ábrahám kapott. Az Ábrahámnak tett ígéret – emberi elgondolás szerint – elsőszülöttségi vonalon fut tovább. De Jákóbnál a helyzet megfordul. Amikor még meg sem született, azt a kinyilatkoztatást kapja apja, hogy a nagyobbik szolgál a kisebbiknek. Vagyis a történet elején egy isteni aktus áll, amely az ígéret útját tetszése szerint szabja meg. Jákób bátyja elsőszülöttségi jogát testvérét egy alkalmas pillanatban rászedve szerzi meg, de Ézsau belemegy ebbe. Később siránkozik miatta, de hiába. Hiányzik az áldás. Ez a csalással megszerzett áldás pecsételi meg Jákób sorsát. Kénytelen menekülni bátyja elől. Odakint apja csaló rokonai közé kerül. Amikor visszatér, emberi módon rendezti ügyeit. Nem önként jön, Isten parancsolja, hogy jöjjön. Most azonban, a parancsban ismét az áldásról van szó, és amikor újra találkozik Istennel, áldásért könyörög és csak az áldásról akar tudni. Most Istennel harcolva meg is kapja. A csípőcsont kifordítása az or-

vosok véleménye szerint az a pont az emberi testen, amelynek a sebesülésével az egész test mozgásképtelenné válik. Vagyis ebben az esetben az Istennek való teljes kiszolgáltatottságról van szó. A csodálatos esemény most következik: a győztes engedi, hogy a nyomorékká ütött ember halálfélelemben átkarolja és ezt mondja: nem bocsátlak el, míg meg nem áldasz engem. Jákóbnak vallania kell nevét. Amikor kimondja, hogy Jákób a neve, bevallja magáról, hogy csaló. Az a Valaki a megvallott nevet és megvallott lényegét elvette. Adott helyette új nevet és új életet. Izrael: Isten küzd. Ez az új lényeg. Kissé különös, hogy nyomorékká ütve, megalázva, kiszolgáltatva éri ilyen gyors változás. De Istennél ez mindig így van.

Az ő ereje a mi erőtlenségünk által végeztetik el. Elég nekünk az ő kegyelme. A csaló megszűnt, és Isten harcossá indul az új életbe. Ezt ma már sajnos igen megkopott kifejezéssel így mondjuk: bűnbocsánatból élünk. Ennek az igazi erejét és valóságát az érzi meg, aki mélyen belenéz ebbe a lélegzet-visszafojtott küzdelembe. Az új név, amit kap, emlékezteti arra, hogyan lett övé az áldás. Ezt a különleges nevet az egész nép nevében viseli. Tehát valahányszor Izrael népe a nevének gondolkodott, mindig ehhez az eseményhez jutott vissza. Ez emlékezteti őt az ígéretre is. Ugyanakkor azonban Izraelnek mindig gondolnia kellett arra, hogy nevet a Jákób névvel cserélte fel, hiszen az tovább él a próféciában is. Az elhívásra Isten embere teljesen méltatlan, csaló, de az elhívást mégis megkapta. Tehát az elhívásra méltatlan ember lett a választott nép atyja. Izraelnek erről a különleges útról tanúskodik ez a történet. Arról tanúskodik, hogy ez az elhívás újjá is teremti az Isten kegyelmével. Az új névadás azt is jelenti, hogy a múlt le van zárva. Annak az emlékének is megőrzi a másik névadás, hogy mindez Penuélnak történt, tehát szemtől szemben Istennel. Végül annak emlékének is őrzik a nevek, hogy az Istennel való szemtől szembeni tusakodás árán történt az áldás elnyerése.

Ezt a történetet általában a tusakodás oldaláról szeretjük megközelíteni. Az Istennel való tusakodás nem szokott közel állni a mai emberhez. Éppen ezért ne felejtsük el azt a másik lehetőséget sem, amely kiütöközik belőle: hogy Isten szuverén kegyelmével a bűnösöket hívja és áldásban részesíti, de természetesen a vele való küzdelmet is akarja. Küzdeni is kell Istennel.

Ennek az igazsakasznak a tükrében az Ökumenikus Tanács feladatait számba véve, illúziók nélkül tekintek a jövőbe is, de élő reménységgel. Kívánom, hogy ez a bizonyosság átterjedjen a hetven éves jubileumot ünneplőkre, hogy megérezzék, nemcsak világméretű, vagy egyháztörténeti léptékkal is jelentős emberi ügyről van szó, hanem Isten ügyéről.

Fischl Vilmos

A megbocsátás, mint exegetikai megoldás: A Bír 17,1–5 elemzése¹

A Bírak 17,1–5 egy nehéz szakasz a 17–18.-ik fejezetek egységén belül. E szakasz exegetikai problémáinak feltárásával ez a tanulmány bemutatja az exegeták és a bibliafordítók különböző megoldásait. Bizonyított tény, hogy az előző megoldások vagy a szöveg megváltoztatását igényelték, amit más szövegértelmezők vagy vallási feltételezések nem támasztanak alá sem a szövegben szereplő időt illetően, sem az írások keletkezésének idejét illetően. Egyszerű megoldást nyújt a „megbocsájtani”-ként történő fordítása az אָשִׁיבֵנו-nak mindenféle szövegbeli változtatás nélkül. Ez a fordítás nemcsak a történetmondást oldja meg, de helyreállítja a szöveg vallási háttérét is.

Judges 17,1-5 is a difficult passage in the large unit of chapters 17-18. Discussing the exegetical problems of the passage this article presents the different solutions of exegetes and Bible translators. It is demonstrated that these previous solutions required either changes of the text not supported by other textual witnesses, or suppositions of religious conditions not present either in the time implied in the text or in the time when texts was written. A simple solution is presented by translating the word אָשִׁיבֵנו as “forgive it”, without any change in the text. This translation solves not only the problem of the storytelling, but restores the religious background of the text.

Bevezetés

Kevés olyan szakasz van az Ószövetség héber szövegében, amelyet egy-egy félmondat, egy-két kifejezés, szinonima vagy névforma kivételével ne hasonlóan, vagy akár szinte szó szerint megegyezően adnának vissza a különböző (felekezetű) fordítások. Ezek egyike a Bír 17,1–5. Esetében az is meglepő, hogy még a ma használatos mértékadó magyar fordítások is egymástól merőben eltérő módon szövegezik.² Véletlen csupán, vagy ennyire nehéz eldönteni a héber szöveg alapján a helyes értelmezést? A történet egésze miért nem nyújt megfelelő eligazítást az egyértelmű fordításhoz?

A 17–21 részek szövegegyesége a Bírak könyvének kevésbé ismert szakaszai közé tartozik. Történetei nem illeszkednek a 2,11–23 által bemutatott karizmatikus vezetők szabadításának sematikus szerkezetébe. Miká története, Dán törzsének vándorlása, a lévita feleségének erőszakos halála és Benjámín törzsének kiirtása, valamint helyreállítása sajátos történeti füzéreként, a kutatók szerint *függelék*ként állnak a könyv végén. Ez a függelék mivolt azonban nem jelenti feltétlenül ennek a szövegrésznek a teljes különállását, sem önmagán belüli egységességét. A történetek visszatérő refrénje – az „Akkor még nem volt király Izraelben, mindenki azt tette, amit jónak látott” ismétlődik a 17,6-ban és a 21,25-ben, rövidebb formában pedig a 18,1-ben és a 19,1-ben – a királyság előtti korba helyezi a leírt eseményeket, ugyanakkor egyéni színt ad ennek az öt fejezetnek.³

A szövegegyesség redakciótörténetileg már a sok, részben vagy teljesen önálló témából adódóan igen összetettnek tűnik, jól mutatja ezt a különböző kutatók markánsan eltérő véleménye is. A királyságot – mint a kaotikus állapotokhoz

képest a rendet jelentő társadalmi felépítést – támogató refrén alapján többen az ún. deuteronomisztikus szerkesztéseket követő kiegészítésnek tartják.⁴ Mások éppen a Bírak könyvének predeuteronomisztikus, a királyságot kedvezően megítélő rétegéhez kapcsolják.⁵ A kettő kombinációja, sőt a deuteronomisztikus feldolgozás utáni kiegészítés sem lehetetlen. Bármelyik feltételezés mellett foglalunk is állást, az bizonyos, hogy az egyes hagyományok, témák és feldolgozásaik több szinten kapcsolódnak, keverednek egymással.

A szövegegyeségen belül a 17–18 is többszörösen összetett, számos alkalommal átdolgozott szakasz. Martin Noth tematikusan különítette el a rétegeket „The Background of Judges 17–18” című cikkében.⁶ Szerinte három tradíciótema sorakozik fel egymás után: a „bálványkészítés”, a vándorló lévita története és Dán törzsének vándorlása. Noth, szemben a korábbi kétforrás-hipotézissel, az egységes történetformálás 1950-es években megfigyelhető elképzelése mellé áll, támogatva a kiegészítő redaktori munkák gondolatát. Mivel ezen tradícióegységeket nem tekinthetjük önálló forrásoknak – ahogyan az a Noth utáni kutatás során világgossá vált, különösen a Dán törzsével kapcsolatos szakaszra vonatkozóan –, a tradíciók egymáshoz való viszonyát, illetve a redakció folyamatát lehet inkább vizsgálni. Általánosan elfogadott az a nézet, amelyet Noth is megfogalmaz, miszerint a történetnek két redakcionális lezárása van a 18,30–31-ben.⁷ Az egyik a lévita papság konklúziója, a másik Dán törzsének dáni szentélyállítása. Úgy gondolom azonban, hogy a három tradíció mindegyike önálló befejezést kap: a Miká-féle szoborállítást a 31. vers varrja el a fe-

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

jezet végén, a lévita papság problémáját feszegető tradíciót a 30. vers szélesíti ki, a dáni vándorlást azonban már a 28–29. vers befejezi:

Azután újra fölépítették a várost és letelepedtek benne. Elnevezték a várost Dánnak, ősöknek, Dánnak a nevérol, aki Izráel szülöttje volt. Azelőtt Lajis volt a város neve.

A három tradíció összefonódása, ugyanakkor eredeti önálló volta jól látható ebben a többszólamú kadenciában.

A vázolt többszólamúság és összetettség talán már sejtet valamit a Bírák 17,1–5 fordításának nehézségéből. E rövid jegyzetben a Miká-történet szövegét felcsendítve és az eddigi exegetikai fejtegetésekhez egyetlen önálló gondolatot hozzá-téve talán a 17,1–5 érthetőbbé, a redakciók részletei és a tradíciók összeolvadásának menete nyilvánvalóbbá válik. A későbbi fordítások talán majd ezen az úton közelíthetnek egymáshoz.

Irodalmi elhatárolás

Irodalomkritikailag vizsgálva a 17–21. fejezeteket – a bevezetőben elmondottakon túl – megállapítható, hogy a szorosan vett kritériumok alapján a 17–18 nagyobb egységén belül és a 17. részen belül a 17,1–5 elkülöníthető, önmagában is megálló egységet alkot. A megelőző szakasznak nem folytatása a történet. Az elbeszélő történetek szokásos bevezető formulájával indít az 1. vers: ... וַיְהִי; lezárásaként pedig egy visszatérő formula szolgál (6. v.), amelynek hovatartozása éppen emiatt kérdéses.⁸ Az azonban bizonyos, hogy a következő וַיְהִי (7. v.) már egy újabb narratív egységet vezet be.⁹ A bevezető egység párhuzamba állítható az 1Sám 1,1-gyel:

וַיְהִי אִישׁ אֶחָד מִן־הַהֲדַתִּים צוֹפִים מִהַר אֶפְרַיִם וְשֵׁמוֹ אֶלְקָנָה
מִהַר אֶפְרַיִם וְשֵׁמוֹ מִיכָה

Volt egy ember az Efraim hegyvidékéről, akinek Miká volt a neve. (Bír 17,1)

Volt egy ember Rámátáim-Cófimból, az Efraim hegyvidékéről, akinek Elkána volt a neve. (1Sám 1,1)

Ezen irodalmi párhuzam mellett van még némi tematikus párhuzam is a két történet között. Mindkettő egy adott ember vallásgyakorlatáról szól, amelyhez a családtagok is kapcsolódnak, és amelyben a neveknek is fontos szerep jut.¹⁰ Mindkét történet az egyéni kegyességet mutatja be, a különbség csak az istentisztelet helyében mutatkozik, míg az egyik történet házi szentély körül forog, a másik egy nyilvános szentélyt emleget. Különbségnek látszik az is, hogy a Miká-történet ironikus hangvételű, míg Elkánáé drámai. Ám épp e két különbség az, ami a Miká-szöveg újraolvasásával talán más fényben tűnik fel. A Bír 17,1–5 és az 1Sám 1 között tehát intertextuális kapcsolatot is feltételezhetünk.

Következésképpen ez az öt vers mint önálló egység lehet az elemzés tárgya.

Szövegkritikai megjegyzések

Bár a 17,1-5 rövid egység fordítása és magyarázata nehéznek tűnik, nem tartalmaz túl sok szövegkritikai problémát. Nem maradt fenn olyan szöveg Qumránban, melyen

rajta van a szakasz, és az elsődleges fordítások is nagyjából megegyeznek. Összesen három helyet kell megvizsgálunk.

A Biblica Hebraica Stuttgartensia (BHS) jegyzete csupán egy kevésbé fontos Qere hivatkozást tartalmaz a 2. versben a וַיְהִי-hoz, ugyanakkor nem utal a Codex Vaticanusra, ami a וַיְהִי-helyett azt olvassa, hogy καὶ με ἠράσω. Ez a változtatás azt jelentené, hogy az anya már tudta, ki a tolvaj, és egyben gyengítené a fiú beismerésének szerepét.

A BHS továbbá javaslatot tesz a második versben néhány szó törlésére a וַיְהִי után, és feltételezi a 3d¹¹ törlését és áthelyezését a 2. versbe a לִקְהֵלִי után. De ezeknek a változtatásoknak semmilyen támogatásuk nincsen. Ezzel szemben a 3bb-nek eltérő olvasatai vannak a különböző LXX kéziratokban,¹² ám ezeket a változatokat a BHS nem említi. Ezek a LXX kéziratok ἐκ τῆς χειρὸς μου κατὰ μόνας („egyedül az én kezemtől”) szöveget hoznak ezen a helyen, ami a לִבְנֵי helyetti לְבָרִי olvasatot feltételez a fordító előtt álló héber szövegben. Ezt az olvasatot a Peshitta is támogatja: (‘*jdj bdj*). Ez a változat kizárná a szakasznak azt a magyarázatát, miszerint az anya a fia javára végezte volna a felajánlást. A BHS héber olvasatát támogatja ugyanakkor Codex Vaticanus görög szövege, a Vetus Latina, a targumok és a Vulgata. Mindkét lehetőséggel élnek a kommentátorok és a fordítók.¹³

Az utolsó szövegvariáns szintén a 3d-hez kapcsolódik, ahol a Codex Alexandrinus megduplázza a szöveget: καὶ νῦν ἐπιστρέψω αὐτὰ σοι καὶ ἀποδώσω σοι αὐτὸ („és én most visszajuttatom azokat neked és vissza fogom adni neked azt”). Bár a Bírák könyve A típusú görög szövegét képviselő LXX kéziratok ugyanezt az olvasatot hozzák, még sincs okunk elfogadni ezt a szakasz értelmét tovább bonyolító ismétlést. Az ismétlés megjelenése a görög kéziratokban azonban jelzi a mondat értelmezésének nehézségét jelenlegi kontextusában.

Vallástörténeti megközelítések

Miká történetét a bibliafordítások gyakran a következő felirattal látják el: „Miká bálványozása.”¹⁴ Ez a megelőlegezett negatív definíció sajátos szemüvegen keresztül olvastatja a történetet. Vagyis az olvasó előre tudja, hogy a szöveg valami vallásos szempontból elítélendő tartalmat. Olyasvalamit, ami nem egyeztethető össze a helyes Jahve-hittel. A szakaszt elkülönítő 6. vers utólagos értelmezésként is – bár indirekt megfogalmazással – elmarasztalja Miká cselekvését.

A különböző kommentátorok összesen négy elemet emelnek ki a történetből, amelyek megsértik a Tízparancsolatot: a בַּקָּל készíttéssel a bálványkészítés (2. parancsolat), az átokkal Isten nevének felvétele (3. parancsolat), a pénz elvételével a lopás (8. parancsolat), az anya megkárosításával a szülő iránti tisztelet (5. parancsolat) megsértése valósul meg. Alapvető kérdés ezekkel a felvetésekkel kapcsolatban, hogy hogyan viszonyul a Miká-történet önálló, eredeti megfogalmazása a Tízparancsolat keletkezési idejéhez és körülményeihez. Mint tudjuk, a Tízparancsolat mai formája hosszú folyamat eredménye,¹⁵ ami nem jelenti azt, hogy bizonyos elemei ne lehettek volna meg már a monarchikus időszak előtt is. De vajon az úgynevezett bírák kora lehetőséget adott-e egy egységes „izraeli” etikai normarendszer megfogalmazására?¹⁶ Ez a problémafelvetés még akkor is

helytálló, ha elfogadjuk Gerstenberger feltételezését a klán- vagy családetikai normák tiltó formuláinak meglétéről.¹⁷

Pregnáns példaként említhető a sorból, hogy az istenszobor készítése és annak tisztelete Hóseás számára ugyan nagyon fontos probléma, és akadályt jelent a tiszta Jahve-hit útjában, mégsem hivatkozik egy ezzel kapcsolatos leírt parancsra.¹⁸ Kuntillet 'Adzsrud több antropomorf istenséget ábrázoló cserépdarabja, vagy például az úgynevezett „Bull-site” kis bikafigurája összhangban van azzal a nem teljesen szobor- és ábrázolásmentes istentiszteleti valósággal, amit akár a מַזְבֵּחַ-k az atyák történeteiből, vagy az אֲשֵׁרֶת Gedeon történetében (Bír 8,22–28), akár a frigyháza kúrúbjai, vagy Jeroboám bikaszoborai (1Kir 12) a szövegekben is megőriztek.¹⁹ Más kérdés, hogy mindezeket egy későbbi teológiai szempontból már nem tartották az ortodox jahvismus részének, sőt a jósiási reformmal egyértelműen ítélet alá kerültek.²⁰ Így vált pl. a מַזְבֵּחַ is az egyszerű istentiszteleti helyből, szentélyből (1Sám 9,12) utálatos, lerombolandó magaslattá, áldozóhalommá a deuteronomista teológia számára (2Kir 23,8.15.19).²¹ Ennek analógiájára lehet elképzelni a אֲשֵׁרֶת és az אֲשֵׁרֶת értelemváltozását is. Következésképpen Miká történetében az elkészített kultusz tárgyak – a nevek pontos jelentése persze vitatható – nem ütköztek a kor vallásgyakorlatába.²² Annál inkább lehetett őket negatívan értékelni egy későbbi kor szigorúbb normái alapján. Így válik a nevében szigorú istenfélelmet sugárzó, istene tiszteletéhez házi szentélyt és annak megfelelő kultuszi személyzetet biztosító מִזְבֵּחַ בָּלְוָנוּצוֹנָא, ahogyan azt a Protestáns új fordítás felirata is hirdeti, s a szerkesztett végső szövegforma is sugallja, bár ez a szövegben sehol nem szerepel kimondva, csupán az eszközök negatív értelmű fordításából, illetve a későbbi részletek ironikus felhangjából következtethetünk rá.

A lopás vádját nem zárható ki teljesen, bár a szöveg 'elvéltel'-t mond (לָקַח), és nem 'lopás'-t (גָּנַב).²³ Amennyiben Miká a család feje, szabadon rendelkezhetett a család egész vagyonával. Az anya és fia közötti viszony – sem a lakóhely, sem a szociális kapcsolat – nem témája a történettöröknek.

Az átok törvényellenes voltát cáfolhatják az ismert átokmondások, amelyek részét képezték a törvényeknek, illetve a mindennapok politikai, ideológiai, közéleti gyakorlatának. Kommentárjában George F. Moore a 3. versben véli megtalálni az átok szövegét.²⁴ Ez azonban nem valószínű, mivel feltételezhető, hogy Miká az átok hatására, megrettenve adja vissza a pénzt. Az átok hatástalanítása lenne a 2. versben az anya áldásmondása.

Következésképpen a Tízparancsolat szellemével tételesen nem állíthatók szembe a történet felsorolt elemei. A korszak vallási közege, bármilyen szövetségi rendszert képzelünk is el a törzsek között, nem kizárólagosan jahvista, és nem is ortodox módon jahvista. Sem a Pentateuchusban található kultuszi intézményrendszer, sem az ott szereplő vallási előírásrendszer nem kérhető számon a történet szereplőin. A 6. vers refrénszerű megállapítása maga is utal arra, hogy a szöveg eseményei a szerkesztés különböző fázisainak korától eltérő vallási miliót jelenítenek meg. Ennek értelmében Miká háziszentély-alapítása, abban egy istenszobor elhelyezése, és ahhoz a megfelelő papi személyzet alkalmazása²⁵ nem elítélendő cselekedet, különösen mivel Miká mindezt Jahve-tisztelete gyakorlásához hozza létre. Nevéből láthatóan is jahvista család tagjaként igen elkötelezett Jahve tisztelete iránt (17,13).

Az már egy következő lépés, hogy a szerkesztés és a Bírák könyvébe való beillesztés során Miká története egy szövegfolym részévé válik. E szövegfolym teológiai változásai meghatározzák a történet értékelését. A névtelen efraimi (házi) szentély és az ugyanazon kultuszi berendezkedést (szobor, pap) átvevő dáni szentély az 1Kir 12 felől nézve Bétel és Dán északi templomait idézik fel vagy jelenítik meg, amelyek a deuteronomisztikus teológia számára „szakadár” és illegitim templomok. A Héber Biblia egészének végső teológiai nézőpontja felől közelítve a szöveghez Miká elkötelezett vallásos tettei nem követendő példák.²⁶ Mégis, ahogyan Ézsaiás Sion-teológiája az asszír korszak megtartó üzenetének számított, és ugyanez a teológiai álláspont Jeremiás korának történelmi helyzetében hiú ábrándnak látszik, úgy ebben az esetben is elmondható, hogy az eltérő korok eltérő vallási, illetve teológiai felfogását és gyakorlatát csak óvatosan lehet összevetni, figyelve a változásokra, de semmi esetre sem szabad kijátszani azokat egymás ellen.

Redakciókritikai megközelítés

Bár a bevezetésben felütésként már érintettük a 17–21 redakciójának fontosabb kérdéseit, most a 17,15 szerkesztésének problémáit kell közelebbről megvizsgálnunk. Alapvetően az 1. és az 5. vers mondja el a szakasz lényegi részét, mely a további szövegegységekben is visszatérő motívum:

(1) Volt egy ember az Efraim hegyvidékéről, akinek Miká volt a neve. (5) Ennek a Mikának volt egy temploma. Készítettet éfódot és istenszobrot, egyik fiát pedig felavatta és az lett a papja.

Ez az alaptörténet lehetett a szöveg korai változata,²⁷ amely semleges helyzetet jelenít meg. A további redakciós szintek, átdolgozások ennek a rövid szövegnek a kibővítésével jelenítik meg az irodalmi vagy inkább teológiai mondanivaló változásait. Efraim révén a „szakadár” országgrész, észak lesz a történések, Dán törzse térnyerésének helyszíne. A házi szentély a közösségi kultusz ellenpólusát képezi. Az istenszobrok a bikaszobrokhhoz hasonlóan a kúrúbbokkal díszített frigyháza negatív párjaként szerepelnek, saját fiának pappá szentelése pedig a jeruzsálemi központú intézményesített áronita/cádókita papság pandanjá.

Az 5. versben egymást követő אֲשֵׁרֶת és תְּרַפִּים kifejezések azonban még ennek a rövid szakasznak az esetében is felvetették az összetettség kérdését. Vajon a két kifejezés egymás szinonimájaként szerepel, vagy két különböző kultikus tárgyat jelentenek? Amennyiben az 1Sám elejének irodalmi párhuzamát feltételezzük a szövegben, akkor az אֲשֵׁרֶת esetében is alkalmazható az 1Sám 2,18 párhuzama, ahol az אֲשֵׁרֶת – ahogyan az Ex 8,6–9-ben is – egy kultuszi ruhadarab. Így nem feltétlenül két szoborról, hanem két eltérő funkciójú tárgyról lehet szó a szövegben.²⁸ De semmi esetre sem további szerkesztési elemről.

A közbeékelte három vers, a 2–4 versek, Miká és anyja kommunikációját írják le mint a kultuszi tárgykészítés előzményét. Az 5. vers eleje azonban egyértelműen mutatja, hogy a 2–4 után megtörik az elbeszélés logikája. Egyrészt nincs szó a pénzről, illetve annak a szentély vagy bármilyen más tárgy elkészítésében betöltött szerepéről. Másrészt a 4.

vers azzal ér véget, hogy az elkészített szobor Miká házában (ביה) volt. Az 5. vers pedig azt mondja, hogy Mikának volt egy szentélye (בית אלהים), ahová készíttetett kultuszi tárgyakat, eszközöket. Az ismétlés, amely az ókori keleti szövegek egyik fontos irodalmi eleme, itt nem a szokásos módon jelenik meg, hanem szinte egymást kizáróan. Egyértelműen látható a szöveg formálódása, szerkesztése.

A 2–4 ugyanakkor önmagában is több szövegezési, hagyománytörténeti és szerkesztési problémát vet fel.

1. Elsőként Miká anyjának megjelenését kell említeni, akinek magában a történet későbbi menetében nincsen szerepe. Úgy tűnik fel, mint az istenszobor készítéséhez szükséges pénz forrása. Az anya 2. és 3. versben emlegetett 1100 ezüstje – ami a 10. vers évi tízezüstös papi fizetéshez viszonyítva igen jelentős összeg²⁹ – egy másik asszonynak, Delilának Sámson elárulásáért kapott pénzüsszegével azonos.³⁰ Ez a párhuzam, bár nem képez valódi intertextuális kapcsolatot a két szöveg között, negatív konnotációt hordoz. Ehhez társul a lopás gyanúja, valamint az átok, vagyis így együtt ez a pénz több mint „piszkos.” A belőle készült istenszobor szentségét akár kérdéssé is teszi.³¹

2. A készítendő szobor elnevezése, פֶּסֶל וּמִסְכָּה arra utalhat, hogy nem egy – amint azt a 4. vers utolsó sorának állítmánya indikálná –, hanem több szobor készült; vagy utalhat arra, hogy a szöveg kompozíció. A páros kifejezés feloldására több megoldás is született, melyek egy része abból indult ki, hogy a dáni szentélyben csupán egy szobor került felállításra Jeroboám idején is,³² illetve *hendiadioinként*, jelzős szerkezetként értékelhető viszonyuk.³³

3. A 3. és a 4. vers elejének szinte szó szerinti egyezése a pénz kétszeri visszaadását és odaadását írja le, ami sajátos kavarodást képez a szövegben. Ez a nehezen átlátható összetettség a szöveg szerkesztett, illetve átírt állapotára utalhat.³⁴ A legtöbb redakcionális felvetés és elképzelés e probléma megoldására született. Értelmezhető átszövegezési hibaként, duplumként, udvariassági formulaként, de akár *Wiederaufnahme*ként is. Vagyis lehet többszöri szerkesztés nyoma, másolói vagy szerkesztői hiba, de akár tudatos irodalmi eszköz alkalmazása is.

E sokszínűségben talán jól használható megoldást kínál a szöveg újraolvasása.

A megbocsátás mint exegetikai megoldás

Lássuk először a 3–4 versek szerkezetét!

- 3 a וַיָּשָׁב אֶת־אֱלֹהֵי־יְהוָה הַכֶּסֶף לְאִמּוֹ
ba וַתֹּאמֶר אִמּוֹ
bb הַקֹּדֶשׁ הַקִּדְשָׁתִי אֶת־הַכֶּסֶף לִיהוָה מִיַּדִּי לְבָנִי
c לַעֲשׂוֹת פֶּסֶל וּמִסְכָּה
d וַעֲתָה אֲשִׁיבֶנּוּ לְךָ
- 4 a וַיָּשָׁב אֶת־הַכֶּסֶף לְאִמּוֹ
b וַתִּקַּח אִמּוֹ מֵאֵתָנִים כֶּסֶף וַתַּהַבְהוּ לְצֹרַרְךָ
c וַיַּעֲשֶׂהוּ פֶּסֶל וּמִסְכָּה
d וַיְהִי בְּבֵית מִיכָהוּ

A két vers tagmondatainak különálló tördelésével jól látható a szöveg igen érdekes tartalmi párhuzamrendszere. Az első mondatok (3a és 4a) szinte szó szerint megegyeznek. Az is feltűnő, hogy 3ba és 4b az anya cselekvésével kezdő-

dik (imperf. E/3.fem.). A 3bb és 4b a pénz sorsáról szól. A 3c és 4c a פֶּסֶל és מִסְכָּה elkészítését mondja el. A két utolsó mondat (3d és 4d) további információt tartalmaz, jóllehet nélkülük is értelmes mindkét vers.

Ez a fajta ismétléses struktúra (parallelizmus) gyakran megtalálható a sémi irodalmi nyelvben, és bár nem jellemző a prózai szövegekre, jelenléte nem meglepő.³⁵ Gross a *Wiederaufnahme* prózai szövegekben gyakoribb eszközt véli felfedezni a 3a és 4a azonosságában, és ezzel igyekszik feloldani az ismétlés értelmének eseménybonyolító voltát.³⁶ Következésképpen nem a cselekvés, csupán annak említése ismétlődik. A két vers teljes szövegezési párhuzamát egyik kutató sem dolgozta ki. Mielőtt ezen a vonalon továbbhaladva saját értelmezésemet vázolom, érdemes megnézni a különböző fordítások alapján, milyen megoldások szület-

a) A felvilágosodás előtti nemzeti bibliafordítások szó szerint fordítják a szöveget, minden átalakítás nélkül:

Luther (1545)

³ Also gab er seiner Mutter die tausend und hundert Silberlinge wider. Und seine Mutter sprach: Ich habe das Geld dem HERRN geheiligt von meiner hand für meinen Son das man ein Bildnis und Abgott machen sol darumb so gebe ichs dir nu wider. ⁴ Aber er gab seiner mutter das geld wider. Da nam seine Mutter zwei hundert Silberling und thet sie zu dem Goldschmid Der macht ir ein Bilde und Abgott, das war darnach im hause Micha.

Károli (1590)

³ Megadá annak okáért az ezer és száz ezüst pénzt az ő anyjának. És monda az anyja: Bizonyára szenteltem vala azt az ezüstöt az Úrnak az én kezemből, hogy adám azt te néked én fiannak, hogy csináltatnál abból faragott és öntött bálványt. Annak okáért mostan megadom azt te néked. ⁴ Mindazáltal megadá az ezüstöt az anyjának és elvive az anyja az kétszáz pénzét az ötvöshöz, és csinála abból faragott és öntetett képet és lőn az Micha házában.

King James Version (1611/1769)

³ “And when he had restored the eleven hundred *shekels* of silver to his mother, his mother said, I had wholly dedicated the silver unto the LORD from my hand for my son, to make a graven image and a molten image: now therefore I will restore it unto thee. ⁴ Yet he restored the money unto his mother; and his mother took two hundred *shekels* of silver, and gave them to the founder, who made thereof a graven image and a molten image: and they were in the house of Micah.”

A 4a-ban a fiú másodszori pénzvisszaadását kezdő vávot mindhárom fordítás egy értelmező kötőszóval adja vissza: *aber*, *mindazáltal*, *yet*. A פֶּסֶל וּמִסְכָּה két önálló kifejezésként szerepel mindegyikben, de Luther és Károli egy tárgyként, a King James Version viszont kettőként (többes számban) utal rá a 4d-ben.

b) Az újabb fordításokban már megjelennek a modern exegetikai elemzések eredményei. A legkisebb változtatást a korábban említett *hendiadioin*, jelzős szerkezet alkalmazása a פֶּסֶל וּמִסְכָּה fordításában a 3c-ben és 4c-ben (*graven*

image/Gottesbild/idol of cast metal), így a 4d egyes számban utal rá. Az első három változatban a pénz többszöri átadását nem oldják fel, sőt a revideált Protestáns új fordítás és az Einheitsübersetzung meg is erősíti az „újból,” illetve a „wieder” beillesztésével, kizárva a 3. és 4. versek egyidejűségét. A további három fordítás más megoldásokat ad. A Knox Bible azért küzd, hogy ne hagyja ki a 3d-t, ezért teljesen szabadon fordítja: “So now after all it is thine.” (Így most végülis ez a tiéd.) Ezáltal a pénz visszaadása eltűnik, emiatt azonban a 4a-t el kell hagyni. A NIV és a Lexham Bible úgy értelmezi a 3d-t, mint ami a 3bb-c tervezett cselekvésére utalna: “I will give it back to you” (Vissza fogom adni azt neked – NIV); „now then, I will return them to you.” (Most tehát vissza fogom adni azokat neked – Lexham.) Mivel a szobrot a jövőben “for my son” (a fiának) készítetteti el, így a fiú azt más formában kapja meg, vagyis nincs készpénzmozgás. De ennek eredményeként a 4a-t másként kell fordítani. Ez a két fordítás a 4a-ban a 3a eseményére utalva használja az “after” (után – NIV), illetve a “when” (amikor – Lexham) szavakat, így a 3a és 4a pénz-visszaadása egy és ugyanaz az esemény.

Knox Bible (1950)

His mother had lost eleven hundred silver pieces, which she had set aside; and when, in his presence, she pronounced a curse on the thief, he told her, I have the money, I took it for myself. No curse, then, said she, but a blessing from the Lord on this son of mine.³ And she told him, as he gave it back to her, I solemnly dedicate this sum of money to the Lord, promising him that my son shall have it from me, to make himself a graven image, with a sheath of cast metal. So now after all it is thine.⁴ Then she took out two hundred of the pieces so restored, and gave them to a silversmith, to be melted down into the sheath of a carved image; and there the image stood, in the house of Michas.

Einheitsübersetzung (1980)

³ Er gab die elfhundert Silberstücke seiner Mutter zurück. Seine Mutter aber sagte: Ich weihe mein Silber dem Herrn, damit es wieder meinem Sohn zugute kommt. Man soll ein mit Metall überzogenes Gottesbild machen. Fürs erste aber will ich es dir wiedergeben.⁴ Doch der Sohn gab das Silber seiner Mutter zurück. Seine Mutter nahm zweihundert Silberstücke und gab sie einem Goldschmied. Der machte ein mit Metall überzogenes Gottesbild daraus, das dann im Haus Michas aufgestellt wurde.

Revideált Protestáns új fordítás (1990)

³ Amikor visszaadta anyjának az ezeregyszáz ezüstöt, ezt mondta az anyja: Ezt az ezüstöt én arra szántam, hogy az Úrnak szentelem a fiamért: készítsenek belőle faragott és öntött bálványszobrot. Most azért visszaadom neked.⁴ De a fiú újból visszaadta az ezüstöt az anyjának. Ekkor az anyja fogott kétszáz ezüstöt, odaadta az ötvösnek, az pedig faragott és öntött bálványszobrot készített belőle. Ez Miká házába került.

Neovulgata alapján revideált Káldi-fordítás (1997)

³ Erre ő visszaadta anyjának, aki így szólt hozzá: Az Úrnak akarom szentelni és ajánlani ezt az ezüstöt úgy, hogy

a fiam vegye el a kezemből és csináljon belőle faragott és öntött képet: oda is adom most neked.”⁴ Erre ő visszaadta anyjának, az pedig vett kétszáz ezüstöt, s odaadta az ezüstművesnek, hogy készítsen belőle faragott és öntött képet. Ez aztán Miká házába került.

New International Version (2011)

³ When he returned the eleven hundred shekels of silver to his mother, she said, “I solemnly consecrate my silver to the LORD for my son to make an image overlaid with silver. I will give it back to you.”

⁴ So after he returned the silver to his mother, she took two hundred shekels of silver and gave them to a silversmith, who used them to make the idol. And it was put in Micah’s house.

Lexham Bible (2011)

³ He returned the eleven hundred pieces of silver to his mother, and his mother thought, “I will certainly consecrate to Yahweh the pieces of silver from my hand for my son to make an idol of cast metal; now then, I will return them to you.”⁴ When he returned the pieces of silver to his mother, his mother took two hundred pieces of silver, and she gave it to the smith, and he made it *into* an idol of cast metal; and it was in the house of Micah.

A szerkesztésekről alkotott különböző elméletek alapján többféle megoldás is született:

Katolikus Újfordítás (1973)

^{2a} Így szólt anyjához: „Az az 1100 ezüst, amit elvettek tőled, s ami miatt te átkot mondtál, amihez – saját fülem hallatára – azt is hozzáfűzted: 3b Ünnepelesen kijelentem: ezt a pénzt az Úrnak szentelem a saját kezemből, hogy (öntött) istenszobor készüljön belőle, az 2b nézd, itt van a kezemben, én vettem el. 3c S most visszaadom neked.”^{2c} Az anyja így szólt: „Az Úr áldja meg az én fiamat!”^{3a} Michajehu pedig visszaadta anyjának az 1100 ezüst pénzt.

⁴ Anyja tehát fogott 200 sékel ezüstöt és odaadta az ezüstművesnek. Az csinált belőle egy faragott és egy öntött bálványszobrot, ami aztán Michajehu házába került.

New Revised Standard Version (1989)

³ Then he returned the eleven hundred pieces of silver to his mother; and his mother said, “I consecrate the silver to the LORD from my hand for my son, to make an idol of cast metal.”⁴ So when he returned the money to his mother, his mother took two hundred pieces of silver, and gave it to the silversmith, who made it into an idol of cast metal; and it was in the house of Micah.”

The Message (1993)

³⁻⁴ As he returned the 1,100 silver pieces to his mother, she said, “I had totally consecrated this money to GOD for my son to make a statue, a cast god.” Then she took 200 pieces of the silver and gave it to a sculptor and he cast them into the form of a god.

Az NRSV szerkesztői glosszaként vagy hibaként értelmezve elegánsan elhagyja a 3d-t, a pénz visszaadását, így a 4a a 3a ismétléseként és azzal azonos cselekvésként jelenik

meg. Következésképpen a pénz csupán egyszer cserél gazdát. A MESSAGE fordítás nemcsak a 3d-t, de a 4a-t is elhagyja, amit azzal jelöl az olvasónak, hogy a két verset együtt számozza 3–4 nek. A legdrasztikusabb átalakítást a Katolikus Újfordítás teszi meg, amikor Budde és Moore korai szerkesztési elméleteit ötvözve átstrukturálja az egész 2–3. verset. A 3b-t az átokkal egyidejűvé teszi, a 3c-t nem az anya, hanem a fiú mondatának tekinti (félretéve a pauzális helyzetből adódó nemváltást a prepozíció esetében), és végül elhagyja a 4a-t.

A különböző fordításokból is jól látható, hogy a probléma kulcsát a 3d jelenti, illetve ezt kiegészítve a 3a és a 4a egyezése. Nézzük elsőként tehát a 3d-t. A héber szöveg tagmondatonkénti tördeléséből jól látszik, hogy a sor a 3–4 parallelizmusában a megfelelő helyen van: többletinformációt tartalmaz az előzőekhez képest. Kivétele a párhuzamrendszer felbomlását jelentené. Szerkesztői hibáról tehát semmi esetre sem beszélhetünk. Amennyiben pedig ennek a mondatnak itt a helye, akkor a helyes és megfelelő értelem keresésének egyetlen megoldása a tartalmi újragondolás. A teljes mondat (וְעַתָּה אֲשִׁיבוּן לָךְ) három elemből áll. Az עַתָּה ('most') időhatározót megelőző *váv*-ot akár értelmezőként ('mindazonáltal'), akár ellentételezőként ('de'), akár nyomatékosítóként ('azért') fordítjuk, az értelem nem változtat. Hasonlóan, ha az וְעַתָּה-t a sorrendiség jelölése értelmében fordítjuk ('először'), nem nyerünk vele semmit. A לָךְ prepozíció nemének megváltoztatása, vagyis a pauzális helyzetből adódó megnyúlás figyelmen kívül hagyása a párhuzamrendszerben nem hozná az új információt, hiszen tartalmilag azonos lenne a 2a-val és a 4a-val. Következésképpen egyetlen lehetőség marad, az אֲשִׁיבוּן újraértelmezése. A שׁוּב alapjelentése qalban 'visszafordul, visszatér, megtér', hifilben 'visszahoz, visszaad, visszahúz, visszatart, elutasít, elfordul' stb. Gesenius a 21., Köhler a 8. jelentésben hozza a 'megmásít, visszavon' értelmet.³⁷ A hivatkozott helyek (Num 23,20; Ézs 43,13; Eszt 8,8; Ám 1–2) között szerepel az Ámós 1–2, ahol a bűnök miatt Isten nem vonja vissza, nem másítja meg büntető akaratát. A héber szöveg (כֹּה אָמַר יְהוָה עַל-שָׁלֹשָׁה פְּשָׁעַי ... וְעַל-אַרְבָּעָה לֹא אֲשִׁיבוּן) éppen e miatt az ige miatt nehézkes, mivel a suffixumon kívül nincs pontos tárgya. A két fejezet kontextusában született legjobb szövegezt a Protestáns új fordítás találta meg: „...három vagy négy vétke miatt nem bocsátok meg.” Isten büntetésének visszavonása az Ő megbocsátása. Amennyiben az Ámós 1–2 analógiájára az אֲשִׁיבוּ-ból a gyököt nem „visszaad”-ként, hanem „megbocsát”-ként fordítjuk a Bír 17,3d-ben, akkor a 3–4 verseken belül egy szép szójáték alkalmazásával megoldódik a probléma, illetve a Miká és az anyja közötti viszony is szebben rendeződik. Nem kerül vissza a pénz a fiúhoz, és az áldásmondás a megbocsátás aktusával megerősítve áll szemben az átokkal, sőt talán fel is oldja azt. Ezzel párhuzamosan a 3a és 4a ismétlése így valóban ugyanazon cselekvésre utal, ezért időbeli azonosságot feltételez. Vagyis a második probléma is megoldódott. A szöveg fordítása eszerint a következőképpen alakul:

³ Akkor visszaadta az anyjának az ezeregyszáz ezüstöt, aki így szólt: Ezt az ezüstöt arra szántam, hogy az Úrnak szenteljem a fiamért: készítsenek belőle faragott és öntött istenszobrot. Most pedig megbocsátok neked! ⁴ Amikor tehát a fiú visszaadta az ezüstöt az anyjának, az anyja fo-

gott kétszáz ezüstöt és odaadta az ötvösnek, az pedig faragott belőle istenszobrot. Ez a Miká házába került.

A 2–4 epizódja a megbocsátás által egyszerűbbé válik, nemcsak felépítésében, hanem vallási tartalmában is. Az átok a megbocsátással emberileg elfordul a megátkozottról. Anya és fia között helyreáll a családi kapcsolat, az elkészített kultuszi szobor a megbocsátást és a hálaadást is jelképezi. Ebben az esetben már nem is olyan különös a 17,13 komoly vallási meggyőződésről számot adó megfogalmazása: „Most már tudom, hogy jót fog tenni velem az Úr, mert egy lévita lett a papom.” A történet szereplői tehát jó szándékú Jahve-hívők, akik tudnak bűnbánatot tartani és bűnbocsánatot gyakorolni. Következésképpen a 17–18. fejezet redakciótörténetében felhasznált Miká-történetről megállapíthatjuk, hogy alapvetően nem negatív hangvételű. A megbocsátás nélkül azonban minden megváltozik. A Bálám-alaptörténetbe beillesztett szamaras epizódhoz hasonlóan (Num 22,21–35) – amelyben az angyalt a próféta helyett meglátó szamar lejáratja, negatív színben tünteti fel az egyébként pozitív szereplőt – a 2–4 a Miká anyjának ellopott pénzéből készült és Miká szentélyében felállított kultikus szobron keresztül a dáni szentélyt volt hivatott lejáratni. A dáni szentély alapítástörténete a polemikusan átszerkesztett Miká-történet negatív értelmezése révén bűnnel terhelte válik.

Az exegézis során a végleges szöveget elemezzük és értelmezzük. A végleges szöveg mondanivalója a meghatározó. A szöveg keletkezésének feltárással mégis jobban érthető a végső üzenet is. Miká története egy királyság előtti régi történet. A 17,6 és 18,1 királyságbarát mondatai arra utalnak, hogy a törvényes rendszer feladata a törvényes rend betartása és betartatása. A deuteronomisztikus történeti mű egésze (Józs–2Kir) azonban éppen azt dokumentálja, hogy a királyság (meg)léte nem garantálja a helyes cselekedeteket. Végül Miká története arra is figyelmeztet, hogy ami ma bevett és elfogadott, az holnapra már elképzeldhetetlen és istenellenes, vagy fordítva, a ma botránya holnap már a mindennapok része lesz. Következésképpen nem a ma vagy a holnap rendjéhez kell igazodni, hanem mindenkor az Istenhez.

A Biblia fordítása nagyon nehéz feladat. A szövegűség és az értelem megőrzése, a statikus vagy dinamikus fordítási technikákhoz való következetesség, illetve a bibliakutatás aktuális eredményeinek alkalmazása vagy mérlegelése összességében igen eltérő végeredményt adhat. Ez pedig nem felekezeti függő, hanem a fordító(k) felelőssége és teherterelése is egyben.

Zsengellér József

JEGYZETEK

¹ Az alábbi írás az *Utolérnek téged a szavak – A hetvenéves Sulyok Elemér köszöntése* (Simon T. László szerk., Pannonhalma, 2011) kötet 398–414. oldalán megjelent, „A megbocsátás mint egzegetikai megoldás. Rövid jegyzet a Bír 17,1–5-höz” című cikk átdolgozott változata.

² A különböző fordítások szövegét lásd alább.

³ Ennek a refrénnek bőséges irodalma van: R. G. BOLING, In Those Days There was No King in Israel, in H. N. BREAM és mások (szerk.), *A Light unto My Path*, Temple, Calif., 1974, 33–49; W. J. DUMBRELL, „In Those Days There Was No King in Israel; Every Man Did What Was Right in His Own Eyes”: The Purpose of the

- Book of Judges Reconsidered, *JSOT*, 25(1983), 23–33; S. TALMON, „In Those Days There Was No King in Israel”: Judges 18–21, in *Uó, King, Cult, and Calendar in Ancient Israel*, Jerusalem, 1986, 39–52.
- 4 M. NOTH, The Background of Judges 17–18, in B. W. ANDERSON–W. HARRELSON (szerk.), *Israel's Prophetic Heritage*, London, 1962, 68–85; A. H. J. GUNNEWEG, *Leviten und Priester*, Göttingen, 1965 (FRLANT, 89); W. RICHTER, Zu den Richtern Israels, *ZAW*, 77(1965), 385–396; U. BECKER, *Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliches Studien zum Richterbuch*, Berlin–New York, 1990 (BZAW, 192) (poszt-deuteronomisztikus); Kratz kifejezetten a papi irat irodalmi, illetve a krónikási nyelvezet nyomait véli felfedezni a függelékben, vö. R. G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, Göttingen, 2000, 203 (UTB, 2157).
- 5 T. VEIJOLA, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomischen Historiographie*, Helsinki, 1977 (AASF, 198); lásd még RÓZSA Huba, *Az Ószövetség keletkezése*, 1, Budapest, 1999, 322, és A. SOGGIN, *Bevezetés az Ószövetségbe*, Budapest, 1999, 195–197 összefoglaló elemzéseit. W. GROSS, *Richter*, Freiburg–Basel–Wien, 2009, 764–765 (HThKAT).
- 6 NOTH, *i. m.* (Érdekes, hogy Childs a Bírák könyve bibliográfiájának Bevezetésében Mowinkelnek tulajdonítja a cikket, legalábbis annak 80–85. oldalakig terjedő részét: B. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London, 1979, 255 – de ez csak gépelési hiba volt!)
- 7 NOTH elképzelhetőnek tartja, hogy a 31b az „eredeti” narratíva részéje volt: *i. m.*, 83–84.
- 8 Itt nem kívánok belebonyolódni az „Abban az időben nem volt király Izraelben, mindenki azt csinálta, ami neki tetszett” formula eredetébe.
- 9 A Mikával kapcsolatos történet két önálló, egymástól teljesen független részből áll. A két részt a 18. fejezetben Dán törzsnének vándorlásmotívuma kapcsolja össze. A szakasz önállóságához lásd GROSS, *i. m.*, 754.
- 10 Egy szélesebb redaktiótörténeti kontextust követve Veijola hipotézise még úgy kapcsolja össze a két történet nagyobb egységét, hogy az 1Sám 1–7-et is a Bírák korának távlatához tartozónak vallja. Szerinte a függelékben megjelenő, fokozódó véteksor az 1Sám 7,2–14-ben nyer feloldozást. VEIJOLA, *i. m.*, 15–29, 77–105.
- 11 A 3–4. versek felosztását lásd alább.
- 12 Codex Alexandrinus; Codex Sinaiticus; Lucianus; Codex Coislinianus; Órigenész. Vö. MOORE, *Judges*, 377.
- 13 Lásd később.
- 14 Károli; Protestáns Újfordítás; NKJV: Micah's Idolatry; NIV: 'Micah's Idols'; NET: Micah makes his own religion; Luther Bibel: 'Michas Gottesbild'; Ebelfelder–Schlachter fordítás: 'Michas Bilderdienst'. A magyar a katolikus bibliafordítások a semleges „Miká szentélye” feliratot adják.
- 15 Ennek részleteihez lásd KARASSZON István, A Tízparancsolat redaktókritikája, in SZÉCSI József (szerk.), *Tízparancsolat*, Budapest, 2010 (A Biblia titkai, I).
- 16 A. PHILLIPS, *Ancient Israelite Criminal Law*, Oxford, 1970 szerint a büntetőjog feltételezi a szövetségkötést mint a közösség és Isten közötti viszony alapját. A. ALT, Die Ursprünge des israelitischen Rechts, in *BVSAWL*, PhK 86/1, Leipzig, 1934 történelmi rekonstrukciójában a pusztai vándorlás és a honfoglalás korszakára vonatkozóan létezőnek tart egy izraeli törvénygyűjteményt.
- 17 Ő ezt az Alt-féle apodiktikus és kazuisztikus törvényfelosztás helyett javasolta, aminek nyomait más ősi családi etika megfogalmazásaiban véli felfedezni, különösen a parancsolatok második csoportjára vonatkoztatva. E. S. GERSTENBERGER, *Wesen und Herkunft des „Apodiktischen Rechts”*, Neukirchen–Vluyn, 1965 (WMANT, 20). Mások a Tízparancsolat szociáletikáját egészen a 8. századi proféták (Ámós, Hóseás, Ézsaiás és Mikeás) hatásának tartják. A. LEMAIRE, Le décalogue: Essai d'histoire de la rédaction, in M. CARREZ (szerk.), *De la Torah au Messie*, 1981, Paris, 159–195; F.–L. HOSSFELD, *Der Dekalog: Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, Freiburg–Göttingen, 1982 (OBO, 45); C. LEVIN, Der Dekalog am Sinai, *VT*, 35(1985), 161–191.
- 18 Hós 4,17; 8,4–5; a 13,2 az Ex 20,2–3-at, vagyis az első parancsolatot, nem pedig a másodikat idézi fel, és azt sem szó szerint. Vö. D. STUART, *Hosea–Jonah*, Dallas, 1987 (WBC, 31).
- 19 R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 1, Göttingen, 1992, 101–103 (ATD, 8/1); P. D. MILLER, *The Religion of Ancient Israel*, Louisville, Kent., 2000, 16–23 (LAI); T. METTINGER, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm, 1995 (ConBOT 42); ZSENGELLÉR József, Jahve Somron és Jahve Cebaót, avagy Izrael és Júda Istene, in TENKE Sándor–KARASSZON István (szerk.), „Fölbuzog szívem szép beszédre.” *Tanulmányok D. Dr. Tóth Kálmán tiszteletére 80. születésnapja alkalmából*, Budapest, 1997, 231–238; KÖSZEGHY Miklós, Polijahvizmus és Asera-hit Izraelben a Kr. e. 9. században, *Egyháztörténeti Szemle*, 3 (2002), 28–39.
- 20 MILLER, *i. m.*, 47–51.
- 21 W. B. BARRICK, What Do We Really Know About „High Places”?, *Svensk Exegetisk Arsbok*, 45(1980), 50–57; Uó, High Places, in *ABD*, III, 196–200; M. GLEIS, *Die Bamah*, Berlin, 1997 (BZAW, 251); BARRICK, *BMH as Body Language*, London, 2008.
- 22 MILLER, *i. m.*, 56.165–166.
- 23 GROSS, *i. m.*, 765 visszatérő negatív vezérmotívumként értékeli a מִקְדָּשׁ igét (18,17.18.24.27).
- 24 G. F. MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, New York, 1898, 373 (ICC).
- 25 Általánosnak tűnő fordítási problémaként jelentkezik a magyar fordítások megoldásaiban a „megtölti a kezét” (*millé' et jad*) kifejezés, ami az ókori Keleten gyakran használt idióma a papi funkcióba történő beiktatásra. Vö. H. D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, 2, Stuttgart, 1992, 57.
- 26 A lopásból visszakerült pénzből készült szobor ismételt lopás révén kerül az inkriminált szentélybe. Vö. MOORE, *i. m.*, 370.
- 27 Uo., 367 Wellhausen, Vatke és Kittel felvetései nyomán.
- 28 A két tárgy mibenlétét részletesen tárgyalja GROSS, *i. m.*, 756–761. S. NIDITCH, *Judges*, Louisville, Kent., 2008, 181 (OTL) egyik kifejezést sem gondolja szinonimának a szövegben, így négy kultusz-tárgyról beszél.
- 29 R. G. BOLING, *Judges*, Garden City, NY, 1975, 255 (Anchor Bible, 6a); T. J. SCHNEIDER, *Judges*, Collegeville, 2000, 231 (Berit Olam).
- 30 SCHNEIDER, *i. m.*, 231–232 szerint Miká anyja maga Delila. Ez az azonosítás azonban csupán a pénzösszegre alapozva túl merész. Vö. J. C. MACCANN, *Judges*, Louisville, Kent., 2002, 120 (Interpretation).
- 31 Ezt többen kiemelik mint a könyv egyik ironikus motívumát: M. K. WILSON, „As You Like It”: The Idolatry of Micah and the Danites (*Judges* 17–18), *RTR*, 54(1995), 81; V. H. MATTHEWS, *Judges and Ruth*, Cambridge, 2004, 171 (New Cambridge Bible Commentary); SCHNEIDER, *i. m.*, 232 szerint az irónia fokozódása figyelhető meg: egy korábbi bíró elpusztításáért kapott pénzt, amelyet eloptak, majd megkerülése után az anya a tolvajnak adja vissza, és azt kéri, hogy azáltal tegye szentté, hogy egy szentségtelen bálványt készített belőle.
- 32 MOORE, *i. m.*, 375–376 szerint eredetileg a מִקְדָּשׁ szerepelt a szövegben, melyet későbbi átirás során egészítették ki a tárgy jellegére való pontosabb utalásként a מִקְדָּשׁ-val.
- 33 NOTH, *i. m.*, 72; GROSS, *i. m.*, 760–761 mind a négy különböző lehetőséget felvázolja a szavak közötti viszonyokról.
- 34 MOORE, *i. m.*, 372–373. A kutatók java része a dáni szentéllyel szembeni polemikus átszerkesztésként értékeli a szöveg mai állapotát. Y. AMIT, Hidden Polemic in the Conquest of Dan: *Judges* XVII–XVIII, *VT*, 40(1990), 4–20 nem csupán Dán, hanem Béthel elleni polémiát is sejt a szöveg mögött. E. A. MÜLLER, *The Micah Story: a Morality Tale in the Book of Judges*, New York, 2004 (SBL, 34) szerint politikai polémia és a deuteronomisztikus teológiai keretek közötti erkölcsi tanítás fogalmazódik meg a Miká-történetben.
- 35 A. BERLIN, *Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington, Ind., 1985, 25–26 felvázolt nyelvi szintjei alapján itt a sorok (colon) mind szintaktikai, mind szemantikai és jórészt fonológiai azonosságot – a 3d és 4c esetében pedig ekvivalenciát – mutatnak, jöllehet Berlin költői szövegekről beszél, itt pedig prózát láthatunk.
- 36 GROSS, *i. m.*, 770; G. L. STUDER, *Das Buch der Richter grammatisch und historisch Erklärt*, Bern, 1835, 366 nyomán.
- 37 W. GESENIUS, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, Berlin, 1962, 812; L. KOEHLER–W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden, 1985, 953.

Kegyess Frigyes hitvallása – a magyar reformátusok hitvallása

A heidelbergi Káté története, szerkezete, teológiája

A Heidelbergi Káté a második reformáció eredményeként keletkezett összegzése a helvét irányú reformáció tanításának. Keletkezése idejére a reformáció első nemzedékének többsége már elhunyt. Ursinus Zakariást életútja és tanulmányai alkalmassá tették arra, hogy saját kora számára – és az utókornak is maradandó módon foglalja össze a Kálvin neve által fémjelzett tanítást. Ebben Olevianus Gáspár és Kegyes Frigyes mellett számos teológiai is művelt munkatárs segítette. A Heidelbergi Káté szerkezete, teológiája mögött felismerhető a reformáció tudósainak számos jeles munkája. Az évfordulóra készülve mind külföldi, mind hazai egyházi körökben konferenciák, publikációk és gyülekezeti rendezvények mutatják a Káté mai megbecsülését is. Hazánkban a 80. kérdés-felelet körül kialakult vita számos félreértésre adott okot, és emberi indulatokat szabadított el. Ez a cikk ezeket igyekszik összegezni.¹

Der Heidelberger Katechismus ist die Summe der calvinistischen Reformation. Zum Zeitpunkt der Entstehung des Heidelberger Katechismus, war die Mehrheit der Reformatoren der ersten Generation bereits verstorben. Sein Lebenslauf und seine Studien befähigten Zacharias Ursinus seiner Zeit und der Nachwelt die Lehren Calvins zusammengefasst und bleibend darzubieten. Neben Caspar Olevian und Friedrich dem Frommen halfen ihm eine Reihe von theologisch ausgebildeten Mitarbeitern. Im Aufbau und in der Theologie des Heidelberger Katechismus wird die Arbeit von bedeutenden Gelehrten der Reformation kenntlich. In Vorbereitung auf das Jubiläum 2013 zeigen sowohl ausländische als auch inländische kirchliche Konferenzen, Publikationen und Veranstaltungen, dass der Katechismus noch heute sehr geschätzt wird. In Ungarn ist die Antwort auf die 80. Frage Ursache vieler Missverständnisse und Emotionen. Dieser Artikel versucht, sie zu fassen.

1. Keletkezés

A Heidelbergi Káté hátterében fontos látnunk először is *a kort*, amelyben keletkezett. A reformáció első generációját képviselő személyek többsége 1563-ra elhunyt: U. Zwingli (1484–1531) – Zürich reformátora; M. Luther (1483–1546) – Wittenberg és Németország reformátora; F. Melancthon (1497–1560) – Luther munkatársa és az Ágostai Hitvallás és annak Apológiája szerzője; M. Bucer (Butzer) (1491–1551) – Strasbourg reformátora; W. Capito (1478–1541) – bázeli professzor és strasbourggi prédikátor; J. Oecolampadius (1482–1531) – Bazel reformátora; O. Myconius (1488–1552) – zürichi tanár, majd bázeli professzor és lelképásztor; J. Lasco (Jan Łaski) (1499–1560) – Erasmus közeli barátja majd Emdenben Kelet-Frízland reformátora, később a londoni Stranger Church szuperintendense, végül lengyel hazája reformációjának segítője; P. Martire Vermigli (Piero Mariano Vermigli) (1499–1562) – menekült olasz reformátor, strasbourggi, oxfordi, majd zürichi professzor; L. Jud (Keller) (1482–1542) – Zwingli legközelebbi munkatársa; B. Haller (1492–1536) – Bern reformátora. Akkor még élt: G. Farel (1489–1565) – Bern, Genf és Neuchâtel reformátora; J. Kálvin (1509–1564) – Genf reformátora; P. Viret (1511–1571) – Farel, majd Kálvin munkatársa Genfben; H. Bullinger (1504–1575) – Zwingli utódja Zürichben. Ez már jelzi, hogy nem ez volt az első hitvallás a reformáció idején, hanem voltak előzményei.

Meghatározta az eseményeket az a tény, hogy Európa ekkor már túl volt az 1555. szeptember 25-i Augsburgi Vallásbékén. Az Ágostai Hitvallást követők a katolikusokkal

együtt a bevett vallások között szerepeltek ettől kezdve. A döntés a kegyúr kezében volt, amit összegez a később keletkezett tömör megfogalmazás: *Cuius regio – eius religio!* Csakhogy ez a vallási béke nem vonatkozott a reformáció más irányzataira, így a helvét irányba fordulóokra sem.

A katolikus egyház megújulását szolgáló tridenti zsinat éppen 1563-ban tartotta utolsó ülését. Számos döntés már megszületett korábban, így a zsinat által képviselt teológiai irány ismert volt. Az első ülészak 1545. december 13–1549. szeptember 14-ig tartott. A második ülészak 1551. május 1–1552. április 22. között zajlott le. A harmadik ülészak pedig 1562. január 18–1563. december 4-ig ülésezett.² A döntések pápai megerősítése és hivatalos kihirdetése pedig csak 1564. január 26-án történt meg.

Míg a katolikusok rendezték soraikat, a protestánsok egyre több irányba húztak szét. Elkezdődtek a reformáció belső vitái. Nemcsak az újrakeresztelők anabaptistákkal, és az Szentháromság-tagadó antitrinitáriusok ellen, hanem a reformáció fő irányainak képviselői között is. Gondoljunk az úrvacsoravitákra (1524–1529), vagy a predestináció és az extracalvinisticum kérdésére.

A kor után *a hely* sem közömbös a Káté létrejötté kapcsán. A Pfalzi Választófejedelemség korabeli központja Heidelberg volt, ahol elkezdődött a „második reformáció”.³ Ez alatt azt érti a mai szakirodalom, hogy a katolikusból evangélikussá lett város vagy tartomány a reformáció másik ágához csatlakozott. A Német-Római Császárságban Pfalz példáját először Brandenburg követte, majd több fejedelemségben lejátszódott hasonló változás. Magyarországon is megfigyelhető ez a jelenség, legmarkánsabban Erdélyben, ahol Dávid Ferenc vezetésével először Luther tanításáról a

svájci reformáció tanítására tért a többség, majd néhányan követték őt az antitrinitárius nézeteket valló unitárius közösségbe is.

A keletkezés szempontjából talán mégis a szerzők a legfontosabbak. A Káté III. Frigyes ajánlása szerint a teológia helyi tanárainak, a választófejedelem vezető lelkészeinek és tudós prédikátorainak „tanácsával és hozzájárulásával” jött létre. Az elveszett jegyzőkönyvek tudnának választ adni arra, hogy kik voltak ők név szerint, és mennyiben járultak hozzá a Káté végleges szövegéhez. Ursinus Zakariás vezető szerepe viszont mára közismert ebben a munkában.⁴ Nagy segítségére volt Ursinusnak mindenképpen Olevianus Gáspár, aki tanszék elődje és a fejedelem egyházi ügyeinek fő tanácsadója, valamint gyakorlati ügyekben járatos szervező ember volt.

Ursinus Zakariás⁵ (eredeti nevén: Zacharias Beer; Breslau, ma: Wrocław, 1534. július 18. – Neustadt an der Hardt, 1583. március 6.) a lutheri reformációt követő patriciusok és tudós humanisták környezetében nevelkedett. 1550. április 30-án érkezett a Wittenbergi Egyetemre, ahol 1557-ig tanult Melanchthon tanítványaként és pártfogoltjaként, ami jelentősen meghatározta további fejlődését. A hét év alatt több úrvacsoravita is lezajlott az egyetemen, ami felkeltette érdeklődését nemcsak az úrvacsorakérdés tanulmányozása iránt, hanem a külföldi protestantizmus megismerése iránt is. 1557-ben peregrinációs útra indult. Heidelberg, Strasbourg, Bazel, Lausanne után Genfben érkezett, ahol Kálvin erőteljes egyéniségének és tanításának hatása alá került. Lyonban és Orléans-ban héber nyelvtudását tökéletesítette. Ezek után Zürichbe ment. 1558–60 között pedig szülővárosa gimnáziumában tanított, de az úrvacsoráról kiadott kálvini elveket valló pamfletje miatt távoznia kellett a lutheránus városból. Először Wittenbergben próbálkozott, majd Zürichbe tért vissza, ahol a svájci reformáció kiforrott képviselőjévé vált. Innen hívták meg Heidelbergbe 1561-ben. Frigyes – Olevianus tanácsára – Vermigliust szeretne volna meghívni, de ő öregségére hivatkozva, nem fogadta el a meghívást. Hanem maga helyett fiatalabb barátját, Ursinust javasolta, aki 1561. október 13-án el is foglalta hivatalát. A Heidelbergi Káté megírása előtt Ursinus két nagyobb és két kisebb munkát publikált Heidelbergben, mindegyik az 1562-es év folyamán keletkezett: a *Catechesis minor*, a *Summa theologiae* (vagy ahogy a kutatók később elnevezték: a *Catechesis major*), a Jézus Krisztus közbenjáró tiszteiről írt doktori disputáció, valamint egyetemi székfoglaló beszéde, amely „Az egyházi tanítás feladatáról és módszeréről” szólt. Ursinus megjelenésre csendes, visszahúzó egyéniség volt, kortársainak vallomása szerint melankóliára is hajlamos. Befelé forduló lélek, aki dolgozószobája csendjében termékeny irodalmi munkásságot folytatott. 1563-ban, nem sokkal a Heidelbergi Káté megjelenése után, az ő fordításában nyomtatták ki Heidelbergben Kálvin Genfi Kátéját. Tanítását elsősorban a Főgimnázium (*Collegium sapientiae*) katedróján fejthette ki, majd az egyetem Dogmatika (*Loci communes*) tanszékén, 1563-tól kezdve pedig folyamatosan a Szentlélek-templomban tartott kátéprédikációs sorozataiban. A nehéz és fárasztó munka hamar felőrölte erejét, s ezért 1568 februárjában le kellett mondania dogmatika előadásairól. Kegyes Frigyes halála után távozni kellett az ideiglenesen újra lutheránussá váló Heidelbergből. Neustadt an der Hardtban telepedett le, ahol 1576-tól az ottani kollégiumban tanított és folytatta irodalmi munkásságát. Műveit csak halála után jelentették meg. A

Kátéhoz írt terjedelmes teológiai magyarázata (*Explicationes Catecheticae*) több nyelven számos kiadást megért.

Olevianus Gáspár⁶ (eredeti nevén Caspar Olevig;⁷ Trier, 1536. augusztus 10–Herborn, 1587. március 15.) jómódú polgári család sarja. Párizsban és más francia egyetemeken jogot, majd 1556-tól Genfben, Kálvin tanítványaként, teológiát tanult. 1557-ben doktorátust szerzett polgári jogból. Majd Zürichben tartózkodott. Tanulmányai befejeztével 1559 júniusában visszatért szülővárosába, ahol filozófiát és latint tanított, s augusztus 10-én elmondta első prédikációját is. Október 11-én viszont a hazatérő fejedelem társával együtt letartóztatta. A tízheti trieri fogságból és valószínűleg a mártírhálóból váltotta ki őt december 19-én, másik öt protestáns fejedelem támogatásával, III. Frigyes, és bízta meg Heidelbergben a *Collegium Sapientiae*, valamint az egyetem Dogmatikai (*Loci Communes*) tanszékének vezetésével. Mindkét tisztségben Ursinus követte őt. Olevianus 1562-től a városi gyülekezet Peterskirche templomának lelkésze és szuperintendens lett. A gyakorlati lelképásztori munka jobban vonzotta, mint a teológiai tanszék, mert ezen a területen szervező képességét jobban tudta érvényesíteni. Alapvetően bátor és agilis ember volt. Olevianus teológiája Kálvinhoz áll közel. Ezt mutatja nemcsak a 80. kérdés megfogalmazása az úrvacsora és a mise éles szembeállításával, hanem maga az egyházi rendtartás, amely egyértelműen magán viseli Olevianus keze nyomát. Az, hogy a Káté gondolatmenete és központi üzenete alkalmazást nyert minden istentiszteleten és az egész gyülekezeti életben, a Kálvin iskolájában járt Olevianus egyéniségének köszönhető. Olevianus teológiai munkásságának központi kérdése Isten szövetsége volt. Ennek a tanításnak az alapjait Zürichben sajátította el, s azzal fejlesztette tovább, hogy bevezette a „kegyelmi szövetség” kifejezést. A kegyelmi szövetség a teremtésben nyert szövetséget váltotta fel. Az Őszövetségben ismert ugyan a törvényt alatti szövetség fogalma is, de Olevianus szerint ez nem több, mint az Izráel számára sajátosan kötelezővé tett természeti szövetség. Coccejus János, a szövetségteológia atyja, úgy hivatkozik Olevianusra, mint ebben a tanításban egyik előfutárára. A kegyelmi szövetség tana a Kátéban nem jutott kifejezetten szóhoz, de közvetve igen: nagymértékben meghatározta a Krisztus közbenjáró voltáról szóló gondolatot. Kegyes Frigyes halála után a Szentlélek-templom lelkészét Herbornba hívták lelkésznek, majd az ott felállított teológiai főiskola (Hohe Schule) első tanára lett. Isten kegyelmi szövetségéről szóló főműve Genfben jelent meg 1585-ben.

III. Kegyes Frigyes⁸ (1515–1576) pfalzi választófejedelem részvételéről kevés adatunk van a Káté megszületésével kapcsolatban. Az 1563. januári és novemberi kiadások előszava mellett a 80. kérdés beiktatását is neki tulajdonítják, még akkor is, ha a fogalmazás az Olevianusé. Ezen kívül, saját szavai szerint, „némely javításokat” alkalmazott a Kátén. Hogy mik lehetnek ezek a némely javítások, azt közelebbről nem tudjuk, viszont közismert, hogy a 78. kérdésnek Frigyes adta meg végleges formáját. A fejedelem fő érdeme azonban a Káté és az egyházi reform kezdeményezése, patronálása és országos érvényesítése – fejedelmi tekintélye révén. Van, aki egy ügy politikai sakkhúzásnak tekintti a saját hitvallás kiadását. Frigyes 1515-ben született a pfalzi-pomerániai II. János herceg legidősebb fiaként. Előkelő, katolikus nevelésben volt része. 1537-ben feleségül vette az evangélikus örgrófléányt, Maria von Brandenburg-

Kulmbachot, akinek hatására tanulmányozni kezdte a Szentírást és átfogó bibliaismeretre tett szert, és személyes hitre Jézus Krisztusban. Egyik fejedelmi kortársa azt mondta neki: „*Fritz, te mindnyájunknál kegyesebb vagy*”. Ezért vonult be a történelembe *Kegyes* Frigyesként. Melanchthont sokra becülte, és a tanácsát gyakran kikérte. 1557-től a pomerániai hercegi trónon II. Frigyesként irányította tartományában a lutheri reformációt. Heidelbergbe kerülve lutheránusként kezdte meg uralkodását, de Melanchthon követői és a svájci reformáció hívei egyaránt várakozással tekintettek rá. Ő kereste volna a békességet, de a két párt képviselői nem tudtak megegyezni. Az úrvacsoravita még elmélyültebb tanulmányozásra készítette, hogy egyéni ítéletet tudjon alkotni a vitás kérdésekben. Bár saját bevallása szerint Kálvint sohasem olvasta, mégis eltávolodott a szigorú lutheri iránytól, és a reformátusok mellett döntött, akiket ettől kezdve pártfogolt.

Név szerint ismerjük még Thomas Erastus orvost, aki éles teológiai látásával szintén részt vett a Káté megfogalmazásában – ő Svájc németajkú részét képviselte.⁹ Valamint fel tudunk még sorolni olyan személyeket, akik abban az időben a városban tevékenykedtek. A Heidelbergben munkálkodó első kálvinista: Boquinus Péter a francia származású újszövetséges¹⁰ és Diller Mihály – ők ketten Olevianusszal a fejedelem teológiai tanácsosai és udvari prédikátorai. A konvertita zsidó Tremellius Immanuel az Ószövetségi Tanszéken, aki Kálvin Intitutióját héber nyelvre fordította.¹¹ A cseh Zuleger Vencel világi tanácsos;¹² Eheim Kristóf jogász és fejedelmi tanácsos, Dathenus Péter egy németalföldi gyülekezet lelkésze, aki Pfalzban talált menedéket; valamint Girolamo Zanchi itáliai emigráns.

Az első kiadás elején található III. Frigyes 1563. január 19-én kelt előszava, amely eredetileg a választófejedelemnek a Kátét elfogadó gyűléshez intézett beszéde volt, a dátum pedig az az időpont, amikor elmondta az uralkodó. Ez alapján állítják számosan, hogy ekkor jelent meg először, de az újabb kutatások szerint az első példányok csak 1563. március elején hagyták el a nyomdát.¹³ Ennek az első, német nyelvű kiadásnak a címlapján ez olvasható: *Catechismus oder Christlicher Unterricht wie der in Kirchen und Schulen der Churfürstlichen Pfalz getriben wirdt*. Heidelbergben, Johannes Meyer nyomdája készítette el a tartomány lelkészeinek egyetértését bíró Kátét. A jelenlegi 129 kérdés-feleletről csak 128 kérdés-feleletet tartalmazott, mert a 80. kérdés még nem szerepelt benne, s a 30. és az 57. kérdés-felelet sem a ma ismert szöveggel hozta ez a kiadás. A kérdés-feleleteket még nem számozták meg, hanem csak párbeszédes formában közölték.

További fontosabb kiadások: A második, bővített kiadás, amelyet már áprilisra összeállítottak, németül, Heidelbergben jelent meg, már 129 kérdés-felelet szerepelt benne – sorszámozással, de a 80. kérdésben még nem volt ott a „*vermaledeite Abgöttere*” kitétel. A harmadik kiadás 1563 novemberében németül jelent meg az Istentiszteleti rendtartás részeként. Ez lett a német nyelvű *textus receptus*. A 80. kérdés-felelet szövege elnyerte végleges formáját, s a 30. és az 57. kérdés-felelet is tartalmazza a tridentí zsinatra adott válaszokat. Ebben már megtalálható az 52 úrnapijára való felosztás is. A latin verziót 1563 áprilisában, a második kiadásról készítette Josua Lagus és Lambert Ludolph Pithopoeus, két Heidelbergben tanuló diák. Nem szolgál fordítása a német nyelvű káténak, van ahol bővebb, van

ahol szűkszavúbb, sok helyen finomít az eredeti szövegen. A bibliai utalásokat is kiegészítik a Vulgata alapján. Ezt küldték meg a betegséggel küszködő Kálvinnak, akiről feljegyezték, hogy felolvasása után „egész nap ragyogni látszott az arca az örömtől”. Bullinger pedig a „legjobb káténak” nevezte „amit valaha is olvasott”. 1576-ban jelent meg az első rövidített átirat, konfirmandusok számára,¹⁴ amit azóta számos „Kis Káté” követett. A Káté ógörög verziója 1597-ben jelent meg Frederik Sylburgius fordításában. Fontos az újszövetségi szavak, kifejezések, gondolatok egyértelmű felismeréséhez, tekintettel arra, hogy a 700 bibliai utalás 75%-a újszövetségi,¹⁵ s gyakran ószövetségi igehelyeket is az újszövetségi citátumokból idéz – ószövetségi utalás nélkül!¹⁶ Érdekesség, hogy már Tremellius Immanuel elkészítette a héber fordítást, amit Szenci Molnár Albert is említ 1607-es Kis Káté kiadásában.

2. Recepciója

Német nyelvterületen: A Heidelbergi Káté pozitív fogadtatását és gyors elterjedését vetítette előre, hogy már a megjelenés évében kiadtak egy száz nyelvű átiratot. Az 1566-os ágostai birodalmi gyűlésen, amely a református egyház és a Heidelbergi Káté számára hasonló jelentőségű, mint az 1530-as országgyűlés a lutheránusok számára, III. Frigyes választófejedelem a következő szavakkal kelt „kátéja” védelmére a lutheránus fejedelmekkel és Miksa császárral szemben, akik megpróbálták rávenni, hogy vonja azt vissza: „*Ami az én katekizmusomat illeti; ahhoz én ragaszkodom, és érte kezekedem. Ez a széljegyzetekben a Szentírás fundamentumaival oly erősen fel van fegyverezve, hogy megdönthetetlen maradt; és bár egynémely teológusok megpróbálták, mégis alul maradtak, és reménységem szerint Isten segítségével ezután is megdönthetetlen marad.*” Frigyes 1576-ban bekövetkezett halála után ismét lutheránus fejedelem ült a trónra, s ezzel Pfalzban a kálvini reformáció egy időre megtorpant, de más német területen pedig éppen a Heidelbergi Káté alapján terjedt, mint például: Sayn-Wittgensteinben, Nassau-Dillenburgban, Bentheim-Tecklenburgban, Frankfurtban, Herbornban.

Európa további nyelvterületein. Holland: 1563-ban két különböző holland fordítás hagyta el a nyomdát. Az 1566-os Holland Hitvallást 1571-ben felváltotta, és a Dordrecht Kánonokkal együtt hivatalos hitvallásuk lett. *Francia, angol, belga és dán* fordításokat említ Szenci Molnár Albert 1607-ben, de tudjuk, hogy *skót*, lengyel és *litván* fordítások is készültek, s használták a saját hitük alátámasztására az ott élő reformátusok. *Magyarországra* már 1564-ben megküldték a Kátét a heidelbergi professzorok a kolozsvári reformátusoknak az evangélikusokkal folytatott disputákhoz. Az 1566-ban Marosvásárhelyen tartott zsinat Dávid Ferenc és Blandrata György ösztönzésére arról határozott, hogy az egyházban használt Heidelbergi Kátét antitrinitárius szellemben át kell dolgozni, s még abban az évben meg is jelent *Catechismus Ecclesiarum Dei* címmel latinul (a Heidelbergi Káténak ez az első magyarországi kiadása). A 129 kérdés-feleletről 136 lett, az eredeti kérdésekből 103 maradt változatlan, de úgy, hogy 7-et 14-re bontottak; 26 kérdés-feleletet kihagytak (köztük az 1–25-öt a 23. kérdés kivételével); a 35. (a Fiú fogantatása) és a 44. (pokolra szállás) kérdés-feleletet teljesen átdolgozták.¹⁷ Az 1567. évi debre-

ceni alkotmányozó zsinat a II. Helvét Hitvallás mellett megnevezi a Kátét is egyházunk hitvallásaként.¹⁸ Ugyan Syderius János 1597-ben megjelent Kátéja az első időkben népszerűbb volt a Heidelbergi Káténál, de ezt főleg az iskolai vallásoktatásban használták, bár soha nem lett hivatalos szimbolikus könyvünk, két évszázad alatt mégis 20 kiadást ért meg. A protestáns ortodoxia a puritanizmussal vívott harcában fedezte fel a Heidelbergi Kátét. 1619. évi sóki zsinat (Felső-Dunamellék) elrendelte, hogy a Heidelbergi Kátét az iskolákban magyarul és latinul tanítani és magyarázni kell: „A Heidelbergi Kátét hétköznapiakon a reggeli órákon mindennap könyv nélkül el kell mondani.” Az 1630. évi pápai zsinaton a dunántúliak rendelték el, hogy: „minden iskolában a tanulóknak nagy gonddal csepegtessék lelkekbe a Heidelbergi Kátét”. Erdélyben is 1630-tól vezették be az iskolákban a Heidelbergi Káté tanítását. Az 1645. évi szatmárnémeti nemzeti zsinaton már egyházunk hivatalos hitvallási irataként szerepel a Heidelbergi Káté. 1780-ig csaknem 30 magyar nyelvű kiadás jelent meg. Ez 50–60 000 példányt jelent a 2–3 millió lakosú Magyarországon – a nép kátéja lett.¹⁹ 1779-ben Pozsonyban a katolikus nyomda kiadásában jelent meg egy „sok ferdítést és kihagyást” tartalmazó Heidelbergi Káté, amit a Helytartótanács tovább esonkított és átdolgozott, s csak így engedélyezte további kiadását a reformátusoknak.²⁰ A 19. század elején a Káté így jelenhetett meg. Erdős József kiadása ebből a helyzetből jelentett kiutat, és hozta el a Heidelbergi Káté reneszánszát. *Román* nyelvre 1648-ban I. Rákóczi György erdélyi fejedelem rendelkezésére Fogarasi István lugosi prédikátor fordította. *Szlovák* nyelvre fordította 1937-ben Balázs János lastomiri református lelkész Erdős József magyar nyelvű Kátéját.

Európán kívül: Holland gyarmatosítók, bevándorlók hatására honosodott meg Afrikában, Észak-Amerikában és Délkelet-Ázsiában.

3. Szerkezete

Történelmi örökség: Az ókori keresztségi katekézis része volt az életszabályok és az Újszövetség megismertetése mellett a hitvallás és a Miatyánk magyarázata. A gyermekkeresztség általánossá válása után Nagy Károly kötelezte birodalmában a szülőket és keresztszülőket, hogy oktatásban részesüljenek ugyanebből a tananyagból. 1215-től kezdve az évenkénti kötelező gyónás bevezetésével a katekézis része lett a tízparancsolat is, mint a bűnbánati gyakorlat része. A középkorban nem volt egyháziilag szervezett ifjúsági oktatás. Husz János követői, a cseh testvérek a 15. században bevezették az ifjúsági oktatást, mint az úrvacsorai előkészület részét. A humanista iskolareform szintén kidolgozott vallási tananyagot. A könyvnyomtatás révén ezek Európa szerte elterjedtek. A cseh testvérek 1502. évi ifjúsági kátéja 1522-ben németül is megjelent.

Gondolatmenete: A Heidelbergi Káté alapvetően a Római levélre épül: az ember bűnös voltáról a Róm 1,18–3,20 alapján (3–11. kérdés); a megváltásról a Róm 3,21–11,36 alapján (12–85. kérdés); és a háláról a Róm 12,1–16,27 alapján (86–129. kérdés). *Bevezetés* (1–2), *I. rész:* Az ember nyomorúságáról (3–11). *II. rész:* Az ember megváltásáról (12–85, benne: Az ember megváltásáról 12–25, Az Atya Istenről 26–28, A Fiú Istenről 29–52, A Szentlélek Istenről 52–64, A sákramentumokról 65–68, A szent keresztségről

69–74, Az Úr szent vacsorájáról 75–85). *III. rész:* A háládátosságról (86–129, benne: A háládátosságról 86–115, Az imádkozásról 116–129).

4. Teológiája

„*Trost im Elend*” – „Vigasztalás a nyomorúságban” hangzik a Káté tömör összegzése, amit a Szentírásban is megtalálunk: „*Ez a vigasztalásom nyomorúságomban, mert beszéded megelevenít engem.*”, Zsolt 119,50.²¹ Ezen a nyomvonalon haladnak más modern értékelések is („ein Bekenntnis zur Freiheit”). A szabadság hitvallása a Heidelbergi Káté, mert belső szabadságról beszél a bosszútól, a gyűlöletről és nyomorúságtól való felszabadulást helyezve előtérbe. Elkötelezett a szabadság mellett.²²

*Teológiai háttérben*²³ a szerzők szándéka szerint először a Szentírás fedezhető fel. Hiszen a bibliai utalásokat a kérdés-feleletek után be is illesztették. Ami azt üzeni minden olvasónak, hogy a különböző kérdésekre az Isten igéje alapján ad választ a Káté. Az egyházatyák örökségéből felismerhető Ágoston tanítása az eredendő bűnről, a kegyelemről, valamint az öegyház egyetemes zsinatainak döntései a szentháromságtani és krisztológiai kérdésekben. A középkori teológiából az tűnik szembe az olvasónak, hogy Canterburyi Anselm: *Miért lett Isten emberré*²⁴ című művének nem csak gondolatmenetét, hanem teológiáját, sőt itt-ott megfogalmazását is átvette a Káté 6–18. kérdés-felelete:

- I. könyv 24. Az ember nem lehet boldog, amíg nem adja meg Istennek, amivel tartozik, és még erre való kép telensége sem menthető. II. könyv 1. Isten az embert igazságosnak teremtette, hogy boldog legyen. II. könyv 2. Ha nem vétkezett volna, nem halna meg. (HK 6. kérdés-felelet)
- I. könyv 22. Hogyan bántotta meg az ember Istent, amikor megengedte a Sátánnak, hogy legyőzze? Nem tud elégtételt adni ezért. (HK 7. kérdés-felelet)
- I. könyv 12. Illik-e Istenhez, hogy pusztán könyörületességéből, a tartozás kiegyenlítése nélkül bocsássa meg a bűnt? (HK 10–11. kérdés-felelet)
- I. könyv 19. Az ember nem üdvözülhet, ha nem ad elégtételt bűnéért. (HK 12. kérdés-felelet)
- I. könyv 20. Az elégtételnek a bűn mértékét kell követnie, az ember pedig nem képes ezt önmaga megadni. (HK 13. kérdés-felelet)
- II. könyv 7. Ez a valaki szükségszerűen tökéletes Isten és egyben tökéletes ember (HK 15. kérdés-felelet)
- II. könyv 8. Istennek Ádám nemzetségéből és szűz anyától kellett emberré lennie. (HK 16. kérdés-felelet)
- II. könyv 9. Szükségszerűen csak az Ige és az ember találkozik egy személyben. (HK 17–18. kérdés-felelet)

Arra, hogy a reformáció korábbi kateirodalmát is jól ismerte a szerző, már M. A. Gooszen és A. Lang²⁵ kritikai szövegkiadásai is felhívták a figyelmet. Az előbbi kilenc, míg az utóbbi négy, 1563 előtt megjelent kátéval hasonlítja össze a Heidelbergi Káté szövegét. Mindkettő bemutatja Ursinus két korábbi kátéját. Lang közli Leo Jud *Zürichi Katekizmusát* (1534), valamint Jan Łaski londoni segítőtársának Microniusnak 1552-es kátéját, mint amelyeknek szövege a Heidelbergi Kátéhoz nagyon közel állnak. Gooszen Leo Jud egy másik kátéját is felveszi összehasonlító elemzésébe, az 1535-ös Nagyobb Katekizmust, valamint

Bullinger egy latin nyelvű kátéját, Kálvin Genfi Kátéját, két angol nyelvű kátét, amelyet az üldözött németalföldi gyülekezetek is használtak, és végül az emdeni gyülekezet kátéját (1554). Természetesen a sort lehetne folytatni, hiszen a reformáció első fél évszázadának bőséges volt a kátéirodalma, s ezek tartalmilag egészen közel állnak egymáshoz. Semmiképpen nem hagyhatók ki a vizsgálatból Luther kátéi sem, elsősorban a Kis Káté, és Johannes Brenz württembergi kátéja, amelyek Pfalzban korábban használatban voltak. Ugyanígy forrása lehet a Heidelbergi Kátének az Examen Ordinandorum és Melanchthon több műve, amelyeket a hűséges tanítvány, Ursinus ha nem is szó szerint vagy tudatosan, de tartalmilag továbbvitte a Heidelbergi Kátéba. Összegezve egyetérthetünk Philipp Schaff gondolatával: „A káté egyesíti Kálvin erejét és mélységét – az ő elutasító modora nélkül, Melanchthon bensőségességét és melegét – határozatlansága nélkül, Zwingli egyszerűségét és tisztaságát – az ő hűvös józansága és a misztikától való idegenkedése nélkül.” Ha nem is lehet a Kátéban meglévő különböző hatásokat elkülönítve felismerni, az tudható, hogy egy-egy tanítás megfogalmazása kire vezethető vissza. Az első kérdésnél érvényesül a Heidelbergi Kátéban Luther és Melanchthon hatása. Az ő kátéik erősen gyakorlatias és lelkigondozói jellegűek. Ide vezethetőek vissza a „*Mit használ nekünk?*”, „*Mi további vigasztalást veszünk?*” típusú kérdések. A „vigasztalás” (consolatio) kifejezés kétségkívül melanchthoni eredetű. Az *Examen Ordinandorum* 1552-es német kiadásában a *Trost* (= vigasztalás) szó negyvenszer fordul elő. Melanchthon egyik tanítványának 1547-es göttingai kátéja hasonló kérdéssel kezdődik: „*Mi vigasztal téged leginkább ezen a földkerekségen?*”. Ursinus két korábbi kátéja szintén ezzel a kérdéssel kezdődik: „*Mi életedben és halálodban egyetlen vigasztalásod?*” A Melanchthon által használt teológiai fogalmak közül gyakran viszontlátjuk még a Kátéban Krisztus üdvajándékai jelölésére a „jótétemények” kifejezést (20, 53, 60, 86). A kifejezés jól ismert Melanchthon dogmatika tankönyvének sokat idézett tételéből: Krisztust megismerni annyi, mint megismerni az ő jótéteményeit. Kálvin hatása a Káté beosztásában is érvényesül, de különösen az Apostoli Hitvallás második bekezdésének értelmezésében és a Tízparancsolat alkalmazásában. Ursinus kátéi az 1545-ös Genfi Katekizmusmal vannak a legközelebbi rokonságban. A legtöbb káté a középkorból megörökölt „tananyagot” tetszőleges sorrendbe állította. Ilyen volt a korabeli kátéirodalom nagy többsége, például Luther Kis Kátéja is. Kálvin kátéja, és annak nyomán a Heidelbergi Káté is, az úgynevezett elemző káték közé tartozik. Ezek a káték a hagyományos anyagot egységes rendszerben foglalják össze az általánosan emberi és a sajátosan keresztyéni szempontok figyelembevételével. Kálvin előtt az ilyen káték – a sorban az elsőség a cseh testvérek és a valdensek kátéit illeti meg – egyik közös vonása az volt, hogy kiindulásuk antropológikus: Mi vagy te? Ember vagyok. Kálvin is az embertől indul el, de ezt a kiindulást úgy fogalmazza meg, hogy a tanító a gyermeket az élet célja felől kérdezi ki. Ez a cél: Istent megismerni, azaz benne igazán hinni, neki engedelmeskedni, őt imádni, és neki hálát adni. Ez a fő célkitűzés határozza meg a Genfi Káté felépítését, s ebben követte Kálvint a Heidelbergi Káté is: a hit kifejtése megelőzi a törvényt. A Heidelbergi Káté egyik legsajátosabb értéke, a *nyomorúság-megváltás-hálaadás* címszavak alatt összefoglalt hármas felosztás is visszavezethető a reformátori irodalom korábbi műveire. Ezt a hár-

mas diszpozíciót követi már a *Catechesis Minor* is, s Ursinus ezt Melanchthontól tanulta, akinél a *törvény-evangélium-jó cselekedetek* szerkezet ismerhető fel. Míg Ursinus a *Catechesis Minor* anyagát a fő gondolatmenet köré csoportosította, amely a *nyomorúság-megváltás-hálaadás* hármas felosztásban közvetlenül bekerült a Heidelbergi Kátéba is, addig a *Catechesis Major* fő gondolatmenete – a szövetség-teológia – csak közvetve található meg a Kátéban.

Kikkel áll szemben a Heidelbergi Káté, és kikkel folytat nyílt vagy burkolt polémiát? A Heidelbergi Káté – a második kiadásban betoldott 80. és az átdolgozott 30. és 57. kérdés-feleletet kivéve – nem folytat nyílt polémiát senkivel. Ehelyett a saját álláspontját fogalmazza meg pozitív formában. A kor rajongói közül az anabaptistáknak²⁶ szól: a gyermekkeresztység kérdésében a 74. kérdés-felelet. A különböző anabaptista csoportok tanításai: a szociális egyenlőség; a Szentírással egyenlővé tett személyes kijelentés; a felnőtt „hitvalló” keresztység; a szigorú egyházfegyelemben és elkülönülésben megnyilvánuló megszentelt élet; a fegyverviselés és az eskü tiltása; a kiliazmus – kisebb-nagyobb súlylyal ugyan, de szintén megjelennek a Kátéban. Az antitrinitáriusoknak szól: a Szentháromság kérdésében a 25. kérdés-felelet. A lutheránusokkal szemben a mennybemenetel kérdésénél, Krisztus kettős természetével kapcsolatban előjön az extra calvinisticum tanítása, mely szerint az Ige nem szűnt meg az egyesülés után az emberi természeten kívül létezni; szemben az ubiquitas-tannal, mely azt képviseli, hogy Krisztus isteni és emberi természete mindenütt jelen van (HK 47–48. kérdés-felelet). Az úrvacsora jegyeinek átlényegülése mellett feltűnik a consubstantiatio tana is, mely Krisztus testének és vérének szubsztanciája és a kenyér és bor szubsztanciája sákramentumi egymás mellett létét hirdeti az úrvacsorában; eszerint Krisztus teste és vére a szent jegyeknek „*in, mit und unter*” található meg (HK 78. kérdés-felelet). A katolikusokkal folytatott vita hagyta a legmélyebb nyomot a Heidelbergi Kátén. A tridenti zsinat a reformáció tanítását hitújításnak minősítette, és Róma megfogalmazta saját hitét, kiközösítette és átokkal sújtotta azokat, akik azt nem fogadták el. Éveken át egymás után sorjázott a sok „*Anathema sit*”. Ezekben a kérdésekben a Heidelbergi Káté is állást foglalt: Isten Igéje a kijelentés a szent hagyományok nélkül (19. 22. kérdés-felelet); Krisztus az egyedüli Közbenjáró, s nem Mária, vagy a szentek (30. 102. kérdés-felelet); megigazulás egyedül kegyelemből hit által cselekedetek nélkül (60–64. kérdés-felelet); sákramentumok témakörében (66–82. kérdés-felelet); képek, szobrok, bálványok kérdése (97–98. kérdés-felelet).

Maradtak viszont *elhallgatott kérdések* is a lutheránusokkal folytatandó párbeszéd miatt. Ilyen a szövetségteológia. Mindkét szerző ismerte, vallotta, képviselte – mégis csak elemeiben (a Káté felosztása, a megváltásról, Krisztus hármas tisztségéről, az egyházzól, a keresztiségről és az úrvacsoráról szóló tanítás) és közvetve található meg a Heidelbergi Kátéban. A másik az eleve elrendelés: Sem egy külön kérdésben, sem egy kérdés részeként nem jelenik meg – mégis ott húzódik több kérdés hátterében (20. 32. 33. 54. 55. 58. 60.). Mindkét témakörben maradt ránk írása a szerzőknek – tehát azt nem állíthatja senki, hogy azért nem teték bele a Kátéba, mert ezzel nem értettek egyet.²⁷

Adódnak a ma embere számára a *kérdőjelek*: A Heidelbergi Káté a saját korának kérdéseire válaszolt – aktuális még ma is? Vannak olyan pontok, amelyek mentén némelyek revízió után kiáltanak. A lélek halhatatlansága és a

test-lélek szétválasztása a feltámadásnál szerintük a platonói filozófia hatását mutatja, szemben a Szentírás egységes emberképével (57. kérdés-felelet). Krisztus isteni és emberi természetének túlságosan éles elválasztása még Barth szerint is „teológiai üzemi baleset” (theologischer Betriebsunfall) (47–48. kérdés-felelet). A 80. kérdés éles polémiáját sokan bántónak tartják. A megigazulás kérdésében (60. kérdés-felelet) az evangélikusok és a katolikusok már meggyeztek egy egységes formulában, amikor 1998. június 25-én kiadták a *Közös nyilatkozat a megigazulás tanításáról az Evangélikus Világszövetség és a Katolikus Egyház között* – címet viselő egyezséget. Ez kimondta, hogy: „Közösen valljuk: Egyedül kegyelemből, Krisztus üdvözítő művébe vetett hitben, nem saját érdemünk alapján fogad el minket Isten és kapjuk a Szentlelket, aki megújítja szívünket, képessé tesz és felszólít jó cselekedetekre.”

5. Az évforduló előkészületei

2012-ben a MRE Zsinata XIII. ciklus 11. ülésén elfogadta az új, mai magyar nyelven szóló fordítást, Erdős József fordításának revízióját, amely folytatja az eddigi fordítások jó hagyományait. Huszár Dávid (Pápa, 1577),²⁸ Szárászi Ferenc (Debrecen 1604), Szenci Molnár Albert (külföldön 1607. konfirmációi célokra készült kivonata a Heidelbergi Kis Káté nyomán), Erdős József (Lugos, 1884; 1891 Tiszántúli Egyházkerület hivatalos szöveggé teszi), Galambos Zoltán (Beregszász 1925, Komárom 1943), Tavasz Sándor (Kolozsvár, 1930).

Új modern kommentár is készül e cikk megjelenésével párhuzamosan a Heidelbergi Kátéhoz magyar nyelven.

Gyakorlatilag fontosak a magyarázatok. A kátémagyarázatok istentiszteletek a Kátével egyidősek, mert nemcsak elméleti tudást kívántak vele közvetíteni a szerzők, hanem gyakorlati útmutatást hitünk mindennapi megéléséhez. A 20. században még voltak ennek hagyományai (Van Ostersee János Jakab: A Heidelbergi Káté ötvenkét egyházi beszédben – Fordította: Antal Géza. 1–2. kötet. Debrecen, 1902; Csiky Lajos: Kátémagyarázati imádságok. Debrecen 1903; Holland–Magyar Református Bizottság: A Heidelbergi Káté magyarázatai ötvenkét egyházi beszédben. I–IV. kötet. Hollandok írták, magyarok fordították, az egészet vezette: Sebestyén Jenő. Bp. 1924. Káté magyarázatot írt többek között: Csikesz Sándor, Ecsedy Aladár, Berezsky Albert, Békefi Benő, Viktor János, Bartha Tibor).

2013 a Hitvallás Éve. A Heidelbergi Káté népszerűsítése folyamatos a médiában: egyházi honlapokon, Reformátusok Lapjában, rádióban... Valóban minden gyülekezet tehet valamit, például *Mit mond erről a Heidelbergi Káté?* – előadássorozattal; vagy tematikus filmklubok szervezésével; a Káté kérdéseinek közreadásával, várva rá mai válaszokat... – ahogyan a www.heidelberger-katechismus.net német honlapon ajánlják. Ideje felismernünk, milyen kincs van a kezünkben ahhoz, hogy a Heidelbergi Káté újrafelfedezése elinduljon a hitoktatásban, a konfirmációban, felnőtt katekézisben, istentiszteleteken...

Nem feledkezhetünk el viszont a *botránnyokról, a negatív sajtóvisszhangról* sem, amelyek hazánkban, 2012-ben a 80. kérdés körül keletkeztek. Arról, hogy történetileg később került be a Heidelbergi Káté szövegébe ez a 80. kérdés-felelet, s hogy a keresztyén tanítás megszokott mértéktartó kifejtését is kicsit megtöri ez a másik fél tanítását minősítő

megjegyzésbe torkolló kritika – már korábban volt szó. Olcsó megoldás viszont az úrvacsora és a mise kátébéli összehasonlítását azzal lesöpörni, hogy elméletet vet egybe gyakorlattal. Hiszen ha esetleg ma már itt-ott nem is, de a 16. században még az elmélet egybeesett a gyakorlattal.²⁹ Érdeemes egy kicsit harag és indulat nélkül áttekinteni a 80. kérdés-feleletet magát. A Heidelbergi Kátének a keresztségről és az úrvacsoráról szóló tanítása paralel módon van felépítve: 69–75; 70–76; 71–77; 72–78; 73–79, 74–80, egyedül a 81. kérdés-feleletnek nincs párja. Mondhatja valaki, hogy volt, de elvette a helyét a 80. kérdés-felelet. Csakhogy míg a 74. kérdés-felelet az anabaptistákkal polemizál, addig a 80. a katolikusokkal, a 81. viszont senkivel! A 80. kérdés-felelet úrvacsoráról szóló része tiszta összegzése a Káté korábban, a 75. kérdés-felelettől kezdve kifejtett tanításának. A miséről szóló tanítás háttere pedig a következőképpen rekonstruálható. A tridenti zsinat 22. ülésén, 1562. szeptember 17-én elfogadott *Kánonok a legszentebb miseáldozatról* 1. kánonja kimondja: „Ha valaki azt állítaná, hogy a szentmiseben Istennek nem igazi és tulajdonképpen áldozatot mutatnak be, vagy, hogy e szertartás nem más, minthogy magunknak Krisztust vesszük táplálékkul: legyen kiközösítve.”; a 2. kánon azt mondja ki, hogy „Ha valaki azt állítaná, hogy ezen szavakkal: „Ezt tegyétek az én emlékezetemre” [Lk 22,19; 1Kor 11,24] Krisztus nem tette az apostolokat papokká, avagy nem is rendelte, hogy ők és a többi papok is átváltoztassák az Ő testét és véré: legyen kiközösítve.”; a 3. kánon pedig kimondja: „Ha valaki azt állítaná, hogy a szentmise áldozata csakis dicséret és hálaadás, vagy csupán visszaemlékezés a kereszten történt áldozatra, és nem engesztelő áldozat; vagy hogy csak annak használ, aki veszi; és sem élőkért, sem halottakért, sem azok bűneiért, büntetéseikért, elégtételükért, és más szükségleteikért nem szabad felajánlani: legyen kiközösítve.”³⁰ Ennek a három kánonnak az összegzését adja a Heidelbergi Káté a következő mondatban: „az élők és a holtak bűnei nem bocsáttatnak meg a Krisztus szenvedéséért, hacsak érettük a misemondó papok naponként nem áldozzák meg Krisztust”. Ezt az állítást igazolja Ursinus a Kátéhoz írt kommentárjában,³¹ amikor a szentmise következő két kánonjára hivatkozik. A hagyományos római rítusú szentmise kánonja – Felajánlás (Offertorium): „Fogadd el, szent Atya, mindenható örök Isten, ezt a szeplőtelen áldozatot, melyet én, méltatlan szolgáló, felajánlok neked, élő és igaz Istenemnek, számtalan bűnömért, sértéseimért és hanyagságaimért: följajánlom minden minden itt körülállókéért, sőt minden keresztyén hívőkéért, élőkért és holtakért, hogy nekem és nekik üdvösségünkre váljék az örök életre. Amen.”³² Megemlékezés az élőkéről: „Emlékezzél meg, Urunk, szolgálóidról és szolgálóidról: N. N.-ről, és minden itt jelenlevőről, kiknek hitét ismered és áldozatos lelkét tudod, kikért neked bemutatjuk, vagy akik neked bemutatják ezt a dicsőítő áldozatot magukért és minden hozzájuk tartozókért, lelkük váltságára, lelki üdvösségük, testi jólétük reményében és felajánljuk neked, örök, élő és igaz Istennek áldozati adományait.”³³ A folytatáshoz egy kicsit korábbi határozathoz kell visszanyúlnunk: a tridenti zsinat 13. ülésén 1551. október 11-én elfogadott *Kánonok a legszentebb Oltáriszentségről*³⁴ 1. kánonja szerint: „Ha valaki tagadná, hogy a legméltóságosabb Oltáriszentségben igazán, valóságosan és lényegileg jelen van a mi Urunk Jézus Krisztus teste és vére, együtt az Ő lelkével és istenségével, – s emiatt az egész Krisztus, – hanem azt mondaná, hogy ez csak jel vagy ábra, vagy erő szerint van: legyen ki-

közösítve.” Ez a kánon visszhangzik a Káté következő szavaiban: „Krisztus a kenyérnek és bornak színe alatt testileg jelen van.” Valamint a tridentini zsinat ugyanezen ülésén elfogadott 6. kánon kimondja: „Ha valaki azt állítaná, hogy a legméltóságosabb Oltáriszentségben Krisztus, Isten megszületett, nem érdemel külső tiszteletben is megnyilvánuló imádat, és emiatt nem is jár neki külön ünnepnap, sem az Egyház dicséretes és elterjedt rítusai és szokása szerinti ünnepi körmenet, sem nem kell nyilvánosan a nép imáadására kihelyezni, sőt, hogy az ilyen imádók bálványimádók lennének: legyen kiközösítve.” Amit a Káté röviden így összegez: „ezért ezekben kell Őt imádni”. Eddig terjed a Káté tényszerű összegzése a tridentini zsinat miséről szóló tanításának, s ami ezután következik egy 16. századi polemikus értékelése az elhangzottaknak református szempontból „Ezért a mise nem más, mint megtagadása Jézus Krisztus egyetlenegy áldozatának és szenvedésének”. Hiszen, ha ismerte a Tridentinum tanítását, akkor azt a részét is ismerte, hogy „nagyon is távol esik hitünkől, hogy a vértelen [áldozat] által a kereszt értéke bármi módon is csökkenniék”.³⁵ A legtöbb gondot mégis az „Az indulatos betoldás”³⁶ okozta. Ami eredetileg ráadásul „átkozott bálványimádás” (vermaledéite *Abgötterei*) volt. Ilyen formában a jelző válasz a tridentini kánonokban visszhangzó „*Anathema sit!*” záradékokra, a bálványimádás pedig a 95. kérdés-feleletben megadott elméleti meghatározás gyakorlati alkalmazásaként egy egyszerű ténymegállapítás. Ezen a megfogalmazáson a latin fordítás finomít, amikor az „utálatos bálványimádás” (exsecranda *idololatria*) bibliai szókapcsolatot használja. A szavak eredeti értelmében tehát semmiképpen nem „kárhuzatos bálványimádás”-ról³⁷ van szó – ami pedig annyi vihart kavart.

Sándor Balázs

FELHASZNÁLT ÉS AJÁNLOTT IRODALOM

1. Az *Kis Catechismus*. Fordította: Szenci Molnár Albert 1607.
2. Canterburyi Szent Anzelm összes művei. Teológiai, bölcséleti írások. Ford: Dér Katalin. In: Középkori Keresztény Írók 6. Sorozatszerkesztő: Sarbak Gábor. Szent István Társulat Bp. 2007.
3. CRÜSEMANN, Frank: Theologische Einführung und biblische Weite. Ein Beitrag zum Bibelgebrauch des Heidelberger Katechismus. In: Evangelische Theologie. 72. Jahrgang. 6-2012.
4. DENZINGER, Heinrich – Hünermann, Peter: Hitvallások és az egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai. Szerk: Burger Ferenc. Örökmécs Kiadó – Bátonyterenye, Szent István Társulat – Budapest 2004.
5. ESZE Tamás: A Heidelbergi Káté története Magyarországon a XVIII. században. In: A Heidelbergi Káté Magyarországon. Szerk: Bartha Tibor. In: Studia et acta ecclesiastica I. Budapest 1965. 169–204. p.
6. GOETERS, J. F. G.: Zur Geschichte des Katechismus. In: Der Heidelberger Katechismus. Revidierte Ausgabe 1997. 4. Auflage 2010. Herausgegeben von der Evangelisch-reformierten Kirche, von der Lippischen Landeskirche und vom Reformierten Bund.
7. HAUCK, A.: Ursinus. In: The new Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Edited by Samuel Macauley Jackson. Baker Book House. Grand Rapids, Michigan 1950. Volume XII. Trench – Zwingli. Appendix.
8. JUNG, Martin H.: Reformation und Konfessionelles Zeitalter (1517–1648). Vandenhoeck & Ruprecht. 2012.
9. KATHONA Géza: A Heidelbergi Káté deformálódása az antitrinitarizmussal vívott harcokban. In: A Heidelbergi Káté Magyarországon. In: Studia et acta ecclesiastica. I. Budapest 1965. 93–129. p.
10. KLOEDEN, Gesine v.: „*Ein Quantum Trost*“ – zum 450. Geburtstag des Heidelberger Katechismus. Vortrag am 24.1.13 im Mannheimer Pfarrseniorenkreis und am 20.2.13 im Ökumenischen Bildungszentrum Sanctclara in Mannheim.

11. KLOOSTER, Fred H.: The Heidelberg Catechism: Origin And History. Grand Rapids: Calvin Theological Seminary, 1981.
12. LANG, A.: Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen, 1907.
13. LAUTERBURG, M.: Heidelberg Catechism. In: The new Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Edited by Samuel Macauley Jackson. Baker Book House. Grand Rapids, Michigan 1950. Volume V. Goar – Innocent.
14. NAGY Barna: A Heidelbergi Káté jelentkezése, története és kiadásai Magyarországon a XVI. és XVII. században. In: A Heidelbergi Káté Magyarországon. Szerk: Bartha Tibor. In: Studia et acta ecclesiastica I. Budapest 1965.
15. NEY, Julius: Olevianus. In: The new Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Edited by Samuel Macauley Jackson. Baker Book House. Grand Rapids, Michigan 1950. Volume VIII. Morality – Petersen.
16. Reformátusok Lapja LVI. 44. szám, LVII. 5 szám
17. SCHAFF, Philip: Creeds of Christendom, with a History and Critical notes. Volume I. The History of Creeds. Harper and Brothers. 1877.
18. STROHM, Christoph: Der Übergang der Kurpfalz zum reformierten Protestantismus. In: 450 Jahre Reformation in Baden und Kurpfalz. Udo Wennemuth (Hrsg.). Verlag W. Kohlhammer Stuttgart 2009.
19. SUDHOFF, Karl: C. Olevianus und Z. Ursinus. Leben und ausgewählte Schriften. Nach handschriftlichen und gleichzeitigen Quellen. In: Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche. Herausgegeben von K. R. Hagenbach. VIII. Theil. Elberfeld 1857.
20. SZEBENI Olivér: Anabaptisták. A reformáció harmadik ága. Magyarországi Baptista Egyház, Budapest, 1998.
21. TAVASZY Sándor: A Heidelbergi Káté rövid története és jelentősége. In: Heidelbergi Káté. Fordította: Tavasz Sándor. Kolozsvár. 1930.
22. The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism. Translated from the original latin, by the rev. G. W. Williard, A. M. W. M. B. Eerdmans Publishing co. Grand Rapids. Michigan 1956.
23. Tóth Endre tanulmányát a Heidelbergi Káté bevezetőjében In: Victor János (sajtó alá rendezte): A Magyarországi Református Egyház hitvallási iratai. IV. változatlan kiadás. I. Heidelbergi Káté. Fordította: D. Erdős József, a fordítást átdolgozta Victor János. II. A Második Helvét Hitvallás. Fordította: Szabadi Béla, Szenci Csene Péter, D. Erdős József. MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya Bp. 1989. 15. p.
24. TÖRÖK István: Indulatos betoldás. In: Reformátusok Lapja XXXVI. 26. szám 3. p.

Aktuális honlapok részletes bibliográfiákkal:
 Angolul: <http://www.heidelberg-catechism.com>
 Németül: <http://www.heidelberger-katechismus.net>
<http://www.heidelberger-katechismus.de>

JEGYZETEK

- ¹ A Délpesti Református Egyházmegye 2013. február 4–7-ig tartó Lelkipásztori Csendeshetén elhangzott előadás szerkesztett változata.
- ² A tridentini zsinat tehát még nem ért véget sem a Heidelbergi Káté első kiadás, sem pedig a második kiadás előtt – sőt még a harmadik előtt sem, mint ahogy református körökben szokás erről beszélni (lásd például: Reformátusok Lapja LVI. 44. szám 12. p. – ahol ráadásul a szerző „*I. Tridenti Zsinat*”-ról beszél, mintha lett volna második is!) De az sem igaz, hogy a tridentini zsinat csak a Heidelbergi Káté megjelenése után tárgyalta például az eucharisztia kérdését, s így a Káté jogosan bírálta a középkori egyház visszaéléseit, amelyeket viszont a Tridentinum megszüntetett – ahogy katolikus testvéreink szeretik beállítani ezt a kérdést.
- ³ Martin H. Jung: Reformation und Konfessionelles Zeitalter (1517–1648). Vandenhoeck & Ruprecht. 2012. 116. p.
- ⁴ Lásd Nagy Barna: A Heidelbergi Káté jelentkezése, története és kiadásai Magyarországon a XVI. és XVII. században. In: A Heidelbergi Káté Magyarországon. Szerk: Bartha Tibor. In: Studia et acta ecclesiastica I. Budapest 1965. 19–20. p. – amely Magyarországon először veti fel így ezt a kérdést. Mára a nemzetközi és a hazai szakirodalom is így tárgyalja a témát.

- 5 A. Hauck: Ursinus. In: The new Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Edited by Samuel Macauley Jackson. Baker Book House. Grand Rapids, Michigan 1950. Volume XII. Trench – Zwingli. Appendix. 111–112. p. alapján.
- 6 Julius Ney: Olevianus. In: The new Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Edited by Samuel Macauley Jackson. Baker Book House. Grand Rapids, Michigan 1950. Volume VIII. Morality – Petersen. 235. p. alapján.
- 7 Családnevét ősei származási helyéről a Trier közelében fekvő Olevig-ről kapta.
- 8 Tavaszy Sándor: A Heidelbergi Káté rövid története és jelentősége. In: Heidelbergi Káté. Fordította: Tavaszy Sándor. Kolozsvár. 1930. – bevezetőjében. És J. F. G. Goeters: Zur Geschichte des Katechismus. In: Der Heidelberger Katechismus. Revidierte Ausgabe 1997. 4. Auflage 2010. Herausgegeben von der Evangelisch-reformierten Kirche, von der Lippischen Landeskirche und vom Reformierten Bund.
- 9 M. Lauterburg: Heidelberg Catechism. In: The new Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Edited by Samuel Macauley Jackson. Baker Book House. Grand Rapids, Michigan 1950. Volume V. Goar – Innocent. 204. p.
- 10 M. Lauterburg: Heidelberg Catechism. In: The new Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Edited by Samuel Macauley Jackson. Baker Book House. Grand Rapids, Michigan 1950. Volume V. Goar – Innocent. 204. p.
- 11 Christoph Strohm: Der Übergang der Kurpfalz zum reformierten Protestantismus. In: 450 Jahre Reformation in Baden und Kurpfalz. Udo Wennemuth (Hrsg.). Verlag W. Kohlhammer Stuttgart 2009. 98–99. p.
- 12 Christoph Strohm: Der Übergang der Kurpfalz zum reformierten Protestantismus. In: 450 Jahre Reformation in Baden und Kurpfalz. Udo Wennemuth (Hrsg.). Verlag W. Kohlhammer Stuttgart 2009. 98. p.
- 13 J. F. G. Goeters: Zur Geschichte des Katechismus. In: Der Heidelberger Katechismus. Revidierte Ausgabe 1997. 4. Auflage 2010. Herausgegeben von der Evangelisch-reformierten Kirche, von der Lippischen Landeskirche und vom Reformierten Bund. Neukirchener Verlag. 90. p.
- 14 Szenci Molnár Albert fordításában a 66 kérdésből álló *Az Kís Katechismus* 1607-ban jelent meg.
- 15 Frank Crüsemann: Theologische Engführung und biblische Weite. Ein Beitrag zum Bibelgebrauch des Heidelberger Katechismus. In: Evangelische Theologie. 72. Jahrgang. 6–2012. 421. p.
- 16 Frank Crüsemann: Theologische Engführung und biblische Weite. Ein Beitrag zum Bibelgebrauch des Heidelberger Katechismus. In: Evangelische Theologie. 72. Jahrgang. 6–2012. 423. p. Pl.: A 105. feleletben a Mt 4,7-et idézi anélkül, hogy utalna az 5Móz 6,16-ra; és az 5. feleletben a Róm 3,10–12-t a Zsolt 14,1–3-ra való utalás nélkül.
- 17 Részletesen lásd: Kathona Géza: A Heidelbergi Káté deformálódása az antitrinitarizmussal vívott harcokban. In: A Heidelbergi Káté Magyarországon. In *Studia et acta ecclesiastica*. I. Budapest 1965. 93–129. p.
- 18 Erről megoszlik az egyháztörténészek véleménye, mert van, aki szerint a zsinat nem a Heidelbergi Kátéra gondolt.
- 19 Lásd: Tóth Endre tanulmányát a Heidelbergi Káté bevezetőjében In: Victor János (sajtó alá rendezte): A Magyarországi Református Egyház hitvallási iratai. IV. változatlan kiadás. I. Heidelbergi Káté. Fordította: D. Erdős József, a fordítást átdolgozta Victor János. II. A Második Helvét Hitvallás. Fordította: Szabadi Béla, Szenci Csene Péter, D. Erdős József. MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya Bp. 1989. 15. p.
- 20 Lásd: Tóth Endre tanulmányát a Heidelbergi Káté bevezetőjében In: Victor János (sajtó alá rendezte): A Magyarországi Református Egyház hitvallási iratai. IV. változatlan kiadás. I. Heidelbergi Káté. Fordította: D. Erdős József, a fordítást átdolgozta Victor János. II. A Második Helvét Hitvallás. Fordította: Szabadi Béla, Szenci Csene Péter, D. Erdős József. MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya Bp. 1989. 19. p. Valamint részletesebben: Esze Tamás: A Heidelbergi Káté története Magyarországon a XVIII. században. In: A Heidelbergi Káté Magyarországon. Szerk: Bartha Tibor. In: *Studia et acta ecclesiastica* I. Budapest 1965. 169–204. p.
- 21 Frank Crüsemann: Theologische Engführung und biblische Weite. Ein Beitrag zum Bibelgebrauch des Heidelberger Katechismus. In: Evangelische Theologie. 72. Jahrgang. 6–2012. 426–427. p.
- 22 Gesine v. Kloeden: „*Ein Quantum Trost*“ – zum 450. Geburtstag des Heidelberger Katechismus. Vortrag am 24.1.13 im Mannheimer Pfarrseniorenkreis und am 20.2.13 im Ökumenischen Bildungszentrum Sanctclara in Mannheim.
- 23 Philip Schaff: Creeds of Christendom, with a History and Critical notes. Volume I. The History of Creeds. Harper and Brothers. 1877. 478–500. p. és Tavaszy Sándor: A Heidelbergi Káté rövid története és jelentősége. In: Heidelbergi Káté. Kolozsvár. 1930. alapján.
- 24 Canterbury Szent Anzelm összes művei. Teológiai, bölcséleti írások. Ford: Dér Katalin. In: Középkori Keresztény Írók 6. Sorozatszerkesztő: Sarbak Gábor. Szent István Társulat Bp. 2007. – alapján idézem a címeteket.
- 25 A. Lang: Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen, 1907.
- 26 Korabeli történetükről lásd: Szebeni Olivér: Anabaptisták. A reformáció harmadik ága. Magyarországi Baptista Egyház, Budapest, 1998.
- 27 Lásd: Sudhoff, Karl: C. Olevianus und Z. Ursinus. Leben und ausgewählte Schriften. Nach handschriftlichen und gleichzeitigen Quellen. In: Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche. Herausgegeben von K. R. Hagenbach. VIII. Theil. Elberfeld 1857. Közöl mind a két szerzőtől rövidebb írásokat, leveleket, amelyek ezt igazolják.
- 28 Kathona Géza szerint a fordítást Huszár Gál készítette, de 1575-ben ő pestisben elhunyt, s a fordítást a nyomdával együtt Huszár Dávid örökölte meg.
- 29 Rádásul az úrvacsorával kapcsolatban az „*arról tesz nekünk bizonyosságot*” – németül: *bezeuget uns*, latinul: *testatur nos* a misével kapcsolatban pedig „*azt tanítja*” – ami megfelel a német: *lehret* kifejezésnek, a latin verzió viszont azt mondja: *negatur* (tagadja). Ami jelzi, hogy még a szóhasználatban is tanítást tanítással akar egybevetni a Káté. De ha valamelyik esetben ettől eltérne, az éppenséggel fordítva lenne, mint például ahogy a Reformátusok Lapja LVII. 5 szám 7. lapján felvetődik.
- 30 Heinrich Denzinger – Peter Hünermann: Hitvallások és az egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai. Szerk: Burger Ferenc. Örökmécs Kiadó – Bánytereny, Szent István Társulat – Budapest 2004. A 22. ülés Tanítása és kánonjai a legszentebb miseáldozatról 1738–1759. A kánonoknak ez a hivatalos változata, s láthatjuk, hogy katolikus testvéreink a „*Legyen kiközösítve!*” fordítással már egy finomított értelmezését adják az „*Anathema sit!*” záradékoknak.
- 31 The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism. Translated from the original latin, by the rev. G. W. Williard, A. M. WM. B. Eerdmans Publishing co. Grand Rapids. Michigan 1956. 416–424. p.
- 32 *Suscipe, sancte Pater, omnipotens aeternae Deus, hanc immaculatam hostiam, quam ego indignus famulus tuus offero tibi, Deo meo vivo et vero, pro innumerabilibus peccatis, et offensionibus, et negligentibus meis, et pro omnibus circumstantibus, sed et pro omnibus fidelibus christianis vivis atque defunctis: ut mihi, et illis proficiat ad salutem in vitam aeternam. Amen.*
- 33 *Memento, Domine, famulorum, famularumque tuarum N. et N. et omnium circumstantium, quorum tibi fides cognita est, et nota devotio, pro quibus tibi offerimus: vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se, suisque omnibus: pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis, et incolumitatis suae: tibi que reddunt vota sua aeterno Deo, vivo et vero.*
- 34 Heinrich Denzinger – Peter Hünermann: Hitvallások és az egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai. Szerk: Burger Ferenc. Örökmécs Kiadó – Bánytereny, Szent István Társulat – Budapest 2004. A 13. ülés Tanítása és kánonjai a legszentebb Oltárizentségről 1635–1661.
- 35 Heinrich Denzinger – Peter Hünermann: Hitvallások és az egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai. Szerk: Burger Ferenc. Örökmécs Kiadó – Bánytereny, Szent István Társulat – Budapest 2004. A 22. ülés Tanítás a legszentebb miseáldozatról 1743.
- 36 Török István: Indulatos betoldás. In: Reformátusok Lapja XXXVI. 26. szám 3. p. Erre a cikkre hivatkozva hangzott el javaslat a káté szövegének felülvizsgálatára.
- 37 Ez a szóösszetétel annyira elítélő, hogy semmilyen magyarázkodás nem segít rajta. Hiába mondja azt valaki, hogy ezt csak „kárhözvontára vivő” értelemben használja és érti; ez így is, úgy is ítéletet jelent. Míg a német és a latin szövegben maga a „bálványimádás” tényének kimondása a súlyosabb, mint annak a jelzője.

A kórházi igehirdetés időszerősége napjainkban

A tanulmány először az igehirdetés időszerőségét kívánja tisztázni, szembeállítva azt az időszerőség fogalmával kapcsolatos félreértésekkel. Arra a megállapításra jut, hogy az igehirdetésben a gyülekezet az időszerű, Krisztus, az evangélium pedig állandó. Így van ez a kórházi közeg speciális gyülekezetével is. Ahhoz, hogy kórházi keretek között időszerűvé váljon az igehirdetés, az igehirdetőnek hidat kell építenie a Biblia üzenete és a gyülekezet között, vagyis: helyesen kell ismernie és alkalmaznia Isten kijelentését, valamint a megszólítottak külső és belső körülményeit, miközben a Szentlélek munkájára hagyatkozik. Végül a tanulmány néhány kórházban elhangzott prédikáció elemzésével vizsgálja a kórházi igehirdetés időszerőségét.

The relevance of hospital preaching today – study – intends to clarify the timeliness of evangelization first, as opposed to misunderstandings regarding the notion of timeliness. It was ascertained that the church is relevant in the preaching, although Christ, the gospel, is constant. Precisely so it is with the special church of hospital as well. If we would like the preaching to become relevant in hospital environment, the preacher have to build bridge between the message of the Bible and the congregation, that is to say the preacher must know and apply God's revelation and the internal and external conditions of addressees, whilst the preacher relies on the Holy Spirit's work. Finally, the paper examines the relevance of hospital sermon based on the analysis of several preachings to be said in hospitals.

1. A korszerű és az időszerű igehirdetés

Ahhoz, hogy meghatározhassuk, mit jelent a kórházi igehirdetés időszerősége, szükséges tisztáznunk az időszerűség jelentését. Egy másik, hasonló értelmű szóval összehasonlítva teszem ezt, mert a szakirodalomban mindkét kifejezés előfordul az adott történelmi és társadalmi beágyazottság, vagy az egyéni élethelyzetre való vonatkozás kapcsán. Ez pedig a korszerűség. Első hallásra úgy tűnhet, hogy az igehirdetés esetében a korszerűség és időszerűség ugyanazt jelenti.

Az igehirdetésben a korszerű a kor ízlésének, elvárásainak, stílusjegyeinek, általános felfogásának preferált megoldásainak és eljárási módjainak megfelelőt jelent, míg időszerű az, amire éppen most van szükségünk, és úgy kapjuk meg, hogy képesek vagyunk az adott helyzetünkben felfogni és elfogadni azt. Az időszerű a helyzet adekvát, a helyzethez hozzászóló – társadalmi vagy egyéni szinten. A korszerű viszont a kor igényeihez alkalmazkodó, elsősorban a külső jellemzőkre vonatkozik. Egy igehirdetés esetében azt a megállapítást tehetjük, hogy a korszerű igehirdetés nem feltétlenül időszerű, de egy időszerű igehirdetés lehet korszerű. A kórházi keretek között elhangzó igehirdetésekre ugyanez érvényes.

Az igehirdetés időszerűségének kérdése alapvetően teológiai kérdés. Jánossy Imre és Rózsai Tivadar szerint éppen ezért érdemesebb az időszerű igehirdetésről beszélni, mint az igehirdetés időszerűségéről. Az időszerűség (talán éppen korszerűségre kellene itt gondolnunk) nem határozhatja meg az igehirdetést, nem válhat alanná az időszerűség, mert akkor ez lesz a norma.¹

1.1. A korszerű igehirdetés

Hogy mit jelent egy igehirdetés korszerűsége, azt Hézszer Gábor szedi ujjhegyre „Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez” című könyvében. Elsősorban nem az igehirdetést vizsgálja, hanem az istentiszteletet és annak formáit. Mégis áthallásokat fedezünk fel az igehirdetésre nézve, hiszen az igehirdetés az istentisztelet kontex-

tusába ágyazódik bele. Véleménye szerint, ha az istentisztelet nem akar elszakadni a világtól, amelyben a gyülekezet él, lépést kell tartania a kórházzal. Ez egyfajta alkalmazkodást jelent a gyülekezet kommunikációs attitűdjéhez, továbbá az élményhatások által megszólítható ember érzelmi szükségleteinek figyelembevételét is jelenti.

A korszerűség szempontjai² elsősorban a formát, a kommunikációt érintik. A korszerűség éppúgy segítheti az időszerűséget, mint amennyire akadályozhatja. A mai embernek pszichikai igénye a védettség érzése, melyet az istentiszteletnek is figyelembe kell vennie. Konstruktív módon úgy teheti ezt, hogy segíti a spontán és önkéntes participációt az istentiszteleten résztvevők számára, és nem a kellemtelenség és kényszeredettség érzését váltja ki valamiféle kényszerpedagógizálással. Másodsorban, a liturgia célja a kötött szövegek mélyebb megértésének segítése, aktualizálása, de ennek nem szabad önmagáért valóvá válnia.

A korszerűség – harmadszor – megkívánja a „kontrapunkt” megjelenését az istentiszteletben. A „kontrapunkt” nem mindenáron való vak opponálást jelent, hanem harmonikus ellentétet: „Egy olyan ellentétes hangot találni a világ zajához, amely kifejezi a hit spirituális momentumát és titkát.”³ Ha a kontrapunkt nem harmonikus, akkor az istentiszteletben vagy eluralkodnak a modern élmény- és kommunikációs elemek, vagy a tartalom kifejezési formája nem éri el az embert, mert annyira idegen a korszellemről, s nem tud élményt kiváltani. Az első esetben túlzott inkulturáció, a második esetben túl kevés inkulturáció valósul meg. Hogy az inkulturáció milyen formában valósul meg az istentiszteleten, az nagymértékben függ a lelkipásztor személyiségétől, adottságától, ízlésétől.⁴

Az ember védettség utáni pszichikai igényének figyelembevétele, az üzenet aktualizálása, a kontrapunkt szempontja magában az igehirdetésben is megjelenhet, és ezek a szempontok ötvöződnek az időszerűség szempontjaival.

1.2. Az időszerű igehirdetés

A korszerűség kritériumai valamennyire átfedésben vannak az időszerűséggel, de mivel teológiai kérdésként hatá-

roztuk meg az időszersűséget, teológiai választ adunk arra, hogy ehhez képest mit jelent az igehirdetés időszersűsége.

A felhasznált irodalom szerzői egybehangzó véleményen vannak abban, hogy az igehirdetés időszersűségének bibliai gyökerei vannak, és az inkarnáció az alapja:

„Az igehirdetés akkor és úgy időszersű, ha igeszerű, vagyis Jézus Krisztusról szól, még inkább, ha az igehirdetésben maga Jézus Krisztus szólal meg, és Ő maga vonja be akarata-megbízása körébe a gyülekezetet és Ő maga ad erőt és lehetőséget a gyülekezetnek a Benne felismert isteni akarat elfogadására.”⁵

„Az igehirdetés annyira időszersű, amennyiben Krisztus jelenlétét realizálja a mai ember számára”,⁶ az „Aki titeket hallgat, engem hallgat” (Lk 10,16) igevers értelmében. Ha ez megváltozik, megszűnik az igehirdetés időszersűnek lenni, mert akkor az „Aki titeket hallgat...” folytatása az lesz: „a ti gondolataitokat, emberi bölcsességet, az aktuális híreket hallgatja”. Az időszersűség feltétele az örök érvényű, ami megszólal az időben. Pedig éppen az időszersűsége törekedve esnek a prédikátorok abba hibába, hogy csak a korszerűség kritériumáig jutnak el.

Az időszersűség az igehirdetésben azt jelenti, hogy a hallgató megszólítva érzi magát, megragadja Isten igéje. Ehhez sokszor szükséges, hogy az igehirdető ismerje korát, de nem elég arról csupán szubjektív módon véleményt alkotni, mert akkor a moralizálás, az ismeretterjesztés, a politizálás, a közhelyek és folytathatnánk a sort, hogy még minek a csapdájába eshet.

„Az időszersűség változik, és ugyanakkor feltételezi az állandót, ami nem »időszersű«, hanem amihez képest beszélhetünk időszersűről és időszersűségről.”⁷ Az időszersűség feltétele tehát az örökérvényű. Az igehirdetésben a gyülekezet az időszersű. Krisztus pedig az állandó, aki „tegnap, ma és mindörökké ugyanaz” (Zsid 13,8). Nagy István szerint ez az igehirdetés számára azt jelenti, hogy Jézus mindig időszersű, nem elavult, és Őt magát nem kell időszersűvé tenni.⁸ A félreértés ott van, ha nem a gyülekezet korhoz kötöttségére és időszersű kérdéseire figyelünk, hanem Krisztust akarjuk időszersűvé tenni azáltal, hogy az ember életét tesszük az örökérvényűség helyére, s közben akaratlanul is az emberi valóságot emeljük az örökérvényűség szintjére.

2. Az időszersűség megvalósulásának feltételei az igehirdetésben

Azt tehát teológiai álláspontként rögzíthetjük, hogy akkor időszersű egy igehirdetés, ha Krisztus megszólítja benne az igehallgatót. Ez nyilván a Szentlélek Isten munkája által valósul meg, Akit mi nem birtokolhatunk. Mégis ez az isteni beszéd egy emberi beszédben válik hallhatóvá a gyülekezet számára. Nem légüres térben. Ezért az időszersűség megvalósulásáért az igehirdető sokat tehet, és tennie is kell.

Hiszen Jézus tegnap, ma és mindörökké ugyanaz, mégis a tegnap, a ma és a holnap nem ugyanaz. Vagyis a Jézusról szóló beszédet a konkrét időben kell hallhatóvá tenni, a kor nyelvével megszólaltatni.⁹

2.1. Az időszersűség két gyűjtőpontja

Ehhez egy két gyűjtőpontú megközelítés szükséges. Az egyik az, hogy ha az igehirdető az ige tényleges mondani-valóját magyarázza:

„Az igehirdetés akkor teljesíti feladatát, ha a Biblia üzenete benne tényleg időszersűvé, aktuálisává, élő jelenné válik számunkra.”¹⁰ „Igévé reám nézve az írás szava vagy a prédikáció akkor vált, ha nemcsak megértettem, hanem meg is hódoltam előtte”¹¹ – írja Czeglédy. Ennek feltétele, hogy már a lelkipásztort magát is ragadja meg az ige, és emelje ki önző izoláltságából, hogy a gyülekezet számára is megragadó lehessen.

Ehhez szükséges, hogy az igehirdető megértse, hogy a textus mit jelentett akkor és ott, amikor keletkezett, és megértse, ill. továbbadja, amit itt és most jelent. Egyaránt elvégzi a textus exegézisét és a gyülekezet exegézisét. Az örökérvényű és a változó elemek megértését és kifejtését.

Stott ezt a megállapítást még szemléletesebben tárja elénk. Szerinte az igehirdetés a Biblia üzenetének átadása (kommunikálása) a mai ember számára. Ezért az igehirdetés hídépítés, amely lehetővé teszi a közlekedést a kétezzer évnyi változó kultúra által létrehozott szakadék fölött. A Biblia teljes mértékben időszersű, mert igazságai örökérvényűek. Ezeket az igazságokat kell összefüggésbe hoznia hallgatóság mindennapi élethelyzeteivel. Az igehirdetés vagy megmarad a szakadék egyik oldalán, és így a Biblia egy távoli könyv marad. Vagy a másik végletbe esünk, hogy minden időnkét az emberek és hírek között töltjük, és az igehirdetés tulajdonképpen az igehirdető saját véleményét fejt ki az éppen aktuális helyzetről. De az ilyen beszéd erőtlenség, és ez is csak egy lesz a sok hang között, amely kétségbeesetten keres valakit, hogy meghallgassa. Az igehirdetőnek kettős feladata van. Egyrészt a Biblia tanulmányozásával biztosítja, hogy a gyülekezet helyesen értse és alkalmazza Isten kijelentését. Másodsorban a saját kultúrájának tanulmányozásával azt érheti el, hogy ténylegesen tudtul adja Isten kijelentését.¹²

Az időszersűség ott téveszt célt, amikor egyik vagy másik gyűjtőpont felé eltolódik a hangsúly.

2.2. Az időszersűség félreértései¹³

A következőkben ezeknek a hangsúlyeltolódásoknak a példáit gyűjtjük össze, amelyek esetében könnyen érzékelhető, melyik ragad le a Biblia világánál, és melyik az embe-reknél.

- Amikor az igehirdető csak az emberi lét elemzéséből próbálja időszersűvé tenni az igehirdetést, antropocentrikus teológiát folytat. Pedig az embert valójában az evangéliumból kell megérteni, és nem fordítva: az emberből kiindulva megérteni az evangéliumot.
- Az igehirdető nincs tekintettel a hallgatóságra.
- Túl magasra teszi a mércét a gyülekezet számára.
- Lényegtelen bibliai tartalmakat, mellékes üzenetet taglal.

A Boross Géza által említett szituációs prédikációk is az időszersűség félreértései, melyek az eseményekből, a történelemből stb. tájékozódnak.

A homiletikának mindig is kérdést jelentett az Isten örök igéjének és a hívek életrealitásának kapcsolata. Az igehirdető mind az „Írás időtlen igéjének, mind a gyülekezet időhöz kötött élethelyzetének megfogalmazója kell legyen.”¹⁴ A homileták minden korban törekedtek erre. Hézszer Gábor úgy látja, ennek eredményessége azzal áll összefüggésben, hogy az igehirdető mennyire tud elszakadni azoktól a kli-séktől, melyek az igehallgatók élethelyzetét általánosan és torzítottan fogalmazzák meg.¹⁵

Németországban, az 50-es évek igehirdetéseiben ilyen kliséként jelent meg a minden elképzelés megvalósításába vetett remény, amely mára már elvesztette vonzerejét. A posztmodern ember tudatában van a modernizmus problémáinak és nyomorúságainak, és már nem a modernizálódáson át várja a megoldást. Később a „modern ember” lett az a klisé, amely az igehirdetésekből az ember rossz tulajdonságainak gyűjtőjévé vált, és akit az igehirdetésben, harmadik személyként, mint közös ellenséget lehetett osztorozni, ezzel tehermentesítve az igehirdetőt és a hallgatókat, akik természetesen nem tartoztak bele a „modern ember” kategóriájába. De az is előfordul, hogy a prédikáció a gyülekezetet állítja be ebbe a kategóriába, mint azok közösségét, akik számára már nem a Biblia az egyetlen zsinórmérték, és nem hiszik, hogy Istennek még mondanivalója lenne számukra. Ez utóbbinak speciális megjelenési formája az ellentípus kliséje. A magyarázott szövegben megjelenő személyek, csoportok, szerepek ellentétét alkalmazza az igehirdető. Vagyis, ha alázatról, vagy épp a szeretetről szól a szöveg, akkor ezek azok a tulajdonságok, amik „hiányoznak a modern emberből”, vagyis a gyülekezetből. Ezekkel a klisékkel a hazai igehirdetésekből napjainkban is találkozunk, és bizonyosan még több is felfedezhető a templomokban elhangzó prédikációkban. Az ilyen közterek a kórházi közegben még kevésbé érik el a hallgatókat.¹⁶

„A mindent egybevont, általánosságba vesző és megszólítani nem tudó klisék nem tudják összekapcsolni az örök ígét a hallgatóság aktuális helyzetével.”¹⁷ Vagyis az igehirdetés nem lesz időszzerű.

Napjaink gyakorlatára nézve úgy kerülhetjük el a kliséket, hogy például a prédikáció nem tekinti leküzdendő ellenségnek többek között a posztmodernre jellemző „privát vallásosságot”, hanem úgy tekint rá, mint amivel kritikus és konstruktív módon találkozni akar. A nép nyelvén kell beszélni, a közös megértést kell keresni, a párbeszéd lehetőségét az emberrel aktuális helyzetében.¹⁸

A posztmodern emberképet a teljesítmény, az élmények hajszolása, és az elismeréstől való rabszolgai függés határozza meg. A keresztyén hit ezzel szemben egy másfajta emberképet kínál, amely meg akarja szabadítani az embert az életet megnyomorító kötelekektől, és az élet megújulásával szeretne megajándékozni. Az ősi tartalom a mai embernek is eligazodást szeretne nyújtani, ahogy a Biblia írói is megtapasztalták. Ezért az igehirdetőnek – Hézszer szerint – differenciáltan kell használni a kognitív és a szcenikus megértési módot. A kognitív megértés a szöveg pontos exegézise, de egyúttal a gyülekezet életkörülményeinek az exegézise. A szcenikus megértés pedig azt jelenti, hogy a prédikátor a szöveget fel tudja fogni, át tudja érezni „jelenlétében”. Egy korábbi idő drámájának megértett jelentéstartalmát a mai mindennapi élet színpadán fel tudja vázolni, más szereplőkkel és más színtérral.¹⁹ A lelkésznek helyettesítő dialógust kell folytatnia az igehirdetésben, amelyben megfogalmazza a hallgatóság feltételezett asszociációit a szöveghez, kérdéseit, dilemmáit.

Az időszzerű igehirdetés célja, hogy a gyülekezetet mozgósítsa annak érdekében, hogy munkába állítsa, hitben felismerje, vállalja és munkálja Krisztus királyi uralmának eseményeit. Ezért az igehirdetésnek az is feladata, hogy a gyülekezet helyesen értékelje környezetét, amiben él. Felismerje, hogy Jézus kormányozza az egész világot, és ebből fakadóan a gyülekezet is vállalja a világot.²⁰

3. Az istentisztelet és az igehirdetés hangsúlyai a kórház kontextusában

Mivel a kórházi igehirdetés időszzerűségének ugyanazok a kritériumai, mint amit fentebb felvázoltunk, a két gyűjtőpont közül nyilván most a másodikat, a hallgatók „exegézisét” kell elvégeznünk, hogy konzekvenciákat vonjunk le a kórházi igehirdetések időszzerűségére nézve. Először tehát a kórházi istentisztelet és azon belül az igehirdetés sajátos voltát vázoljuk fel.

3.1. A lelkigondozás és istentisztelet kapcsolata

A kórházi istentisztelet egyik jellemvonása, hogy az istentisztelet és lelkigondozás szorosan kapcsolódik egymáshoz. A kórházban egy-egy istentisztelet, igehirdetés után a kórházlelkész gyakrabban veszik igénybe a betegek lelkigondozóként, mint a parokiális istentisztelet után. Fordítva is igaz: a betegágnál történő lelkigondozói beszélgetés az istentiszteleten való részvételhez vezethet. Így a kórházi igehirdetést meghatározza ez a sajátosság. A mai kórházi igehirdetésben ez egy fontos specifikum.²¹

A legtöbb kórházlelkész lelkigondozói és igehirdetői minőségben is jelen van a kórházban. A kettőnek a kapcsolatáról azt mondhatjuk, hogy a lelkigondozásnak az istentiszteletből kell kiindulnia és oda kell visszaérkeznie. A lelkigondozó képviseli az istentiszteleti közösséget. Az a lelkigondozás, amelyik elvesztette a kapcsolatát az egyházzal, gyülekezettel, istentisztelettel, lóg a levegőben. A lelkigondozás mégis egy sajátos gyülekezetet hoz létre, mely a kórházban lévő páciensekből és a gyógyító személyzet tagjaiból tevődik össze. Stollberg olyan példát hoz, hogy vannak, akik a gyógyulást követően is a kórházi istentiszteletre járnak, mert vallásukat egy konkrét szociális kontextusban élték és élnek meg.²² Ugyanerre a megszokott szociális környezetükben nem találtak módot. Betemetett kegyességüket újra fel tudták eleveníteni, segítő regressziót élhettek át. Nem rosszindulatú regresszió ez, amely infantilizál, mint ami sokszor megjelenik a gyülekezeti alkalmakban, igehirdetésben, énekekben. A kórházi istentiszteleten és igehirdetésben is könnyen beleeshetünk abba a hibába, hogy erősítjük a gyámoltalansággal együtt járó regressziót azzal, hogy túl gyorsan vigasztalunk, vagy éppen dramalizáljuk a szenvedést, a beteg alárendelt állapotát, s ezzel akadályozzuk abban, hogy felnőtt módon nézzen szembe fájdalommal és veszteségeivel.²³ Helyette mutassuk rá Isten és ember lehetőségeire, mely az Istennel való személyes kapcsolatban bontakozik ki az ember számára.

3.2. A kórházi és gyülekezeti istentisztelet eltérései

- Az élethelyzetet tekintve homogénebb a kórház istentiszteleti közössége, mint a parokiális igehallgató közösség. A kórházi gyülekezetet betegségkrízisben szenvedő emberek alkotják.
- Az egyes emberek élettörténetéhez való közelség lényegesen nagyobb, mint egy általános istentiszteleten. Ez a közös élethelyzet, a betegség, szolidáris közösséget hoz létre a kórházban az ápolók és az ápoltak között. A kórházban dolgozókat arra készíti a betegekkel és a betegséggel való folyamatos foglalkozás, hogy foglalkozzanak az emberi lét alapvető kérdéseivel.
- A kórházi igehirdetésben nemcsak, és elsősorban nem a hittartalomra irányul a figyelem (fides quae creditur), hanem a hit és létbizalom megvalósulására (fides qua

creditur). Ezt pedig a liturgia és igehirdetés harmonikus egysége közvetíti. Hogy ez mennyire jön létre, az a liturgus-homiléta kórházlelkész habitusától, a professzionális identitásától függ.

- A papi személyiség jelentősége azért sem elhanyagolható, mert a kórház szekuláris környezetében az istentiszteletre látogatók között sok olyan ember van, aki egyébként nem jár istentiszteletre, és hosszú idő után, vagy esetleg először kerül közelebbi kapcsolatba az istentisztelettel, a lelkésszel. Ezzel szemben a parokiális gyülekezet hozzátétőlegesen tudja, hogy ki a lelkész és mit várhat tőle. A szekuláris közegben nincs meg ez a „természetesség”.²⁴
- A gyülekezetben az egyházi kontextus erősen meghatározza és támogatja a lelkész lelkigondozói és lelkipásztori identitását. A közkórházban sokkal jobban kell érvényesülnie annak, hogy a „lelkész más”. Szükséges, hogy a lelkési szerepnek, a pásztori személyiségnek önálló, stabil és felismerhető jellege legyen.²⁵
- A kórházi gyülekezet a parokiális gyülekezettel szemben ökumenikus. Az istentisztelet szempontjából az ökumenikus karakter nem a konfesszionális jelleg feladását jelenti, de megóv azokat az egyoldalúságoktól, amelyek miatt egy más felekezeti ember kiközösítve érezhetné magát. Erre az igehirdetésben is fontos ügyelni. A kórházban mutatkozik meg a leginkább, hogy a szenvedő ember számára hasznosabb az, ami összeköt egymással és Istennel, mint ami szétválaszt. Ezért sem a lelkigondozásban, sem az igehirdetésben nem terhelhetjük a szenvedő, krízisben lévő embert a felekezeti különbségek elmélyítésével.
- A kórházi istentiszteletre ellátogató beteg új kifejezési formát szeretne találni betegségének, szenvedésének, amelyre a hétköznapi nyelvezet nem elegendő. Isten előtt, a másikkal közösségben válik kibeszélhetővé a kimondhatatlan. Ha ezt a lehetőséget megadja az istentisztelet, a lelkigondozás, akkor enyhülhet a krízis, de ha nem, akkor akár súlyosabbá is válhat. A gyakorlatban az ökumenikus jelleg úgy valósulhat meg, hogy az istentiszteletben helyet kapnak a közös énekek, és lehetőséget biztosítsunk arra, hogy ki-ki csendben elmondhassa néhány percben saját felekezetének megfelelő imádságát.

3.3. A kórházi istentisztelet rituális jelentősége

Egy másik megközelítés a kórházi istentisztelet kultikus jelentőségét emeli ki. A liturgia és a prédikáció eszközzé válhat arra, hogy az adott közösség megvallja, mit hisz Istenről és mit gondol az emberi létről. A kultikus alkalomnak másodlagosan lelkigondozói, terápiás, gyógyító hatása is van.

Ahhoz, hogy az istentisztelet rituális jelentőségéről beszéljünk, figyelembe kell venni, hogy „maga a kórház (is) ritualizált intézmény”.²⁶ A beteggondozásnak, a kezeléseknak, a vizitnek, az étkezéseknek, a beteglátogatásnak megvan az íratlan és olykor megváltoztathatatlan rítusa. Ennek jelentőségét abban láthatjuk, hogy a rend biztonságot ad a betegeknek az elbizonytalanodott élethelyzet közepette. A kórházi istentisztelet, mint ritualizált közösségi alkalom ezt a biztonságot tovább erősítheti, mert összekapcsol és közösséget teremt. Azok a problémák és kérdések, amelyek az egyes betegeket individuálisan foglalkoztatják és félelemmel töltik el, a kórházi istentiszteleten Isten színe előtt kollektíven fejeződhetnek ki. „A szenvedő ember öskérdései-

ben, a próféták, az evangélisták, az apostolok, a hitvalló ősök és az istentisztelet látogatók közösségében várható és kereshető eligazodás.”²⁷

3.4. A kórházi istentisztelet időpontja, formája

Az istentisztelet idejének alkalmas valamelyik hétköznap estét választani. Ez jobban beleillik a kórházi kontextusba, mintha vasárnap tartanánk. Ugyanis a kórház egészen más hétvégén, mint hétköznap.

Hétköznap történnek a fontos események, a kezelések, a diagnózis közlése stb. Tehát a hétköznapi istentisztelet szervevesebb kapcsolatban áll a kórházi történésekkel. Akkor kínál istentiszteleti közösséget, amikor a betegnek szüksége van rá. Ezen belül is az esti alkalmak bizonyultak eddig megfelelőbbnek, a nap végén, a kezelések után, a látogatási idő utolsó fél- vagy háromnegyed órájában. Így a betegek látogatóikkal együtt jöhetnek istentiszteletre, vagy hozzátják ide a látogatás okozta terheket.

A kórházi istentiszteletek közelebb állnak az áhítat műfajához. A rövid, esti áhítatok segítenek a nap terheit feldolgozni, előkészíteni az éjszakai pihenést.

3.5. Kitekintés az egyes kórházi osztályok istentiszteleteinek specifikumára

Az egyes klinikák fajtái, sajátos klientúrái más-más liturgiai akcentusokat, és különböző jellegű prédikációkat igényelnek.²⁸

Hézszer Gábor szerint a *pszichiátrián* elhangzó igehirdetések mindig dialogikus formát öltenek. Ilyenkor mindig a „betegség” is jelen van az istentiszteleten. Hangos közbeszólásokra lehet számítani, illetve bizonyos fegyelmetlenségre. A zavarkeltés, a nyugtalanság a betegségből fakad, ezért ide nagyobb türelem és lelkigondozói kompetencia kell, hogy az istentisztelet megvalósulhasson. Az istentisztelet nem törekedhet teljesíthetetlen rendre és fegyelemre. A pszichiátrián különösen fontos, hogy az igehirdetés szövege kidolgozott legyen, így a hangos közbeszólások nem zökentik ki az igehirdetőt a gondolatmenetből, és könnyebben össze tudja kapcsolni az elhangzottakat mondanivalójával. Vizsgálatok alapján megállapították, hogy az igehirdetésnek rendszerint azon a pontján keletkezik zavar, ahol maga a prédikátor is bizonytalan. A hallgatók ezeket a buktatókat szenzibilitásukkal érzékelik elsődlegesen, nem intellektuális-racionális síkon. Ezért Hézszer Gábor javasolja, hogy utólag érdemes elemezni ezeket az igehirdetéseket, mert az adott pontokon fellépő „zavarokból” sokat tanulhat a lelkipásztor. Fontos, hogy az istentisztelet után a lelkész ott maradjon még beszélgetésre. A pszichiátrián az igehirdetés szorítkozhat verbális eszközökre, de használhat egyéb eszközöket is (pl. képek stb.).²⁹

A *gyermekosztályon* vagy *gyermekkórházban* minden elementárisabb erővel jelentkezik, mint amit más osztályokon tapasztal a lelkész. A beteg gyermek mélyebb érzelmeket és reakciókat vált ki, mint a beteg felnőtt. Ezért a felnőttek intenzívebben élnek meg emberi, szakmai, személyes és kollektív határait. A teodicea kérdése a hozzátartozókban, ritkábban a paciensekben erőteljesebben jelentkezik a gyermekosztályon. Az érintettek gyakran a lelkésznek szegezik az Istennek szánt kérdéseket. A lelkész feladata ezen a területen leginkább az, hogy segítsen elvisselni a tehetetlenség kiváltotta érzelmi állapotot, legyen szó a gyermekről, a hozzátartozókról, vagy a kórházi személyzetről.

A gyermekosztályon vagy gyermekkorházban lévő istentiszteletek esetében Hézszer Gábor felsorol néhány szempontot. Ezek közül most azokat jegyezzük meg, amelyek az igehirdetésre is vonatkoznak.

- Gyermekszerűség: az istentiszteletnek a gyermek korhoz kötött vallásosságához kell igazodnia. Az igehirdetés esetében ez a történetválasztás és a gyermekek szókincséhez való igazodás.
- Ünneplés: Az istentisztelet ellenpólust képvisel a kórházi kezelési rítusokkal szemben, és megfelel a gyermek életkorából fakadó ünneplési készségének és képességének.
- Bátorítás: Az otthon életterével szemben a kórház idegen környezet. Az istentisztelet lehetőséget ad a kórházi keretek rövid időre való elfelejtésére, és védelmet, biztonságot nyújthat az idegen közegben. Ezt a bátorítást az igehirdetés közvetítheti.
- Érzékelés és kreativitás: Mivel a gyermek „érzékeny lény”, érzékeli és reagál a kórház technicizált ingereire. De ilyen intenzitással reagálhat az istentiszteletre is, amennyiben érzéki élményeket is nyújt számára. A gyermekosztályon az evangéliumhirdetés tartalma legtöbbször valamilyen Jézus-történet, amely formájában, didaktikájában megpróbál minél több érzékre hatni.³⁰
- A reménység üzenete a félelmek közepette: Tartalmilag ez áll a kórházi istentisztelet középpontjában: a reménység kifejezése és közvetítése.³¹

4. Az időszerű igehirdetés szempontjai a kórházban

Mint minden igehirdetés, a kórházi igehirdetés is akkor lesz időszerű, ha megfelelően magyarázza a textust. Az időszerű igehirdetésben találkozunk Jézus a valóságos gyülekezettel, annak életproblémái között.³²

A kórházban az időszerű gyülekezet sajátosságai nyilvánvalóak. Így a fentiek értelmében a következő szempontokat kell figyelembe vennie az igehirdetőnek, hogy az igehirdetés időszerű lehessen.

Elsősorban a textus értelmezésének és magyarázatának helyesnek kell lennie.

Általános szempontok:

- Ne legyen klisére épített, általánosságba vesző az igehirdetés.
- Ne tekintse a prédikátor leküzdendő ellenségnek akár a privát vallásosságot, akár a kételkedést, akár mást. Inkább keresse a kapcsolódási pontot a textus és a szenvedő ember között.
- Kínáljon fel más perspektívát.
- Nyilvánuljon meg az igehirdető reménysége.

Specifikus szempontok:

- Ismernie kell a betegek, kórházi dolgozók témáit, kérdéseit.
- A betegeket érő élményhatások figyelembevétele.
- Szükség van „egy teológiai-etikai megalapozású egészség- és betegségfogalomnak különböző összefüggésekben, a kórházi mindennapokba való integrálásnak”³³ képességére.
- Úgy prédikáljon a lelkész, hogy utána folytatódhasson a téma egy esetleges lelkigondozói beszélgetésben.

- Az igehirdetés ne adjon túl gyors vigaszt, mert ezzel is az időszerűségét veszti el (ne haladjon túl a betegeken, tartson lépést velük).
- Ahány beteg, annyiféle fázisban tart. Fontos, hogy az igehirdető tisztában legyen ezzel, és az igehirdetésből is kitűnjön: a betegség egy folyamat, változó és teljesen legitím érzésekkel.
- Ne becsülje le és ne dramatizálja túl a szenvedést.
- Ne ítélje el, hogy a szenvedő ember nem mindig tud felnőtt módon viszonyulni a veszteséghez, a fájdalomhoz.
- Ne sietesse a betegség minél hamarabbi elfogadását, de mindig mutasson egy lépéssel előbbre.
- A közös élethelyzet a betegség. A prédikátor ne felejtse el ezt a tényt. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy csak a betegség lehet a kórházi igehirdetés témája. Nem a betegséget hirdetjük, hanem Krisztust.
- Megszólatatni az emberi lét alapvető kérdéseit, szavakat adni a panasz és reménység kifejezéséhez.
- Ökumenikus jelleg: az igehirdető óvakodjon az egyoldalúságtól.
- Ne fosszuk meg az igehirdetést a szimbolikus nyelvezettől, mert a betegek éppen azt keresik, amit hétköznapi nyelven lehet megfogalmazni.
- Legyen az igehirdetőnek rálátása a kórházi hétköznapiakra.
- Rövid legyen az igehirdetés, és lehetőleg esti órában, hogy a nap terhei letehetőek legyenek.
- Reménységet adjon.
- Hangvétele közvetlen legyen.

5. Kórházi igehirdetések elemzése az időszerűség szempontjából

Az elemzéseknél több kórházlelkész igehirdetését vizsgáltam meg, melyek írott formái leginkább bő vázlatok, műfajukat tekintve inkább áhítatok és meditációk. A dolgozatban három példát szeretnék bemutatni, amelyeket elemezve példát láthatunk az elmélet fényében egészen időszerű és kevésbé időszerű kórházi igehirdetésekre. Ezeket külön nem mellékelem terjedelmi okokból, hanem az elemzésen keresztül próbálom röviden bemutatni.

Ezeknél az igehirdetéseknél három aspektusból figyelem az időszerűség kérdését:

- A textusválasztás, mely már önmagában is sajátos lehet a kórházban, és megnézzük, mennyire időszerű vagy nem első hallásra.
- A fő mondanivalót, hogy az igehirdető milyen üzenetet értett meg és adott tovább a textusból és ez mennyire időszerű.
- A 4. fejezetben felsorolt szempontoknak mennyire felel meg az igehirdetés.

1. IGEHIRDETÉS Filippi 4,10–13 alapján

„Nagy volt az örömöm az Úrban, hogy végre felbuzdultatok a velem való törődésre. Mert gondoskodtatok volna, de nem volt rá alkalmatok. Nem a nélkülözés mondatja ezt velem, mert én megtanultam, hogy körülményeim között elégedett legyek. Tudok szűkölködni és tudok bővölködni is, egészen be vagyok

avatva mindenbe, jóllakásba és éhezésbe, a bővülködésbe és a nélkülözésbe egyaránt. Mindenre van erőm a Krisztusban, aki megerősít engem.”

Textusválasztás: A választott textus mondatai, kifejezései első hallásra felkelthetik a kórházi gyülekezet tagjainak figyelmét, akkor is, ha egyébként még sohasem hallották vagy olvasták ezt a néhány mondatot a Bibliában, és még nem tudják, ki és miért mondta. Az „öröm” „törődés”, „gondoskodás”, „nélkülözés”, „elégedettség”, „szűkölködés-bővelkedés”, „erő” erőteljesen hathatnak akár egy beteg ember, akár egy hozzátartozó, akár egy kórházi dolgozó számára. Ezek a kifejezések pontosan megfogalmazzák azt a helyzetet, amelyek hiányát vagy meglétét valamilyen nyien tapasztalják az igehallgatók. Aktuális élethelyzetükbe lép be ez a textus, amiben egy szenvedést, nélkülözést átélő ember egyúttal az örömet, és elégedettséget is meg tapasztalja.

Az igehirdető a számomra elküldött igehirdetés-vázlatot a textus exegetikai kifejtésével kezdi, ami azt jelzi, hogy törekedett megérteni, milyen értelemben írta le Pál apostol ezeket a sorokat.

A számomra megfogalmazódó fő mondanivaló: Aki Istent tud tekinteni, annak a nehézségek között is van minnek örülni.

Az igehirdetés a következő alfejezetekre bomlik:

Bevezetés: A levél keletkezési körülményei kapcsolatot építenek a hallgatókkal.

a) Öröm a segítségért: Az első pont az emberek (hozzátartozók, orvosok, ápolók, lelkész stb.) részéről érkező segítségre hívja fel a figyelmet. Pál Istentől jövő ajándéknak tekintette a filippibeliek segítségét, és ezért hálás volt. Az applikációban a segítőkhez való viszonyulás lehetőségeit említi a lelképásztor, és felkínálja a textusból fakadóan, hogy Isten gondviselésének tekintsék a betegek ezeket a segítőköt. „Ajándék a segítség – nem természetes. Legyen orvos, nővér, családtag, gyülekezeti tag, lelkész – bárki lehet a közvetítő. Pál öröme mégis túlmutat: örül az Úrban, mert Tőle kapott ajándéknak látja a segítőt. Hogy vagyunk a segítőkkel? Elfogadni őket, kérni, kikövetelni, várni rájuk – lehet Isten gondviselő szeretetét látni bennük, szolgálatukban. Köszönettel feljük – hálaival a Mindenhatónak értük.”

b) Öröm a tanult megelégedtségért: az elégedettség minden körülmények közötti tanulási folyamatát emeli ki ebben a fejezetben az igehirdető, amely nem beletörődést jelent. Ezzel az igehirdető egy „felülemelkedési” lehetőséget mutat a hallgatók számára, amely nem elvárásként, ítéletként lebeg a fejük fölött, hanem új perspektívát nyit. Az elégedettség „tanulási folyamat – nem jön magától. A megelégedettség nem beletörődés a megváltoztathatatlanba. 'Tudok' ≠ szeretek bővülködni és szűkölködni. Tanulás – minden körülmények között: idősen, betegen, látogatóként, szegénységben, hiányok között, akár kiszolgáltatott állapotban. Pl. a pusztai vándorlásban, Isten népe Babilonban, Jónás a hal gyomrában. Jézus: »tanuljátok meg tőlem, hogy szelíd és alázatos szívű vagyok...« (Máté 11,29).” Az illusztrációként említett történetek – bár a vázlatból nem derül ki, mennyire részletezte az igehirdető – többnyire ismertek (pusztai vándorlás, Jónás a hal gyomrában), nagyon szimbolikusak, és ez a nyelvezet többletet ad az igehallgatóknak állapotuk, reménységük kifejezésére.

c) Öröm a Krisztusban rejlő erőért: Az igehirdetés ezen a ponton Krisztusra mutat, akiben megtalálható az erő az erőtlenségben, a jelenben, most. Vagyis: Jézus minden körülmények között időszerű – ezt sugallja ez a mondat: „A hit a jelen valósága. Nem a múltban, nem a szép jövőben (?), nem önmagában, Krisztusban van erő.” Az igehirdető egy zárótörténet elmesélésével ezt a mondanivalót erősíti meg, támasztja alá, ahogy egy beteg életében éppen ez az ige eredményezett változást, ennek az igének a hatására fogadta el a további kezeléseket, és nem adta fel a harcot.

Az igehirdető a textusból felfedezett örömek az oldalait magyarázza a kórházi gyülekezetnek, és ezeknek a megközelítéseknek a lényegi magvát behelyezi a hallgatók tapasztalataiba, átéléseibe, hidat teremtve a textus és az itt és most között. A hídépítés egyik pillére, hogy mindig visszatér Pál apostol helyzetéhez a maga kontextusában, abból kiemelkedik egy lényegi mondanivaló, amit a hallgatók napi tapasztalatához kapcsol az igehirdető egyszerűen, közérthetően. Az igehirdető tehát időszerűen jár el, amikor otthonosan mozog a textus értelmezésében, és ismeri a hallgatók témáit. Az öröm kiemelése első hallásra nem tűnhet „időszerűnek”, hiszen a gyógyultan távozók kivételével a betegség, fájdalom, veszteség és egyebek miatt kevesen érezhetik az öröm érzését. De talán az időszerűségnek itt azt a típusát látjuk, amiről Victor János beszél. Szerinte néha éppen az lesz az időszerű és egyben textusszerű igehirdetés, amely nem feltétlenül az embereket izgató aktuális kérdésekről szól. Mert lehet, hogy épp az a legaktuálisabb segítség,³⁴ Pl. a kórházi igehirdetésre vonatkoztatottan ez nem jelenti, hogy csak a betegség és szenvedés témakörében kell mozogni, mert ezzel még nem lesz időszerű az igehirdetés. Tehát nem mindig a legaktuálisabbnak tűnő üzenet az időszerű, hanem éppen az, ami kihozza a másikat ebből az aktualitásból. A betegek, hozzátartozók, dolgozók aktualitása lehet pl. a szomorúság. Az öröm pedig jelenleg a múlthoz tartozó állapot, ami a betegség előtt volt; vagy a jövőhöz kapcsolódó, vágyott állapot. Az igehirdető szeretné felmutatni a szenvedésben megélt öröm lehetőségét a jelen helyzetben, ami nem pusztán egy érzelem.

A kórházi igehirdetés időszerűsége kritériumainak megfelelően az az igehirdetés. Az ígét hirdető kórházlelkész nemcsak a textus tanulmányozásába fektetett energiát, hanem a speciális gyülekezetre tekintettel, lelkigondozói módon alkalmazta is azt. Fontos témákat érintett. Az igehirdetés mentes volt a kliséktől, az ökömené szempontjából kerülte az egyoldalúságokat; új perspektívát, reményt adott, ami nem az illúziók felé sodorta a hallgatóságot.

2. IGEHIRDETÉS

Lukács 18,35–43 alapján

„Történt pedig, amikor Jerikóhoz közeledett, hogy egy vak ült az út mellett, és koldult. Hallotta, hogy sokaság megy el mellette, kérdezősködött, hogy mi ez. Megmondták neki, hogy a názáreti Jézus megy arra. Ekkor így kiáltott fel: »Jézus, Dávid Fia, könyörülj rajtam!« Akik elől mentek, rászóltak, hogy hallgasson el, de ő annál inkább kiáltott: »Dávid Fia, könyörülj rajtam!« Jézus megállt, és megparancsolta, hogy vezessék hozzá. Amikor közel jött, megkérdezte tőle: »Mit kívánsz, mit tegyek veled?« Ő így szólt: »Uram, hogy lássak.« Jézus ezt mondta neki: »Láss! A

hited megtartott. « És azonnal megjött a szeme világa, és követte őt, dicsőítve az Istent. Amikor ezt látta az egész nép, dicsőítette Istent. »

Textusválasztás: Az igehirdető ebben az esetben egy rövid történetet választott a kórházban elhangzott virágvasárnapi igehirdetés textusaként, amit bibliamagyarázat szerűen válaszol a hallgatóság elé, versről versre végighaladva. Bartimeus története a virágvasárnapi események egyik előzménye, és mivel vak (beteg, szenvedő) emberről van szó, ezzel kapcsolódik a kórházi kontextushoz, és időszerűnek tűnik, illeszkedve az ünnephez és a kórházi gyülekezethez egyaránt. Az igehirdetésben megjelenik annak a nyoma, hogy a lelképásztor utánanézett a textus exegetikai hátterének, sőt többnyire egyfajta exegézis áll előttünk, némi applikációval. De azt is tekintetbe kell vennünk, hogy a mellékelt igehirdetés egy vázlat.

Fő mondanivaló: Az igehirdető a cím fókuszába állítja a textust, pontosabban oda érkezik meg a végén, és alkalmazza a gyülekezetre: „*Mi legyen veled?*”, ami Jézus Bartimeushoz intézett „*Mit kívánsz, mit tegyek veled?*” kérdésének variációja. Bár feleslegesnek érzem ezt a módosítást, sőt veszít a kérdés az erejéből. Igazából az igehirdetés ezt a kérdést juttatja el a hallgatósághoz Bartimeus történetén keresztül, és a választ mindenkire rábízza. „*A magyarra lefordíthatatlan szójáték szerint: hited gyógyított meg, vagy: hited üdvözített. Mintha nem Jézus tenné a csodát, az isteni megmagyarázhatatlan erő vinné végbe a gyógyulást, hanem a hit, ami a könyörületet kereső koldusban lakott minden körülmény dacára és ellenére. Épp ezért kell Bartimeusnak magának kimondania Jézus előtt: mit akar? Amit akar, az ő maga. Neki magának kell tudnia, mivé kell válnia. Hit nélkül aligha lehetséges.*”

Az időszerűség szempontjai: A kórházi kontextushoz képest számomra kissé sterilnek tűnik ez az igehirdetés, amely egy parokiális gyülekezeti alkalmon is elhangozhatott volna. A textus világa kirajzolódik előttünk ugyan, és egy fontos kérdést tesz fel végső soron: „*Mit akarsz, mit tegyek veled?*” Akarsz-e valamit egyáltalán Krisztustól, s amit akarsz, ami a legfőbb gondod, amiről úgy véled életed megoldása lenne társul-e megváltás után vágyakozó hiteddel?”

Ez egy mindig aktuális, időszerű kérdés lehet az ember számára, különösen pedig betegség idején! A kérdés további gondolatokat, imádságokat indíthat el a betegágyban lévőknek éppúgy, mint a betegágy mellett álló kórházi személyzetnek, látogatóknak, hozzátartozóknak. Akár lelkigondozói beszélgetések is kialakulhatnak. A textusban Bartimeus személyében, a gyógyulni vágyó ember ismerhet magára. Meg az az orvos, hozzátartozó stb., aki szeretné a másik gyógyulását. Az áthallás nagyon kézenfekvő. Ugyanakkor az igehirdetés nem akarja ezt az áthallást megemlíteni, kimondani. Meghagyja a szabadságot, nem akar konkrétan applikálni, nem akar kimondva választ adni – mert a történet magáért beszél –, Jézus kérdését szeretné közel hozni a hallgatókhoz, amit mindenki maga válaszolhat meg. „*A felelet mindenkinek a maga dolga, nincs közös, mindenkire egyaránt érvényes válasz. Egy biztos a történet szerint: a megváltás a benned lakó hitre lehet válasz.*” Tulajdonképpen a textusból fakad az, hogy Jézus sem mondta meg Bartimeusnak, hogy mit kell kérnie, mit kell felelnie erre a kérdésre, még megoldási lehetőségeket sem adott. Maga a történet, Bartimeus példája mutatja a helyes választ, és ennek nyomán gondolkodhat el mindenki a maga kérdésén. Ez az igehirdetés nem feltétlenül felel meg minden felsorolt idő-

szerűségi kritériumnak, az igehallgatók feladata, hogy időszerűvé tegyék maguknak Jézus kérdését saját helyzetüknek megfelelően, levonva a következtetést. Ha ezt nem kíséri valamiféle beszélgetés, magára maradhat az igehallgató. Mivel az igehirdetésből nem lehet érzékelni, kik között hangzik el, kérdéses az „*orvosok, akikről nem száll le a macskul megoldást kereső beteg*” említhetősége.

3. IGEHIRDETÉS Róma 9,14–30 alapján

„*Mit mondjunk tehát? Igazságtalan az Isten? Szó sincs róla! Hiszen így szól Mózeshez: »Könyörülök, akin könyörülök, és irgalmazok, akinek irgalmazok.« Ezért tehát nem azé, aki akarja, és nem is azé, aki fut, hanem a könyörülő Istené. Mert így szól az Írás a fáraóhoz: »Éppen arra rendeltelek, hogy megmutassam rajtad hatalmam, és hogy hirdessék nevemet az egész földön.« Ezért tehát akin akar, megkönyörül, akit pedig akar, megkeményít.*

Azt mondd erre nekem: »Akkor miért hibáztat mégis? Hiszen ki állhat ellene akaratának?« Ugyan ki vagy te, ember, hogy perbe szállsz az Istennel? Mondhatja-e alkotójának az alkotás: »Miért formáltál engem ilyenre?« Nincs-e hatalma a fazekasnak az agyagon, hogy ugyanabból az agyagból az egyik edényt díszessé, a másikat pedig közönségessé formálja? Az Isten pedig nem haragját akarta-e megmutatni és hatalmát megláttatni, és nem ezért hordozta-e türelemmel a harag eszközeit, amelyek pusztulásra készültek? Vajon nem azért is, hogy megláttassa dicsőségének gazdagságát az irgalom eszközein, amelyeket dicsőségre készített, amilyenekké minket is elhívott, nemcsak a zsidók, hanem a pogányok közül is? Hóseás szerint is ezt mondja: »Azt a népet, amely nem az én népem, hívom az én népemnek, és azt, amelyet nem szeretek, szeretett népemnek, és úgy lesz, hogy azon a helyen, ahol megmondtam nekik: Nem az én népem vagytok ti, ott fogják őket az élő Isten fiainak nevezni.« Ézsaiás pedig ezt hirdeti Izráelről: »Ha Izráel fiainak száma annyi volna, mint a tenger fövénye, akkor is csak a maradék üdvözül, mert az Úr teljes mértékben és gyorsan váltja valóra szavát a földön.« És előre megmondta Ézsaiás: »Ha a Seregek Ura nem hagyott volna magot nekünk, olyanná lettünk volna, mint Sodoma, és hasonlónak lettünk volna Gomorához.«”

Textusválasztás: Az igehirdető nagyon hosszú és nagyon nehéz textust választott, amit hogyha egy Bibliában nem jártos (de még ha jártos is) beteg ember, vagy egy hozzátartozó életében először hall magyarázat nélkül, első hallásra nehezen értheti meg, vagy akár téves következtetésekre is juthat. Hiszen a súlyos beteg emberben nagyon hasonló spirituális kérdések feszülnek, ami az igében egészen más kontextusban és tartalommal, de elhangzik. „*Igazságtalan az Isten?*” „*Vajon rajtam könyörül, vagy büntet?*” Ráadásul perlekedik a beteg ember Istennel, a legtöbbször tudattalanul.

Az igehirdetés mondanivalója: Az igehirdető végül nem terelte ilyen irányú kérdések felé a témát, de nem is fejtette ki a textus értelmét, mondanivalóját, sem abban a helyzetben, amikor Pál ezt írta, sem a gyülekezeti jelenére nézve. A bevezetésben általánosságban beszél a Római levélről, ami „*Isten összefoglalója Pálról*”. Csak említés szintjén kapcsolódik a textushoz, és nagyon általános értelemben beszél Pál hitéről. Sok témát érint az igehirdető (üdvösség; hit vagy cselekedetek; életkérdés és istenkérdés; keménység és

engedelmesség Istennel szemben stb.), nincsen fő mondani-
való, nincsenek alpontok, ezért nincs megfogható üzenet.
Nehéz megfogalmazni az áhítat mondanivalóját. Kérdéses,
mit tud egy beteg ember mindebből elvinni. Persze lehetsé-
ges, hogy egyetlen mondat annyira megérint valakit, hogy
ezzel teljesen időszerűvé válik számára az igehirdetés. De
az igehirdető hídépítéséről aligha beszélhetünk.

Az időszerűség szempontjai: Ugyan az igehirdető tisztá-
ban van a kórházi gyülekezet kérdéseivel, problémáival,
helyzetével: „...naponta beszélgetek emberekkel, akik a hal-
lál szélén táncolva ezeket (élet értelme, visszatekintés az
életre) kérdezik. Aki haldoklik, annak nincs ideje ideáiban
gondolkodni. Konkrét üzenet kell neki. És ez a világ vajúdik,
változik, olykor haldoklik, olykor növekedése fájdmában
kiált.” De ebben az esetben annak a példáját látjuk, amikor
az igehirdető az emberi kérdések felől akarja magyarázni az
igét, és nem fordítva. Ezért általános, közhelyes prédikáció
lett belőle, konkrét üzenet nélkül. Ahogy fentebb Stott véle-
ményénél már megfogalmaztuk: az igehirdetés tulajdonkép-
pen az igehirdető saját véleményét fejt ki az éppen aktuális
helyzetről.

4. Összegzés

Minden igehirdetés esetében döntő kérdés az, hogyan tud
„hidat építeni” az adott textus és az igehallgatók között. A
tanulmányban arra kívántam rámutatni, hogy az időszerű
igehirdetés és a korszerű igehirdetés is „hídépítésre” törek-
szik, de különböző módon és eszközökkel, olykor pedig át-
fedésben egymással. A fogalmakat körbejárva az időszerű-
ség az, amire elsődlegesen törekednie kell az igehirdető-
nek, hiszen tartalmilag ez hangsúlyosabb. Közben mérle-
gelnie kell, hogy a korszerűségnek való megfelelés elősegít-
ti-e az igehirdetés időszerűségét, vagy pedig gátolja azt,
esetleg öncélúvá válik. A kórház speciális, sok értelemben
érzékeny közegében sincs ez másképp, ahol azonban az ige-
hirdetőnek tekintettel kell lennie a hallgatóság befogadóké-
pességére és azokra a spirituális témákra, amelyekben a be-
tegek fő kérdései, kételyei megfogalmazódnak. Ezek ismer-
rete ugyanis segít, hogy Isten ígéje időszerűvé váljon a be-
tegek számára, és ne tévesszen célt.

Ma a kórházlelkészi szolgálathoz szükséges valamilyen
képzés elvégzése, amely abban segíthet, hogy a lelkipásztor
jobban megismerhesse a kórház közegét, a betegek, hozzátar-
tozók, kórházi dolgozók szükségleteit, kéréseit. Ebben a
tekintetben korszerűnek, naprakésznek kell lennie. Teendői
között a legnagyobb hangsúly a lelkipásztori beszélgetése-
ken és igehirdetési alkalmakon van, amelynek több műfaja
és formája szerepel a kórházban tartott alkalmak palettáján,
és formáját az is meghatározza, hogy melyik osztályon
hangzik el. Azt mondhatjuk mindezek alapján, hogy a kór-
házlelkészek napjainkban jól ismerik a gyülekezetüket, hi-
szen jó esetben közöttük szolgálnak.

Azonban ez a tudás és ismeret még nem elég ahhoz, hogy
a kórházban elhangzott igehirdetés időszerű legyen. Sőt azzal
a kísértéssel járhat, hogy az igehirdető a gyülekezethez ige-
zítja a textust. Ezért még inkább ügyelni kell arra, hogy ne se-
kélyesedjen el az ige valódi mondanivalója. Ha ezt sikerül
feltárni, akkor nem szükségszerű csak betegséggel kapcsola-
tos textusokat, vagy Jézus gyógyítási történeteit venni alap-
igeként. A mondanivalót azonban lehet és kell alkalmazni a
kórház sajátos gyülekezetére.

Négyesi Adrienn

FELHASZNÁLT IRODALOM

- CZEGLÉDY Sándor: *A prédikáció időszerűsége*, in: Theologiai Szemle 1943/4.
HÉZSER Gábor: *Pasztorálszichológiai szempontok az istentisztelet út-
kereséséhez*, Elméletek és gyakorlati lehetőségek, Kálvin Kiadó,
Budapest, 2007.
JÁNOSY Imre, RÓZSAI Tivadar: *Az időszerű igehirdetés*, in: Theologiai
Szemle, 1964/5–6.
MICHAEL Klessmann: *Bevezetés: lelkipozítás a kórház intézményé-
ben*, in: Michael Klessmann: A klinikai lelkipozítás kézikönyve,
DRHE, Debrecen, 2002.
NAGY István: *Hogyan készülünk a prédikációra?* (Homiletikai előadá-
sok), KRE–TFK, Nagykovács, 2003.
NAGY István: *Homiletika*, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudo-
mányi Kar Gyakorlati Teológiai Tanszék, Budapest, 2006.
STOLLBERG, Dietrich: *Lelekipozítás és istentisztelet*, in: Michael
Klessmann: A klinikai lelkipozítás kézikönyve, DRHE, Debrecen,
2002.
Szerző megnevezése nélkül: *Életreváltott igehirdetés*, Keresztyén Is-
meretterjesztő Alapítvány, Budapest, 1992.

JEGYZETEK

- 1 Vö. Jánossy Imre, Rózsai Tivadar: *Az időszerű igehirdetés*, in: Theologiai Szemle, 1964/5–6. 137. o.
- 2 Vö. Hézszer Gábor: *Pasztorálszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez*, Elméletek és gyakorlati lehetőségek, Kálvin Kiadó, Budapest, 2007. 30–31. o.
- 3 Uo. 31. o.
- 4 Vö. Uo. 30–31. o.
- 5 Jánossy Imre, Rózsai Tivadar: *i. m.* 137. o.
- 6 Nagy István: *Homiletika*, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar Gyakorlati Teológiai Tanszék, Budapest, 2006. 76. o.
- 7 Jánossy Imre, Rózsai Tivadar: *i. m.* 138–139. o.
- 8 Nagy István: *Hogyan készülünk a prédikációra?* (Homiletikai előadások), Nagykovács, 2003. 100. o.
- 9 Nagy István: *Hogyan készülünk a prédikációra?* 100. o.
- 10 Czeglédy Sándor: *A prédikáció időszerűsége*, in: Theologiai szemle 1943/4. 206. o.
- 11 Czeglédy Sándor: *i. m.* 216. o.
- 12 Szerző megnevezése nélkül: *Életreváltott igehirdetés*, Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest, 1992, 67–69. o.
- 13 Vö. Nagy István: *Homiletika*, 77. o.
- 14 Hézszer Gábor: *i. m.* 86. o.
- 15 Vö. Uo. 86. o.
- 16 Vö. Hézszer Gábor: *i. m.* 86–88. o.
- 17 Uo. 88. o.
- 18 Vö. Uo. 88. o.
- 19 Vö. Uo. 90. o.
- 20 Vö. Jánossy Imre, Rózsai Tivadar: *i. m.* 140–141. o.
- 21 Vö. Hézszer: *i. m.* 210. o.
- 22 Vö. Stollberg, Dietrich: *Lelekipozítás és istentisztelet*, in: Michael Klessmann: A klinikai lelkipozítás kézikönyve, Debrecen, 2002. 213. o.
- 23 Vö. Stollberg, Dietrich: *i. m.* 214. o.
- 24 Vö. Uo. 210. o.
- 25 Vö. Stollberg, D.: *i. m.* 210. o.
- 26 Hézszer Gábor: *i. m.* 211. o.
- 27 Uo. 211. o.
- 28 Vö. Stollberg, D.: *i. m.* 214. o.
- 29 Vö. Hézszer Gábor: *i. m.* 223–224. o.
- 30 Vö. Uo. 236. o.
- 31 Vö. Hézszer Gábor: *i. m.* 232–233. o.
- 32 Vö. Jánossy Imre, Rózsai Tivadar: *i. m.* 138. o.
- 33 Michael Klessmann: *Bevezetés: lelkipozítás a kórház intézményében*, in: Michael Klessmann: A klinikai lelkipozítás kézikönyve, Debrecen, 2002, 23. o.
- 34 Vö. Nagy István: *Homiletika*, 76. o.

Interkulturális bibliaolvasás

– mint átformáló lehetőség az Ige és egymás jobb megértéséhez –

A 'Through the Eyes of Another. Intercultural Reading Of The Bible', projektum 1999-ben indult (www.bible4all.org). Kezdeményezője, Prof. Dr. H. de Wit (VU Amsterdam, Dom Helder Camara Intézet) egy nemzetközi tudományos bizottságot hozott létre a projekt kivitelezésére és kísérésére. A teológiai tanárok mellett és rajtuk keresztül kapcsolódtak be a folyamatba a világ különböző részéről keresztyén bibliaolvasó körök, csoportok. Így, két szálon futott a projekt: a tudomány és praxis területén. Tudományos szinten az alábbiak voltak a fő szempontok: Mi történik, ha ugyanazt a bibliai szakaszt a világ különböző részén spontán olvasják a bibliaolvasó csoportok? (a) Mit jelenthet ez: a kommentárírás, a hermeneutika és az egymás megértésének ökumenikus összefüggései területén? (b) Gyakorlati szinten: Milyen csoportdinamikai folyamatok indulhatnak el egy ugyanazon bibliai szakasz olvasása esetén a csoportok között? (c) A 14 éve tartó projekt eredményeiről olvashatunk az alábbiakban.

Het project 'Through the Eyes of Another. Intercultural Reading Of The Bible', was in 1999 gestart (www.bible4all.org). De initiatiefnemer van dit project, Prof. Dr. H. de Wit stelde een wetenschappelijke commissie op, voor het coördineren en uitvoeren van het project. Vervolgens schakelde de commissie verschillende christelijke leesgroepen uit de hele wereld in. Zo werkte het project op twee lijnen: op de wetenschappelijke en op de praktische. Op de wetenschappelijke lijn werd geconcentreerd op het volgende: Wat gebeurt er dan als dezelfde Bijbelse tekst door verschillende groepen in de wereld spontaan wordt gelezen? (a) Wat kan dit betekenen voor: Bijbeluitleg, hermeneutiek, het elkaar op oecumenisch gebied verstaan? (b) Op de praktische lijn: Wat brengt het voor groependynamische processen – tussen de leesgroepen – als ze hetzelfde tekst gaan lezen? (c) De resultaten van dit 14 jaar lang lopend project kunt u in het onderstaande bericht lezen.

Előljárában

Az utóbbi években egyre gyakrabban használt fogalom-má válik a teológiai gondolkodásban és nyelvhasználatban az interkulturalitás fogalma. Ez a fogalom – mint tudjuk – más irányba mutat, és más tartalomra utal, mint a ma szintén gyakran használt multikulturalitás fogalma.

Az interkulturalitás terén az utóbbi időben a teológia több részterülete is helyet kér magának.¹ Így beszélhetünk a címben is megfogalmazott interkulturális bibliaolvasásról. Amit ebben az ismertetőben be szeretnék mutatni, az több teológiai szakterület közös munkájának eredménye, de kétségtelen, hogy a kiindulási pont a biblikus teológusok között keresendő.

Ennek a mintegy tizenhárom éve tartó interkulturális bibliaolvasó folyamatnak² eddig két jelentősebb szakasza volt, amit egy-egy, a szakaszokat összefoglaló írásos elemzés és összegzés ad az érdeklődő olvasó elé, s ezek a következő időben tovább bővülnek.³ Ami aktualitást adhat ennek a hazai olvasó előtt esetleg idegenül hangzó témának, az az, hogy az elmúlt években két magyar református gyülekezet is bekapcsolódhatott ebbe az interkulturális bibliaolvasó folyamatba. Így részben a Budapest-Pozsonyi úti, bővebben pedig a balatonszárszói gyülekezetek, 2001–2003 között, az első fázisba, valamint a Pápai Református Teológia egy hallgatói csoportja 2011-től a második fázisba.⁴

Hogy ez az egész folyamat létrejöhesse és megvalósulhasson, ahhoz egyrészt kellett olyan különböző teológiai területeket művelő keresztyén teológusok a világ különböző részéről, akik érezték ennek a jövőbeli fontosságát és tudományos értelmét, továbbá rendelkeztek ezek a teológusok kellő kapcsolati tőkével ahhoz, hogy az öt világrész külön-

böző egyházai és azok gyülekezetei megjelenhessenek a teljes folyamatban. Másrészt pedig kellett hozzá olyan finansziális egyházi források, amelyek jelentős összegeket szántak ebbe a 2000-ben elindult folyamatba. Ebbe a több éve tartó, és mint említettem, két önálló szakaszt megélt folyamatba különösen a holland református egyházak, valamint a gazdagabb nemzetek bibliatársulatai, bibliatanácsai investáltak a legtöbbit.

Ezen rövid összegzés azt az interkulturális bibliaolvasó folyamatot szeretné közelebb hozni az olvasóhoz, ami az elmúlt majd másfél évtized alatt egy olyan, a keresztyén világnkat áthálózó folyamatává vált, amire teológusként is érdemes odafigyelni, illetve kár lenne, ha nem vennénk tudomást róla.

Az interkulturális bibliaolvasás lényege⁵

Az interkulturális bibliaolvasás egy új módszer ahhoz, hogy a legegyszerűbb, de ugyanakkor az olvasó számára nagyon hatásos módon foglalkozzunk a bibliai üzenettel. Az újszerűsége pedig abban van, hogy ugyanazt a bibliai szakaszt olvassák a világ különböző részéről összekapcsolt bibliaolvasó csoportok, sokszor több héten keresztül. Ezek a bibliaolvasó körök a világ különböző kontinenseiről, számtalan felekezetből és korosztályból, tanultsági vagy gazdasági szintjüktől, politikai helyzetüktől függetlenül kapcsolódhattak be ebbe a folyamatba. A projekt kérdésköre – amire próbáltak is egy tudományosan összeállított kvalitatív elemzés keretében választ keresni – több irányba mutató volt, így pl.:

- melyek azok a különböző kultúrkörből és rétegből, ugyanakkor az átlagos olvasótól származó összetevők, amelyek meghatározzák ugyanazon szentírás szöveg megértését, vagy éppen másként értését?
- mi történik, ha az egymással a világ egészen más területéről összekapcsolt csoportok kapcsolatba kerülnek egymással? Segít-e a bibliai szöveg közös értelmezése egymás jobb megismerésében. Más szóval formálja-e az Ige és egymás iránti nyitottságunkat?⁶
- hogyan tudja a megszerzett ismereteket, a folyamatot kísérő teológus kutatócsoport úgy feldolgozni, hogy közben mindez egy használható empirikus kiindulási ponttal bíró bibliai hermeneutika részévé válhasson? Mindezzel segítve a nem nyugati indíttatású és egyben kritikus hermeneutika szóhoz jutását egy globalizálódó, aszimmetrikus és multikulturális világban.

A legfontosabb célok között ott volt és van egy empirikusan is kipróbált olyan metodikának a kidolgozása, amelyik megfelel a keresztyén egyházak egészének, a tudományos kutatásnak, és egyben segíti az evangéliumi üzenet egymás közötti, interkulturális kommunikációját. Következésképpen elősegíti a Szentírásra alapuló ökumenikus párbeszédet egymás jobb megértése kapcsán. Ha elfogadom és próbálom megérteni a másik kultúráját, akkor tudok igazán párbeszédet folytatni vele – mindez a háttérgondolat ott húzódik végig a teljes folyamatban. Kimondott cél volt és marad, hogy az „átlagember” olvassa a bibliai üzenetet a különböző bibliaolvasó csoportokban, ami segít a demokratizálódási és missziói folyamatokban azzal, hogy nem a saját előljáróink, nem külföldiek mondják meg, hogy mit értünk meg egy-egy bibliai szakaszból. Ennek a bibliaolvasási módszernek a hátterében ott húzódik a latin-amerikai bázisközösségekből származó bibliaolvasási módszer jól bevált gyakorlatának kiterjesztése, tudományos alkalmazása az exegézis, a hermeneutika vagy a pasztorálpszichológia számára.

Az interkulturális bibliaolvasás mintegy dinamizálja a statikus multikulturalitást, ugyanis a folyamatból nemegyszer kiderült, hogy a multikulturális közegben élők hozza interkulturálisan kapcsolatba egymással.

Az interkulturális bibliaolvasás, mint szakaszokra osztható folyamat – a csoport szemével

A partnercsoportok összekapcsolása – jelentkezésük után – egy központi munkacsoport feladata volt eddig. Ugyancsak ez a munkacsoport dolgozta ki – nemzetközileg jól ismert, különböző földrészekről származó teológusok szakmai segítségével – a szakaszokra, lépésekre osztható bibliaolvasási folyamatot.

Az első lépésben a különböző, de már összekapcsolt csoportok bemutatkoznak egymásnak, megismerkednek, ki-ki a maga módja és lehetőségei szerint prezentálva önmagát.⁷ Kicszerűlik az információt egymásról, szükség szerint rákérdeznek arra, ami nem érthető a másiktól. Ugyancsak ebbe az első fázisba tartozott, hogy mindkét csoport a saját nyelven olvasta a mindenki számára megadott közös, vagy később önállóan kiválasztott igeszakaszt, hiszen voltak, akik több igeszakaszt is feldolgoztak egymás után. Az igeolvasás

és csoportmunka egy, a koordinációs, tudományos közösség által kidolgozott módszer, segítő iránymutatás alapján történt. A két csoport az első lépésben tehát kicserélte egymás között azt az információt, amit a spontán, átlagos emberi olvasás alapján megértettek az igeszakaszból.

Ekkor következett a második lépés, nevezetesen az adott bibliai szakasz értelmezése most már a partnercsoport szemével nézve. Mit értettek meg ők egy másik kontextusban ugyanarról az igeszakaszból? Keresték, hogy hol vannak különbözőségek, hasonlóságok a megértésben. Milyen szerepe van a megértésben egy másik világrész sajátos kultúrájának, vagy éppen annak, hogy az egyik csoport egy rendezett nyugat-európai gyülekezet termében jött össze, amíg a másik csoport esetleg kisebbségben, diszkriminált helyzetben, nemegyszer félelmek közepette tette mindezt? Ezt a második lépést is – kérdések, tisztázandó értelmezések – dokumentálta mindkét csoport, és megküldte egymásnak. Ez a fázis adott lehetőséget egymás jobb megértésének elősegítésére.

A harmadik fázisban mindkét csoport értelmezi a partnercsoport visszajelzését: hogyan válaszoltak mindarra, amit ők megértettek és leírtak az első körben. A különböző értelmezések összegzésre kerülnek, visszajeleznek a partnercsoportnak: mit és hogyan értettek meg egymásból. Mi az, ami továbbra is idegen és érthetetlen maradt? Ez után történhet a folyamat lezárása: elköszönés egymástól (vagy a folytatás megbeszélése, esetleg egymás meglátogatása). Az elköszönéshez ki-ki megválaszthatta a saját kreatív eszközeit (imádság, ének, vers, fotók stb.), amit a folyamat különböző szakaszaiban szintén megtehetett.

Ez az összegző fázis lehetőséget adott a partnercsoportoknak külön-külön arra, hogy végiggondolja mindegyik: megváltozott-e a látásunk az által, hogy egy másik szemével is olvastuk az Igét, egy adott igeszakaszt? Amennyiben változás történt, hogyan mérhető az? Segített-e az, hogy közösen olvastuk az Igét egy-egy csoportban, abban a tekintetben is, hogy mi magunk is egymás között más kapcsolatot építettünk ki, más összefüggéseket fedeztünk fel.

Az interkulturális bibliaolvasási folyamat lehetséges teológiai, hermeneutikai és csoportdinamikai üzenete

A csoportok egymás közötti kapcsolata, annak tartalmi része ismert azok előtt, akik elemzik ezeket a folyamatokat. Az elemzésekből – fázisokra lebontva, kódolva is – kiderül, hogy:

- milyen, a tudományos elemzés számára is használható gazdagság húzódik meg azokban a csoportok adta spontán olvasásból fakadó bibliai felismerésekben, amelyekre a bibliatudósok eddig nem is gondoltak. Olyan felismerések, amelyek még kommentárokból eddig meg nem fogalmazódtak;
- hogyan bannak a különböző olvasócsoportok a textushoz való viszonyulásukban a távolsággal, és aztán hogyan válik az részükké, amikor azt úgy interpretálják, hogy előtte nem kommentárokat, vagy éppen teológiai értelmezéseket olvastak, azaz: spontán, a saját egyéni egzisztenciális valóságukból való közeledéssel;
- megfigyelhetővé vált a folyamatok kísérése kapcsán, hogy mennyire készek vagy képesek a csoportok és

azok tagjai a másik csoporttal kapcsolatban perspektívát, szemléletet váltani, s mit jelent ez a saját igeértelmezésünk számára;

- milyen az interakció azok között a csoportok között, akik lehet, hogy abszolút ellenpólusai egymásnak társadalmi, szociális helyzetükből is fakadóan? Meddig tart az Igével és annak megértésével való kapcsolatfenntartó szándék, miközben lehet abszolút individuális módon (nyugati), vagy teljesen közösségi (harmadik világi) szemmel is olvasni az Igét;
- a hermeneutika nemcsak a régi szövegek megértésére koncentrálnak, hanem értelmezhetik azok átforgató erejét is: Van der Ven.⁸ Ezzel segíti az interakciót az értelmezés folyamatában a hétköznapi ember és teológus tudós írásértelmezése között, különböző kultúrákból érkezve, az igeolvasás átforgató hatását megtapasztalva;
- mit jelenthet a csoportfolyamatok számára egyházi körökben, ha mindenkinek hasonló lehetősége és joga van az értelmezéshez és megszólaláshoz?! Hogyan tudok ezzel az emberrel akár saját, akár a másik csoport összefüggésében kapcsolatba lépni, kommunikálni? Képes vagyok-e a másik világot az ő szemével látni, így akár az adott bibliai üzenetet is? Milyen együttműködő, vagy éppen széthúzó erők működnek a keresztyén testvéreinknek mondott közösségekben?;
- képesek vagyunk-e a Szentírás közös olvasásából fakadóan, a saját kultúránkra koncentrálnó keresztyén etikai értékek meg- vagy újrafogalmazására? Tudjuk-e mindezt annak a tudatában megélni, ahogy annak idején a Biblia, a keresztyén üzenet transzformálta az akkori kultúrát? Képes-e erre a mai keresztyénség, ha jobban ismeri a másikat a világ másik részén, megismerve és megértve egymást a bibliai közös értékrend alapján?

Összegezve

A teljes folyamat nem sikertörténet, hanem egy keveréke a sikernek és a sikertelen elképzeléseknek.

Ami nem sikerült: a csoportok odaszántsága nem volt minden esetben egyforma. Ebből fakadóan olykor elapadt az interakció. Hogy ennek logisztikai, kulturális, egyházi tradícióból fakadó, személyi, a túlzott elvárásokból fakadó csalódottság, vagy egyéb háttér volt, ez további tisztázást kíván. Már csak azért is, hogy ebből tanulva egy következő, tervezett fázisban erre jobban lehessen figyelni.

Ami sikernek mondható: egy gazdag interakciós folyamat volt úgy a textusra, mint a csoportokra és egyénekre vonatkozóan. Ezekből kiviláglik a saját világom, egyházam, istenértelmezésem szűkössége, ami megváltoztatható, kivonulva a provincializmusból, nyitva egy közösség kínálta gazdagság felé. Meg- és felismerése a másik spirituális gazdagságának, amiből nyitottság is fakad a folytatáshoz. A saját tudás és istenismeret helyénvaló relativizálása.

Az interkulturális bibliaolvasó folyamat közel másfél évtizede alatt két komoly fázist élt meg, amit magam is végigkövethettem, mint ebben résztvevő. Az első fázis lezárásakor (2004) többekben felmerült a kétely: lesz-e ember és pénzügyi háttér a folytatáshoz? A kételyek részben azért oszlottak el, mert elszánt emberek és szervezetek támogatták a folytatást.⁹

Most, a második szakasz lezárásakor egy komoly tudós teológus bázis, valamint számtalan bibliaolvasó kör áll – áthálózva a világot – rendelkezésre. Kétségtelenen jobb a kondíciók emberileg nézve, mint kilenc évvel ezelőtt. Ahhoz persze még sok minden kell, hogy a minőségi folytatás elvárható legyen. A régi és új emberi kapcsolatok és erők összeadódása továbbra is szükséges, ami nem nélkülözheti azt az áldást, ami egyedül Istentől jöhet.

Végül a projekt egyik legfontosabb szellemi atyja (Hans de Wit) szavait idézem: nem a közös igeolvasás a végső cél, hanem egy új perspektíva megszületése a teljes írásértelmezésünk javára azáltal, hogy ebben helyet kapnak azok is, akiknek a hangját eddig elnyomtuk. Mindezt úgy kell megvalósítani, hogy népek és egyének találjanak egymásra az Ige mellett egy jobb, Istennek kedves világ megerősítése és megőrzése érdekében is.

Kocsev Miklós

JEGYZETEK

- ¹ A lelkipozíció terén is teret nyer ez a megközelítés egyre jobban, mint pl.: *Handbuch Interkulturelle Seelsorge* (Hg.: Federsmidt, K. et al.), Neukirchener 2002; vagy pl.: Weiß, H. & Temme, K. (Eds.) *Treasure in Earthen Vessels. Intercultural Perspectives on Pastoral Care Facing Fragility and Destruction*. Berlin LIT Verlag 2009.
- ² IRB – Intercultural Reading Of The Bible
- ³ *Through The Eyes Of Another. Intercultural Reading Of The Bible*, (Eds: Wit, de H. et al) Inst. of Mennonite Studies, Vrije Universiteit Amsterdam 2004.
- ⁴ A teljes folyamat részletesen nyomon követhető a kezdetektől a <http://www.bible4all.org> honlapon. Az első szakaszban a Jn 4-ből Jézus és a samáriai asszony találkozása volt az egyetlen téma. A második szakaszban Támár története (2Sám 13), vagy a Jn 20 alapján olvasható (Mária a sírnál) igeszakasz volt a választható szakasz.
- ⁵ Vannak esetleg olyan hazai teológusok, akik már hallhattak más összefüggésben is erről a folyamatról egy-egy rövidebb bemutató kapcsán. Egyik legjelentősebb személye ennek az egész projektnek Prof. dr. H. de Wit, aki az Amszterdami Szabadegyetem (VU) Dom Helder Camara Intézet vezetője. (Lsd. az ő korábbi projekt-összefoglalóját is a GTT, November 2003/3, 117 kv. oldalakon)
- ⁶ A 2013. február 18–20. közötti amsterdami, második bibliaolvasó-folyamatot/kört lezáró konferencia címe is erre utalt: 'Bible and Transformation: The Promise of Intercultural Bible Reading'.
- ⁷ Ez lehetséges volt a rendelkezésre álló technika minden eszközével, legfeljebb arra kellett figyelni, hogy egy afrikai olvasó csoport nem biztos, hogy egy eldugott faluban meg tudott nézni egy bemutató CD-t valamelyik más világrészről származó partnerscsoportról. Ennek egyeztetése és a kommunikáció kidolgozása – eredendően angol nyelven – külön a két partnerscsoport feladata volt.
- ⁸ Wit, de H.: *Intercultureel bijbellezen* (in: GTT November 2003/3, 125.).
- ⁹ A legfontosabb támogatók, donorok: Dom Helder Camara Leerstoel (DHCL); Faculty of Theology of the Vrije Universiteit; ICCO; Kerkinactie; PKN; Vereniging VU-Windesheim; Nederlands Bijbel Genootschap (Dutch Bible Society); Solidaridad; Oikos, Cordaid.

Telefon-lelkipozíció – Budapest

06-1 201-0011

Lelki válság esetén,
emberi, családi, lelkiismereti, hitbeli kérdések
megbeszélésére

mindennap 17–21 óráig

Ihlettség és hitelesség Zrínyi Miklós műveiben

Zrínyi szerint az képes isteni elhivatottságának betöltésére, gyakorlására, aki tudatában van inspiráltságának, és üzenetét úgy adja közre, hogy az mozgósító erővel hat az olvasóra. A költő az ősök követendő ideálját a kor saját hangján kívánja megszólaltatni, melyhez az archaizálás virtuóz megoldását alkalmazza. Az új tartalom így régi formában valósul meg, és Zrínyi szerint ez adja szövegei autoritását. Az ősi virtus és a Szentírás szavainak kettősen beágyazott háttérén értelmezi a szerző az elfeledett régít, amely így az újdonság erejével hat. Az ihlettség révén történő aktualizálás egyúttal a költői önreprezentáció célját is szolgálja. A múltbeli minta hozzá kapcsolódik, a jövőbeli célt ő tűzi ki, és a kettő közötti híd felépítésének képessége is az ő birtokában van az inspiráltság által.

According to Zrínyi, that can fulfil and practise his divine mission, who is conscious of his inspiration, and delivers his message in a way that motivates the reader. The poet intends to sound the ideal of the ancestors in contemporary terms for which he uses archaisms in a virtuoso way. Thus the new subject comes true in old form, and – according to Zrínyi – that creates the authority of his texts. The author interprets the forgotten old on the doubly implicated background of the ancestral virtue and the words of the Holy Scripture. In this way the old impresses the reader as something new. Moreover, the actualization by inspiration is one way of the self representation of the poet. The pattern of the past is related to him, he sets the aim of the future, and he possesses the ability to build the bridge between that two by the inspiration.

1. A 17. századi elképzelés az ihletett szerző alakjáról

Az ihlettség kérdése a 17. században a teológia és a költészetelmélet területén is viták tárgyát képezte, Zrínyi Miklós mégis alkalmasnak vélte az ihletett költő-próféta szerepének felvételét mondanivalója kifejezésére akár rejtett, akár artikulált formában. Életművén végigvonul a „kísérletező szerepjáték”,¹ melynek egyik megvalósulási formája az inspirált költő alakja. Az alábbiakban azt vizsgálom, hogy milyen helyzetekben és milyen céllal ölti magára Zrínyi az ihletett szerző szerepét.

Zrínyi korára, a sugalmazottság teológiai vetületét tekintve, a profétaszerep volt az, mellyel kapcsolatban egyre erőteljesebben ütköztek a különböző elképzelések. A harmincéves háború korának rajongó típusú profétái azzal az igényrel léptek fel, hogy inspiráltságuk révén újraértelmezzék a szétmorzsolódott világgépet.² Ezzel szemben állt a reformáció radikálisan új hermeneutikai elve, mely szerint a Szentírás mint isteni szó, újként identifikálja a régít. Az isteni időtlenség világából az emberi történelem idejébe emelt szentírási idézetek tehát maguk is profétái érvényűek, nem helyes tehát a Biblián kívüli kinyilatkoztatások iránti elvárás.³

Költészetelméleti szempontból az inspirált költő és a technét gyakorló poéta elsőségének kérdésében feszültek egymásnak az ellentétek.⁴ Az ihletettséggel szembeni növekvő szkepticizmus az arisztotelianizmus erősödésével magyarázható, mert „Arisztotelész a költészetet utánzasként fogta fel, az ihletettségről pedig úgy nyilatkozott, hogy a költészet inkább született tehetség, mint megszállottság dolga.”⁵ „Egyre kevésbé volt lehetséges az inspirált költő szerepének felvétele, kivéve, ha a téma vallásos volt. Az utolsó nagy hagyományos eposz, Milton *Elveszett Paradicsom* csak azért volt lehetséges, mert Milton magasztos módon hitt benne, hogy a Szellemekhez intézett imái valóban meghallgatásra találnak. Kevesebb önbizalommal rendelkező költők, akik nem voltak biztosak benne, hogy bármiféle ter-

mészetfölötti létező hajlandó-e rajtuk keresztül beszélni – Tasso jó példa az ilyen költőre –, gyakran azért fordultak vallásos eposzi témához, mert úgy gondolták, az egyházi hagyományban lehetséges a természetfölötti inspiráció közvetítése.”⁶

Zrínyi eposzának témája nem kimondottan vallásos, a tizennegyedik ének első versszakában mégis isteni inspiráltságára hivatkozik. „Bán cselekedetét az én kezem írja, / Mellyet Isten lölke elmémben befuja.”⁷ Erről a későbbiekben bővebben lesz szó, annyit mindenesetre most is érdemes megjegyeznünk, hogy „a XIV. ének szerint Zrínyi – Miltonhoz hasonlóan, Tassótól eltérően – azokhoz a magabiztos költőkhöz tartozott, akiknek nem voltak kétségeik az isteni inspirációval kapcsolatban.”⁸

Az *Elveszett Paradicsom* első énekének invokációjában Milton a következőképpen fogalmaz:

„Múza, ki a Hóreb, Sinai
títok-csucsán a Pásztort ihletéd, ki
tanította a választott Magot,
mint lőn Ég, Föld a Zúrból [...]]
Lélek, főleg Te tanítis [...]”⁹

Milton szerint az inspiráció egy választott közvetítő tanítása arra az üzenetre, amit tovább kell adnia. Ahogy a Szentlélekkel azonosított Múza olyan dolgokra „tanította” Mózeset, melyeket nem láthatott, melyekről nem tudhatott, úgy igényli Milton magának költőként ezt a tanítást, hogy „prózába, rímbe/nem kísértett vállalkozás[á]t”¹⁰ siker övezze. Az inspiráció tehát annak kimondásához szükséges, amely tudható és tudott (az isteni igazság), de még nem rögzítették olyan formában, mely az aktuális olvasóközönség számára befogadható és elfogadható volna (próza, rím). „Nem várta a Patmoszi János különleges látomásait, de reménykedett a megvilágosodásban, ami szükséges ahhoz, hogy elképzelje és megfelelően értékesen adja vissza ezeket a szavakkal ki nem fejezhető helyeket és tárgyakat.”¹¹ A teopneuszta egyszerre jelent segítséget az elképzelés aktusá-

ban, a fikció megteremtésében, valamint ennek írásba foglalásában. „A történet fikció ugyan, de ez a fikció Istentől ered, nem pusztán kitalációról van szó.”¹² Az ihletettség alkalmazása hitelesítő funkcióval is bír. Ez a funkció jelenik meg Zrínyinél is, amikor az ősök jól ismert cselekedetét kell úgy írásba foglalnia, hogy az korszerű és követésre méltó legyen.

Milton kora az angol polgári forradalom időszaka, és ahogy Zrínyi nem akarta kivonni magát a török elleni társadalmi szerepvállalásból, úgy Milton is aktív szerepet vállalt Cromwell oldalán a forradalomban, és később a köztársasági kormány miniszteri tisztségében is.¹³ Cromwell találó és mély gondolkodásról tanuskodó társadalmi elmékedései miatt figyelt fel a frissen végzett egyetemistára, és az elmékedésekből hamarosan röpiratok és politikai vitairatok születtek. „Két évtizeden át, 1640 és 1660 között Milton közvetlenül is az angol polgári forradalom tükre, eszményeinek megszólaltatója, politikájának védelmezője volt.”¹⁴ Ez a közvetlen és aktív közéleti szerepvállalás is illusztrálja, hogy Milton lelkesítette a társadalom átformálásának lehetőségére. Akárcsak Zrínyi, művével ő is hatni kívánt arra a közösségre, mely változásokat követelve végül belefutott a polgári forradalomba és az azt követő véres restaurációba. Sokan akarták már egyértelműen megfeleltetni Milton eposzát a forradalmi eseményeknek és személyeknek, de idővel minden ilyen kísérlet kudarcot vallott, mert a mű nem hagyja magát, jóval többről van ugyanis szó benne, mint politikáról. Pályafutásából látható, hogy Milton is kutatta a változtatások lehetőségét, de művével mégis azt sugallja, hogy valódi változás csakis úgy érhető el, ha az emberek mennyei példát követnek. „Kezdősorai azt mutatják, az igazi restauráció nem egy angol Augustus által jön el, hanem szükséges várni egy isteni hősré.”¹⁵

Az általa felvett tanító-próféta szerep tehát a társadalmi átalakulásért érzett felelősség kiábrázolásának és hitelesítésének eszköze, és mint ilyen, roppant erős szálakkal fűzi össze Zrínyivel. „Úgy tekintett a költészetre, valamint az egyházért és az országért végzett vitairodalmi szolgálatára, mint [isteni] elhívásra. Gyakran úgy mutatta be magát, mint *proféta-tanítót és ihletett költőt*. Szövegről szövegre felhívja a figyelmet saját személyes elköteleződésére az aktuális problémák iránt.”¹⁶ A felvett szerep az írói személyiség megképzésének része. A személyes elkötelezettség kifejezése Milton és Zrínyi esetében is azt szolgálja, hogy az olvasó érzékelje, a téma, melyről olvas, nem elavult, hanem aktuálisan is érvényes. „Milton korai költészetének sikere az angol történelem egy különleges pillanatához kötődik. A cicerói szónok és az ihletett proféta szerepe egyesítésének lehetősége a kegyes nemzet közönség különleges befogadókészségén múlt.”¹⁷

Zrínyi nem vallásos tárgy esetén is isteni inspirációra hivatkozik, mely a korban általánosan elfogadott volt ugyan, mégis viták tárgyát képezte. Milton ihletettségről alkotott elképzelésével összevetve azt látjuk, hogy az ihletett proféta-költő szerepének felvétele egyszerre szolgálja a mű hitelesítését (fiktív volta ellenére), valamint a fennálló társadalmi problémák megoldására való elkötelezettség jelzését. Az isteni ihlet segíti a költőt abban, hogy tárgyát úgy tudja aktuálizálni, hogy az a jelenben érvényes és cselekvésre bátorító legyen. Ez képezi a hitelesítés aktusát, mely által a mű „isteni” lesz. „A reneszánszban az „isteni költő” címke számos jelentést takarhatott. Az „isteni” jelző vonatkozhatott nem csupán a költemény főszereplőjére, de egyúttal az írójára és keletkezésének körülményeire is. Egy munkát nevezhettek „isteninek”, mert a szerzője Isten, vagy mert az *emberi szer-*

ző Istentől ihletett volt, vagy mert a témája a Szentírásból származott, vagy azért, mert a keresztény hit misztériumainak egy központi dogmáját tárgyalta.”¹⁸ A kiemelt gondolat értelmében mindkét szerző igényt tartott az „isteni” jelzőre, mely műveiknek azt a tulajdonságát erősítette, hogy az inspiráltság révén lehetséges úgy újat mondani, hogy a régít új formában, addig még nem látott módon, a konkrét társadalmi problémákra való reflexióként hozzák elő.

2. Az inspiráció mint a küldetés felismerésének feltétele

Az ország válságának megoldására való elhivatottság kapcsán 1648. július 5-én kelt, Batthyány Ádámnak címzett levélében Zrínyi figyelemre méltó megjegyzést tesz ön maga inspiráltságával kapcsolatban:

„Ezért édes Bátyám Uram, ha jól considerálja Kegyelmed vagy akárki is, talán közel kétséghez vihetné, de ne; sőt minekünk azt kell magunk előtt hordoznunk, hogyha az egész ország is mind hivatala kívüül cselekeszik, mi nem, *valamig az lélek van bennünk, melyet Isten országunk szolgálatjára rendelt mi belénk*; tüzben az arany, szélvészben az jó kormányos esmerszik meg.”¹⁹ (kiemelés P. T.)

Az ország két tűz közé szorított, ellehetetlenített helyzete kétségbeesésre adna okot, hiszen a császár parancsba adta a békesség, a status quo megtartását a törökkel, aki ennek ellenére továbbra is portyázva rabolja a magyar falvakat. „Micsoda vesz el bennünket, mint ez rossz békességnek füst, melynek árnyéka alatt rabol, éget, ront az török bennünket?”²⁰ A kimerőszakolt béke olyan lefojtott helyzetet eredményez, melyben az állandó izzást nem hagyják lángra kapni. El sem oltják, így azonban a cselekvésképtelenné tett magyarok izzása tehetetlen füstölgéssé nyomorodik, és ez az állapot kiváló alkalmat nyújt a töröknek a pusztításra. „A ragaszkodás a már nem létező békéhez megoldást nem hozott, annál inkább elmélyítette a válságot. Magyarországi tünetei jól ismertek. Szélsőséges és következtelen intézkedések – mint például ezredek leszerelése, a protestáns vallásgyakorlat korlátozása, elzárkózás a vallási panaszok orvoslása elől – katasztrófálissá növelték a bizalmatlanságot az udvar és a társadalom között, végletesen kiélezték a belső ellentéteket.”²¹ Ennek a bizalmatlanságból fakadó belső ellentétnek a kétségbeesése szólal meg a levélben, mert ebben a helyzetben a horvát bán szerint „a mi üdönk olyan, hogy hallgatva kell vesznünk, nem szabad jajgatnunk, az doctorok az mi nyavajánkat nem hiszik, avagy, ha hiszik is, nem találnak rá orvosságot.”²²

Roppant érzékletes a reménységnek az a végtelen tömörséggel összegzett felkiáltása, mellyel Zrínyi kedves barátját mindennek ellenére bátorítja: „de ne!” Aki felelősségteljes politikusként és döntéshozóként vizsgálja a kialakult állapotot, annak nem sok oka maradhat a reménykedésre. Zrínyi mégis lát egy lehetséges utat a változtatásra, ez pedig az *isteni elhívásnak való engedelmesség*. Az érvelés egy kiábrándító ellentétre épül: az egész országnak isteni hivatása lenne, ám a magyarok ezt nem töltik be, hanem ezzel ellentétesen cselekszenek. Zrínyi pontosan, hideg realitással látja saját és vele hasonló gondolkodású szimpatizánsai helyzetét. „De édes Bátyám Uram, kevés egy kakukk egy nagy erdőben, akár mint kiáltunk mi ketten, ugyan csak mi va-

gyunk mind vertek, mind véteksek.”²³ A kakukkhasonlat szerint az isteni hivatás a szószóló szerepe lenne egy néma és süket közegben, egy olyan erdőben, ahol elhal a hang. A kép rendkívül láttató: a hajdani étellel teli és viruló ország ma eltompult hallású és kietlen. A kérdés az, hogy mi lenne az ország „hivatala”, melytől ez az erdő madár- és egyéb állatseregek változatos hangzavarától nyüzögne. Zrínyi vezérelve, az elődök mintájának követése, az ősök korának hangjait idézi az elnémult erdőbe, a harcokban egymásnak feszülő kardok pengését. Az Istentől kapott elhívás a „régii virtust” szerint való hadakozás lenne.

„Ha egy jó hadakozásunk volna, nem volnánk ily nyomorultak, mert ha az gubát huznák, az guba is huzna, ki-törnénk valamelyik fogát mi is az töröknek, mikor marna minket, és ha nem egyéb hasznunk volna is benne, az volna, hogy tanulna ismét az vitézljő nép valamit, az *régi virtust elővennénk*, és megmutatnánk az egész világnak, hogy semmi héával nem vagyunk hogy *az régi híres magyarok lehessünk*.”²⁴ (kiemelés P. T.)

Azért tehetetlen tehát a magyarság a kialakult helyzetben, mert nincs tudatában, vagy nem veszi komolyan elhívását. Az identitásvesztés megokolása lesújtó a magyar nemességre nézve, ugyanakkor kiemeli Zrínyi önértelmezését, hiszen azt írja, hogy az képes isteni elhivatottságának betöltésére, gyakorlására, aki tudatában van inspiráltságának. Hovatovább, az látja meg a küldetést magát, aki az isteni lelket bírja. „Comenius szerint az ismeretek három forrásból származnak: a tapasztalásból, az ésből és a kinyilatkoztatásból; minél magasabb és fenségesebb az igazság, annál inkább a kinyilatkoztatás forrásából ered.”²⁵ Zrínyi számára az ország megmentésének felelőssége a legmagasabb igazság kategóriájába tartozott, ezért ennek a felelősségnek a felismerését az ihletettséghez köti: „Hogyha az egész ország is mind hivatala kívül cselekszik, mi nem, valamig az lélek van bennünk, melyet Isten országunk szolgálatjára rendelt mi belénk.”²⁶

Ez a gondolat erős allúziókat ébreszt *Mózes negyedik könyvének* egy szakaszával, mely a nép vezetésére rendelt vének ihletéséről szól. „És mondá az Úr Mózesnek: Gyűjts egybe nekem hetven férfiút Izrael vénei közül, kikről tudod, hogy a népnek vénei és előljárói; és vidd őket a szövetség hajlékának ajtajához, és álljanak oda veled, hogy leszálljak és szóljak veled, és elvegyek lelkedből, és adjam azoknak, hogy viseljék veled a nép terhét, és ne terheltelessé egyedül.”²⁷ Isten lelkét „adja” a hetven kiválasztott férfiba, akárcsak Zrínyibe saját nyilatkozata szerint. Az ihletettség felelősséggel jár, hiszen a kiválasztás szolgálatra történt, a nép terheinek hordozására. Ennek a felelősségnek a negligálása, az inspiráltság tudatának teljes hiánya újabb elmarasztaló bírálat a nemesség részére.

A szerző megfogalmazásába beleszővi az ihletettség általi elhívás ideiglenes, Istentől függő voltát is. Addig képes maga előtt hordozni a küldetést, „valamig az lélek van bennünk”. Az ország szolgálata feladat, felelősség, de ugyanakkor lehetőség is, és ennek felismerésében áll Zrínyinek és körének különbözősége a „hivatalán kívül cselekvő” nemességgel szemben. A lehetőség a kipróbáltságra vonatkozik, mely által bebizonyosodhat a vezetők rátermettsége egy adott feladatra. Ezért áll a gondolatmenet végén érvelésként két hasonlat: „tűzben az arany, szélvészben az jó kormányos esmerszik meg”.²⁸ Mindkettő kép a nehéz körülmények általi megpróbáltatás gondolatát bontja ki és erősíti meg. A megpróbáltatás eredménye azonban a reménység

alapjává válik, vagyis a kezdetben szinte elkerülhetetlenek látszó kétségbeesés helyét a reménység veszi át. Ez a reménység abban áll, hogy a magyar nemesség felismeri kötelességét, melyet a régi elődök teljesítettek, és felvállalja azt a hadakozást, melynek példájátől tanulhatja meg.

3. A malakiási tűzpróba képe: fiktív és valóságos allúzió párhuzama

Az ennek alátámasztására használt hasonlat az arany tűz általi megtisztításáról, nemesítéséről összecseng a *Szigeti veszedelem* egy szakaszával. Az utolsó, tizenötödik ének elején a szigeti Zrínyi, látva az elkerülhetetlen végzetet, összehívja várának védőseregét, és nagy ívű beszédet intéz hozzájuk. Ebben a retorikailag kitűnően felépített szónoklatban átadja bajtársainak azt az üzenetet, melyet az eposz elején ő maga kapott a megfeszített Jézus kinyilatkoztatásából. Ez a momentum az eposzon belül is próféta vonást kölcsönöz a főhősnek. Az alapelv ugyanaz, mint amit az előző fejezetben felvázoltunk a 16–17. század prófétaképével kapcsolatban: a próféta az Igét szólja, amely a kanonikusan rögzített Szentírás szavait jelenti. A szigeti Hektór, a várvédő Zrínyi *Malakiás könyvének* harmadik részéből a harmadik vers²⁹ parafrázisával bátorítja katonáit, érzékeltetve a rájuk váró megpróbáltatásokat.

„És így szól őnékik: „Vitézek, látjátok,
Most mi állapotban velem együtt vagytok:
Nem csak kárt hoznak ránk törökök, tatárok,
De tűz, de vas, de minden elementumok.

*Mindenképpen próbál az Isten benniünket,
Valamint az ötvös tűzben arany művet,
És mivelhogy látja az mi hűségünket,
Égben szép koronát nekünk készítettett.”³⁰*

A dedunoka saját személyében is bemutatja az ősök követésének mintáját, amikor ugyanazzal a gondolattal bátorítja barátját a szükségszerű harc felvállalására, mint amit eposzában dedapja szájába ad, hogy azzal buzdítsa harcra termelt vitézeit. A levél 1648 júliusában kelt, amikor a *Szigeti veszedelem* legtöbb énekén már megszáradt a tinta.³¹ A tűz megpróbáló hatásának gondolata különösen kedves lehetett Zrínyi számára, hogyha az eposzban költőileg is megformálja ezt a bibliai ihletésű képet, majd később személyes levelezésében újra alkalmazza. A fenti idézetben felvázolt fiktív helyzet meglehetősen hasonló a Batthyány Ádámmal folytatott levelezésben olvashatóhoz. „Nem csak kárt hoznak ránk törökök, tatárok, / De tűz, de vas, de minden elementumok.”³²

A török portyák állandó fenyegetése és a császári utasításra történő veszteg maradás együttes hatása nem csupán anyagi, hanem óriási morális károkat okozott. Még inkább elapasztotta az addig is renyhe harci kedvet, növelte a csüggedést. Mintha „minden elementumok” összejátszottak volna a magyarok tette kész csoportja ellen. A levélbeli idézet eposzi allúziója implikálja a bibliai parafrázis folytatását is: „És mivelhogy látja az mi hűségünket, / Égben szép koronát nekünk készítettett.”³³ A várvédő Zrínyi számára a hűség jutalmaként készített korona nem csupán a megdicsőülés ajándékát jelképezi, hanem a mártírhalálét is. A párhuzamot a levele írása közben bizonyára szem előtt tartó költő Zrínyi Miklósnak ezt a lehetőséget is mérlegelnie kellett. A legfel-

sőbb utasítással szembeni szervezkedés, a török elleni bujto-
gatás felségárulásnak minősülhetett volna, egy esetleges tö-
rök elleni hadjárat pedig szintén a dicső halál esélyét rejthet-
te volna magában. A „hivatalán kívül cselekvő ország” talán
épp ezen indokok miatt tartózkodott a harctól, Zrínyi azon-
ban a megpróbáltatás lehetőségét kívánja érvényesíteni,
hiszen az arany csak nemesedik a tűzpróba által. E próbát
viszont csak az tudja vállalni, aki tudatában van az ország
szolgálatára vonatkozó elhívásának, inspiráltságának.

4. „A magános való dolgoknak keresése”

Zrínyi egy személyben volt reálpolitikus, hadvezér és a
házánkban Balassi Bálinttal induló, nevével fémjelzett, iro-
dalom célú irodalom hagyományának kiemelkedő képviselője.
Azonban épp ez utóbbi megállapítás képezi viták tár-
gyát: elsősorban milyen olvasatot kívánt volna Zrínyi híres
eposzának? „A Szigeti veszedelem recepciótörténete szem-
pontjából jellemző, hogy noha Zrínyi minden valószínűség
szerint nem reprezentációnak, hanem propagandának szá-
nta művét, a kívánt hatást mégsem érte el.”³⁴ E megállapítás
szerint más befogadói attitűdöt várt volna el Zrínyi művével
kapcsolatban, mint ami a későbbi korok olvasói részéről
megvalósult.

A 17. században épp hogy kezd kibontakozni az a típusú
nyilvánosság, amit ma közvéleménynek nevezünk. „Épp
ezért, ha propagandáról beszélünk, fel kell tennünk azt a
kérdést, hogy milyen mértékben van szó önreprezentáció-
ról, és milyen mértékben a közvélemény befolyásolását
szolgáló eszközzel.”³⁵ A *Szigeti veszedelem* esetében a *De-
dicatio* és *Az olvasónak* írt előszó beszédes e kettősség
szempontjából.

„Dedicálom ezt az munkámat
magyar nemességnek
adja Isten, hogy véretem
utolsó csöppig hasznosan
néki dedicalhassam”³⁶

A mű legelején álló ajánlás kijelöli a célközönséget, rá-
mutatva ezzel kitérített szerepükre. Nyilvánvaló, hogy
Zrínyi nem csupán kikapcsolódást ígérő, kellemes olvas-
mányként ajánlja eposzát a nemzet vezetői számára. A vér
dedikálásának momentumát az írás ajánlásának jelentését is
megvilágítja: az eposz odaszentelt áldozat, mint ilyet pedig
nem lehet figyelmen kívül hagyni. A nemesség szerepe így
még inkább kiemelt pozícióba kerül. Az írásmű és a vér
ajánlásának összekapcsolása az olvasás és a cselekvés kap-
csolatát erősíti. Jakab apostol írja levelében: „Legyetek pe-
dig az igének cselekvői, és nem csak hallgatói, megcsalván
magatokat.”³⁷ Ez az újszövetségi részlet a helytelen olvasat
lehetőségére hívja fel a figyelmet. Ha valaki csupán feno-
menológiai szinten marad a Szentírás hallgatásában/olvas-
ásában, és nem megy tovább az értelmezésen át a cselek-
vésig, az önmagát csapja be, vagyis nem láthat tisztán. Zrí-
nyi természetesen nem kívánja művét a Bibliával azonos
értékű tekintélyként bemutatni, de a *Dedicatio*ban leszöge-
zi, a munkája olyan tartalmat közvetít, mely egyben felhí-
vás a vér dedikálására, a cselekvésre. Ennek értelmében az
eposz erősen pragmatikai olvasatot igényel, vagyis propa-
gandisztikus célokat szolgál. Klaniczay Tibor egyértelmű-
en leszögezi: „A török elleni felszabadító küzdelem propa-
gálására természetszerűleg csak a török elleni harcok köré-

ből választott téma lehetett alkalmas.”³⁸ Ő tehát a meggyő-
zés szándékát tulajdonítja a mű elsődleges céljának.

Az olvasónak címzett előszó egy gondolata azonban az
önreprezentációs célt hangsúlyozza. „Zrínyi Miklós kezének
tulajdonítottam szultán Szulimán halálát: horvát és olasz
cronikábul tanultam, az törökök magok is így beszélnek és
vallják. Hogy Istvánfi, és Sambucus másképpen írja, oka az,
hogy *nem úgy nézték az magános való dolgoknak keresését*,
mint az országos dolgoknak historiafolyását.”³⁹ (kiemelés P.
T.) Zrínyi roppant műgonddal figyelt a történelmi hiteles-
ségnek megfelelő eseményszövekre. „Nagyon jellemző,
hogy Zrínyi igyekezett műve hitelességét annyira biztosíta-
ni, hogy amikor művészi szempontból valamilyen részletet
kihagyott, mégis talált olyan mozzanatot, ahol azt később
megemlíthette.”⁴⁰ Saját bevallása szerint azonban létezett
számára egy magasabb eszme, mely szükség esetén fe-
lülrírta a történelmi hűséget, ez pedig a dicső elődök tiszte-
lete iránti elkötelezettség. Ez „a magános való dolgoknak
keresése”, a személyes érintettség meghatározó ereje. „Mint
azt Kovács Sándor Iván részletesen elemezte, a Szigeti ve-
szedelem elbeszélője érzelmileg sokrétűen és aktívan viszo-
nyul az eposz cselekményéhez, és maga is megjelenik a
szövegben.”⁴¹

A fentiekben már említettük, hogy az ősök dicső múltjá-
nak megidézése és cselekedeteik jelenvalóvá tétele Zrínyi
egyik vezérelve. Ennek gyökere a meghatározó családi ha-
gyomány. „A magyar eposz megteremtője csak olyan író le-
hetett, akit erős személyes szálak fűznek a szigetvári hősök-
hez, és aki egy új honvédő és függetlenségi mozgalom ria-
dóját akarja megfűjni.”⁴² A szigetvári ostrom védőinek ce-
lekvési mintává tétele egybefonódik a családi örökség rep-
rezentációs szándékával, és így természetesen az önrepre-
zentációval is. „A 17. századi udvari reprezentatív nyilvá-
nosság a „személyi kultusz” jelképrendszeréhez kötődött: a
hatalmi jelvényekhez, a habitushoz [...], a taglejtéshez [...].
Irodalmi szintű megnyilvánulási formája nem a vita, hanem
a retorikus forma.”⁴³ A *Szigeti veszedelem* ilyen értelemben
felfogható a retorikus forma megvalósulásának, az ősök és
így a család dicsőségét reprezentáló hatalmas „szónoklat-
nak”. Az eposz maga is „a magános való dolgoknak keresé-
se”, az önértelmezés kiábrázolódása. Baricz Ágnes szerint
az előszók, ajánlások különösen alkalmasak arra, hogy a
szerző kifejezze, „milyen helyet és szerepet lát, esetenként
jelöl ki [...] a közösségben önmaga és írásai, illetve maga a
közösség számára.”⁴⁴ A *Dedicatio*val összekapcsolt előszó
egyszerre definiálja az írás, a szerző és az olvasóközönség
szerepét. A mű az elődök hagyományának követését meg-
hirdető felhívás, a szerző az, aki e felhívást intézi nemzete-
hez, amelytől példakövetést vár. Ez az isten által ihletett és
küldött próféta szerepének esszenciája.

5. Költői ihletettség mint a hitelesítés eszköze

Írás és cselekvés összefonódó kapcsolata, melyet Zrínyi
már a *Dedicatio*ban megfontolás tárgyává tesz, több alka-
lommal előkerül az eposzban, így a kilencedik ének első
versszakáiban is.

„Engemet pedig, midőn irom ezeket,
Márs haragos dobja s trombita felzörget.
Ihon hoz házamban füstölgő üszöget
Kanizsai török, óltanom kell ezet.

Még sem tanácstalanul kezdtem munkámat,
Tudván ez dologhoz nagy tartozásomat.
Nem röjtöm Istentől vett talentumomat.
Kézzel is, ha lehet, követem Atyámat.”⁴⁵

Az írásban elmélyedt költőt a török támadás a harctérre vonja, ez a helyzet azonban nem éri őt felkészületlenül, ugyanis isteni megajándékozottság révén nem csupán az írás, hanem a harc gyakorlásának képességét is bírja. A „dologhoz” való „nagy tartozás” a szigeti Zrínyi példaadó mintájának követésére vonatkozó felelősség. A kilencedik ének első versszakában az elme és az írás összekapcsolódása jelenik meg, akárcsak később, majd a tizennegyedik ének elején: „Kis elme ez, ki ir nagy Atyám dolgáru.”⁴⁶ A dédapa „dolgának” leírását megakasztja a szükség, hogy az ehhez a dologhoz kötődő tartozását kézzel, vagyis fegyverrel is törlessze. A programszerűség égisze alatt alkalom adódik, hogy a szerző saját személyében megvalósítsa azt a mintát, melyet közvetíteni akar. Az írásnak ebben az esetben tette kell válnia, hogy a példakövetés hiteles legyen.

Zrínyi roppant komolyan vette a törökkel szembeni harc családi hagyományát. Bizonyos szempontból nem tehetett mást, hiszen a horvát végeken, a Muraközben a törökök állandó portyázásokkal pusztították a bán falvait. Ez azonban nem kényelmetlen kötelesség volt számára, hanem a családi örökség gyarapítása, a tradíció továbbhagyományozása. Jézus talentumokról szóló példázatának parafrázisával ilusztrálja e kötelesség felelősségét.⁴⁷ A példázat szerint a messi földre távozó úr azért ad szolgálóinak talentumokat, vagyis pénzt, hogy távolléte alatt kamatoztassák azt. A gazdáját félreismerő szolga azonban urától való félelmében nem engedelmeskedik, hanem elássa talentumát. Zrínyi saját önértelmezése szerint tehát a családi hagyomány ápolása egyszerre a „kis elme írása a nagy atya dolgairól”, valamint a leírt minta követése a tettek mezején, melyre Istentől kap képességet és felhatalmazást. „Amikor tehát a költő saját írói „talentum”-áról szól, felidézi dédapja hősi „talentumát” is, amiről a meghajló feszületen függő megváltó beszél. [...] A két talentum összekapcsolódása révén a hősköltelemény megalkotása a mártírium szimbólumává lesz. A szavak és a dolgok, a tinta és a vér, az irodalmi tehetség és a hősi helytállás egyenértékűek, egymásra átválthatók. A szavakat a tettek szavatolják, a dicső cselekedet viszont a szó által lesz örökös.”⁴⁸ Az előszó kapcsán már tárgyaltuk, hogy a vér dedikálásának momentuma az írás ajánlásának jelentését is megvilágítja: az eposz odaszentelt áldozat, mint ilyet pedig nem lehet figyelmen kívül hagyni. A hősi előd tetteinek mintává emelése és követése az írás és a cselekedetek egymást követő folyamatában valósul meg. Ennek bemutatását vállalja magára a szerző az eposz megírásával és az általa közvetített tartalom tevékeny megvalósításával. A cselekedet leírása egy örökös metamorfózis első fázisa, mely magában rejti a következő fázis szükségsszerűségét. A cselekedet írásban rögzül, majd az aktuális olvasó példaként értelmezi saját helyzetére nézve, végül új formában ismét megvalósítja azt.

Hasonló gondolat jelenik meg az eposz XIV. énekének első versében is, melyben önmaga szerepének, helyének és feladatának tömör összefoglalását adja Zrínyi:

„Ihon jün Zrininek ragyagó csillaga,
Ihon mozdulhatatlan tramontanája,
Bán cselekedetét az én kezem írja,
Mellyet Isten lölke elmémben befújta.”⁴⁹

Laczházi Gyula nagy ívű, poétikaelméleti megközelítésű tanulmányában részletesen elemzi e versszakot a kor ihletettségről alkotott elképzeléseinek összefüggésében. Azt írja, hogy „a XIV. ének idézett két sora szerint Zrínyinél az inspiráció nem az alkotás folyamata során érvényesülő isteni segítséget jelenti, hanem azt, hogy az isteni közreműködés révén rendelkezett a költemény valamilyen fajta eszméjével”.⁵⁰ A történet tehát Istentől ered, és az előszó szerep- és helydefiníciójával összefüggésben ez azért érdekes, mert ezek szerint az ihletettség nem az írás nehézségeit könnyítő segítségre vonatkozik, hanem magára az üzenetre. Az ajánlást író szerző tehát már műve írásának kezdetekor tudatában volt, hogy az eposza üzenetértékű. Az előszó nyilván ezt szem előtt tartva született, ez pedig megerősíti, hogy a *Dedicatio*ban célközönségként megjelölt nemességtől befogadói attitűdöt kíván meg.

A „befújás” momentuma azt a gondolatot is implikálja, hogy bár Zrínyi jól ismerte dédnagyapja hőstettének történetét, az önmagában csupán történelmi esemény. Ahhoz, hogy korának vezető rétege számára érvényes üzenetté váljon, szükséges, hogy az eleve tudott történet sugalmazott történetként kerüljön Zrínyi „elméjébe”. Innen tud azután a költői techné révén az eposzban formát öltetni. Zrínyi elsősorban hadászati kérdésekkel foglalkozó prózai művében, a *Vitéz hadnagyban* ugyancsak megfogalmazódik ez a gondolat a történelem tanulságai és azok jelenbeli alkalmazhatósága kapcsán: „Mert a hadi tanúságok, kiket az emberek mint egy tudománt [Zrínyi itt egyértelműen a históriára gondol – B. S.] rendben szabtak, *benn vannak ugyan elménkben foglalva, de oly homályba keverve, hogy csaknem lehetetlen azokat próbára és cselekedetre fognunk és alkalmaztatnunk.*”⁵¹ Bene Sándor a *Vitéz Hadnagyból* idéz egy Jean de Silhon-gondolatot a fenti gondolatmenet alátámasztására. A história dolgai „benn vannak ugyan foglalva” az elmében, de homályosan és összekeveredve. Ezért szükséges az inspiráció, hogy rendet tegyen, és a szerző így követhető és követendő mintát tudjon adni mind írásban, mind cselekedetekben.

„A szóban forgó Zrínyi-versszak nem csak az inspirációra vonatkozó kijelentést tartalmaz. Tartalmazza azt a gondolatot is, hogy az eposz (»Bán cselekedete«) valamiképpen már leírása (»én kezem írja«) előtt a költő elméjében volt.”⁵² Ez azt a gondolatot visszhangozza, mely szerint a próféták nem merőben új üzenettel lépnek fel, hanem az elfeledtet (a törvényt) tárják fel, ami ennek következtében az újdonság erejével hat.⁵³ A „Bán cselekedetét az én kezem írja” sor előrevetíti a cselekedetté válás szükségét, különösen az utána következő versszakok tartalmával összefüggésben. Az ihletettséget tematizáló két sort a szigetvári Zrínyi Sarkcsillagként (Tramontana) való definiálása előzi meg. A szerző a következő versszakokban önmagát a hajós metaforájával jellemzi, aki ehhez a csillaghoz igazítva kormányozza hajóját.

„Nem távozik annak veszélyre hajója,
Melynek ez csillaghoz tart okos kormánya;
Hüvség, vitézség ennek calamitája,
Az mely ez csillagot veszteni nem hagyja.

Már én mageszküvem portushoz hoz engem,
Szerencsésen jüttem által ez tengeren,
Immár barátimat az parton esmerem,
Mellyek nagy örömmel jüttek énelőmben.”⁵⁴

Az inspiráció eredményeként az eposzban rögzített cselekedet vonatkoztatási pont, a hozzá való hűséges ragaszkodás pedig biztosítja a célba érést. „Zrínyi hajója a kikötő felé tart, vállalkozása közel van a sikeres befejezéshez. A jelképes parton reá várakozó embercsoportot lát. A költő most lel alkalmat azok felsorolására, akiket fő szövetségeseinek tart, illetve annak szeretne megnyerni a politikai harcban.”⁵⁵ Az e harcra társnak megnyerni kívánt nemesek csoportja számára a költő nyilvánvalóvá teszi: programja a bán cselekedeteinek aktualizálása, ezért mindenki a Sarkcsillaghoz tájolja be „calamitáját”, iránytűjét. A *Dedicatio*ban deklarált és a kilencedik énekben ismét megjelenő gondolat az írás és a cselekedet szükségszerű egymásra utaltságáról, a tizennegyedik ének inspiráltságról szóló két sorával együtt az egész mű megértéséhez hozzásegítő hermeneutikai kulcsot ad. Az isteni sugallat által újraértelmezett múlt a jelen cselekvési mintáját nyújtja. R. Várkonyi Ágnes rendkívül érzékletesen és láttatóan jellemzi azt a korszellemet, melybe Zrínyinek bele kellett ágyaznia ezt a mintát úgy, hogy a régi morál ne tűnjön elavultnak vagy nevétségességnek, hanem meglássák benne a jövő lehetőségét. „Végigfutva a szigetvári ostrom hatalmas nemzetközi visszhangján, különösen szembevetőd, hogy az utódot, a dédunokát mennyire másfajta Európa, másfajta információs közeg, a hagyománnyal is újszerűen élő másfajta nyilvánossági elvárások veszik körül, mint amelyben a szigetvári kapitány elhíresült. Ez az Európa kettős arculatú. Egyrészt a jövőt előlegező új fejlemények Európája, a nagyhatalmak, a kialakuló nemzet-államok, a távolsági kereskedelem, az állandó hadseregek, az abszolutista hatalmi rendszerek, a látszóvevek, tűzfegyverek, bankok, a hirtelen túlszűföldöző városok, az új világkép, a kikötők, a fényes uralkodói reprezentációk, a modern pénzgazdálkodás és az információk forradalmának vajjúdó világa. Másrészt a múltját hordó, régi megoldatlanságaival küzdő Európa. A szétválások és egységbe foglalódások Nyugat- és Közép-Európája. Remények, csalódások és válságok Európája.”⁵⁶ A költő Zrínyi kora számára nem volt ismeretlen a hagyomány, melyet közvetített, de ilyen mértékű átalakulások közepette bizonytalanná vált az értéke és az érvényessége. Zrínyi számára az jelentette az igazán komoly feladatot, hogy megfelelően érveljen a múlt aktualizálásának szükségessége mellett. Az egyrészt alapjaiban változó, másrészt régi gondjaiban becsontosodó Európa problémái Magyarországon is érvényesek voltak. A változást sürgető írónak úgy kellett ívet húznia dicső elődjének kora és saját társadalmának helyzete között, hogy meggyőzze őket arról, hogy a régi tartalmat lehetséges korszerűsíteni.

Az inspiráció és így az üzenet ihletettségének említése a tizenegyedik ének e pontján ennek megfelelően az önreprezentáció és a propaganda kettős célját szolgálja. A költő az „elmébe fújás” gondolatát a Sarkcsillag mozdíthatatlanságával felruházott idea és a biztonságban révbe érő hajó képe közé illeszti be. Aki e kettő között kapcsolatot létesít, az inspirált író maga. Önmagának a cél tételezése és annak elérése közötti tengelyként való definiálása az önreprezentáció csúcsa. A Batthyány Ádámnak írt levélrészlet elemzése kapcsán megállapítottuk, hogy az képes isteni elhivatottságának betöltésére, gyakorlására, aki tudatában van inspiráltságának. A költő ezen a ponton nem kevesebbet állít, mint hogy rajta keresztül lehetséges a célba érés. A múltbeli minta hozzá kapcsolódik, a jövőbeli célt ő tűzi ki, és a kettő közötti híd felépítésének képessége is az ő birtokában van az inspiráltság révén. A hősköltelemény írójának roppant tudatos szerkesztői munkájára vall, hogy az ihletettségről szó-

ló megjegyzést az eposz tizennegyedik énekének elejére helyezi el. Ezután a döntő ütközet következik, melyben valósággá válik az Isten által a várvédő Zrínyinek adott kijelentés, a mártírhalál prófécijája. Az olvasónak adott minta azonban a mű legtöbb fiktív elemet felvonultató részébe, a tizenötödik énekbe van ágyazva. A képzelt epizódok és a példaszzerűség feszültségét oldja fel az inspiráltság szerepeltetése. „Az ihletett költő alakja [ugyanis] lehetővé teszi a mű fiktív jellegének megerősítését anélkül, hogy ezzel a mintaszereűség programja veszélybe kerülne. A történet fikció ugyan, de ez a fikció Istentől ered, nem pusztán kitalációról van szó.”⁵⁷ A bibliai példázatok is ilyen történetekként értelmezhetők. Ézsaiás szőlő-dala, vagy Jézus narratív parabolája a tékozló fiúról nem valóságos események, de isteni eredetük révén erkölcsi mintául szolgálnak. Zrínyinél „az elbeszélő viszonya az illúzióhoz nem ironikus, hanem affirmatív, azaz a metafiktív réteg célja nem az illúziórombolás, hanem az illúzióteremtés. Az elbeszélő megjelenése – megtörve az illúziót – nyomatékosan jelzi, hogy az általa írt történet fikció. Ugyanakkor a cselekményre gyakran reflektáló eposzi elbeszélő fő szerepének az a retorikai gyökerű funkció tekinthető, hogy személyes jelenlétével is hitelesítse a műben megformálódó erkölcsi-politikai eszményt, lehetővé tegye az eposzban ábrázolt világot.”⁵⁸

A személyes jelenlét, az érintettség kifejezése, valamint az önreprezentáltság ilyen magas foka a hitelesítés eszközeül szolgál tehát, amely szükséges a politikai szándékok érvényre juttatásához. Ez az eljárás is „retorikai gyökerű”, akárcsak a fentiekben említett udvari reprezentatív nyilvánosság irodalmi formája. Ez a megállapítás a közvélemény fogalmának 17. századi, formálódó összefüggérendszerébe helyezi a kérdést. Az érdekérvényesítés retorikai eszközök alkalmazása révén valósulhat meg. „Az a közös, nyilvánosság vált tudás, hogy a vallási argumentáció mögött politikai érdekek húzódnak (hat)nak meg, s a politikai vitákban használatos retorikai technikák, irodalmi műfajok szolgálnak számára kifejezőeszközzül, nem áll messze attól a belátástól, hogy maga a konfesszionális kérdések körül forgó egész diskurzus is csak része egy tágabb körű, hatalmi diskurzusnak.”⁵⁹

Zrínyi esetében ez a modell tökéletesen megvalósul, azonban nem az államrezon bontakozó ideológiájának hideg pragmatizmusával. Habár „az Universitas Christiana eszméjét új csillagzat fénye homályosítja el, [melynek értelmében] a politikai döntések az „államérdek” követelménye szerint születnek”⁶⁰, Zrínyi hőskölteleményében mégsem a *simulatio* minden személyes viszonyulást elfedő maszkjaként alkalmazza a vallási alapú érvelést. Az eposz szenvedélyessége, a költő „bajvívó heroizmusa”⁶¹ sokkal személyesebb viszonyról tanúskodik az általa megvalósítani kívánt eszme és az ennek elérése érdekében alkalmazott vallási argumentáció összefüggésében. „Míg a többi főúr és nemes szűk látókörűen csak pillanatnyi érdekeire, vagyoni ügyeire gondolt, addig ő messzebb nézett, és felismerte, hogy osztálya csak az általa javasolt feltételek esetén maradhat ura az országnak, saját létét csak nemzeti hivatásának vállalásával biztosíthatja.”⁶²

Ez a típusú létértelmezés, mely saját érdekeit csak közösségének kontextusában tudja és kívánja értelmezni, az igazán nagy formátumú személyiségek sajátja. Az elmúlt harminc év kutatásai által „nyilvánvalóvá lett, hogy [Zrínyi] Magyarországot akarta átmenteni és megújítani. Különböző társadalmi rétegeket mozgósítva kezdte meg a csaknem működésképtelenné vált ország reformjait, a magyar királyság főmúltóságait, az erdélyi fejedelmet, a köznemesek, városi-

ak, várkapitányok sorát összefogva mozgalmat indított, s a szomszéd országokkal kezdeményezett konföderációt. Oroszlánrésze volt abban, hogy a Rajnai Szövetség magáévá tette a nemzetközi törökellenes összefogás ügyét, és 1664-ben megindult a támadó háború az oszmánok ellen. Zrínyi neve tehát egy akkor nagy jelentőségű európai politikai alternatívát testesített meg.⁶³

Ilyen léptékű vállalkozásnak csak megfelelően nagy elhatározással és a megvalósításhoz való képesség tudatában érdemes nekilátni. Ez fejeződik ki a fent tárgyalt híd- vagy tengelyszerepben, illetve ebben a megfontolásban ér össze a propaganda és az önreprezentáció szándéka. Az „átmentés és megújítás” együttes megvalósításának programját hirdeti meg Zrínyi az eposzban. Átmenteni a régít nem a konzerválás, hanem a kipróbált alapokra való új építésének szándékával. A hitelesítés eszköze mindkét esetben az ihletettséget tematizálása.

6. Az ihletettség felelőssége

Az I. Lipót császárnak írott emlékiratban az elhallgathatatlan üzenet és az ihletettség összefonódásának gyönyörű példáját adja elénk a szerző. Bár nem alkalmaz konkrét bibliai utalást, a szöveg teremtette beszédhelyzet, a szerkezet a nátáni feddés allúziójának benyomását kelti.

„Felséged bölcsességének nincs szüksége emlékeztető példákra, de az én nagy buzgalmam, s az a megtiszteltetés, mit Felséged belső tanácsadójaként élvezek, azt parancsolja, hogy ne hallgassak arról, mit Isten nekem sugalmaz.”⁶⁴ (kiemelés P. T.)

Az emlékirat több témája között Zrínyi ezúttal a Habsburg Birodalom fővezéri tisztének betöltéséről elmélkedik. Véggöveztetésként arra jut, hogy bár sok kiváló tanácsadó és fejedelem veszi körül a császárt, mégsem közülük kellene választani a fővezért, hanem magának a császárnak lenne legkívánatosabb felvállalni ezt a szerepet. Ismét egy betöltendő szükséghelyzetet látunk, melyre Zrínyi figyelmeztet, és egyúttal megoldási javaslatot is tesz. A megszólalás nehézségét itt a legmagasabb autoritással szembeni véleménynyilvánítás készítése adja.

Figyelmeztetni Dávid királyt arra, hogy bűnt követett el: ez Nátán küldetése, mellyel meg kell jelennie a király előtt.⁶⁵ A próféta elhívás legkritikusabb pontja a szembeállítás felelőssége, felvállalni a sugalmazott üzenetet akkor is, ha ez az illető életébe kerülhet. Zrínyi esetében nincs szó ilyen típusú veszélyről, mégis megfogalmazza azt a belső készítményt, mely elhallgathatatlanná teszi számára az üzenetet. Zrínyi érvelése szerint a mulasztás is bűn, és ha a császár egy alkalmatlan személyt nevez ki a fővezéri tisztségre, akkor mulasztást követ el, hiszen hadvezetési szempontból az a leghatékonyabb, ha a császár mint fővezér alattvalói élén indul harcba. Az üzenet megfelelő formában való találása kulcsfontosságú az érvényesülés vonatkozásában. Ez a forma Nátán esetében a narratív parabola, Zrínyinél pedig az ihletettség szerepeltetése.

Érdekes, hogy Zrínyi helyzetében az üzenet közvetítésének motivációja, és az annak átadása által veszélyeztetett kiváltság ugyanaz: a belső tanácsadói szerep. Ez a megtiszteltetés királyi kiválasztás eredménye, vagyis a császár hatalmazta fel a bánt arra, hogy tanácsot adjon számára. A szerep kényelmetlensége ugyanabból a dilemmából fakad,

mint ami az ókori Izraelben az udvari próféták helyzetével kapcsolatban időnként felmerült a „nem hivatásos” próféták igehirdetéseiben. „Az udvari és templomi próféták tulajdonképpen egy önálló szakmát teremtettek. Az, hogy megélhetésükről a király gondoskodott, illetve szolgálatukat a nép megfizette, természetes volt számukra. E „hivatásos próféták” anyagi függősége azonban azt az állandó veszélyt rejtette magában, hogy kenyéradójuk szája íze szerint beszéltek, vagy őt megnyugtató üzenetet tolmácsoltak ahelyett, hogy az Istentől származó igazságot mondták volna.”⁶⁶ Nátán Dávid udvarának tanácsadói közé tartozott, és ahogy Ézsaiás esetében is láttuk, fontos szerepe volt a királyi adminisztrációban is. Történetírást vezetett, úgy is hivatkoznak rá, mint a király krónikására.⁶⁷ „Dávid környezetében betöltött szerepe világosan mutatja, hogy közszereplő és udvari próféta [is] volt.”⁶⁸ „A próféták tanácsot adhattak saját józan észükre hagyatkozva, valamint az Istentől eredő irányítás alapján.”⁶⁹ Ebből a helyzetből fakadóan Nátánnak mérlegelnie kellett, hogy mely üzenettel mikor és hogyan áll a király elé. A jól felfogott emberi tanács esetében még van lehetőség az efféle megfontolásra, az Istentől származó üzenetekkel kapcsolatban azonban nincs. Zrínyi üzenetének érvényesítése érdekében a nyílt kommunikáció alkalmazását választja, és feltárja a császár előtt helyzetének kettősségét. Szorongatottságát az adja, hogy összeütközésbe került a császár által ráruházott szerep, és ebből fakadóan annak lehetősége, hogy nemkívánatos tanácsokkal is szolgáljon ura felé. Ezt a feszültséget oldja fel a sugalmazottság gondolata, melynek tartalma és célja az emlékeztetés.

Az inspiráció szerepeltetésével Zrínyi implikálja, hogy a császár jogosította fel őt a tanácsadásra, mely tanács ezúttal isteni eredetű, és mint ilyen megfellebbezhetetlen. Az üzenet azonban nem áll másból, mint Nagy Sándor történelmi példájának értelmezéséből: „Nagy Sándor óta nem kétséges, hogy a bonyodalmas nehézségek gordiuszi csomóját úgy kellene megoldani, hogy Felséged saját személyében biztosítsa a Birodalom fővezérségét, s híres elődei példájával hadba menjen.”⁷⁰ A Nagy Sándorra és a híres elődökre való hivatkozás az emlékeztetés sugalmazott voltával összekötve garantálja az üzenet sikerességét. A történelmi példák megtámadhatatlanok, hiszen lezárult tények, nem lehet velük vitatkozni, ráadásul mely király ne akarna Nagy Sándorhoz hasonló hírnevet szerezni és híres elődeinek nyomába lépve gyarapítani az általuk alapított birodalmat.

Ahogy Nátán inspirált üzenete a narratív példázat formájában Dávidnál a megtérést eredményezte, ezzel a remény-nyel közli Zrínyi I. Lipót császárral hadvezetési tanácsát, hogy megfogadva azt, a harcba induló nemesek „bátrabbá vál[ja]nak, mikor Uralkodójuk velük van”.⁷¹

7. Az inspirált feladat – Nehémiás

A felsőbb autoritással való szembehelyezkedés sugalmazottsággal történő magyarázata még egy helyen megjelenik Zrínyi írásaiban, mégpedig a levelezésében. Az Udvari Haditanácsnak címzett, 1661. július 5-én kelt levél, a Zrínyi-Újvár építésének beszüntetéséről szóló határozat ellen írott válasz, melyben Zrínyi pontokba szedett érvekkel tagadja meg az építkezés leállítását. „Korábbi módszere szerint amellet, hogy részletesen felsorolja mindazokat az okokat, melyek a várat szükségessé teszik, megvizsgál és visszautasít minden ellenérvet, melyet ellene felhozhatnak.”⁷² A racionális érvek után, a levél végén mintegy záróakkordként

hangzik el az inspiráltság említése. Az Udvari Haditanács többek között azzal akarta meggátolni Zrínyit vállalkozásának befejezésében, hogy visszahívta tőle az építkezés mérnökét, Wassenhofot. Erre a leplezett gáncsoskodásra már felesleges és értelmetlen lenne észérvekkel felelni, ezért Zrínyi már csupán végsőként kitaró elhatározottságának ad hangot:

„Ha a mérnök urat tovább nem bocsátják rendelkezésemre, visszaküldöm Excellenciátoknak, és folytatom a munkát, ahogy az Isten sugalmazta nekem.”⁷³

Ez az egy tömör mondat – Nátán példabeszédéhez hasonlóan – tartalmában és a beszédhelyzet szerkezetében állítható párhuzamba egy újabb bibliai szereplővel és annak helyzetével, ezúttal Nehémiással, aki küldetését szintén inspirált feladatként jellemzi: „És Jerusalembé jutván [...] *senkinek sem jelentém meg, mit adott szívembe az Isten, hogy cselekedjem Jerusalemben.*”⁷⁴ A Biblia jellemrajza hatására Nehémiás alakja összefonódott az isteni küldetéssel rendelkező, megalkuvást nem tűrő, bölcs vezető képzetével. „Úgy tűnik, hogy [Nehémiás] egy szúzai vagy súsáni illetőségű, tehetős zsidó családból származott, [...] [de] egyúttal hiteles kegyességet és megkérdőjelezhetetlen lojalitást tanúsított népe iránt.”⁷⁵ Nehémiás „feladatát vallásos küldetésnek tekintí, amellyel Isten bízta meg, és ezzel a meggyőződéssel vállalja teljesítését a számtalan akadály, külső és belső ellenségek közepette.”⁷⁶

Történetének ez a rövid összegzése képezi azt a szerkezeti vázát, mely alapján munkája párhuzamba állítható Zrí-

nyi várépítésének – általa sugalmazottnak mondott – küldetésével. Zrínyi körültekintően, jó stratégiai érzékkel választotta ki a legalkalmasabb helyet vára számára, mely „elsősorban nem a védelemnek, hanem a támadásnak az érdekében készült, [és] a háború kirobbantásának egyik eszközeként jött létre.”⁷⁷ Meggyőződése volt ugyanis, hogy a status quo, a látszatbéke fenntartása idővel lehetetlenné teszi a törökkel szembeni ellenállást, és ez végérvényesen pusztulásba döntené az országot. Zrínyi fő motivációja Nehémiáéhoz hasonlóan az ország védelmének megerősítése, mely a felemelkedést és megújulást vonná magával. Nehémiás ezzel az indíttatással mer arcátlanságnak is értelmezhető kérdéssel fordulni Artaxerxész perzsa királyhoz: „Ha jónak látja a király, és ha szolgád kedves a te színed előtt, bocsáss el engem Júdeába, atyáim sírjainak városába, hogy fölépítsem azt.”⁷⁸ Zrínyi pedig megszegyenítően bravúros érvelési technikával teszi lehetetlenné a Haditanács számára munkája megakadályozását: „Ezek a [fenti] okok készítetnek engem a vár építésére, és lelkesítenek minden jó keresztényt, aki védi a hazát és hűséges szolgája a császárnak.”⁷⁹ A haza védelme és a császárhoz való hűség minden alattvaló kötelessége, így az ezekre való hivatkozás elejét veszi a további ellentmondásnak, hiszen, aki nem törekszik az ország védelmére vagy nem gyakorolja a császár iránti hűséget, az haza- és felségáruló. „Így anélkül, hogy kimondta volna, leplezte a haditanács gyávaságát és a korábban elmondott érvek súlyára támaszkodva a legélesebben megbélyegezte azokat, akik ezután is akadályozni akarják tervét.”⁸⁰ Nehémiást a király elleni, Zrínyit pedig a török békével szemben indított lázadással vádolták meg.

Nehémiás

„Meghallák pedig ezt a hóroni Szanaballát és Tóbiás, az ammanita szolgálja, és az arabs Gósem, és kicsúfolának minket, és lenézvén, mondák: Mi dolog ez a mit cselekedtek? Vajjon a király ellen üttök-e pártot?”⁸¹

Zrínyi

„De ha vannak ellenvetések és látszólagos akadályok, ám vizsgáljuk meg azokat. Tehát: 1. Azt mondják, a török majd panaszt tesz a béke megszegése címén, mert benne van a békeföltételekben, hogy több várat nem szabad építeni.”⁸²

Az építkezést sem Nehémiás, sem Zrínyi esetében nem nézte jó szemmel és tétlenül az ellenség. Szóbeli és fizikai fenyegetést egyaránt latba vetve igyekeztek gá-

tat vetni a nagyreményű munkának, amely miatt kénytelenek voltak fegyveres őrízet mellett folytatni az építést.

Nehémiás

„Lőn pedig, midőn ellenségeink meghallották, hogy hírül adatott nekünk, megíúsítá Isten az ő tanácsukat. És mindnyájan visszatérénk a kőfalakhoz, kiki az ő munkájára. És lőn az naptól kezdve, hogy fele része azon ifjaknak folytatá a munkát, és fele kész vala a harcra, dárdákkal és pajzsokkal, kézíjakkal és pánczélokka, és a fejedelmek azok után voltak Júda minden házában.”⁸³

Zrínyi

Zrínyi-Újvár építésének fegyveres védelméről Zrínyi maga nem ír e levélben, Klaniczay Tibor azonban a Vitnyédy Istvánnal folytatott levelezésből azt olvassa ki, hogy: „Batthyány Kristóf és mások csapataikkal fel is vonultak az épülő várhoz, hogy megvédhessék azt a török támadásaitól.”⁸⁴

Levelezésben folytatott propagandaháború is kezdetét vette a felek között. Nehémiásnak a környező népek vezetői, akik nem nézték jó szemmel a felperzselt város újjáépítését, nyílt levelet küldtek, hogy így próbálják meg kínos helyzetbe hozni az előtt a király előtt, aki felhatalmazta őt a város újjáépítésére. „Akkor Szanballat ötödször is hasonló üzenetet küldött nekem legényével, nyílt levéllel a

kezében, amelyben ez volt írva: »És hozzám küldé Szanaballát az előbbi ígével ötöd ízben szolgáját, és ily módon írt levél vala annak kezében: A nemzetek közt az a hír, és Gossem mondotta, hogy te és a zsidók pártot akartok ütni, és azért épited a kőfalat, és magadat királyukká akarod emelni.«⁸⁵ Zrínyi célját is megtámadták a hadviselés eme vértelen eszközével, amikor az új kanizsai basa, „Ali barát-

ságos levéllel és burkolt fenyegetésekkel akarta rávenni Zrínyit a munka félbehagyására, de persze eredménytelenül.”⁸⁶

A bemutatott párhuzamok a két helyzet hasonlóságából természetesen is adódnának, ami azonban ezen túl erőteljes kapocsként köti össze és teszi szükségszerű összehasonlítás tárgyává a két történetet, az a feladat inspiráltságának tematizálása. Zrínyi művészi érvrendszerrel felépített levele az ihletettség kiemelése nélkül is lehengerlő hatású lehetett, és valószínűleg úgy is alkalmas lett volna arra, hogy megbénítsa az ellene felhozott vádak. Zrínyi ezzel bebizonyította, „milyen félelmetes fegyvere a toll”.⁸⁷ A sugalmazottság szerepeltetését ez esetben tehát nem egy újabb érvnek kell tekintenünk, hanem a személyes érintettség elemi erejű megnyilvánulásának. Az Udvar átlátszó taktikája a pusztuló Magyarország „békés” felőrlésére olyan méltatlan eljárás, mellyel szemben egy pont után ésszerű érvekkel lehetetlen küzdeni, és ekkor felfakad Zrínyiből a morális felelősséget megfogalmazó kijelentése: „folytatom a munkát, ahogy az Isten sugalmazta nekem”.⁸⁸ Ez a felelősség egyrészt az övé a munka elvégzésével kapcsolatban, másrésztől azoké, akik megpróbálják megakadályozni azt.

Az isteni küldetés értelmében várat, vagy legalábbis várfalat építő vezető képe összefonódott Nehémiás alakjával. Az is tudható volt vele kapcsolatban, hogy az ellenségek minden próbálkozásuk dacára „nagyot estek saját szemükben, mert felismerték, hogy Istenünk segítségével lehetett véghezvinni ezt a munkát”.⁸⁹ Akár szándékolt, akár csak szerkezeti allúzióról van szó, a sugalmazottság hangsúlyozása azt érzékelteti, hogy Zrínyi ellenségeinek morális vonatkozásban mindenképpen „nagyot kell esniük saját szemükben”. Ezt erősíti az ihletettségről szóló mondatot megelőző ítélethirdetés: „Akik pedig hitvány félelemből magamra hagynának ebben a hasznos vállalkozásban, sőt akadályoznának, azokat az Isten ítélszéke és rettenetes ítélete elé idézem.”⁹⁰ Ez a típusú megszólalás prófétai vonást kölcsönöz a szerzőnek. A transcendens képviselőjeként a próféta perbe hívhatja a népet Istennel, ahogy ez Ézsaiás esetében látható: „Jöjjetek, szálljunk vitába – mondja az ÚR.”⁹¹ Ez a lehetőség abból az elképzelésből fakad, hogy a próféták úgy birtokolják az isteni kijelentést, mint akik Isten mennyei udvartartásának tagjai, és így bepillantást nyernek ennek az udvarnak a munkájába, döntéseibe.⁹²

Zrínyi tehát egyszerre érvényesíti az ihletettség morális felelősséget kiemelő jellegét, valamint implikáltan a prófétaszerepnek azt a vonását, mely a mennyei udvartartás tagjaként aposztrofálja őt, mint akinek joga van Isten ítélszéke elé idézni ellenségeit. A személyes érintettség eme erőteljes, mégis visszafojtott megnyilvánulását Friedrich Heiler a prófétikus vallásosság jellemzőjeként mutatja be. „A misztikus azért hallgat, mert a beszéd zavarja a koncentrációt, az elmélyültséget, a kontemplációt; a próféta pedig azért hallgat, mert felindulása olyan erős, hogy beszédkézsége felmondja a szolgálatot.”⁹³

8. Összegzés

Az ihletett szerző alakjának szerepeltetése a hitelesítés aktusát képezi, mely által a mű „isteni” lesz. Zrínyi elképzelésének megfelelően az képes isteni elhivatottságának betöltésére, gyakorlására, aki tudatában van inspiráltságának, és üzenetét úgy adja közre, hogy az mozgósító erővel hat az olvasóra. A *Szigeti veszedelem* dedikációja az előszóval

összekapcsolva egyszerre definiálja az írás, a szerző és az olvasóközönség szerepét. A mű az elődök hagyományának követését meghirdető felhívás, a szerző az, aki e felhívást intézi nemzetéhez, amelytől példakövetést vár. Az eposzban az inspiráltság momentuma azt a gondolatot is implikálja, hogy bár Zrínyi jól ismerte dédnagyapja hőstettének történetét, az önmagában csupán történelmi esemény. Ahhoz, hogy korának vezető rétege számára érvényes üzenetté váljon, szükséges, hogy az eleve tudott történetet sugalmazott történetként kerüljön Zrínyi elméjébe, majd onnan a költői techné révén az eposz strófáiba. Ennek megvalósulása esetén az isteni sugallat által újraértelmezett múlt a jelen cselekvési mintáját nyújtja.

Az ihletettség révén történő aktualizálás egyúttal a költői önreprezentáció célját is szolgálja. A múltbeli minta hozzá kapcsolódik, a jövőbeli célt ő tűzi ki, és a kettő közötti híd felépítésének képessége is az ő birtokában van az inspiráltság által. Az ihletett szerző szerepe segít megteremtini azt a beszédhelyzetet, melyben lehetséges az elhallgathatatlan üzenet felelősségét felvállalni, és szembehelyezkedni az autoritással úgy, hogy a morális felelősség számonkérése befogadható és elfogadható legyen.

Pafkó Tamás

JEGYZETEK

- ¹ BENE Sándor, *A hír és a közvélemény koncepciójának formálódása Zrínyi Miklós műveiben* = ItK, 1996/4, 369. – ² BEYER, Jürgen, *A harmincéves háború idejének három prófétája és kortárs megítélésük* = Juhász Levente – Viskolczi Noémi (szerk.), *A harmincéves háború prófétái és chiliasztái*, I. Tanulmányok, Fiatal Filológusok Füzetei, Kora újkor 4., Szeged, 2003, 34. – ³ ÁCS Pál, *A prófétai szó* = Uő, *Az idő ósága, Történetiség és történelemszemlélet a régi magyar irodalomban*, Osiris, Budapest, 2001, 197. – ⁴ LACZHÁZI Gyula, *„Mellyet Isten lölke elmémbe befújta” – Az isteni inspiráció Zrínyi Szigeti veszedelmében*, Irodalomtörténet, 2006/4, 565. – ⁵ LACZHÁZI 2006, 567. – ⁶ LACZHÁZI Gyula, *Égi és földi inspiráció Zrínyi „Szigeti veszedelmében”-ben*, www.szelenice.com, 8. (2012. 03. 13.). – ⁷ ZRÍNYI Miklós, *Szigeti veszedelem*, Matúra Klasszikusok, Ikon Kiadó, Budapest, 1993, 215. – ⁸ LACZHÁZI – Szelenice, 10. – ⁹ MILTON, John, *Elveszett Paradicsom*, Európa Könyvkiadó, 1987, 10. – ¹⁰ MILTON 1987, 10. – ¹¹ LEWALSKI Kiefer, Barbara, *The Life of John Milton*, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, 462. („He does not expect the extraordinary visions of a John of Patmos, but he hopes for the illumination needed to imagine and represent worthily these ineffable places and things.” – fordítás P. T.) – ¹² LACZHÁZI 2006, 573. – ¹³ SZENCZI Miklós, *Milton Agonistes* = MILTON, John, *Elveszett Paradicsom*, Magyar Helikon Kiadó, 1969, 345. – ¹⁴ SZENCZI 1969, 345. – ¹⁵ LEWALSKI 2003, 447. („His opening lines indicate that the true Restoration will not be effected by an English Augustus but must await a divine hero.” – fordítás P. T.) – ¹⁶ LEWALSKI 2003, X. („He claims poetry and also his polemic service to church and country as a vocation. And he often presents himself as prophet–teacher and as inspired Bard. In text after text he calls attention to his authorial self engaging with the problems of the work in hand.” – fordítás P. T.) – ¹⁷ NORTON, Glyn P. (szerk.), *The Cambridge History of Literary Criticism, Volume III, The Renaissance*, Cambridge University Press, 2008, 495. („Milton’s early poetics depend for their success on a particular moment in English history. To unite the roles of Ciceronian orator and inspired prophet depends on the extraordinary receptiveness of a godly national audience.” – fordítás P. T.) – ¹⁸ STEADMAN, John, *Milton’s Biblical and Classical imagery*, Duquesne University Press, Pittsburgh, PA, 1984, 88. (kiemelés P. T.) – ¹⁹ KOVÁCS Sándor Iván (szerk.), *Zrínyi Miklós összes művei*, Kortárs Könyvkiadó, Budapest, 2003, 545. – ²⁰ ZRÍNYI 2003, 545. – ²¹ R. VÁRKONYI Ágnes, *Európa Zrínyije*, Irodalomtörténeti Közlemények, 1996, 10. – ²² ZRÍNYI 2003, 545. – ²³ ZRÍNYI 2003, 545. – ²⁴ ZRÍNYI 2003, 545. – ²⁵ BÀN Imre, *Comenius és a magyar szellemi élet* = Uő, *Eszmének és stílusok*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1976, 161. – ²⁶ ZRÍNYI 2003, 545. – ²⁷ 4Mózes 11, 16–17 (A bibliai idézeteket Káldi György fordításából adom meg, mert amikor magyar nyelvű Bibliát olvasott Zrínyi, akkor minden bizonnyal a Káldi-féle fordítást használta, így esetében ez tekinthető autentikus fordításnak.) – ²⁸ ZRÍNYI 2003, 545. – ²⁹ Malakias

3,3 („Leül [az Úr], olvasztván és tisztítván az ezüstöt, és megtisztítja Lévi fiait, és megpróbálja őket, mint az aranyat, és mint az ezüstöt, hogy az Úrnak áldozatokat mutassanak be igazságban.”) – 30 ZRÍNYI 1993, 231. (kiemelés P. T.) – 31 ZRÍNYI 1993, 13. – 32 ZRÍNYI 1993, 231. – 33 ZRÍNYI 1993, 231. – 34 NAGY Levente, *Zrínyi és Erdély. A költő Zrínyi Miklós irodalmi és politikai kapcsolatai Erdéllyel*, Argumentum Kiadó, Budapest, 2003, 127. – 35 NAGY 2003, 126. – 36 ZRÍNYI 1993, 18. – 37 Jakab levele 1,22 – 38 KLANICZAY Tibor, *Zrínyi Miklós*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964, 122. – 39 ZRÍNYI 1993, 18. – 40 KLANICZAY 1964, 140. – 41 LACZHÁZI – Szelence, 5. – 42 KLANICZAY 1964, 138. – 43 NAGY 2003, 126. – 44 BARICZ Ágnes, *Veresmarty Mihály (maga) ajánlásai* = Gábor Csilla (szerk.), *A történetmondás rétegei a kora újkorban*, Scientia Kiadó, Kolozsvár, 2005, 12. – 45 ZRÍNYI 1993, 139. (kiemelés P. T.) – 46 ZRÍNYI 1993, 139. – 47 Máté evangéliuma 25,14–30 – 48 ÁCS Pál, A „helyettes áldozat” allegóriái a Zrínyiás IX. énekében = Uő., „Elváltzott idők”, Balassi Kiadó, Budapest, 2006, 147. – 49 ZRÍNYI 1993, 215 (kiemelés P. T.) – 50 LACZHÁZI 2006, 571. – 51 BENE Sándor, *A hír és a közvélemény koncepciójának formálódása Zrínyi Miklós műveiben* = ItK, 1996/4, 374. (kiemelés P. T.) – 52 LACZHÁZI 2006, 571. – 53 KARASSZON Dezső, *Előadások az ószövetségi bibliai teológia köréből*, II. rész, Proféták, Debreceni Református Teológiai Akadémia, Debrecen, 1990, 5. 7. – 54 ZRÍNYI 1993, 215. – 55 ZRÍNYI 1993, 215, KIRÁLY Erzsébet jegyzete – 56 R. VÁRKONYI 1996, 7. (kiemelés P. T.) – 57 LACZHÁZI 2006, 573. – 58 LACZHÁZI 2006, 573. – 59 BENE Sándor, *Theatrum politicum*, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1999, 14. – 60 R. VÁRKONYI 1996, 7. – 61 KOVÁCS Sándor Iván, *Hurik és angyalok – Pázmány és Zrínyi mennysországi (I.)* = Hargittay Emil (szerk.), *Pázmány Péter és kora*, Pázmány Péter Katolikus Egye-

tem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 2001, 314. – 62 KLANICZAY 1964, 672. – 63 R. VÁRKONYI 1996, 5. – 64 ZRÍNYI 2003, 841. – 65 1Sámuel 12,1–14 – 66 BIBLIA *magyarázó jegyzetekkel* Kálvin Kiadó, Budapest, 2004, 771. – 67 ZUCK, Roy B., *Az Ószövetség bibliai teológiája*, TCM, Budapest, 2005, 137. – 68 LINDBLOM Johannes, *Prophecy in Ancient Israel*, Fortress Press, Philadelphia, 1967, 76. („His position in David’s entourage clearly shows that he was a public functionary and a court prophet.” – fordítás P. T.) – 69 ZUCK 2005, 137. – 70 ZRÍNYI 2003, 841. – 71 ZRÍNYI 2003, 841. – 72 KLANICZAY 1964, 706. – 73 ZRÍNYI 2003, 728. – 74 Nehémiás 2,11–12 (kiemelés P. T.) – 75 HESTER, H. I., *The Heart of Hebrew History*, Broadman Press, Nashville, Tennessee, 1980, 267. („He apparently came from a well-to-do family of Jews living in Susa or Shushan. [...] He was also a man of genuine piety and of unquestioned loyalty to his people.” – fordítás P. T.) – 76 *Bevezetés Ezdrás és Nehémiás könyveihez* = BIBLIA, Szent István Társulat, Budapest, 2006, 454. – 77 KLANICZAY 1964, 704. – 78 Nehémiás 2, 5 – 79 ZRÍNYI 2003, 727. – 80 KLANICZAY 1964, 707. – 81 Nehémiás 2, 19 – 82 ZRÍNYI 2003, 727. – 83 Nehémiás 4,9–10 – 84 KLANICZAY 1964, 705. – 85 Nehémiás 6,5–6 – 86 KLANICZAY 1964, 708. – 87 KLANICZAY 1964, 708. – 88 ZRÍNYI 2003, 728. – 89 Nehémiás 6,16 (ebben az esetben a Magyar Bibliatársulat új fordítású Bibliájának fordítását alkalmazom, mert szemléletesebben fejezi ki az eredeti szöveget) – 90 ZRÍNYI 2003, 728. – 91 Ézsaiás 1,18 (ebben az esetben a Magyar Bibliatársulat új fordítású Bibliájának fordítását alkalmazom, mert szemléletesebben fejezi ki az eredeti szöveget) – 92 LINDBLOM 1967, 112. – 93 BARTÓK István, „Sokkal magyarabbul szólhatnánk és írhatnánk”, *Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között*, Akadémiai Kiadó, Universitas Kiadó, Budapest, 1998, 154.

KITEKINTÉS

Keresztyén útkeresés – dialógusban – Vályi Nagy Ervinnel

I.

Vályi Nagy Ervin, a magyar református teológia I. világháború után született generációjának nemzetközileg talán legismertebb személyisége, a kor teológiai irányzatai közül legközelebb a Karl Barth által fémjelzett dialektikus teológiának vagy igeteológiának nevezett iskolához állott. Ez az irányzat – pontosan beazonosítható – 1922-ben „született”, amikor megjelent Barthnak A Római levél című könyve. A mű előszavában azt olvassuk, hogy a megelőző nemzedékek számtalan Római levél kommentárja nagyon sok mindent leírt már Pál apostolról; neki, Barthnak azonban más a szándéka: nem Pálról akar beszélni, hanem arról, amiről Pál akart beszélni. Föülbecsülhetetlen jelentőségű, szinte minden mást megalapozó mondata ez annak a teológiai felfogásnak, amelynek Vályi Nagy Ervin is elkötelezettje volt. Amikor erre az előadásra készülve ezt felidéztem magamban, ijedten gondoltam arra, hogy mit mond majd nekem Vályi Nagy Ervin, ha egyszer majd találkozunk – remélem így lesz, és a jobbik helyen fogunk találkozni. Szinte előttem volt, ahogy Ervin megsimogatja a szakállát – végül is nem tudok semmilyen évről, amely kizárná, hogy majd odafenn is létezen szakáll, abban pedig biztos vagyok, hogy ha valakinek, akkor neki szabad majd azt viselnie –, szóval Ervin megsimogatja a szakállát,

és sajátos pillantással és hanghordozással azt kérdezi: „Hát hogyan is gondoltad ezt te, István? Pál apostolnak nem jár ki, hogy róla beszéljünk, te pedig rólam akarsz előadást tartani?”

Elszégyelltem magam: neki van igaza, én pedig nem tehetek mást, mint hogy visszavonjam előadásom korábban megadott címét. Felejtsük el azt, hogy: Vályi Nagy Ervin – egy teológus Európa közepén, egy ország és egy egyház peremén! Helyette erről igyekszem beszélni: Keresztyén útkeresés – dialógusban – Vályi Nagy Ervinnel. Erre már – azt hiszem – ő is jóváhagyólag bólint.

Természetesen ez a cím súlyos, kettős kötelezettséget ró az előadóra: feltételezi az ő részéről is az őszinte keresztyén útkeresést, de egyúttal azt is, hogy – mint Dante Vergiliusra – rábízta magát arra, akivel dialógusba kezdett. Vagyis: nem lehet szó arról, hogy kimazsolázom számára jónak, fontosnak, szépnek tűnő gondolatokat vezetője gondolataiból, hanem arról kell magának is gondolkodnia, beszélnie, ami Vergiliusának a legfontosabb volt, amiről mint legfontosabbról akart beszélni. (Persze az ember óhatatlanul foglya marad két szempontból is a szubjektivitásnak: egyrészt annak, ami saját konkrét személyiségéből fakad – csak remélem, hogy ez nem vezet oda, hogy eiszegézzés, belemagyarázássá torzuljon az exegézis, a magyarázat. De másrészt az is igaz, hogy majd több évtizedes távlatból olvassuk

most Vályi Nagy Ervin írásait: óhatatlanul más a szemszögünk, a szemüvegünk – és a feladataink, amelyekben helyt kell állnunk. Ahhoz, hogy Vályi Nagy Ervin segíthessen, a részünkről arra van szükség, hogy odaadással törekedjünk annak megértésére: mi is mozgatta őt, miről akart ő beszélni?)

II.

Az eddig elmondottaknak nem hiszem, hogy ellentmondana, ha röviden felidézzük Vályi Nagy Ervin életútját, hiszen több ponton is segítheti annak megértését, hogy miről akart ő beszélni.

Vályi Nagy Ervin 1924 november 11-én született Budapesten. Reformátusnak keresztelték, de csak felszínes vallásos nevelést kapott, s édesanyja révén az is inkább az evangélikus egyházhoz kapcsolódott. Édesapja nyomdokába lépve katonatisztnak készült, és így járta meg 20 évesen a frontot.

A háború után – részben megrázó élményei, különösen egy mély hitélménye, részben szellemi érdeklődése miatt – jelentkezik a pápai református teológiára. 1948-tól Csurgón lelkész, ahol merőben szokatlan idealizmussal végzi szolgálatát: lemond jövedelme jelentős részéről, együtt dolgozik a parasztokkal, és nagy szellemi magaslatokban járva prédikál – amire hívei később nagy tisztelettel úgy emlékeznek vissza, hogy „nem sokat értettünk belőle, de azt éreztük, hogy komolyan mondja”.

Bár már ekkor is ózdkodik a közszerepléstől, 1956-ban a Csurgói Nemzeti Bizottság tagja lesz. 1957-ben két hónapra vizsgálati fogságba kerül – a körülmények ismeretében jó „eséllyel” arra, hogy mint volt horthysta katonatisztnen, rajta statuáljon példát a reakcióra egyházi téren is lecsapni akaró hatalom. Végül Balatonlellére internálják, és a következő hét évben itt lelkészkedik a korábbihoz hasonló intenzitással, és folytatja a teológia művelését. Írásai nagyobb részt az asztalfiókba vagy külföldi szaklapokba kerülnek. Itthon alig valami jelenhet meg. A túlfeszített munka infarktushoz vezet.

Gyógykezelésre Svájcba kerül, ahol a hosszabb tartózkodás és a svájciak rugalmas magatartása lehetővé teszi, hogy előzetes egyházi engedély nélkül és gyorsított eljárásban le doktoráljon a Bázeli Egyetemen. Doktori disszertációjának címe magyarul: „Az egyház dialógikus lényege”; a mű rövidesen megjelenik németül és angolul – anyanyelvén mind a mai napig sem.

Hazatérte után egy – nyugati egyházi támogatással létrejött – kutatói státuszt kaphat meg a református egyház ún. Felekezettudományi Intézetében. 1970-ben Joó Sándor halála után lelkészének akarja választani a Budapest-Pasaréti gyülekezetet. Az állami hatóságok ezt semmiképpen nem hajlandók elfogadni. Az ehhez kapcsolódó egyházpolitikai küzdelem azonban lehetővé teszi, hogy ne is az állam – és az azt kiszolgáló egyházi felsőbbbség – jelöltje kerüljön Pasarétre, hanem kompromisszumként egy jó benyomást kelthető fiatal: Cseri Kálmán.

A '70-es években Vályi Nagy Ervin folyamatosan jelen van a nemzetközi teológiai életben: írásaival és vendégprofesszorként is. 1980-ban egyik szerzője az ellenzéki gondolkodás emblematisz kötetének, a Bibó Emlékkönyvnek.

1978-ban készül el Nyugati teológiai irányzatok századunkban című műve, amely azonban csak 6 évvel később,

1984-ben jelenhet meg. Ekkor már négy éve a Budapesti Református Teológiai Akadémia rendszeres teológiai professzora. Igen mély, maradandó hatást gyakorol egy meglehetősen széles tanítványi körre. 1985-ben nyugdíjba megy a tanárságból. Tovább folytatja azonban szintén 1980-tól végzett szolgálatát a budapesti németajkú egyházközség lelkészeként, amely élénk szellemi pezsgés középpontja. 1993-ban hal meg Budapesten.

III.

Kiinduló kérdésünk tehát ez: miről akart legfőképpen beszélni Vályi Nagy Ervin? A válaszhoz nem valamely szubjektív hangvételt, önvallomást jellegű írását kell megvizsgáljunk; hiszen az ember nem akkor árul el legtöbbet magáról, amikor önmagáról beszél, hanem amikor arról, ami számára a legfontosabb. Úgy gondolom, most nekünk éppen a műfaját tekintve legobjektívabb művét kell göröcső alá vennünk: a 20. századi teológiatörténetet feldolgozó könyvét. Mert abból derül ki, hogy hogyan látta azt az egész szellemi-teológiai világot, amelynek részeként értelmezte önmagát, amelyben el akarta mondani a számára legfontosabbat. Természetesen szó sincs arról, hogy azokat a részeket kellene megkeresnünk, amelyekben valamilyen szubjektív véleménynyilvánítás olvasható (egyébként feltűnően kevés az ilyen), hanem az a kérdés, hogy miben látta Vályi Nagy Ervin a 20. századi teológia legfontosabb törésvonalait: milyen témák, milyen alapvető döntések határozták meg *szerinte* az általa feldolgozott hatalmas anyag belső szerkezetét, mozgástörvényeit.

A 20. századra vonatkozó teológiatörténeti kézikönyvek általában jó néhány, legalább féltucatnyi teológiai irányzatot különböztetnek meg. Az egyes feldolgozásokban ezek részben azonosak, részben eltérnek attól függően, hogy mennyire törekszik a szerző földrajzi és felekezeti teljességre, de egyéb, szubjektív szempontoktól függően is. Ilyen irányzatokról szó van Vályi Nagy Ervin könyvében is. Ő azonban azt az álláspontot képviseli, hogy az egész folyamaton belül két sorsdöntő töréspont határozható meg: az első a barthiánus, avagy dialektikus teológia jelentkezése közvetlen az I. világháború után – erre nézve lényegében konszenzus van a teológiatörténészek között. A másik viszont Vályi Nagy Ervin szerint az, hogy kb. az '50-es évek közepétől „az újabb teológiai irányzatok közös vonása a dialektikus teológia kritikája vagy elutasítása”.¹ Vagyis: több évtized teológiai irányzatai, a maguk roppant sokszínűségük ellenére, *szerinte* döntő ponton közös nevezőre hozhatók. Ez a kijelentés már távolról sem örvend olyan konszenzusnak a teológiatörténészek között, mint az előző, azonban Vályi Nagy Ervin alapvető meggyőződése. Ahhoz, hogy ez a kijelentés valóban az egész század teológiai folyamatainak értelmezését lehetővé tevő keretet teremtsen, három feltételnek kell teljesülnie: a) kell, hogy létezzen – az egyébként sokszor egymástól nagyon eltérő – irányzatoknak egy vagy több közös jellemzője; b) ebben különbözniük kell a barthi teológiától. Ez eddig, úgy gondolom, nyilvánvaló is. De van egy harmadik feltétel is, és ez az igazán érdekes most: c) ugyanis ennek a jellemzőnek – hadd maradjunk most az egyes számnál – a teológia leglényegét kell érintenie. Hiszen tessék csak belegondolni: ha az, amiben az újabb irányzatok hasonlítanak egymásra és eltérnek

Barthtól, teológiailag nem döntő jelentőségű vonás, akkor az akár teljesen érdektelen is megfigyelés is lehet. (Ugyan milyen jelentősége van annak, ha mondjuk, megállapítjuk, hogy egy vita résztvevői közül az egyik állásponton lévők kivétel nélkül páros hónapban születtek, az ellentétes véleményt képviselők pedig mind páratlanban?)

Vagyis: olyan kritérium(ok)ról kell hogy szó legyen, amely(ek) a leíró, vagyis Vályi Nagy Ervin szerint a teológia lényegét érintik. Itt elengedhetetlen, hogy legalább nagyon röviden szóljunk magáról a barthi teológiai fordulatról. Ez a tudatosan újat kezdeni, és lényegi pontokon a reformációhoz visszatérni akaró teológia azt állította, hogy az előző korszak, gyakorlatilag a 19. század protestáns teológiája, elvétette a teológia lényegét: nem Istenről beszélt, hanem a – vallásos – emberről: a vallás jelenségéről, történetéről, pszichológiájáról stb. Vagyis nem teológia – Istenről szóló beszéd – volt, hanem antropológia, emberről szóló beszéd. (Ennek megfelelően kezdték például a teológiai fakultásokat is átkeresztelni vallástudományivá – az óvatos duhajok pedig hittudományivá.) Márpedig a keresztyén teológia feladata az, hogy Istenről, az önmagát az embernek az üdvtörténetben, és teljességgel a Krisztus-eseményben kijelentő Istenről beszéljen; arról az Istenről, aki teljesen más (totaliter aliter), mint a világ, mint bármi az embervilágban, a kultúrában, az emberi intézményekben. Ez utóbbi hangsúlyozását érthetővé teszi, hogy a Barth által súlyosan kritizált teológiai gondolkozás és maga a korszak egyháza alapvetően jól érezte magát a 19. század kétségkívül gyorsan fejlődő, nagy sikerekkel büszkélkedő polgári korszakában, és úgy tekintette magát, mint amely ezen örvendetes folyamat fontos részszereplőjeként az egyre magasabbra jutó ember erkölcsi tökéletesítésének, nevelésének letéteményese. Ezt tekintették az – állítólag Jézus által megalapított – Isten országa fokozatos megvalósulásának a világban.

Érthető, ha a boldog szép, polgári világ I. világháborús lövészárkokban történt elsüllyedése után az új teológia profétikus hanggal hívja vissza az egyházat a maga eredeti küldetésébe, az egyetlenbe: az egészen más Isten egészen más Igéjének hirdetésébe. Az sem meglepő, hogy ez az új hang – a nagy protestáns egzisztencialista filozófus, Soren Kierkegaardt által ihletett – igen éles dialektikus módszerrel és stílusban helyezi magát szembe azzal, ami korábban volt. Alapvető feladatának látja, hogy kiszakítsa az egyházat abból a szentségtelen szövetségből, amelyben addig élt – a hatalommal, a kultúrával, a fennálló világgal való összefonódásból.

A Vályi Nagy Ervin könyvének írásakor előtérbe került irányzatok ezzel a felfogással állnak szemben. Ezt a szembenállást hat konkrét ponton véli megragadhatónak a szerző. Ezek a következők: a dialektikus teológia a totaliter aliter (egészen más) Istent tekinti tárgyának – az újabb teológiák a Deus crucifixust vagy humanust (a megfeszített vagy emberies Istent). Sőt, valójában ezeket az irányzatokat a transzcendens Isten helyett jobban érdekli az immanenciában élő ember, annak társadalmi helyzete, kultúrája és válása.² A dialektikus teológia mértéke Isten szava – az újabb teológia inkább a mából indul ki, abban igyekszik megkeresni, hogy mit jelenthet Krisztus követése. A dialektikus teológia alapvetően írásmagyarázat, és „bizonyos tekintetben csakugyan monológ jellegű”.³ Érdekes módon itt Vályi Nagy Ervin nem ad jellemzést az újabb teológiákról; az

azonban egyértelmű, hogy leginkább ez az a pont, ahol jogosnak érzi a kritikát Barthtal szemben. Ez a későbbiekben nagyon fontos lesz még. Az igeteológia – ez ugye lényegében ugyanaz, mint a dialektikus vagy barthianus teológia – iránypontja a textus – az újabb teológiáké a kontextus. A korábbi korszak idői súlypontja a jelen, a váltság jelene, vagyis a „realizált eschatológia” – az újabb teológiáé a jövő, a reménység. Ebből a reménységből azonban éppen hogy az egyház elkötelezett tevékenysége következik a jelenben: a reménylett dolgok megvalósításán való fáradozás. És végül: mi a két megközelítés számára a legfőbb veszély? A dialektikus teológiában az, hogy történetellenessé válhat. Az újabb teológiákban viszont az, hogy a tényeket értékként kezeli, hogy ahhoz igazítja a bibliai üzenetet, hogy valamilyen meglévőhöz igazodik.

Ennek a leírásnak a részletes elemzésére itt nyilván nincs módunk. A legfontosabb azonban egyértelmű: az újabb teológiák *a ma fogságában* vannak. Van, ahol egészen élesen fogalmazza meg Vályi Nagy Ervin ezzel szembeni kritikáját: az újabb teológiák fő célja a jelenlét a világban. Ez az értékelés roppant karakteres és merész; ugyanis, mint hallhattuk, ezek az irányzatok a korábbival szemben inkább a jövőre, a futurikus eschatológiára koncentrálnak. Sőt, a mű írásának idejében talán a legdivatosabb irányzat volt a Moltmann nevével fémjelzett ún. „reménység teológiája”. Vályi Nagy Ervin látása szerint azonban ez nem változtat azon, hogy ezen irányzatok közös jellemzője, hogy a ma határozza meg őket: adott esetben egy ma éppen divatos szellemi áramlat vagy politikai mozgalom, annak reménysége. Valami, ami a kontextushoz tartozik – nem pedig a textushoz. Ez a meglátás még tovább tágitja az így nyert értelmezési keretbe foglalható valóságot. Az a fejezet, amelyből a század teológiai folyamatait meghatározó szembenállás jellemzését idéztem, a következő címet viseli: „Az igeteológia és az újliberalizmus főbb ellentétei.” Újliberalizmus? De hiszen a liberális teológia összefoglaló névvel azt a 19. századi teológiát szokták illetni, amellyel szemben jelentkezett a barthi teológia. Ezek szerint akkor a régi tévelygés ütötte volna föl ismét a fejét fél évszázad után új köntösben? Nos, igen. Vályi Nagy Ervin szerint az óriási tartalmi különbségek ellenére ugyanarról az alapvető teológiai tévedésről van szó.

Most nem teológiai fogalmakkal ragadva ezt meg: Az I. világháború előtt az egyház azonosította magát a felül lévővel, a hatalommal, a polgári világgal: az oltár a trónnal. A II. világháború után – különösen a német teológia esetében érthető és tiszteletre méltó lelkiismeret furdalásból fakadóan is – az elnyomottakkal, a hátrányos helyzetűekkel, a harmadik világgal, a kisebbségekkel. Hát hogyné lenne ez összehasonlíthatatlanul értékesebb erkölcsileg! És mégis: ugyanarról az alapvető teológiai tévedésről van szó: arról, amely a mából – a nem teológiai alapon megértett tényekből – kiindulva akarja értelmezni Isten Igéjét.

Az '50-es évek első felének egyházi sajtójában arról lehetett olvasni, hogy „Mire tanított Isten a szocialista irodalom klasszikusain keresztül?”, hogy hogyan váltak Marx, Engels, Lenin és persze Sztálin írásai meg a Bolsevik Párt története „jó kommentárokká” Isten igéjéhez. Ez persze szörnyű, vagy röhejes – ahogy tetszik. Az igazi teológiai teljesítmény azonban az, amikor képes valaki fölismerni, hogy ettől intellektuális színvonalban, morális szándékban fényévekre lévő álláspontok mélyén ugyanaz az alapvető tévedés húzódhat meg: a

ma felől való olvasása annak, ami felől kellene olvasni mind-azt, ami a mában van. Vályi Nagy Ervin pontosan ezt ismer-
te föl.

IV.

Nem véletlen, hogy Vályi Nagy Ervin olyan nagyon ér-
zékeny volt ebben a tekintetben. Az a téma tette hiperszen-
zibilissé, amely bizonyos értelemben döntő meghatározója
volt egész teológiájának. A téma: a történelem. A „bizonyos
értelemben” pedig azt jelenti, hogy a történelem kérdése
volt teológiai gondolkodásának legfőbb provokálója – gon-
dolkozásának eredménye pedig az, hogy teljesen illegitim
bármilyen teológiai tartalom kiolvasása a történelemből. Ez
az eredmény önmagában nem tűnik különösebb teljesít-
ménynek. A 20. századi teológia legnagyobb botránya két-
ségkívíül az volt, amikor a német egyház egy része elfogad-
ta azt, hogy valamiképp gondviselészerűen, Isten akaratá-
nak tekintse Németországnak azt a „felemelkedését”, ame-
lyet Hitler hozott el számára. Az is tény, hogy ennek világos-
an végiggondolt teológiai elutasítása már közvetlenül a ná-
ci hatalomátvétel után megtörtént az ún. Barmeni Hitvallás-
ban, amelynek fő inspirálója éppen Karl Barth volt.

Még az sem tekinthető különleges teljesítménynek, ha
valaki az '50-es években Magyarországon felismerte, hogy
ugyanilyen teológiai visszaélés történik, amikor a kommu-
nista mozgalmat, a szocializmus győzelmét akarják azono-
sítani Isten akaratával. (Felismerték ezt azok a huszoneves
fiatalok, akik 1955-ben megfogalmazták Budapesten az ún.
Hitvalló Nyilatkozatot.) Ugyanezt megtette ekkor Vályi
Nagy Ervin is, különösen is Isten vagy történelem című
írásában.⁴ Ennek az írásnak sajátossága a kristálytisztaság, hű-
vös logika és a lehető legnagyobb radikalizmus ötvözése.
Pontosabban az, ahogy a második éppen az elsőből fakad: a
tisztaság értelmi fölismerésből a szenvedélyes, egyenesen pró-
fétai hang. Vályi Nagy Ervin az egyébként amúgy is őszin-
tén, a politika elvárásait megideologizáló hivatalos teoló-
giát nem egyszerűen elveti, eretnkségnek bélyegzi. Egye-
nesen azt mondja ki, hogy „az ősi ellenség” a ’hazugság
atyja’ századunkban a megistenített, abszolutizált történe-
lem formáját öltötte”.⁵ A Hitlerrel lepaktáló „német keresz-
tyének” pedig, csakhogy, mint az egyházat a párt segédcsa-
patává züllesztő egyházi vezetők „a történelem nevében
munkálkodó Isten nevében imádni kezdték magát az Ellen-
séget”.⁶ Nem a politikai ellenséget, hanem a nagybetűst, az
egyetlent.

Tessék jól megérteni, hogy miért olyan fontos ez a fogal-
mazás! Még ma is hajlunk arra, hogy azt gondoljuk: nem
szegődhet embertelen szélsőségek szolgálatába az az em-
ber, akibe némi tisztesség, vagy egy csöpp értelem szorult –
de legalábbis az biztos nem, akiben mind a kettőből van egy
kevés. Sajnos azonban ez illúzió. A 20. századi történelem
legfőbb tanulsága az, hogy az ember végletekig kiszolgáltá-
tott, gyarló, félrevezethető, manipulálható. Azok a keresz-
tyének azonban, akik – nem kevés jó szándékú és nem is
szellemileg fogyatékos embertársukhoz hasonlóan – bele-
sodródtak valamelyik szélsőségbe, nem pusztán politikusok-
kat, társadalmi mozgalmakat ismertek félre, hanem Krisz-
tust. Ez az igazi, mély üzenete a történelemmel szembesülő
Vályi Nagy Ervin teológiai elemzésének.

Természetesen nem nagy teljesítmény – ma legalábbis
biztosan nem – szörnyülködni vagy harsányan nevetni azon,

aki Sztálintól vagy Hitlertől akarta megtanulni helyesen ér-
teni a Bibliát. Azonban még a 20. század történelmében sem
csak szörnyetegek léteztek. Voltak azért sokkal humánu-
sabb, tisztességesebb törekvések is. Ha azonban helyes a
vázolt teológiai elemzés, akkor a legpozitívabb sem lehet
meghatározója, még alapvető ihletője sem a keresztyén
gondolkodásnak és cselekvésnek. Ez a felismerés ott van
Vályi Nagy Ervin egész későbbi teológiai munkássága mö-
gött.

Hosszú út van azonban még előtte azt követően, hogy
1955-ben megírta idézett írását Isten vagy történelem cím-
mel. Kiemelkedően fontos az 1956-os forradalom. A vele
készült életinterjúban a forradalom alapvető élményét így
fogalmazta meg: „Azt nem tudtam elképzelni..., hogy úgy
lehet minden, mint volt, hogy ezt vissza lehet csinálni, mint-
ha mi sem történt volna”.⁷ És visszacsínálták. És „ez maradt
a kulcsélményem, hogy a történelem az, ahol a legabszurd-
dabb, leghetetlenebb dolgok megtörténnek”.⁸

Hát igen. Milyen tapasztalatai is voltak Vályi Nagy Er-
vinnek a történelemmel kapcsolatban? Legyen elég csak
időpontokat sorolni: megszületett 1924-ben; és azután:
1933, 1939, 1941, 1944, 1945, 1949, 1956. Véletlen-e,
hogy Vályi Nagy Ervin számos alkalommal mondta: A törté-
nelem az a rossz lány – itt a roppant disztinált úriem-
ber Vályi Nagy Ervin azt a kifejezést használta, amelyet
disztinált úriemberek kerülni szoktak –, tehát, hogy az a
rossz a lány, aki mindig a győztest ajándékozza meg szerel-
mével (erre is más kifejezést használt – ha nem is a legné-
piesebbet, de „középfinommat”). Ne legyen félreértés: nem
azért, mert „megsértődött a történelemre”. Tudjuk, csaló-
dott szerelmes ifjak könnyen le ’rosszlányozzák’ kedvesü-
ket, aki lehet, hogy abszolút tisztességes kislány, csak hát
más felé hajlik a szíve. A történelem Vályi Nagy Ervin sze-
rint nem ilyen rossz lány, hanem igazi, hivatásos. Újra és
újra.

És itt érkezünk el – véleményem szerint – Vályi Nagy
Ervin legnagyobb szellemi teljesítményéhez. Hisz mi fakadna
ebből a tapasztalatból szinte elkerülhetlenül? Nem az-e,
hogy hátat fordítson a történelemnek, a most-nak? Bő-
ségesen lett volna hová menekülnie. Számos teológiai kiút
kínálkozott. Lehetett volna menedéket találnia egy theolo-
gia perennisben, örök érvényű teológiában (a barthi teológia
egyik, sőt talán fő vonulatában később ezt tette: és ezért ma
sokan neoorthodoxiának nevezik); vagy félrevonulhatott
volna a tiszta tudományos teológiai kutatás elefántcsonttor-
nyába. Vagy az individuális kegyességet középpontba he-
lyező valamilyen quietista szemléletbe. Szellemi síkon
azonban az ellenkezője történt. Vályi Nagy Ervin doktori
disszertációjának címe: Az egyház dialogikus lényege. És
egy pillanatig se legyen kétely: a lehető legkomolyabban
vette, hogy az egyháznak, a teológiának dialógusban kell
lennie a világgal, a most-tal, a kor lelkét megszólaltató írók-
kal – neki pedig az ezek felé tájékozódó új és új teológiai
irányzatokkal.

Sajnos nincs mód arra, hogy – kicsit az újabb teológiai
irányzatokkal szembeni, előbb vázolt alapvető kritikát el-
lensúlyozandó is – bemutassam, hogy milyen lenyűgöző ér-
zékenységgel, differenciáltan írt a legkülönbözőbb teológi-
ai nézetekről, gondolatokról. Különösen is szép az, ahogy
képes volt számtalanszor teljes egyetértéssel idézni olyan
teológusok egy-egy gondolatát, akikkel egyébként alapve-
tően egyáltalán nem értett egyet – és fordítva: az általa leg-

kedveltebbek némely gondolatát a legélesebben kritizálni. Hadd hozzak csak két sajátos példát dialóguskészségére az eredetileg is magyar nyelven megjelent írásaiból. Alapvetően pozitív hangvételű cikket írt a hippikről⁹ meg a szerzetesekről¹⁰ – vagyis kb. arról a két embertípusról, amelyek a múltba merevedett egyházas gondokozás számára csak valamilyen rémképként léteztek.

De hát mi tette lehetővé ezt a nyitottságot? Hogyan egyeztethető össze a történelem mint teológiai forrás radikális elutasítása és az azzal való szinte szenvedélyes, folyamatos párbeszéd?

Ez válik világossá doktori disszertációjából. Eszerint az egyházat nem környezete, a gyorsan változó világ, hanem Ura, a változatlan Isten készleti dialógusra¹¹ – a világgal is. Mert – az alapvetően barthiánus Vályi Nagy Ervin által is totaliter aliternek tekintett – Isten alapvető döntése, hogy az emberre vonatkoztatta önmagát, hogy nem akar a világ, az ember nélkül lenni; ezért Krisztus teste, az egyház is „közvetlenül a világra van vonatkoztatva”.¹² Mivel Isten Krisztusban dialógusban van a világgal, Krisztus teste sem léphet ki abból. Nem valamilyen következményként, második lépésként, hanem az egyház egyszerűen értelmezhetetlen ezen a dialóguson kívül. Ez nem azt jelenti, hogy az egyház az igazság birtokában van, mindent tud, vagy legalábbis jobban tud, mint a világ, és azután ezt a tudását missziói kötelességéeként megosztja a világgal. Az egyház nem monológus, hanem a világhoz forduljon. Nem véletlen, hogy – mint említettem – ez az a pont, ahol a leginkább jogosnak érzi a Barthtal szembeni kritikát.

Az egyház nem a jobban tudók közössége. Valójában egyetlen egy dolgot tud. Azt, amit Isten Krisztusban kijelentett. Azt az egyet tudja, ami, Aki ugyanaz tegnap, ma és mindörökké. Ezzel az egyetlen tudással kell, hogy részt vegyen a világgal folytatott dialógusban, azzal a világgal, amelyben különben semmi nincs, ami változatlan maradna tegnap, ma és mindörökké.

Ennek az alapvető gondolatnak is megjelenik már a csírája egy gyönyörű fordulatóban az idézett 1955-es írásnak. A szörnyű öntudattal történelmi eseményeket Isten akaratának nyilvánító eretnkséggel szemben adódó egyik legjobb bibliai hivatkozás az, hogy „tükör által homályosan látunk”. Tényleg nagyszerűen alkalmas ez az ige arra, hogy elutasítsuk a történelem megistenítését. És miután ez megtörténik, Vályi Nagy Ervin a folytatásban arról kezd el beszélni, ha homályosan is, de mégiscsak látunk, amiről, ha csak rész szerint is, de van ismeretünk. Mert kell hogy akarjunk látni, tájékozódni, értékítéletet hozni – és ha kell, férfiasan, határozottan cselekedni. A dialógusra nem az óra, hanem az Úr parancsa készlet.

Mi teszi lehetővé, hogy megmaradjunk a vékony mezsgyén? Hogy se ne akarjuk a történelemből kiolvasni a hit igazságait, sem pedig ne legyünk hűtlenek alapvető küldetésünkhöz? Az a felismerés, hogy „Istennek egyetlen tartalmilag meghatározott döntéséről tudunk: Jézus Krisztusról, mint Isten kegyelmi választásáról az egész teremtett világ és történelem javára.”¹³ Ezen túlmenően csak azt tudjuk, hogy Isten a történelemnek is Ura, azt azonban nem, hogy hogyan. Nem tudjuk, hogy miben áll Isten cselekvése a teremtett világban. Ezért az a felelős emberi döntés, választás területe, amelynek soha nincs bizonyossága, amelyben minden döntés, felismerés radikálisan különbözik attól, amit valóban tudunk. Kell, az egyháznak létenek lényegéből faka-

dóan kell újra és újra döntenie, különösképpen is helyállnia, nem menekülnie, vállalnia a tévedés kockázatát. A két szférát mindig világosan meg kell különböztetni.

Megvan tehát az a döntő szempont, amelynek rendeznie kell egész – most már nemcsak teológiai, hanem egyáltalán keresztyén – gondolkodásunkat. Lényegileg különbözik a Krisztus-történet az összes többi történettől, amelynek szemléllői és részesei vagyunk és kell is lennünk. Mert az egyedüli a Krisztus-történet, amelyet Isten tartalmilag meghatározott. Az összes többinek mi – is – felelős formálói vagyunk. Hadd használjak most olyan jelzőt, amelyet Vályi Nagy Ervin tudtommal így nem használt, de amely, úgy gondolom, teljesen megfelel intenciójának. Egyetlen nagy történet van – és az összes többi kis történet. A nagynek az egyetlen igazi alakítója Isten – a kicsiknek mi emberek is. A nagyban nem lehet tévedés – a kicsikben mindig van kisebb vagy nagyobb mértékben. A nagy nem változik – a kicsikből semmi sem maradandó.

De hát melyek a mi kis történeteink? Mindazok, amelyekről oly sokat beszéltek a keresztyén emberek – is – az évszázadok során. Kis történet az egyház bevonulása évszázadokra a hatalom központjába – és kis történet kiszorulása onnan az utolsó háromszáz évben. Kis történet az újkori ember hatalmas és többféleképpen megismételt kísérlete arra, hogy földi paradicsomot teremtsen – és kis történet keserű szembesülése annak lehetetlenségével. Kis történetek a nagy történelmi gatzettek, a háborúk, birodalmak felemelkedése és bukása – és kis történet egyen-egyenként mindannyiunk élete és halála is. Halálosan komoly, de kis történetek mindezek, amelyeket körülölel, magába foglal és egyedülként helyesen értelmezhet ama egyetlen nagy történet. Az egyháznak pedig az az egyetlen igazi feladata, hogy kérje és engedje, hogy az egyetlen nagy történet értelmezze a kis történeteket – az egyház és azon keresztül az egész világ számára.

A figyelmes hallgató észrevehette, hogy az ígért dialógusból itt annyi történt, hogy igyekeztünk meghallani Vergiliusunk szavát. Folytatni a párbeszédet, azt hiszem, innen érdemes mindannyiunknak – keresztyéneknek és zsidóknak is.

Zalatnay István

JEGYZETEK

- ¹ Vályi Nagy Ervin: Nyugati teológiai irányzatok századunkban. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1984. 114. old.
- ² Im. 66. old.
- ³ Im. 67. old.
- ⁴ in: Vályi Nagy Ervin: Minden idők peremén (szerk: Vályi Nagy Ágnes), Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Basel/Budapest. 1993. 43–57. old.
- ⁵ im. 47. old.
- ⁶ idem
- ⁷ Minden idők peremén, 17. old.
- ⁸ idem
- ⁹ Hippik itt és ott. in: Confessio 1977/2 szám, 57–62. old. Ugyanez A hippikről címmel in. Minden idők peremén, 164–170. old.
- ¹⁰ A szerzetesség újabb protestáns megítélése. in: Confessio 1991/2 szám. 28–31. old.
- ¹¹ Das dialogische Wesen der Kirche, in: Ervin Vályi Nagy/Heinrich Ott: Kirche als Dialog, Friedrich Reinhardt Verlag, Basel, 1967. 16. old.
- ¹² im: 36. old
- ¹³ Isten vagy történelem, in: Minden idők peremén, 49. old.

TEOLÓGIA – ÖKUMENÉ – ÖKUMENIKUS TANÁCS

A főszerkesztői jegyzetben elmondottak értelmében e szám különösen is nagy teret biztosít az Ökumenikus Szemle rovatnak. Laptulajdonosunk alapításának 70. évfordulója okán az alábbi írásokkal adunk hangot mind az Ökumenikus Tanács, mind pedig a Theologiai Szemle felekezeti közti elkötelezettségének. Ennek jegyében olvashatjuk az Egyházak Világtanácsa főtitkárának magyarországi látogatásakor elmondott beszédét, az Európai Protestáns Egyházak Közössége volt elnökének szintén hazánkban elmondott beszédét, továbbá a Pázmány Péter Katolikus Egyetem rektorhelyettesének gondolatait az új pápával kapcsolatban, valamint az ortodoxiába betekintést adó fordítást. Nem utolsósorban említem az Ökumenikus Tanács volt és jelenlegi elnökeinek az írásait, amelyek szintén ezt a rovatot gazdagítják az évforduló kapcsán (a szerkesztő).

Ökumenikus kihívások a következő évtizedben

Főtiszteletű és Főtisztelendő Magyarországi Egyházi Vezetők!

Kedves Kollégák, Barátok és Testvérek Jézus Krisztusban!

Szeretném megköszönni a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa főtitkárának, dr. Fischl Vilmos lelkész úrnak és az Egyházak Világtanácsa összes magyarországi taggyűlése vezetőinek, hogy meghívtak Budapestre. Különösen köszönöm azt a lehetőséget, hogy előadást tarthatok „Ökumenikus kihívások a következő évtizedben” címmel Budapesten, ebben a gyönyörű városban, amely a híres Dunára épült, amely folyó egyesíti Közép- és Kelet-Európát, egy régiót, amely önmagában is példája a küzdelem és ellenségeskedés, a remény és a kétségbeesés, valamint az új kezdet történelmi magasságainak és mélységeinek. Ma kiemelten az ökumenikus mozgalom jövőjéről, kihívásairól és lehetőségeiről beszélnék, valamint szólnék a keresztyén szolidaritásért és látható egységért folytatott küzdelmeinkről és azokról a nehézségekről és lehetőségekről, amelyekkel szembenézünk a következő évtizedekben.

1. Formálódó változások – osztozunk Isten eljövendő országának látomásában

Arra hívom most Önöket, gondolkodjunk el egy kicsit azon, ahogyan az előbb Kelet-Európát jellemeztem. E leírás sok szempontból Európa egészére és a világra is vonatkozik. Kontinensünk azt mutatja, hogy a keresztyénség kontextusa és kifejezési formái megváltoztak az évszázadok alatt, és ez a változás tovább folytatódik. Ebben biztosak lehetünk. Miközben azokról a tendenciákról beszélünk, amelyekkel szembesülünk, és amelyekről azt gondoljuk, hogy az elkövetkező tíz évben meghatározó szerepet játszanak, azt is tudjuk, hogy a változás előre nem várt események formájában meglepetésként is hathat. Az Önök országa, Magyarország és az én hazám, Norvégia például osztozik a második világháború katasztrófájának tapasztalatában; de arra a napra is emlékezünk, amikor országaink újra szabadok lettek, és az emberek tele reménységgel a jövő iránt, készen annak formálására – így tettek, hozzájárulva a békességhez az európai kontinensen.

Ha felütjük és elolvassuk János Jelenéseit, Bibliánk utolsó könyvét, drámai változások közepén találjuk magunkat. Az első század üldözött és a társadalom peremére szorult keresztyénsége szembetalálta magát az őt körülvevő erőszakkal és igazságtalansággal. Ezen körülmények nyomásának ellenére reménységük megerősödött, mert arra emlékeztek, aki azért jött el, hogy kereszthalála és feltámadása által megbékéltesse és újjáteremtse ezt a világot. A történelem viszontagságaiban felismerték jelenlétét annak, aki el fog jönni, hogy helyreállítsa és megújítsa az életet. Ezért életükkel és tanúbizonyságukkal megpróbálják elővételezni ezt a jövőt. Arra hívtunk el, hogy számot adjunk a bennünk élő reménységről (1Péter 3,15). Az Isten eljövendő országába vett hit, amelyet az egyház, mint a hívők közössége megtestesít, sok-sok esetben bátorítás volt a nyomasztó hatalmak láttán előtörő reménytelenség és kétségbeesés leküzdésében.

Ebben a kontextusban nem művelhetjük a teológiát, vagy nem lehetünk egyház nélkül, hogy meg ne értenénk az ökumenikus teológia lényegét és azt, hogy önmagában egyetlen egyház sem lehet teljes egyház. Szükséges, hogy az egyházak kölcsönösen elszámoltathatóak legyenek egy olyan többoldalú közösségben, amely a Krisztus egy testének egységét koinóniaként, azaz közösségként elővételezi. Anton Houtepen egykori utrechti professzor – sok magyar teológus is tanult ebben a városban – így figyelmeztet:

„Az egyház és a keresztyén közösség egysége – a »koinónia« bibliai értelmében – lényegében azon alapul, hogy az egyháztagok és egyházak részesei a kegyelem ama kezdeményezésének, amelyet Isten munkál emberi történelmünkben. A kimondhatatlanul nagy bizonytalanság és félelem, kétség és óhaj, fájdalom és küzdelem között a keresztyén hit a bizalom válasza, a remény jelszava a végzetbe való beletörődéssel szemben... A szeretet, törődés, gyógyítás, vezetés, megmentés, segítség gyakorlása az emberek küzdelmeivel, fájdalmaival és félelmeivel szemben 'Isten nevében' és 'Jézus Krisztus tanítványaként'.”

Ennek távlatában az általunk tapasztalt változás csak egyik eleme annak a nagyobb valóságnak, amelyet Isten kegyelme kezdeményez, mindig közelebb hozván az Ő országát. Ezért arra hívtunk, hogy eljegyezzük magunkat a változás minden formájával, mint Jézus Krisztus tanítványai.

Tudjuk, hogy a változás elkerülhetetlen és olykor meglepésszerű. Mindemellett, helyzetismeretünkre, az evangélium értékeire, melyekért kiállunk és a szenvedők felé mutatott szolidaritásunkra alapozva, lehetséges és szükséges aktívan alakítani a változást. A változások közepette hitünk és elkötelezettségünk arra indít minket, hogy munkálkodjunk az élet méltóságáért, egy igazságosabb és fenntarthatóbb világért az eljövendő generációk számára. Ezért a kereszt és a feltámadás fényében a keresztyén szolidaritás minden hűség tanítvány kötelessége és közös keresztyén hivatásunk sajátossága. Vagyis bárhol legyünk, a reménység üzenetét közvetítsük mindenkinek, aki szükségét szenved.

Szeretném, ha úgy hallgatnák előadásomat, mint kísérletet arra, hogy a változó helyzetet értelmezsem, és aktívan kifejtsem az Egyházak Világtanácsának (EVT) szemszögéből, amelyen nem egy genfi központú szervezetet értek, hanem az egyházak olyan közösségét, amelyben bátorítjuk egymást, és felelősséget vállalunk egymásért. Meghívom Önöket a magyarországi egyházak tagjaiként és képviselőiként, legyenek részesei ennek a közösségnek a megértés folyamatában, és éljenek azzal a lehetőséggel, hogy velünk együtt formálják az Egyházak Világtanácsának jövőjét a közelgő nagygyűlésen.

A pusztai nagygyűlés az EVT következő 8 éves tervét készíti elő 2021-ig. A nagygyűlés témája is ezt a feladatot erősíti: „Élet Istene, vezess minket igazságra és békére.” Arra hív minket, hogy a változó körülmények és események közepette felismerjük az életet adó és fenntartó Istent, az élet Istent, aki az igazság és a béke uralmát akarja, hogy mindannyiunk élete teljes legyen (János 10,10). Szükségünk van egymásra a megértés e folyamatában; szükségünk van egymásra, hogy megújítsuk reményünket és erősítsük közös tanúságtételünket. Mégpedig egyénileg és egyházakként egyaránt, a közös cselekvésre elkötelezetten, kölcsönösen számot adva egymásnak az Egyházak Világtanácsának közösségében.

Tudom, hogy egyházaik, országuk látja vendégül idén júliusban az Európai Egyházak Konferenciájának nagygyűlését, amelynek célja szintén az, hogy tagedházait meghallgatva úgy formálja kontinensünkön az ökumenikus szervezetet, hogy az képes legyen választ adni az új európai valóságra.

Az Ökumenikus Charta a keresztyén szolidaritásra és együttműködésre nézve közös alapvetésünk. Az abban kifejezésre jutó kölcsönös elszámoltathatóságnak és alázatnak kell vezetnie és ösztönöznie minket a jövőben is. Erdő Péter bíboros, aki egyben az Európai Püspökkari Konferenciák Tanácsának elnöke is, a CEC partnereként részt vett a dokumentum kidolgozásában és érvényre juttatásában. Az európai tanácskozási modell az ökumenikus együttműködés előrehaladott formáját képviseli, amelynek további elmélyítése mind az európai, mind a tágabb ökumené hasznára lehet.

2. Változó összefüggések: zűrzavarból a nagyobb konszenzus felé

Ha megpróbáljuk meghatározni a közelmúlt, a jelen és a jövő legfontosabb folyamatait és ezek hatását világszerte az egyházakra, látjuk, hogy különösen a kommunista rendszerek összeomlása Közép-Kelet-Európában, Magyarországot is beleértve, a berlini fal leomlása és a hidegháború vége a legújabb történelem döntő pillanatai. Mindezek az események egy korszak végét és egy új kezdetét jelentették. Európa politikai és gazdasági megosztottsága véget ért. Eltűnt a „meleg háború” folyamatos fenyegetése, a korábbi kommu-

nista országok elkezdtek a demokrácia tanulásának és építésének hosszú folyamatát. Sokan közülük a NATO és az Európai Unió tagjai lettek. A közép- és kelet-európai egyházak kiszabadultak az elszigeteltségből, így lehetőségük nyílt arra, hogy szabadon és aktívan bekapcsolódhassanak ökumenikus szervezetek munkájába, és kapcsolatokat építsenek az egyházakkal szerte a világon. Mindemellett – Önök ezt jól tudják, hiszen közvetlenül tapasztalták –, a hidegháború vége és az a folyamat, amelyet fentebb leírtam, sok kihívással is járt. A bizonytalanság, kiegészülve a hidegháború alatt kialakult gondolkodásmód hatásával, a 90-es évek végére zavarokhoz és feszültséghez vezetett, ez sokféleképpen még a 21. század első évtizedében is kitartott. A közép-kelet-európai országok és egyházak kétféleképpen is erősen szembesültek a migráció jelenségével: amíg a 90-es években és a 21. század első évtizedében sok közép- és kelet-európai hagyta el otthonát, addig az utóbbi években csökkent ennek a jelenségnek az intenzitása, és a valóság azt mutatja, hogy Közép- és Kelet-Európa kezd vonzó lenni a világ különböző részeiről érkező bevándorlók számára. Egyetérthetünk abban, hogy ez az összetett jelenség a politikusoknak, az egyházaknak és az egész társadalomnak egyaránt kihívást jelent. Sok, a vallás, az emberi jogok, a vallásszabadság által meghatározott szempont és egyéb tényezők is felmerülnek ezzel kapcsolatban.

3. A geopolitikai és ideológiai összefüggések változása

Hadd kezdjem a rohamosan változó geopolitikai és ideológiai összefüggésekkel és azokkal a kritikus kihívásokkal, amelyekkel az Egyesült Államok és szövetségesei az erőteljesen fejlődő államok, mint Kína, India, Brazília és Dél-Afrika láttán szembesülnek, amelyek Oroszországgal együtt a BRICS országok csoportját alkotják. A főbb szereplők érdekei szerint változó nemzetközi koalíciókkal folytatott nemzetközi egyeztetések egyre bonyolultabbá válnak. Egy mindegyiknél bonyolultabb világban élünk. A nemzetközi szervezetek működését, legyen az az Egyesült Nemzetek Szervezete (ENSZ) vagy akár az Egyházak Világtanácsa (EVT), nemcsak a Kelet-Nyugat vagy az Észak-Dél viszony határozza meg, hanem a globalizált világ, amelynek óriási nagy szüksége van közös értékekre és irányokra, amelyekben hangsúlyos szerephez kell hogy jussanak az emberi jogok, a szegények és kirekesztettekkel való szolidaritás, továbbá az állami és nem állami szereplők kölcsönös elszámoltathatósága.

Sajnálatos módon a legújabb változások egyáltalán nem erősítették meg a külső és belső feltételeit annak, hogy hatékonyan szembeszálljunk azokkal a kihívásokkal, amelyekkel az emberiség az új millennium kezdetén szembesül.

1. A *klímaváltozás* fenyegeti életünket és bolygónk létét, ennek ellenére a Kyotói Egyezmény soron következő időszakáról szóló egyeztetések holtpontra jutottak, sőt vissza-lépés történt.

2. A Biztonsági Tanács, amelynek az lenne a feladata, hogy *békét* teremtsen és megelőzze a *népirtást* és a *háborút*, újra meg újra megakad az erős tagállamok vétója miatt; előfordul, hogy egyenesen visszaélnék a sebezhető lakosság védelmének felelősségével, aláásva ezzel a multilaterális nemzetközi rendszerekbe vetett bizalmat.

3. A 2008-as gazdasági válság és következményei újból feltárták a nemzetközi pénzügyi rendszer gyengeségeit és an-

nak sürgető szükségét, hogy a gazdaság számára új nemzetközi és nemzeti politikai keretrendszert hozzunk létre. Az Európai Unió szintjén a gazdasági válság, mivel kihívás elé állítja a struktúra egységét, ellentéteket szülhet az északi és déli, valamint a keleti és nyugati tagállamok között is, továbbá nyomás alá helyezi az EU- és nem EU-tag államok kapcsolatát. Szükségünk van új pénzügyi struktúrák kialakítására.

Nyilvánvalóan távol vagyunk attól az együttműködéstől és közös fellépéstől, amely szükséges lenne az életet fenyegető problémák legyőzéséhez.

Az említett kihívásokra tekintettel ez nem az az időszak, amikor az egyházak közös hangját, együttműködését és összefogását nemzeti, regionális és nemzetközi szinten gyengíteni kellene. Amit az egyházaknak az emberi jogok kapcsán el kell mondaniuk – amelyek egyrészt biztosítják minden ember méltóságát és sérthetlenségét, ugyanakkor magukban foglalják a másikkal szembeni szociális kötelezettségeket –, azt mindhárom szinten nyilvánosan meg kell fogalmazniuk. Azért, hogy a saját kormányai a regionális testületekben és a nemzetközi tárgyalások során is ugyanazt az üzenetet hallják, és felelősségre vonhatók legyenek azért, amit tesznek, vagy amit elmulasztanak. Az egyházaknak nemcsak az emberi jogok, hanem Isten teremtett világának sértetlensége és annak a jogfosztott és kirekesztett emberek jogaival való összefüggése kapcsán is valamit el kell mondaniuk, például azt, hogy az Igazságos Klíma koncepciójának előmozdítása bolygónkon létfontosságú az emberi élet jövőjéhez.

Tekintettel ezekre a kihívásokra és válaszul a nagygyűlés témájára, az EVT legutolsó központi bizottsági ülése zárándoklatot hirdetett az igazságosságért és békéért a puszta nagygyűlést követően. A zárándoklat fogalma arra utal, hogy az egyházakat végső soron Isten eljövendő országának víziója vezeti, amely igazságot és békét hoz minden emberi nemzetségnek és Isten egész teremtett világának. Ugyanannak a célnak ismeretében sem minden zárándok választja ugyanazt az utat. Különböző helyekről indulva, a zárándoklat különböző utakon vezeti őket, de mindeközben valamennyiüket ugyanazon cél és értékek iránti elkötelezettség vezérli.

E javaslat kidolgozásához további munkára és egyeztetésekre van szükség, hogy megvalósítható legyen, és hatékonyan mozdítsa elő a változást. A zárándoklatnak koncentrálnak, világosnak és szervezettnek kell lennie. Ehhez szükség van néhány változtatásra abban, ahogyan az egyházak az Egyházak Világtanácsán keresztül a civil társadalom más szereplőivel együttműködnek.

Mínél inkább tisztazzuk a résztvevők sajátosságait és egymást kiegészítő szerepét, annál hatékonyabb lesz az együttműködés.

Az EVT-nek elég kapacitással kell rendelkeznie ahhoz, hogy egy nyilvános teológiát (public theology) megfogalmazzon, összekapcsolva a nemzetközi közeg kifinomultabb kutatásaival, szoros együttműködésben az ENSZ-hez kötődő és a tudományos gondolkodó körökkel. Bízom abban, hogy ezen kapacitás fejlődése megerősíti az EVT-t abban a szerepben, hogy a nyílt párbeszéd helyszíne legyen, ahol nem kerülnek, hanem megnevezik és az egyetértés lelkületével megoldják a konfliktusokat. A teológusok új generációjára már nem hat a hidegháborús időszak ideológiai szembenállása, hanem az egyházak kritikai, szabadító és legjobb esetben prófétai szerepét tartják szem előtt valamennyi kontinens gyorsan változó társadalmában. Ez az EVT kulcsfontosságú kompetenciáinak egyike kell hogy legyen a jövőben.

Az Egyházak Világtanácsa főtitkáráként különös figyelmet szentelnek a regionális ökumenikus szervezetekkel való

kapcsolatnak. Meg kell említenem, hogy az EVT és CEC kapcsolatai megerősödtek a tagegyházaink javát szolgálva.

4. A vallásközi kapcsolatok változása

Szeretnék most a második nagy kihívásra összpontosítani: a vallásközi kapcsolatok változására. Az Egyházak Világtanácsa főtitkáráként naponta szembesülök azon keresztyének és egyházak üzeneteivel és híreivel, akik a világ válságos területein élnek. Mindennap meg kell győződniük arról, hogy hangjukat meghallják, és hogy olyan befogadó egyházakat találjanak, amelyek készek kísérni, támogatni és pártfogásba venni őket. Sajnálatos módon a fogyasztói kultúra globalizációja, valamint az országok és egész régiók törekenysége mindinkább feszültségeket és erőszakot vált ki a különböző vallási csoportok között.

Felismerve azt, hogy a vallásközi párbeszéd és együttműködés nehezen tartható fenn akut krízishelyzetben, még inkább sürgetővé vált, hogy megerősítsük a kapcsolatokat és együttműködjünk más vallások képviselőivel. Tudatában kell lennünk annak, hogy az Egyesült Nemzetek Szervezete és más nemzetközi testületek a vallásközi együttműködést és az emberi jogok iránti elkötelezettséget valamennyi együttműködő partnerüktől egyre inkább megkövetelik a jövőben. Nemzetközi szinten valójában nincs és nem is lesz lényeges kifogás, amely megkérdőjelezi a vallásközi kompetenciák hosszú távú hatását. Azt sem szabad alábecsülni, hogy szerte a világon sok városban vannak és folyamatosan alakulnak vallásközi tanácsok. Az egyházak gyakran egyesítik ökumenikus és vallásközi felelősségüket központjaikban, aminek oka annak felismerése is lehet, hogy más vallási közösségekkel együttműködve a keresztyének közötti különbségek is új távlatban jelennek meg. A keresztyének számára nagy kihívást jelent a közös dolgok hangsúlyozása a különbségek felnagyítása helyett.

E háttérrel az EVT az elmúlt években változtatott a vallásközi párbeszéd és együttműködés értékelésén. Más kezdeményezések között, indítottunk egy vallásközi mintaprojektet a társadalmi igazságosságon és munkán keresztül megvalósuló megbékélés jegyében, együttműködve a Nemzetközi Munkaügyi Szervezettel is (ILO). Személyesen is megerősítettem kapcsolataimat a zsidó és muszlim vezetőkkel és szervezeteikkel. Látogatást tettem Pakisztánban, Nigériában és más országokban, hogy bizalmat ébresszek az EVT tevékenysége iránt, és a jövőre nézve új partnerkapcsolatokat alakítsak ki.

Ez a helyzet ismét azt sugalmazza, hogy az együttműködés új formáira van szükség az egyházak között az Egyházak Világtanácsán keresztül, és változásra az EVT titkárságának munkamódszerében és hangsúlyában. Szeretném, ha tudnák, hogy erősen elkötelezett vagyok, hogy megerősítsük az EVT profilját és kapacitását a vallásközi párbeszédben, és ebben számítok az Önök együttműködésére.

5. A változó egyházi térkép

A változó egyházi térkép valószínűleg a legjobban dokumentált, elemzett és konstruktívan megfogalmazott területe az ökumenikus mozgalom számára a jelenben és a következő években is kihívást jelentő fő irányzatoknak és kihívásoknak. Az 1910-es edinburgh-i Világmissziós Konferencia százéves évfordulóját úgy tervezték, hogy az ökumenikus

mozgalom meglévő határain túllépve fórumként szolgáljon egy szélesebb résztvevői kör számára. Az évfordulót kísérő tanulmányok nagymértékben gyarapították ismereteinket az egyházi térkép változása terén. Egy másik mérföldkő a Globális Keresztyén Fórum (Global Christian Forum) megalakulása, illetve az EVT, a Lutheránus Világszövetség és a pünkösdi egyházak közötti együttműködés új formái voltak a misszió, az oktatás és az ökumenikus kapcsolatok terén. Ennek az együttműködésnek egyik legjelentősebb eredménye például a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa, a Lutheránus Világszövetség és az EVT összefogásában készült és bemutatott „Keresztyén Tanúság a sokvallású világban” című dokumentum. Pünkösdi teológusok és más vallások képviselői is részt vettek a szerkesztésben.

Gyakran nem vesszük tudomásul, hogy az Egyházak Világtanácsának pünkösdi tagegyházai is vannak – ahogyan az Önök Ökumenikus Tanácsának is –, és nyitott az evangélikák és a karizmatikus egyházak felé is. Az Egyházak Világtanácsa Evangelizációs és Missziói Bizottsága (CWME) gondoskodik a nagyon eredményes és kreatív együttműködést lehetővé tévő környezetről az evangélikál és pünkösdi egyházak számára, amelyeknek küldöttei részt vesznek a bizottsági munkában. Az edinburgh-i jubileum előkészületi munkáiban erősödtek a kapcsolatok, de az együttműködés továbbra is folytatódik a partnerek között. Evangélikák és pünkösdiel szintén be lettek vonva a Hit és Egyházszervezet (Faith and Order) Bizottságba.

Azért, hogy a kapcsolatok erősítésének teológiai alapját növeljük, fontos, hogy a Hit és Egyházszervezet Bizottság a Misszió és Evangelizáció Bizottsággal egyre nagyobb jelentőséget tulajdonít a kapcsolatokból adódó teológiai kérdéseknek. Gondolkozunk egy 2017-ben tartandó Faith and Order Világkonferencia lehetőségén, amely a megújulásra összpontosítana. A megújulás témája ígéretes belépő ahhoz, hogy előmozdítsuk a dialógust különböző egyházi tradíciók és az őket formáló események és tapasztalatok között.

Ma a különböző egyházak és szervezetek képviselői kétszék arra, hogy emlékeztükbe idézzék: az evangélikál és pünkösdi közösségek mind tagjai voltak a Világmissziói Tanácsnak, mielőtt az csatlakozott az EVT-hez. Az érdeklődés minden oldalról növekszik, hogy legyőzzük a múlt feszültségeit, és megtaláljuk az együttműködés új formáit. Többek között ez a dél-koreai egyházak érdeke is, amelyeket évszázadokon át az evangélikál és az ökumené iránt elkötelezett közösségek közötti megosztottság jellemezett. A Globális Keresztyén Fórum (Global Christian Forum, GCF), amelyet az EVT az 1998-as hararei nagygyűlés után kezdeményezett, nagymértékben elfogadásra talált és fórumává lett az ortodox, katolikus, anglikán, protestáns, evangélikál és különösen a klasszikus pünkösdi közösségek kapcsolatépítésének. A klasszikus pünkösdiel számos országban az ökumenikus tanácsok tagegyházaivá váltak (Norvégia és Dél Korea), és egyre inkább erősödik az együttműködés az EVT programjaiban és az ökumenikus teológiai oktatás terén is. Az újpünkösdi és karizmatikus egyházakkal azonban még mindig akad a kapcsolat, még a GCF számára is. A GCF értékének elismerése mellett éppen ez az egyik ok, hogy szerepét ne túlozzuk el és ne terheljük irreális elvárásokkal.

Az EVT és GCF együtt törekszik arra, hogy szerepük egymást kiegészítse. A GCF-re olyan lehetőségként van szükség, ahol feltárhatjuk az ökumené új utjait. Nem azért alakult, hogy egy állandó struktúra legyen. Az Egyházak Világtanácsa szükséges az egyházak elkötelezett együttműködéséhez az egység keresésében és a közös tanúságtétel-

ben a világ előtt. Továbbá abban, hogy kiálljunk a krízishelyzetben lévő egyházak mellett, és azok hallathassák hangjukat a nemzetközi szinten. Ez vezet az a négy fő kihívás közül az utolsóhoz, amely a következő tíz évben meghatározza az ökumenikus mozgalmat.

6. Információs technológiák, média- és hálózati kapcsolatok új formája

Az információs technológiák és a modern média robbanásszerű fejlődése az elmúlt évtizedben a változások egyik marandó és legfontosabb tényezője. A globalizáció folyamata – amely rányomta bélyegét világlátásunkra, megváltoztatta a kapcsolatok alapszerkezetét, és forradalmasította a társadalmi értékeket – elképzelhetetlen lett volna az információs technológiák által lehetővé tett rohamos termelésnövekedés, a közlekedés és a kommunikációs technológiák fejlődése nélkül.

A globalizáció folyamata és az új e-mail és internet kommunikációs lehetőségek szintén megerősítették a nem állami szervezetek robbanásszerű növekedését és új dinamikus szereplők felbukkasát a civil társadalomban. A nagy távolságokat áthidaló közvetlen és egyidejű kommunikációs eszközök nyomán lehetővé váltak az együttműködés és a hálózatépítés új formái. Két alapmodellről beszélünk, amelyek fejlődésnek indultak: hálózatok, amelyek bizonyos kérdésekre koncentrálnak – ami megengedi az együttműködést a különböző szereplők széles összefogása között –, vagy a szereplők adott körére fókuszáló hálózatok, amelyek pedig egy szélesebb témakör megvitatását teszik lehetővé. Az Ecumenical Advocacy Alliance az elsöre, míg az ACT Alliance a második megközelítésre példa.

Ezek a folyamatok nagy hatással voltak az EVT-re. Genf évtizedeken át egy vitathatatlan elosztóközpont volt, ökumenikus központ, nemzetközi szinten. Ez a helyzet sok szempontból megkérdőjeleződött.

1. Nagyobb intenzitású konfliktusok az értékekre és etikai választásokra vonatkozóan megosztó hatást gyakoroltak az egyházakra és kapcsolataikra; ez az emberi jogok egységes felfogását is érinti.

2. A globalizációval szembeni általános kulturális reakció visszatükröződött az erősebb felekezeti és helyi tendenciákban az egyházak között

3. A skála másik végén kialakult egy posztmodern fogyasztói mentalitás, amelyben az emberek a nekik tetsző dolgokat kiválasztják és megszerzik.

4. Bár ezek a tendenciák ellentmondanak egymásnak, valamennyien gyengítették az egyházak elkötelezettségét a látható egység céljai iránt és készségüket arra, hogy a pénzügyi válság idején anyagilag támogassák az ökumenikus szervezeteket.

5. A az ökumené szereplőinek további megosztottsága és részben egymással versenyző célkitűzései csak fokozták a nehézségeket.

Az EVT titkársága fontosnak látta, hogy elfogadjon ezeket a változásokat, és újragondolja az EVT feladatait és funkcióit tagegyházai, ökumenikus partnerei és a szélesebb ökumenikus mozgalom iránt. A Közös megértés és vízió folyamata lefektette az új alapokat az EVT önértelmezéséhez, válaszul a kihívásokra. Hangsúlyossá vált, hogy az EVT elsősorban nem szervezet, hanem a tagegyházainak közössége. Azt is világossá tette, hogy az EVT nem igényli, hogy az ökumenikus mozgalom középpontja legyen, de az összes ökumenikus intézmény közül a legjobb helyzetben van ahhoz, hogy az öku-

menikus mozgalom összetartásán dolgozzon, és elmélyítse, valamint szélesítse a közösséget. Ezek a megfontolások tovább vezették az EVT-t, hogy világosabban megfogalmazza feladatait és funkcióit. Az EVT feladata, hogy vezesse az ökumenikus mozgalmat, összehívó szerepével, a mintaként szolgáló közös hanggal, az általa biztosítható ökumenikus együttműködéssel és az ökumenikus mozgalom jobb összetartásához való hozzájárulással a kapcsolatok és az együttműködés elmélyítése révén a tagegyházak és az ökumenikus partnerek között. Ez azonban csak úgy történhet, hogy az EVT önmaga olyan közösség, amely lényegi programokkal rendelkezik, és olyan lehetőségeket tud felkínálni, amelyeken keresztül erősödhetnek a kapcsolatok. Így az ökumenikus mozgalom közös alapja évek munkájával épül, és teret nyújt a közös értékekhez. Az EVT úgy ültette át a gyakorlatba ezt a megközelítést, hogy összehívta azokat, akiknek szükséges egymásra hatni és beszélni egymással egy asztalhoz ülve. A Continuation Committee of Ecumenism in the 21st Century (A 21. Századi Ökumené Folytatólagos Bizottsága), az EVT Nagygyűlés Előkészítő, illetve Tervező Bizottsága (WCC Assembly Discernment Committee/Planning Committee) mind az EVT arra való hajlandóságának példái, hogy betöltse ezt az összehívó szerepet, mind pedig az ökumenikus partnerek készségének példái arra, hogy elismerjék az EVT szerepét.

Újraértékelést kezdeményeztem, amely semmit sem tekint adottnak, hanem minden tevékenységi területet revideál. Az EVT valóban a legmegfelelőbb szereplő volt ebben a munkában, vagy mások jobban végezték volna? Nemzetközi szinten mi volt a hozzáadott érték az EVT működésében? A tagegyházak és az ökumenikus partnerek is a sajátjuknak tudták tekinteni a munkát? Mennyiben tükrözte és testesítette meg a munka az ökumenikus víziót és járt nagyobb elkötelezettséggel? Valóban a szervezet kultúrájának és munkastílusának mélyreható változásáról van szó. Már kezdem látni nagygyűlési előkészületeink és a gyűlés utáni időszak terveinek első gyümölcseit.

7. Krisztus útján

Hosszas folyamatok végéhez értünk, mint például a Faith and Order konszenzusos nyilatkozata az Egyházzól (*Az egyház – úton a közös vízió felé*). Új értelmezését adtuk annak, hogy mit jelent a misszió a mai világban, az új missziói nyilatkozattal, amelyet széles körben vitatnak meg és kommentálnak. Folyamatban van, hogy új megközelítést fogalmazzunk meg a nemzetközi ügyek kapcsán, és igazságosságra és békére összpontosító akcióra is készülünk, ha a nagygyűlés az igazságosságért és békéért folytatott zárandoklat elfogadása mellett dönt.

Hosszú utat tettünk meg idáig, és folytatni fogjuk utunkat, Krisztust követve tanítványaiként. Nagygyűlésünk témája visz előre az úton: „Élet Istene, vezess bennünket igazságra és békére.”

Hivatalos utazásaim és a világ különböző részeiről származó emberekkel és egyházakkal, valamint vallási és politikai vezetőkkel való találkozásaim során újra meg újra felfedeztem e téma mélységét és időszerűségét, nemcsak keresztyének, hanem minden, egymással és az ökumené – az egész lakott föld – jövőjével törődő ember számára. Istenről beszélve, aki az életet adja, és aki az élet forrása, úgy tekintünk az életre, mint kölcsönös függőségben élő egészre. Az egység, amelyre törekszünk – az egyházak és az emberiség egysége egyaránt – Isten ajándéka, amely összefogja az élet különböző megnyilvánulásait. Az élet ajándéka az, hogy be-

fogadjuk egymást, hogy ne szakadjunk szét, ne törjük össze magunkat az egyéni célokért folytatott versenyben, amelyben az emberi kapzsiság tükröződik. A nagy Mahatma Gandhi üzenete világos: „A föld ahhoz ad eleget, hogy szükségleteinket és ne kapzsiságunkat elégítsük ki.”

A téma megnyitja a hit távlatát személyes, a saját közösségem és egyházam határain túl az egész teremtett világra, mint Isten háztartására, sőt az egész kozmoszra. Minden életet Isten teremtett és tart fenn, gyógyít és békéltet meg Krisztus halála és feltámadása által.

A golgotai kereszt Krisztus kínjaira és fájdalmas halálára emlékeztetve bennünket egyúttal annak is jele, hogy Isten szolidaritást vállal velünk szenvedéseinkben, és az élet teljességét kívánja, amelyet igazságosság és béke jellemez, amely mindenki számára elérhető. A kereszttel kapott szolidaritással Krisztus tanítványaiként arra hívtunk, hogy az új élet jeleit mutassuk meg a szenvedések, és a remény jeleit a kétségbeesés közepette.

A téma sürgős felszólítás az igazságtalanság, az erőszak és háború által sújtott világnak. Isten azt akarja, hogy a béke és igazságosság határozza meg életünket. Miközben a halál árnyékot vet a méltóságteljes közösségi élet reményére, miközben a szenvedés és gyász kiáltása elnémítja az öröm és az élet ünneplésének énekét, mi arra hívtunk, hogy Istenhez forduljunk, és küzdjünk az igazságért és békéért.

Hallom és érzem a sok tagegyház elvárásait a következő nagygyűlés és az EVT jövőbeli munkája kapcsán. A téma megszólal, amikor ülök és hallgatom a pápua új-guineai egyház szerepére vonatkozó kihívásokat az erőszak legyőzésében és a szenvedés enyhítésében. Ezt hallom, amikor találkozom az őslakosok képviselőivel Kanadában, az egyházak múltbeli szerepéről és arról a reménységről beszélgetve, hogy ők mit tudnak adni ahhoz a jövőhöz, amelyet az igazságosság és béke határozna meg. Ezt hallom, amikor az egyház szerepéről gondolkodunk az örmény nemzet újraépítése kapcsán: hogyan tudnak az egyház értékei – éveken át – olyan szemléletet nyújtani, amely biztosítja az igazságot és a békét? Ezt hallom, amikor megbeszéléseket folytatok egyházi vezetőkkel, szakszervezeti mozgalmakkal és környezetvédőkkel Németországban: hogyan tudunk úgy működni, hogy az bolygónk és az egész emberiség életét szolgálja? Hogyan tud az egyházak közössége egy olyan globális látomást megfogalmazni, amely utat mutat ezekhez az erőfeszítésekhez? Ezt hallom, amikor találkozom a terror és az erőszak áldozataival Nigériában, akár muszlimok, akár keresztyének; vágnak valamire, ami az igazságosság és béke közös megvalósulásához vezet. Ezt hallom, amikor szíriai keresztyénektől kapok e-mail üzeneteket, akik kézzelfogható szolidaritást várnak keresztyén egyházaktól szerte a világban, és akik epekednek a békéért. És ezt látom most az Észak- és Dél-Korea között fokozódó feszültségben.

Hallom mindezeket a várakozásokat és azt a reménységet, hogy meghallgatásra és válaszra találnak az egyházaknak az EVT-t alkotó közösségében. Minden nehézség és kihívás ellenére ez mutatja nekem, hogy szükség van ma az EVT-re, és a jövőre nézve is van küldetése.

Imádkozzunk odaadón, alázatosan és egymással egymásért.

Élet Istene, vezess minket igazságosságra és békére!

*Olav Fykse Tveit,
az Egyházak Világtanácsának főtitkára
Fordították: Visontai Dóra, Ódor Balázs,
Szentpéteri Péter, Fischl Vilmos*

Tűz – nem hamu; jelen és jövő – nem múlt

Az elhangzott szó érvényes

Szabadon a jövőre

Európa egyházai nagy kihívások és változások előtt állnak. Persze a kiinduló helyzet minden egyházban – gondolok itt az Európai Protestáns Egyházak Közösségének 105 tagegyházára – más. Vannak hagyományos, méretüket nézve nagy, közepes és kisebb egyházak. Az egyházak nagyon eltérő politikai, társadalmi, kulturális és ökumenikus környezetben élnek. Ezt nem szabad szem elől téveszteni. Én magam is a sajátos tapasztalataimmal jövök, mint a Svájci Református Egyházak lelkésze, és korábbi GEKE-elnök – azaz nyugat-európai tapasztalatokkal.

Az Önök egyháza az egyházreformért felelős bizottság felállításával bizonyította, hogy felismerte az idők jeleit. Ez az első jelentés, amely most a zsinat elé kerül, felvázolja az egyház környezetében bekövetkezett jelentős változásokat, szociológiai adatokat és teológiai alapelveket fogalmaz meg. A munkacsoport ajánlásokat is megfogalmaz az egyházi jövőképre.

Ezzel nincsenek egyedül. Valamennyi európai protestáns egyház jelentős kihívások és változások előtt áll.

Számomra, saját tapasztalatom alapján a kiindulópont talán a legfontosabb, az az alapvető irányultság, amelyikkel a feladatnak nekilátunk. Bizonytalanul, kedvetlenül vagy félelemmel? Azzal a tartással, hogy a lehető legkevésbé megváltoztatva megtartsuk azt, amink van? A megszokottat, a számunkra kedveset, a hagyományosat?

A változások bizonytalanságot hoznak magukkal, ezeket pedig szeretnénk elkerülni. Ismerjük ezt az érzést a személyes életünkben is. Ezzel az érzéssel együtt kell élnünk. Az egyházreformok esetében is arról van szó, hogy gondosnak kell lennünk. Pontos megfigyelésekre kell támaszkodnunk. Beszélünk kell egymással. Azaz vállalni a bizonytalanságot és a félelmet, mert segítenek, hogy közösen találjuk meg a megfelelő utat. Ugyanakkor azt gondolom, hogy jó okunk van arra, hogy az egyház jövőjéről való gondolkodás és ezt követően a döntések előkészítésének nagy feladatához pozitív alapérzésekkel és olyan alapvető bizalommal közelítsünk, amely megtart.

Hiszen ez esélyt jelent arra, hogy közelebb kerüljünk a megbízatásunkhoz egyházként. Közelebb kerüljünk az emberekhez, ahhoz, ahogy ma élnek és éreznek. Ahogy ma kérdeznak és remélnek. Ahogy keresik az értelmet, a vigasztalást, az orientációt és a reményt. Az élet folyamatos változást jelent. A Biblia sok olyan történetet mesél el, amelyek a változásról szólnak. „Kelj fel és menj be abba az országba, amit én mutatok neked!”

Saját, szemmélyes életünkben is történnek kisebb és nagyobb változások. És nem mindig tudunk magunk dönteni, nem minden esetben valósult meg a vágyunk. Mégis, nem mondhatjuk végül, visszatekintve az életünkre, hogy tisztábban látom, miért épp ezt az utat jártam be? Mindeközben érezzük, hogy a változás hozzátartozik az életünkhöz, és nem szállhatunk szembe vele.

Fontosnak tartom, hogy egy olyan jelentős feladatnak, mint a jövő egyházáról szóló látomás, és az abból követke-

ző kérdések és megoldások megfogalmazása, ezzel a lelkülettel lássunk neki. A nyitottság, készség és bizalom lelkületével.

A zürichi Grossmünster kapuján olvasható a Zwingli számára oly kedves mondat: „Az Úr megóvja egyházát”. Luther Márton 95 tételhez írott magyarázatának végén pedig ezt olvassuk: „az egyház rá van szorulva a reformációra”. Luther egyben az „illetékesség” kérdését is tisztázza: a reformáció „Isten ügye egyedül. A reformáció idejét csak az tudja, aki magát az időt megteremtette”.

Ez is része az alapállásunknak: jövőnk, benne az egyház jövője, Jézus Krisztus eljövetele (adventje) nem a mi kezünkben van. Hát nem megkönnyebbülés és felszabadulás forrása ez a belátás? Ha ez az alapvető bizalom, ez az alaphang határozza meg minden igyekezetünket az egyház reformja kapcsán, akkor szabadok leszünk a változásra.

Nem kerülhetjük meg persze a felelősségünket. Hiszen a látható egyházért, azért, amelynek a hit ünneplésében és továbbadásában megszabott küldetését be kell töltenie, mindannyian felelősséggel tartozunk.

Az Európai Protestáns Egyházak Közösségének 7. nagygyűlése, ez év szeptemberében Firenzében, nyilvánvalóvá tette, hogy valamennyi tagegyház kihívásokkal szembesül és átalakulóban van. A nagygyűlés mottója is ezt fejezte ki: „Szabadon a jövőre”. A 30 ország 90 egyházának küldöttei felsorakoztató találkozó egyik fontos mozzanata volt az egyházreformokkal kapcsolatos tapasztalatcsere.

A tapasztalatok három olyan kérdés körül forogtak, amelyeket az Önök zsinata elé beterjesztett jelentés is megemlít:

1. Lelki, spirituális megújulás kérdése: hogyan alakítsuk ma az egyház tanúságtételét?
2. Szervezeti megújulás kérdése: milyen strukturális keretek között töltheti be leginkább az egyház a küldetését?
3. Az egyház társadalmi formájának kérdése: mely társadalmi rétegekbe ágyazódik bele az egyház?

Az európai protestáns egyházak küldöttei intenzív tapasztalatcsere folytattak: a siker és kudarc élményeit egyaránt megosztották egymással. A reformfolyamatok ugyanis nem lineárisak, nem töretlenül mennek végbe, megakadás, ellenézés és tanácstalanság nélkül. Ezért is fontos az alapvető lelkület és a párbeszéd. Az egyház valamennyi szintjének részvételével zajló párbeszéd a Magyarországi Református Egyház számára is fontos kell legyen – hiszen az a zsinat-presbiteri egyházértelmezés református jellegzetességét tükrözi.

Ebben a folyamatban pedig tanulhatunk egymástól. Ha ma a saját svájci egyházamról beszélek, úgy ezt abban a tudatban teszem, hogy fordítva, mi is tanulhatunk a magyarországi testvéregyházunktól. A MRE az európai protestantizmus számára fontos, nagy egyház – még mindig. Sajátos közegben és hagyomány keretei között él, amelyben a magyar kultúra és nyelv, illetve a történelem különös szerepet játszik. Azt gondolom, hogy egyházuk felelőssége az

„Egyház, nép, állam, nemzet” témakörében is nagy és példaértékű az egyesülő Európában.

Saját egyházaim, a svájci református egyházak és az őket tömörítő Svájci Protestáns Egyházak Szövetsége a maga 24 tagegyházával, komoly kihívásokkal néznek szembe. Mint hogy református testvéregyházak vagyunk Bullinger óta, szeretnék erről röviden beszámolni. Református egyházaként sok a közös vonásunk. Osztozunk az evangéliumi-református teológiai gondolatokban, egyházértelmezésünkben és sok egyébben.

Osztozunk abban a tapasztalatban is, hogy az alulról, az egyes hívókra és gyülekezetekre épülő egyház ugyan összhangban van a „hívek egyetemes papságának” reformatori elvével, aminek mégoly értékes és megkerülhetetlen alapelvként is megvannak az árnyoldalai.

A gyülekezetek az esetek túlnyomó többségében ugyan élő közösségek, a lelkszerek (az önkéntesekkel együtt) pedig jó munkát végeznek. A gyülekezetek Svájcban mégis önmagukkal vannak elfoglalva – és ez érvényes a kantonális egyházakra is. Az egy református egyházhoz tartozás érzése és tapasztalata Svájcban nem túl erős, ugyanez igaz a világszerte élő reformátusok családjá, illetve a protestáns és keresztyén közösség tekintetében.

Az Egyházi Jövőkép Bizottság jelentésében azt írja, hogy az egyházak gazdagsága abban rejlik, hogy gyülekezeteiben él. Ez vitathatatlanul egy reformatori, református alapelv. Ugyanakkor magában rejti a veszélyt, hogy a gyülekezetek „önelégességek” lesznek, és elzárt sejtként, zárványként élnek – nem pedig egy organizmus tagjaiként. Mindeközben erősödik a felismerés, hogy a gyülekezetek egyre inkább rá vannak utalva egymásra és megerősíthetik egymást – néha akár összeolvadás árán is.

Ahogy érzékelik, természetesen Svájcról beszélnek. Mégis bátorodom azzal a feltételezéssel élni, hogy az Önök egyházában, a maga 1200 gyülekezetével, 27 egyházmegyéjével és négy egyházkerületével, hasonló megfigyeléseket tehetnének.

Társadalmi „megatrendek” és egyházi reakció

Az aktuális és jövőbeli kihívások felismerésében sokat segít, ha képet alkotunk arról a társadalomról, amelyben az egyház meg akarja szólítani és el akarja kísérni az embereket. A Svájci Protestáns Egyházak Szövetsége (SEK) ezzel kapcsolatban egy átfogó környezettanulmányt készített, amit a „Reformátusok jövője” című kötetben tettek közzé – ami meglehetősen nagy port kavart.

A tanulmány ugyanis kijózanítón és semmit sem szépítve írja le azokat az úgynevezett megatrendeket, átfogó társadalmi folyamatokat, amelyekkel az egyházaknak is foglalkozniuk kell. A szerzők alaptétele a következőképpen hangzott: a református egyházak Svájcban kisebbek, idősebbek és szegényebbek lesznek.

Tudatában vagyok annak, hogy a helyzet Magyarországon más, és az alábbi felismerések elsősorban a nyugat-európai országokra érvényesek. Mégis azt gondolom, hogy a magyar társadalom sem vonhatja ki magát teljesen ezek alól a folyamatok alól. Ezért lehet érdekes, ha megosztom ezeket a felismeréseket Svájc vonatkozásában.

Nyolc úgynevezett társadalmi megatrendet azonosít a tanulmány, amelyből hatot idézek fel röviden. Társadalmi

folyamatokról van szó tehát, amik aktuálisan zajlanak és amikkel szemben nem lehet, de nem is kell küzdeni.

A társadalmi alrendszerek leválása a vallásról

A különböző társadalmi részterületek, mint a jog, politika, képzés, egészségügy, tudomány, kultúra és vallás egyre inkább elválnak egymástól. Az egyház már nem magától értetődő része az egésznek, hanem sokkal inkább „az egészen más”.

Ez első lépésben azzal járhat, hogy az egyház elveszíti a befolyását. Más olvasatban viszont a szabadság és függetlenség új formáját jelenti. Ha az egyház hiteles, meghívó és nyitott, megértő, az emberekkel szolidáris egyház, akkor egészen új szerepet játszhat a szekularizált társadalomban.

Individualizáció

Az emberek – Nyugat-Európában talán inkább – családi és nemi hovatartozása nem jelenít meg eleve társadalmi csoporthoz, valláshoz, szociális szerephez, állandó lakhelyhez kötöttséget.

Az emberek sokkal inkább választhatnak – és választaniuk kell – a különböző életlehetőségek közül. Az individualizáció ezért az egyének elszigetelődéséhez vezethet. A kötédek és hagyományok elvesztése magányossá tehet. Az emberek az egyházhoz vezető utat sem találják meg magától értetődően. Valaki így fogalmazott: az emberek már azt is elfelejtették, hogy elfelejtették Istent.

Mit jelent ez az egyházaink számára, amelyek a területi elv alapján épülnek fel? Mit jelent az egyházi, a gyülekezetekben megvalósuló „közösség” azoknak az embereknek, akik nem is vágnak ilyenfajta közösségre, vagy nem jutnak el oda. Tudatában vagyunk annak, hogy gyakran bizony nehéz átlépni a templomok „magas” küszöbét?

Látunk kell ugyanakkor az individualizációban rejlő esélyt: az emberek személyes és vallási kérdésekben szabadok lettek, saját, egyéni hittörténetük, -életútjuk van. A hit személyes, felelős hitet jelent egyre inkább.

A kihívás tehát, hogy az élet az egyének számára döntések folyamatos sorozata – az egyháznak pedig ebben a helyzetben kell az egyéneknek utánamennie és megfelelnie.

Új életformák és életstílus „miliók”

Az emberek, az egyháztagokat is beleértve, egyre sajátosabb életformákat alakítanak ki, eltérő életstílusokat a maguk értékeivel és normáival. A Zürichi Református Egyház frissen megjelent átfogó tanulmánya szerint a társadalomban tíz ilyen életforma, milió figyelhető meg. Ezek a hagyományos polgári miliótól az egyöntetűen konzervatív, a fogyasztásközpontú szabadidőemeren, a liberális értelmiség, a társadalmilag sikeresen („beérkezett”) keresztül a posztmodern kísérletezőig terjed.

Ezek persze első olvasatra meghökkentő társadalmi milió megjelölések, de az igazán aggasztó tény az, hogy egy

amúgy nyitott és nagy népegyház, mint a zürichi, kettő, jó esetben három milliót ér el. Ez azt jelenti ugyanis, hogy a sokszínű egyházi kínálatot a szekularizált nyugat-európai társadalomban az emberek tudomásul sem veszik.

Mindeközben az ezekben a milliókban, „életterekben” tartózkodó embereket ugyanazok az alapvető kérdések foglalkoztatják: Mi értelme az életnek? Kapok feltétel nélküli elismerést? Szeretnek? Fontos vagyok valakinek? Mire bízhatom rá magam? Hol találok tartást és vigaszt? Mi ad bátorságot?

A filozófus Karl Jaspers a modern kor emberét úgy jellemzi, mint aki „pőre”, „otthonatlan” – élete nincs beágyazva biztonságot adó viszonyokba („ungeborgen”). A transzcendencia iránti érzékét elvesztett ember magára hagyatott. Az, aki már azt is elfelejtette, hogy elfelejtette Istent.

Mit tudunk mi ezeknek az embereknek felkínálni? Egyáltalán foglalkozunk ezzel a kérdéssel? Készek vagyunk elfogadni, hogy a mai emberek maguk határozzák meg az egyházzal való közelségüket vagy éppen távolságtartásukat? Nem lehet, hogy néha – anélkül, hogy ennek tudatában lennénk – éppen mi állunk az evangélium útjában? Azzal, ahogy vagyunk, elképzeléseinkkel, egyházi szabályainkkal, büszkeségünkkel? Azzal, hogy túlzóan csak magunkkal foglalkozunk?

Mindenki számára egyház szeretnénk lenni, sokszínűen, ugyanakkor hűen a szabadító és vigasztaló evangéliumhoz. És mégis sokan, köztük fiatalok is, úgy érzékelnek minket, mint akik a nagyszülők letűnt korszakához tartozunk...

Hogy mi ebben az esély? Az, hogy a hit és az emberek öntelmezése nem ellentétes valóság. A kihívás ugyanakkor, hogy miként érhetünk el több embert a különböző milliókban. Nem vált maga az egyház is egy sajátos, zárt millióvá?

Értékváltozás

A társadalmat hosszú időn át meghatározó értékek változnak – még ha lassan és észrevétlenül is. Egy példa erre: míg a 20. század első felében a nyugati, európai társadalmak széles köreiben a kötelességhez és elfogadáshoz kapcsolódó értékeket, azaz a fegyelmet, engedelmisséget, kötelességteljesítést, hűséget, önuralmat és önmegtartóztatást nagyra tartották, addig mára ezeket az értékeket fokozatosan az önmegvalósítás körébe tartozó társaik váltották fel. Idetartoznak egyrészt a hedonista értékek, mint az élvezet keresése, a kaland és az izgalom, az érzelmesség, illetve az individualista értékek is, mint például a kreativitás, spontaneitás, önmegvalósítás, tolerancia és kötetlenség.

Az értékek változása és eltolódása nem egyszerűen egy negatív folyamat. Nem minden korábbi társadalmat formáló érték érdemes arra, hogy megtartsuk és konserváljuk.

Hogyan viszonyul az egyház, amelyik az embereket életkérdéseikben segíteni akarja, az értékek megváltozásához? Az individualitást megélt embereknek nem fogadják el, hogy az egyházi szervezet kijelentéseket tegyen nekik. Az egyházak ugyan még gondolkodásra ösztönözhetik az embereket, de „igazságaik” érvényesítésére már nincs eszükük.

Hogyan lehet sikeresen megszólítani, kapcsolatba vonni az egyre különbözőbb és individualizálódó embereket –

úgy, hogy mindeközben a keresztyén hit közös alapjait megtartjuk és továbbadjuk?

Az egyház szekuláris konkurenciájának térnyerése

A korábbi időszakokkal ellentétben ma már számos más, új világnézeti-vallásos, vagy éppen nem vallásos szereplő van, aki az életértelmezésre és -vezetésre nézve megoldást kínál. És az emberek mérlegelik azt, hogy más, akár szekuláris ajánlatok nem elégitik-e ki hatékonyabban és olcsóbban igényeiket. Az egyházak ajánlatai tehát szekuláris konkurenciával találják szemben magukat.

E tekintetben az egyház esélye és kihívása abban rejlik, hogy meghatározza a „uniquesellingproposition”-ját (USP – egyedi értékesítési ajánlat). Azaz, hogy miben áll az egyház egyedi sajátossága, jellemvonása, küldetése, missziója, ami a többiektől megkülönbözteti.

Tisztázni kell, hogy mik az emberi életnek a kapcsolódási pontjai, és milyen szükségletekre keresik a választ az emberek életük során a hitben.

Információs társadalom és új technológiák

Valamennyiünk számára világos, hogy mennyire meghatároz minket az információs társadalom. Ehhez új jelenségként társul a szociális média, amely az egyházaikban is egyre több ember kommunikációs szokásait határozza meg. A gyülekezeteknek és egyházaknak ezt figyelembe kell venniük, és meg kell jeleníteniük magukat a tömegmédiában. A figyelem szűkös piacon ezzel más társadalmi szereplőkkel állnak növekvő versenyben. Elengedhetetlen ez egy olyan társadalomban, amelyet a tömegmédia határoz meg, amelyben az a „valós”, ami a televízióban megjelenik.

Összegzés

A nemzetközi delegáltak meghívójában az állt, hogy a jelenlegi zsinati ülés egyik fontos célja az egyházreformról és megújulásról folytatott eszmecsere. Hozzászólásom célja az volt, hogy tudatosítsam: a társadalmi változások, a megatrendek, amelyeket egyáltalán nem, vagy csak kevéssé tudunk befolyásolni, új esélyeket is kínálnak a jövő egyháza számára.

Isten igéje, Jézus Krisztus evangéliuma újból és újból megszólal életünkben és a világban. Az evangélium nem múlt, hanem jelen és jövő. Nem egy hagyatékot gondozunk, hiszen az halott dolog lenne, hanem most éljük meg az egyházat, a mában. Isten Lelke pedig teremtő és kreatív – ezért változhat az egyház alakja, a szervezet –, és kell is változnia újból és újból.

A hagyomány nem a hamu őrzését, hanem a láng továbbadását jelenti.

Kívánok Önöknek, illetve mindannyiunknak, akik ma felelősek vagyunk az egyházért, erőt és örömet a feladathoz. És ne feledjük, hogy „nem a félelemnek lelkét adta nekünk az Isten, hanem az erőt, a szeretet és a józanság lelkét” (2Tim 1,7).

Thomas Wipf
Fordította: Ódor Balázs

Meglepetés és öröm Ferenc pápa megválasztása

1. Személyi változás a péteri tisztségben

XVI. Benedek pápa történelmi bejelentést tett 2013. február 11-én: lemondott hivataláról. A jogszerű, de mégis váratlan esemény nemcsak a katolikusokat és a keresztényeket, hanem az egész világot meglepte. Egy hosszas lelkiismeret-vizsgálat után született meg Benedek pápában a döntés: „Eljutottam arra a bizonyosságra, hogy erőnlétem előrehaladott korom miatt már nem alkalmas arra, hogy megfelelő módon gyakoroljam a péteri szolgálatot.”¹ A pápa szavaiból továbbá kiderült, hogy mindenben az egyházi törvénykönyvnek megfelelően készítette elő lemondását: „Tudatában e tett súlyosságának, teljes szabadsággal kinyilatkoztatom, hogy lemondok szolgálatomról, mint Róma püspöke, mint Szent Péter utóda.”²

Miután a pápa lemondását bejelentette, Angelo Sodano, a bíborosi kollégium dékánja a testület nevében arról biztosította a pápát, hogy most is közel állnak hozzá, mint pápasága nyolc évén keresztül. A sokak által „bátor tettnek” nevezett lemondással és a tényleges „távózással” (2013. február 28) megkezdődött a „*sede vacante*”, vagyis az „üres trón” állapota, melyben a bíborosok felkészültek az új pápa megválasztására.

2013. március 13-án egy rövid konklávé követően felszállt a fehér füst a Sixtus-kápolna kéményéből, mely jelezte, hogy *habemus papam*, „van pápánk”. Jorge Mario Bergoglio argentin bíboros (1936–), Buenos Aires érseke – akinek személyében először került dél-amerikai főpásztor Péter székébe – a Ferenc nevet vette fel, mely azonnal utalt saját lelkiségére és pápai programjára.

2. Ferenc pápa üzenete: az egyetemes testvériség

Minden pápa egyéniségével meghatározó új irányt ad és hatást eredményez az egyházra, a keresztényekre és a világra is. Az új főpap egyes visszatérő kifejezései azonnal felkeltették a figyelmet: „Róma püspöke, testvéreim, testvériség.” Ferenc pápa önmeghatározása, mint „Róma püspöke”, már első megnyilatkozásában elhangzott, s a péteri tisztség témájának új ökumenikus megfogalmazásának lehetőségét nyitotta meg, melyet az *Ut unum sint* 95. cikkelye szintén tartalmazott.³ A keresztény egyházak és más vallások képviselőinek a március 20-i általános kihallgatáson, majd később I. Bartholomaiosz ökumenikus pátriárkának a pápa különleges figyelmet szentelt.⁴

A pápa I. Bartholomaiosz ökumenikus pátriárkát „András testvérként” nevezte meg (András Péter apostol testvére, és a konstantinápolyi egyház alapítója), aki 1054 óta mintegy előzmények nélküli gesztusként részt vett a pápa beiktatási szentmiséjén, március 19-én. „A hitnek ebben a megnyilvánulásában még inkább sürgetőbbnek éreztem a Krisztusban hívők egységéért végzett imádságot, és mintegy elővételezve láttam azt a teljes megvalósulást, mely Isten tervétől és a mi természetes együttműködésünkötől is függ – mondta az új főpásztor.⁵ A „testvérek és nővérek” megszólítással Ferenc pápa a keresztényekhez, de a zsidókhoz is szólt, akikhez két alkalommal írásban is fordult: március 14-én, hogy meghívja őket a pontifikátusát kezdő

szentmisére, és március 25-én, hogy a zsidó húsvét alkalmából kifejezze jókívánságait. A „testvéreim” megszólítás viszont azokat is megérintette, akik a természetfölötti után vagy gyakorolnak, vagy azokat, akik számára az emberi személy lényege leszűkül a tevékenységre és a létfenntartásra.

3. A pápaválasztás ökumenikus meglepetés

A nem katolikus keresztény egyházak és más vallások is kifejezték meglepetésüket, reményüket és rokonszenvüket Ferenc pápa megválasztásakor. Az ökumenikus mozgalom nevében az Egyházak Világtanácsának Főtitkára, Olav Fykse Tveit a pápa megválasztását „fordulópontnak” nevezte a katolikus egyház életében, de ezt megfogalmazta a más vallású hívők nevében is. Ezt mindenekelőtt Bergoglio személyisége, egyszerű életvitele és alázatos magatartása váltotta ki, mint aki képviseli a társadalmi igazságosságot és a szegények felemelkedésének ügyét. Az elismerés egyúttal szólt a déli világérszéből való származásnak is, ahol immár a keresztények többsége él.

I. Bartholomaiosz, aki a március 20-i általános kihallgatáson a pápa mellett egyedülként rövid beszédet tartott, meghívta Ferencet egy közös szentföldi útra 2014-ben, amelyen emlékezhetnek majd Athenagorász és VI. Pál pápa találkozásának 50. évfordulójára. A Dél-amerikai Egyházak Tanácsának (CLAI) főtitkárán, Nilton Giesén keresztül fejezte ki elismerését Bergoglio bíboros Buenos Aires-i munkájáért, valamint különleges érzékenységeért a társadalmi problémák iránt és az ökumenikus párbeszéd iránti elkötelezettségéért. A Református Egyházak Világközösségének titkára, Setri Nyomi levélben köszöntötte a pápát, és fogalmazta meg reményét, hogy a mai világnak olyan hiteles és erőteljes vezetésre van szüksége, mely szembe tud szállni a világgazdaság igazságtalan erőivel, a környezetet pusztító emberi magatartással, a fegyverkezési versennyel és az erőszakkal. Ferenc pápa képes lesz egy olyan vezetési stílust megvalósítani, mely hozzájárulhat a világ átalakulásához.

Az evangélikus egyházak örömét a Lutheránus Világszövetség részéről Munib Younan és Martin Junge fejezte ki. Az anglikán kommunió új primása, Justin Welby valamenynyire keresztény, és különösen az anglikánok számára jelentősnek nevezte a pápa megválasztását. Argentína anglikán érseke, Greg Venables „sugalmazott választásnak” tekintette az új pápa személyét.⁶

A többi vallás részéről a dalai láma fejezte ki örömét a „történelmi választásról”, és egyben értékelte a névválasztást, mely az assisi vallásközi találkozókat is felidézti. Az egyiptomi al-Azhar egyetem imámja, Ahmed al-Tayyeb táviratban küldött üdvözlést, és reményének adott hangot egy olyan együttműködéssel és szeretettel teli világ kialakítására, mely a közös értékeket biztosítja, és véget vet a gyűlölet és az egyenlőtlenség kultúrájának. Sajnálatos módon néhány negatív visszajelzés is előfordult: március 25-én Magdi Allam, a kereszténységre megtért és 2008 húsvétján megkeresztelt egyiptomi származású olasz állampolgár bejelentette, hogy szakít a katolicizmussal, mert Ferenc pápának a muzulmánokkal való magatartása „vallási relativiz-

must” takar. Ferenc pápa kijelentését, hogy „a muzulmánok az egyetlen élő és könyörületes Istent imádják”.⁷ a Szent X. Piusz Papi Testvériség német csoportja is elutasította, mint Krisztus nyílt és közvetlen elutasítását.⁸

4. Ferenc pápa jelentőségteljes gesztusai

Ferenc pápa szimbolikus megnyilvánulásai közül az első az imádság és a csönd. Megválasztása éjszakáján a Szent Péter téren összegyűlt hívek és érdeklődők hatalmas tömegétől Ferenc pápa azt kérte, hogy csöndben, imádkozva kérjék Istent, hogy áldja meg az új püspököt. Mielőtt a püspök adott volna áldást a népre, az új pápa a „nép áldását” kérte.

Római katolikus szempontból kiemelkedő gesztus volt, hogy a megválasztása utáni reggelen a Santa Maria Maggiore-bazilikába ment imádkozni, megtisztelve a „Madonnát”, aki a római nép pártfogója (*Salus populi romani*). Ezt követően a Rómában jelen lévő és a világ minden tájáról származó mintegy ötezer újságíróval találkozott, akik a konklávéra érkeztek, és őket csöndben áldotta meg, hangsúlyozva ezzel, hogy tiszteletben tartja mindenkinek a vallási hovatartozását.⁹ Ez sokak számára egyfajta „laikus” áldásként volt értelmezhető. Március 16-án, szombaton meglátogatta elődjét, XVI. Benedek nyugalmazott pápát Castel Gandolfóban, és együtt és egymás mellett testvéri módon imádkoztak.

Ferenc pápa pásztoroként, szinte plébánosként tűnt fel népe körében, mely abban is megnyilvánult, hogy még a pontifikátusát megkezdő ünnepi szertartás előtt misét mondott a kis vatikáni Szent Anna-plébániatemplomban. A testőrség számára ekkor nem kis riadalmat keltett, hogy a mise végén a templom előtt üdvözölte a híveket, megcsókolta a gyermekeket és a betegeket.

Emellett más „sokatmondó” jeleket is találunk Bergoglio pápasága kezdetén, melyek a péteri szolgálat új stílusát mutatják: nincs trónus, nincs mozzetta (könyökig érő vállgallér), nincs aranykereszt és nincs piros cipő sem. Pusztán a fehér reverenda. Egy ember, aki olyan, mint a többi, aki személyesen fizette ki a papi szálláson (*Casa del Clero*) a számláját, ahol a konklávé előtt tartózkodott, és jelenleg az egyszerűbb, és kevésbé „világtól elszakított” Santa Marta-házban foglalta el lakását.

Szokatlan volt első politikai megnyilvánulása is: elsőként fogadta Cristina Kirchner Argentína köztársasági elnökét, aki inkább a kemény évek politikai-intézményi szembenállását jelenthette a pápa számára. Kirchnerrel az államfővel és a nagykövetekkel való találkozó előtti napon kívánt szót váltani. Az is különleges volt, hogy megválasztása után személyesen írt Riccardo Di Segninek, a római főrabbinak, anélkül, hogy tőle a jókívánásokat már megkapta volna. Levelében Róma püspöke kijelentette, hogy bízik abban, hogy „hozzájárulhat a II. vatikáni zsinat által már megismert zsidó-katolikus kapcsolatok fejlődéséhez”.¹⁰

Az új pápa egyik legmegdöbbentőbb gesztusa a nagycsü-törtöki mise ünneplése során történt, melyet a római Casal del Marmo börtönkápolnijában tartott mintegy ötven fiatalkorú fogvatartottal. Közülük tizenkettőnek mosta meg a lábát, akik nemcsak hogy különböző nemzetiségűek voltak, hanem köztük két lány, egy olasz katolikus és egy Rómában született szerb, de muzulmán vallású fiatal is volt.¹¹ Ezzel tudatosította, hogy a világ és a létezés perifériájáról kívánja Ferenc pápa az egyházat elindítani az evangélium hirdetésére.

Ám a legfontosabb szimbólum Bergoglio tettei közül az ő névválasztása volt, mert eddig még egyetlen pápa sem vette a bátorságot, hogy a Ferenc nevet válassza. Angelo Giuseppe Roncalli bölcs egyszerűségében egy ellenpápa nevét, XXIII. Jánosét vette fel, aki az előző pápa XXII. János következetes, az egyház szegénységéről szóló ferences ihletettségű igehirdetésével helyezkedett szembe. A Ferenc nevet nem is olyan könnyű viselni. Ez megítéli és meg is határozza azt, aki viseli, főleg akkor, ha az illető pápa, és ezt, mint Róma püspöke, és mint a pápaság intézményes szereplője hordozza. Ferenc Péter székében a mának szóló legnagyobb szimbólum. III. Ince Giotto által lefestett álma egy mindenkor érvényes tanítást rejt magában, melyben Assisi Szent Ferenc Róma templomát, a lateráni bazilikát tartja meg vállával az összeeséstől.

5. Evangéliumi program Ferenc pápa első szavaiban

Ferenc pápa már első megnyilatkozásában egy új irányt mutatott az egyház számára. Önmagát a római egyház püspökének nevezte, aki „a szeretetben elnököl a többi egyház között”. Ez kifejezi, hogy milyen módon kívánja ellátni a péteri tisztséget, és mi a kapcsolat számára a primátus és a püspökség, az egyetemes egyház és a helyi egyház között, és hogy végső soron hogyan értelmezi az ökumenikus párbeszédet. Antiochiai Szent Ignác (†110 körül), akitől ez az idézet származik, most a pápaság szerepének és szerkezetének megújítását vetítheti előre.¹²

Ezt természetesen a legitím sokszerűség, a kollegialitás és a szubszidiaritás elvei szerint kell értelmezni. Itt olyan alapelvekről van szó, mely az egység legfőbb hivatalát és annak a megvalósítását, mint a központositott, elszigetelt és magányos formát meghaladva az egyház számára alkalmas közös elfogadással és gyakorlati megvalósítással kívánja megmutatni. Ez egy olyan egység, mely az egyház élő kifejeződését a legitím sokszerűségben találja meg, s így elismeri, hogy a primátus a maga jelentésében miben első, vagyis hogy a szeretetben elnököl. Ez a fajta kollegialitás Isten népe egyházának különböző fokozatainak és szintjeinek valósulhat meg. Ez voltaképpen az egyházak legitím sokszerűsége, melynek egységét a pápának kell védelmeznie. Ezekből az alapelvekből kiindulva a szerkezeti felépítés hiteles megújítási szándéka fedezhető fel. A meghatározás vonatkozik a legfőbb tekintély és a konkrét valóság megkülönböztetésére, mely utóbbi elsődlegesen egy lelkipásztori gondoskodás.

Antiochiai Szent Ignác idézetében már benne van az a meggyőződés, s ezt egy ideje Ratzinger bíboros is képviselte, hogy „Rómának nem kell szükségszerűen követelnie Keltől mindazt, ami a primátus tanítására vonatkozik, inkább azt, ami az első ezer évben gyakorlat volt”.¹³ Ferenc pápa a péteri tekintéllyel kapcsolatban a beiktatási miséjén mondott homlíja kezdetén kijelentette: „Ma Szent József ünnepével együtt Róma új püspöke, Péter utóda szolgálatának megkezdését is ünnepeljük, mely hatalommal jár együtt. Kétségtelen, hogy Jézus Krisztus hatalmat is adott Péternek. De milyen jellegű hatalomról van itt szó? Jézusnak a szertetről Péterhez intézett hármas kérdését hármas meghívás követi: legeltesd juhaimat, legeltesd bárányaimat. Ne felejtsek el, hogy az igazi hatalom a szolgálat, és ahhoz, hogy a pápa ezt a hatalmat gyakorolja, egyre jobban be kell lépnie ebbe a szolgálatba, melynek ragyogó tengelye a kereszt.

Őriznie kell az alázatos, gyakorlatias, hittel teljes szolgálót, mint amilyen Szent József volt, és amint neki, a pápának is ki kell tárnia karjait, hogy megvédje Isten egész népét, és az egész emberiséget szeretettel és gyengédséggel fogadja el, különösen a szegényeket, a kicsiket, akikről Máté evangéliumában az utolsó ítélettel kapcsolatban a szeretet vonatkozásában olvashatunk. Vagyis mindazokról, akik éheznek, akik szomjaznak, akik idegenek, mezíteleknek, betegek és börtönben vannak.¹⁴ Csak aki szeretettel szolgál, tud védelmezni.”¹⁵

Egy másik jelentős vonás, nevezetesen a Krisztus-központúság emelkedik ki Ferenc pápa első szavaiból. Emellett megjelenik a könyörület, a megbocsátás és a szeretet témája, különösen a szegények, az utolsók felé. Mindebben a nyolc boldogság üzenetének a megvalósítását és összegzését fedezhetjük fel. Természetes, hogy a keresztény élet számára a nyolc boldogság adja a lelkeségi alapot, melynek tényleges megvalósítása a világban megy végbe. Róma új püspökét ezért a nyolc boldogság pápájának is nevezhetjük, aki egyúttal a világegyház pápája is. Az első két hónap „mérlege”, hogy Ferenc pápa eddigi szavai, gesztusai és tevékenysége alapján az egyház vezetésére alkalmas pásztorként mutatkozik meg a kereszténység és a történelem jelenlegi helyzetében.

Kránitz Mihály

JEGYZETEK

- ¹ Vö. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130211_declaratio-it.html. (A kutatás ideje: 2013. április 3.)
- ² Uo. Lásd még. *Egyházi Törvénykönyv* 332. kánon, SZIT, Budapest 1997, 299.
- ³ Vö. II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Ut Unim Sint*, SZIT, Budapest 1996.
- ⁴ Az általános kihallgatáson jelen lévő a 33 egyházi és vallási vezető között jelen volt I. Bartholomaios pátriárka, II. Karekin örmény

katolikus, a római patriarchátus részéről Ilarion volokolamszki metropolita, John Sentamu anglikán érsek, Munib Younan, a Luteránus Világszövetség elnöke, Jerry Pillay, a Református Egyházak Világközösségének elnöke. Magas szinten képviselték magukat a zsidó közösségek, többek között Riccardo di Segni, és David Rosen rabbi.

- ⁵ A korábbi két pápa megnyilatkozásai alapján Ferenc az ortodoxokat egyházaknak, és a protestánsokat egyházi közösségeknek nevezte.
- ⁶ SALA, D., *Le reazioni ecumeniche e interreligiose*, in *Il Regno Attualità* (6/2013), 122.
- ⁷ A Szent X. Piusz Pápi Testvérület német csoportja elutasította ezt, mint Krisztus nyílt és közvetlen elutasítását.
- ⁸ SALA, D., *Le reazioni ecumeniche e interreligiose*, in *Il Regno Attualità* (6/2013), 122.
- ⁹ A pápa nem mulasztotta el, hogy köszönetet mondjon annak a „mínőségi szolgálatnak”, amelyet a média képviselői nyújtottak az egyház történelmének jelentős eseményéről, melyet nem is olyan könyvnyű egy széles és nagyon is különböző közönséggel közölni. Természetes, hogy az előző pápa lemondása, az új jezsuita és nem európai Ferenc pápa, valamint a két pápa közötti találkozó minden területen kiváltotta az érdeklődést, s ez nem kismértékben a hírközlő eszközöknek volt köszönhető. Vö. MOCELLIN, G., *Pope-media. La Chiesa di Roma e la sua raccontata „a un pubblico vasto e variegato”*, in *Il Regno Attualità* (6/2013), 125–126. Hamarosan film készül Ferenc pápa életéről (lásd <http://www.ncregister.com/daily-news/pope-francis-film-is-in-the-works/>), akiről korábban az eddigi egyetlen könyvet Sergio Rubín spanyol nyelven írta *El jesuita* címmel 2010-ben.
- ¹⁰ BRUNELLI, D., *Il Pastore. Primi passi del nuovo papa*, in *Il Regno Attualità* (6/2013), 123.
- ¹¹ A börtönben egy fiatal megkérdezte a pápát: „Miért jöttél ide?” És a válasz a következő volt: „Mert jót akarok nektek, és úgy érzem, ezt kell tenni. Ez a felszólítás szívből jött, és azért is tettem, mert erre az Úr tanított.”
- ¹² Szent Ignác levele a rómaiakhoz (Prológus), vö. *Apostoli atyák* (szerk. Vanyó László), SZIT, Budapest 1980, 179.
- ¹³ Vö. RATZINGER, J., *Die ökumenische Situation*, in *Theologisch Prinzipienlehre*, München 1982.
- ¹⁴ Mt 25,31–46.
- ¹⁵ Vö. <http://szentkereszt.plebania.hu/2013/03/ferenc-papa-beszede-a-beiktatasi-szentmisen-213-marc-19-en/>

Az Egyház misztériuma az ortodox hagyományban

Nagy gondban vagyok, valahányszor egy téma kapcsán „ortodox nézőpontból” kell beszélnem. Mi is az, hogy „ortodox nézőpont”? Hogyan határozhatjuk meg? Milyen alapokról és milyen forrásokból kiindulva? Az ortodoxoknak nincs II. vatikáni zsinatuk, ahonnan meríthetnének... Nincs Ágostai Hitvallásuk, sem egy Luthernek vagy Kálvinnak megfelelő személyiségük, aki felekezeti önazonosságukat meghatározná. A tekintély kizárólagos forrásai, melyek a rendelkezésükre állnak, közösek a többi keresztényével: a Biblia és az Atyák. Hogyan határozhatunk hát meg egy sajátos ortodox nézőpontot olyan alapokból, amelyek közösek a nem ortodoxok alapjaival?

Úgy tűnik, hogy a sajátos ortodox nézőpont nem egy olyan gondolatmenetet jelent, amelyet különleges forrásokból merítünk – sajátosságunk sokkal inkább a többi kereszténnyel közös források értelmezésében rejlik. Az ortodoxok abban különböznek a római katolikusoktól és a protestánsoktól, hogy bizonyos témákat – például az Egyház témáját – egy sajátos, gondolkodásmódjukra jellemző szemszögből közelítik meg. Megvannak a saját teológiai előfeltevéseik, és ezekből egyfajta problematika és egyfajta módszer szár-

mazik, amelyet a nem ortodoxok nem mindig fogadnak szívesen. Amikor az ökumenikus tárgyalások során eljutunk a párbeszédre ortodoxok és nem ortodoxok között, akkor a lényeg mindig a teológiai előfeltevésekben és nem a konkrét tézisekben rejlik. Ez utóbbiak csupán az előbbiek logikus továbbfejlesztései. Talán a teológia egyik ágában sem igaz annyira ez a megfigyelés, mint az ekkleziológiában. Arra a kérdésre, hogy „mi az Egyház?”, mindaz, amit ortodoxként mondhatok, teljes mértékben azon teológiai előfeltevésekből ered, amelyeken át eljutottam hozzá. Ekképp azt mondhatom, hogy egy ortodox számára az Egyház nem intézmény, hanem esemény – ami a római katolikus füleknek elég protestánsnak hangzik. De mondhatom az ellenkezőjét is, vagyis hogy az Egyház intézmény, és nem esemény – ez pedig az ökumenikus hallgatóban teljes káoszt teremt.

Tulajdonképp az olyan kifejezések, mint „esemény”, „intézmény” vagy „Egyház” teljesen eltérő dolgokat jelenthetnek, attól függően, hogy milyen teológiai előfeltevések vannak a háttérükben.

Elég régre nyúlik vissza tapasztalatom az ökumenikus párbeszédben. Ebből azt szűrtem le, hogy ahelyett, hogy

konkrét teológiai tézisekben erőltetnék a megegyezést, meg kellene próbálnunk megegyezni a teológiai alapokban. Azután már elég a tiszta logikát használni, azaz levonni a következtetéseket, amíg csak el nem kezdjük ugyanazt látni és mondani. Meglepő lehet az eredmény – felfedezhetjük, hogy egyszerre csak egy másik nyelvet kezdünk el beszélni, amely eltér attól, amely századokon át elvlasztott bennünket. Vagyis felfedezhetjük, hogy a múltunkból örökölt, felekezetekhez kötődő hitvallási megfogalmazásaink többé érdekellenek és használaton kívüliek. Arra is rádőbbsenhetünk, hogy valójában egy öntudatlan félelem akadályozhat bennünket abban, hogy az előfeltevésekkel foglalkozzunk a konkrét tézisek helyett – az attól való félelem, hogy ebbe felekezeti identitásunk belehalhat. És annyira dédelgetjük és műveljük felekezeti önazonosságunkat, hogy jobban szeretjük a „megbékélt sokféleséget”, mint a teljességet szem előtt tartó identitást. Szerintem ez ma az ökumenikus mozgalom baja.

Nézünk meg először néhány teológiai alapelvet, amelyek ortodox szempontból kulcsfontosságúak. És vizsgáljuk meg, vajon egyet tudunk-e velük érteni. Csak ez után juthatunk el oda, hogy megfelelő módon megvitassuk a témával kapcsolatos eltérő álláspontjainkat.

Alapvető teológiai előfeltevések

Az ekkleziológiát a Szentháromság-tanban kell elhelyeznünk

Először is világos különbséget kell tennünk a Szentháromságban a Személyek között, ami mellett a kappadókiai atyák¹ is kardoskodnak. Az Atya egy Személy. Különbözik a Fiútól és a Lélektől is. Az Egyház mindenekelőtt azért létezik, mert az Atya – mint külön való Személy – azt akarja, hogy létezzen. Az Atya kezdeményezése és jóakarata hozták létre. Sőt, az Atyához, mint a Fiútól különböző Személyhez fog végül visszatérni, amikor a Fiú mindent alá fog vetni Neki. Így hát az Egyház, ami az eredetét és az eljövendő sorsát illeti, mindenekelőtt „Isten Egyháza” – hiszen a Biblia számára Isten az Atya –, és csak ezután Krisztus Egyháza vagy valamely helynek az Egyháza.

Ahogy arra jó pár éve rámutatott L. Cerfaux, az Egyház első képe egy genitívuszhoz kapcsolódik: „Istené”. Ebben talán mindannyian meg tudunk egyezni. Azt pedig később fogjuk meglátni, hogy vajon meg tudunk-e egyezni ennek logikus következményeiben is.

A krisztológiát a pneumatológiának² kell vezérelnie, lényegalkotó módon

Ezt egy kicsit jobban meg kell vizsgálnunk. Mindannyian elismerjük a Szentlélek jelentőségét a krisztológiában. Én személy szerint nem fogadom el azt, hogy a Nyugat mindig „krisztomonista” lett volna, amivel gyakran vádolják az ortodox teológusok. Ám nem elég elismerni a Szentlélek fontosságát. Azt is meg kell mondani, hogy a Szentlélek milyen módon aktív a Fiú ökonómiájában. És ezen a ponton a részletek döntő jelentőségűvé válnak.

Egyesek – sőt, egész tradíciók számára – a Lélek Krisztus ügyvivőjeként működik. Ő az a portás, aki kinyitja az ajtót, és utat enged Krisztusig. Ő az, Aki előkészíti a szívünket, hogy hallgassuk Isten Szavát, és hogy hitben elfogadjuk (Istent vagy a Szavát). Ő a megelevenítője, vagy még inkább a lelke Krisztus Testének. Mindazonáltal így elfeledjük, hogy mindenekelőtt Ő az, Aki Krisztust azzá teszi,

ami, azaz „Christos”-szá, Krisztussá. Ő adja Krisztusnak a személyes identitását, hiszen Krisztus a Lélektől születik, és a Lélek által támad fel a halottak közül. Fontos, hogy szem előtt tartsuk, hogy Krisztus feltámadásában nem az történt, hogy a halál legyőzött a Krisztus két természetének között lévő bizonyos *communicatio idiomatum*³ alapján, tehát a feltámadás nem Krisztus isteni természetének egy csodája, hanem a Lélek beavatkozásának az eredménye. Mind a történelmi, mind az eszkatologikus Krisztus az identitását (nem a *bene esse*, hanem az *esse* értelmében) a Léleknek köszönheti. Ebben szintén könnyen megegyezhetünk. De itt is az a helyzet, hogy később meg kell majd vizsgálnunk, hogy vajon az ekléziológiai következményekben is egyet tudunk-e érteni.

Az Egyház identitása nem abból ered, hogy kicsoda, hanem abból, ami lesz

Az eszkatológia elsődleges fontossággal bír az ekléziológia számára. Ezt sokáig elfeledtük, de mostantól nem hanyagolhatjuk el, mivel Johannes Weiss után az eszkatológia a dogmatika utolsó helyéről az elsőre került, úgy a római katolikus, mint a protestáns teológiában. Ezen a ponton alá kell húznunk még egy fontos részletet, amit döntő jelentőségűnek tekintek az ekléziológiát illetően. Amikor az eszkatológia jelentőségéről beszélünk, azt néha mint az Egyház zarándokútjának végét képzeljük el. Szerintem az „*eschata*”-ra úgy kell tekintenünk, mint az Egyház életének a kezdetére, az „*arché*”-ra, az Egyház létrehozójára, amely megadja az identitását, fenntartja, és étellel tölti meg a létezését.

Az Egyház nem azért létezik, mert Krisztus meghalt a kereszten, hanem mert feltámadt a halottak közül, azaz mert az Ország eljött. Az Egyház a jövőt tükrözi, a dolgok végső állapotát, és nem egy elmúlt történelmi eseményt. Ennek a következményeit részletesebben is meg fogjuk vizsgálni.

Végül pedig itt van az ekléziológia kozmikus dimenziója

Az Egyház nem olyan emberek közössége, akik nincsenek kapcsolatban a személytelen kozmosszal. Az üdvösség a teljes teremtett világé, amely a halál igájában van; és amíg a halál nem töröltetik el az egész kozmoszból, nem lehet üdvössége az embereknek. Ez az, ami a szentségek – és különösen az Eucharisztia – ünneplését annyira lényegessé teszi, talán lényegesebbé, mint az Ige hirdetését. A szentségek ugyanis az egész teremtett világot bevonják az Egyház létezésébe, és nem csupán az embereket. Így az Egyház a szíve és a magva lesz annak, amire a világ rendeltetett.

Mindaz különlegesen fontos ahhoz, hogy az Egyházat mint „misztériumot” és mint „jelet” tudjuk érteni, ahogy azt később látni fogjuk.

Ekléziológiai alapelvek

Az Egyház és a Szentháromság

Az ekléziológiai kérdés nem csupán Krisztus és az Egyház dialektikájának az ügye. Idetartozik a Krisztus és az Atya között meglévő bizonyos dialektika is. Ez érinti az egész ekléziológiai perspektívát. Engedjék meg, hogy ezt egy kicsit jobban kifejtsem, úgy, hogy a következő kérdést ennek a kissé bonyolult és nem könnyen megfogható pontnak az illusztrálására használjam:

Amikor az Egyház Istenhez imádkozik, kicsoda imádkozik? A Krisztus-Egyház dialektikájának problematikájában – ami egyébként az a problematika, amellyel teológiai érte-

kezésekben találkozunk⁴ – azt feltételezzük, hogy van egyfelől egy közösség, amit „Egyháznak” hívunk, amely emberi, másfelől egy „Krisztus”-nak hívott személy, Aki isteni. Így a khalkédoni dialektika áthelyeződik az ekléziológiába, és felmerül a kérdés, hogy vajon az Egyházat eléggé megkülönböztetjük-e Krisztustól.⁵ De az a kérdés, hogy ki imádkozik az Egyházban, sokkal összetettebb, és messze vezet minket a Krisztus-Egyház dialektikától.

Amikor az Egyház az Atyához imádkozik, Krisztus imádkozik értünk és velünk. Ez különösen nyilvánvaló az eucharisztikus imákban, amelyek a legkorábbi időktől az Atyához szóltak (ideértve az Úr imádságát is, amely eucharisztikus ima volt). Ezeket az imákat Isten csak azért hallgatja meg, mert egyetlen Fia ajánlja fel őket. Ez lehetetlen lett volna, ha csak nem azonosította volna magát olyan nagy mértékben a Fiú, a Krisztus az egyházi közösséggel, hogy minden elválasztás vagy akár csak különbségtétel jelenténelkülívé és gyümölcsteleenné tenné ezeket az imákat. Hogyan beszélhetünk hát dialektikáról Krisztus és az Egyház között? Ha a kettőt nem azonosítjuk, az eucharisztikus ima megszűnik olyan imának lenni, amelyet az Egyház intéz az Atyához a Fiú által. Ebben az esetben⁶ a három elem: Egyház – Krisztus – Atya úgy tekintendő, mint amelyek dialektikus kapcsolatban vannak: Egyház+Krisztus – Atya, és nem „trialektikusban”, különben az ima nem működne.

Természetesen Krisztus nem csupán az, Aki imádkozik a közösséggel, hanem az is, Aki az Atya jobbján ülve fogadja az imákat⁷. És mégis, azt a tényt, hogy a közösség imája nem más, mint Krisztus imája, nem érthetjük másként, mint hogy Krisztus teljes azonosulása megy ekkor végbe az Egyházzal. Minden más koncepció Krisztusból egyfajta közties közbenjárót csinálna, egy harmadik személyt, aki előbb meghallgatná a hozzá szóló Egyházat, majd, mint egy hírnök, közvetítené az imát az Atyának.

Így hát az intra-trinitárius dialektika kiszélesíti a Krisztus-Egyház ekléziológiát, és elvezet Krisztusnak és az Egyháznak az azonosítására ebben a különleges esetben. Úgy tűnik számomra, hogy már a liturgikai dokumentumok kissé elmélyültebb tanulmányozása is rávilágít, hogy az Eucharisztia mindig is úgy értették, mint azt a tevékenységet vagy eseményt, amelyben az Egyház azonosulása Krisztussal eléri teljes megvalósulását. És éppen ezért az Óegyházban az eucharisztikus imát csak az Atyához címezték, és csak az eucharisztikus közösségek számítottak „Egyháznak” a szó teljes értelmében.

Az eucharisztikus imának ez a különös természete (a Fiú által az Atyához intézett ima) teszi lehetővé, hogy az Egyház maga is élvezheti mindazokat a privilégiumokat, amelyeket Krisztus. Az eucharisztia e pillanatában lett az Egyház „szent”, és a tagjai „hagioi”, mivel részük van a „hagia”-ban, a szent dolgokban. Az Egyház szentsége így kapcsolatban van a Fej és a Test azonosulásával, ami abban a pillanatban történik meg, amikor a Fej (Krisztus) felajánlja az Atyának a közösség imáit. Ebben a pillanatban a közösség előljáróját úgy tekinthetjük, mint Krisztus képét, mivel ő láthatóan teszi, amit Krisztus láthatatlanul, azaz felajánlja az Atyának a közösség imáit és magát a közösséget. Az előljáró így maga is megszerzi azokat az előjogokat, amelyek Krisztushoz tartoznak. Itt vagyunk magánál a püspökök teológiájának a gyökerénél. Ez a teológia megkerülhetetlenné válik, ha egyszer ilyen módon azonosítjuk az Egyházat Krisztussal.

Vajon az eucharisztia eltávolít-e minden dialektikát Krisztus és az Egyház között, mert egy új dialektika jelenik

meg, az Atya és Krisztus+Egyház dialektikája? Fentebb említettem, hogy Krisztus nemcsak az, Aki imádkozik, hanem az is, Aki fogadja az eucharisztikus imákat. Ez azt sejteti, hogy az eucharisztikus ima nem szünteti meg teljesen a Krisztus–Egyház dialektikát. Ha tanulmányozzuk a régi eucharisztikus liturgiák imáit, és részletesen elemezzük őket, azt látjuk, hogy a következő dialektika jellemzi őket: pl. amikor a püspök belép az egyházi közösségbe, hogy a liturgiát megkezdje, a nép úgy köszönti, mint Krisztust magát, aki a világba jött az Ő dicsőségében.⁸ Mindazonáltal a püspök rögtön átadja az imát Krisztusnak, mintha ő maga nem lenne Krisztus. Így népe szemében a püspök Krisztus, de a saját szemében nem az: imáját saját magáért Krisztushoz címzi, de a népért az Atyához (mintha ő lenne a Krisztus).

Micsoda dialektikus bonyolultság! Ebben a perspektívában az a kérdés, hogy az Egyház emberi vagy isteni, igen-csak naivnak tűnik. Tulajdonképpen mindkettő egyszerre. Így hasonlít a khalkédóni Krisztusra. De ez csak azért lehetséges, mert van egy személyes dialektika az Atya és a Fiú között, ami lehetővé teszi a Fiúnak, hogy más legyen, mint az Atya, és az ember oldalán legyen az eucharisztikus imában. A kappadókiai atyák ragaszkodása a Szentháromság személyeinek megkülönböztetéséhez és teljes integritásához, innentől fogva nélkülözhetetlen előfeltétel ahhoz, hogy az Egyház Titkát helyesen értsük.

Az Egyház és Krisztus

Fentebb hangsúlyoztuk, hogy fontos úgy tekinteni a Lelket, mint Krisztus identitásának alkotóelemét, a Lélek nem csupán valaki, aki támogatja Krisztust. Ha ezt az ekléziológiára alkalmazzuk, a következményei nagyon fontosak. Elsősorban azt jelenti, hogy Krisztus identitására hatással van a „sokaság”. A Lélek a „kommunio” Lelke, és elsődleges műve az, hogy kinyitja a valóságot, hogy az kapcsolati legyen. A Lélek összeegyeztethetetlen az individualizmussal. Krisztus, mivel a Lélektől született, nem fogható fel individuumként – automatikusan viszonyban létező lényé válik. Ám egy viszonyban létező lény az identitását, a személyiségét a többiekkel való viszonyából nyeri. Egy izolált személy nem személy. Magának Isten lényének spirituális jellemzője nem másban rejlik, mint abban, hogy természeténél fogva viszonyban létezik. Nincs Atya, anélkül, hogy Fiú és Lélek ne lenne. És mint-hogy az egyetlen Isten az Atya, és nem az isteni természet vagy „ousia”, magának Istennek az identitása az Atyának a tőle különböző személyekkel való viszonyától függ. Nincs „egy”, akinek identitása ne függene a „sokakétól”. És ha alkalmazhatjuk ezt Isten lényére, akkor ugyanúgy alkalmazható kell hogy legyen Krisztusra is. Véleményem szerint Krisztusnak ez az individuumtól elvonatkoztatott felfogása a megütközés köve minden ekléziológiai tárgyalásban az ökumenikus mozgalomban. Egyesek kardoskodása amellet, hogy Krisztust és az Egyházat határozottan különítsük el, Krisztusnak egy individualista felfogását feltételezi. Márpedig egy ilyen Krisztus nem lehet az a szellemi lény, aki mindent magában foglal, nem lehet az „elsőszülött sok testvér közül” (Róm 8,29), az egész teremts elsőszülöttje, Akiról a Kolossé levél beszél (1,15). Az „egy” a „sokak” nélkül egy olyan egyén lenne, akit nem érintene meg a Lélek. Aki nem lehet a mi hitünk Krisztusa. Hogy Krisztus identitásáról beszélhessünk, a „korporatív személyiség” eszméjéhez kell fordulnunk. Ezt az eszmét olyan modern exegeták fedezték fel és javasol-

ták, mint Wheeler Robinson, Pedersen, de Frain és mások. Nyugati szellemünknek ez egy botrány, de mégis úgy tűnik, ez a Biblia megértésének a kulcsa. Velünk ellentétben a sémi szellemnek például nem okoz nehézséget Ábrahámot úgy elgondolni, mint olyan valakit, akiben a „magva”, azaz minden utána jövő generáció benne van és a saját identitását alakítja. Vagy például Ádámot úgy, mint aki egyszerre egy és sok. Vagy Isten Szolgáját Ézsaiásnál, az Emberfiát Dánielnél stb., akiket szintén egyszerre jellemez az „egy” és a „sok”. Miért vagyunk hajlamosak elkerülni ezt a gondolkodásmódot, amikor Krisztushoz, a leginkább korporatív lényhez érünk? Az Egyház Titka mindenekelőtt az „egy” misztériumában rejlik, ami „sok”, és nem az „egy”-ben, ami először „egy”, és majd az „*eschata*”-ban lesz sok, hanem az „egy”-ben, ami „egy”, azaz egyetlen, és „más”, pontosan azért, mert kapcsolatban van a „sokak”-kal. Krisztus és az Egyház egysége teszi, hogy Krisztus különbözik az Egyháztól, pontosan mint az „egy” és a „sokak” misztériumában, vagy a személy misztériumában – minél mélyebben éljük meg az egységet, annál inkább ki-rajzolódik másságunk, különbözőségünk.

Mindez azt jelenti, hogy a krisztológia felfoghatatlan ekléziológia nélkül. Magának Krisztusnak az identitása a tét. A test léte a szükséges feltétele annak, hogy a fej fej legyen. Egy test nélküli fej nem fej többé. Ha Krisztus nem az Egyházzal való kapcsolatából nyeri identitását, akkor onnantól vagy egy démoni izoláltságban lévő lény, vagy pedig csak az Atyával való viszonyában lehet vizsgálni. Ebben az esetben azt kockáztatjuk, hogy monofiziták leszünk az ekléziológiában. Krisztus „én”-je természetesen az az örök „én”, amelyik az Atyához fűződő fiú kapcsolatából ered. De mint megtestesült Krisztus egy új elemet vezetett be ebbe az örök viszonyba. Minket többiekkel, a sokakat, az Egyházat. Ha identitásából eltűnik az Egyház, nem Krisztus többé, jóllehet megmarad örök Fiúnak. És mégis, az „évszázadok előtt elrejtett Misztérium” az Atya akaratában nem más, mint ennek a másik elemnek, nekünk magunknak vagy a sokaknak a beágyazódása az Atya és a Fiú között lévő örök fiúsági viszonyba. Ez a Misztérium nem másra, mint az Egyházra vezethető vissza.

Az Egyház mint eszkatologikus közösség

Ahogy Krisztus is, aki mindent magában foglal, mint „korporatív személyiség”, egy eszkatologikus valóság, aki konfliktusban van a történelemben elbukott teremtéssel, ugyanúgy az Egyház is, mivel Krisztusból nyeri identitását, egy olyan világba vetetett, amely ellenséges Krisztussal és vele; és az Egyház kénytelen konfliktusban élni ezzel a világgal.

A történelemben élve az Egyház a történészek szemében úgy jelenik meg, mint bármely más emberi közösség, társaság. A szociológus számára nem Misztérium. Igaz, az Egyházat is nagyon gyakran éri az a kísértés – akár a túlélés miatt, vagy azért, hogy beteljesítse a küldetését –, hogy annyira alkalmazkodjon a világhoz, hogy közben elfelejtse igazi polgárjogát az égben, és azt, hogy identitása nem a történelemből jön, hanem az *eschata*-ból: az Egyház az, amivé lesz. Ebben a helyzetben az egyetlen eszköz, hogy megőrizze eszkatologikus identitását az, hogy a szentségeket ünnepli, különösen az Eucharisziát, és hogy találkozik az Igével, mégpedig nem mint egy, a múltból jövő üzenettel, amely a történelmi tapasztalatok csatornáján jut el hozzá, hanem inkább mint a dolgok eljövendő állapotának visszhangjával. Ekképp kénytelen a hit s nem a látás

által élni. Ekkor az Egyház a nagy „*mysterium fidei*” pontosan azért, mert a világban van, de nem ebből a világból való, azaz mert az identitását abból nyeri, amivé lesz.

Mindez az Egyházat az eljövendő Ország ikonjává teszi, azé a példabeszédbeli maggá, amelyik a földre hull, elszenvedti a halált, hogy élhessen. A történelmi Egyház dicsősége Annak a keresztje, megaláztatása és szenvedése, Aki az identitását adja neki. Nincs triumfalizmus abban az ekléziológiában, amelyik Krisztussal és az Országgal azonosítja az Egyházat. Hiba lenne egy ilyen ekléziológiából azt a következtetést levonni, hogy az Egyház annyira hangsúlyos helyen van, hogy Krisztust helyettesíti, és hogy az Országgal való azonosítása a történelem számára jelentéktelenné teszi. Minthogy az Egyház az Ország ikonja, az Egyház egyszerre maximalizálódik és minimalizálódik. Maximalizálódik annyiban, hogy túlélése egyszer s mindenkorra biztosított lesz, amikor az igazi identitása megnyilvánul a parúzia során. Annyiban pedig minimalizálódik, úgy nincs saját *hypostasis-a* (saját „személyisége”), hanem Krisztusból és az eljövendő Országból nyeri identitását. Mivel a történelemben „in persona Christi” létezik, Fejének dicsősége és örök élete biztosított a számára. De ugyanebből az okból nem önálló entitás sem Krisztussal, sem az Országgal szemben. Létezése ikonszerű.

Az Egyháznak ez az ikonikus vonása nyugati gondolkodásunk számára hasonló probléma, mint a „korporatív személyisége”, amivel fentebb találkoztunk. Az ikonikus létezés fogalma hajlamossá tehet bennünket, hogy platonikus módon gondolkodjunk a képről, vagy egy valóság nélküli árnyékról. Ezért nehéz beszélni az Egyházzal, mint ikonról, anélkül, hogy a képzelet vagy az irrealitás területére ne tévednénk. Itt most csupán annyira szorítkozhatunk, hogy megerősítjük, hogy az Egyház ikonikus természete nem jelenti a valóság hiányát. Mindazonáltal jelenti a tárgyiasult és autonóm valóság hiányát.

Ikonikus létében az Egyház két dolog: a) a képe valami transzcendens másnak, ami túlmutat rajta, itt tehát újra előke-rül a kapcsolati entitása; b) annyira transzparens, áttetsző intézményeiben és struktúráiban, hogy az eszkatologikus valóságok mindig visszatükröződhetnek rajta. Ez nehezen valósul meg a kultusz keretein kívül, mert a kultuszban tapasztalható meg leginkább a transzcendencia és a transzparencia.

Ez pedig egy másik dialektikához vezet: az Egyházat nem lehet úgy elgondolni, mint egy változatlan intézményt. Az Egyház az, amivé egyre inkább válik: ami lesz. Az Egyház egy esemény, amely folyamatosan újra és újra megtörténik, és nem egy strukturálisan és változhatatlanul létrehozott közösség. Ez nem jelenti, hogy ne lennének létezésének intézményes vonásai. Ez azt jelenti, hogy nem az intézményes vonásai azok, amelyek igazi identitásához tartoznak, amely eszkatologikus. Igazi identitásához csupán azok az intézményes vonások tartoznak – mert vannak ilyenek –, amelyek eseményszerű létezéséből következnek. Ilyen struktúrák és intézmények azok, amelyek az eucharisztikus közösség eseményébe vonódnak be, és mindaz, ami ebből az eseményből származik. Az Egyház Misztériuma nem teremt konfliktust az „Amt” és a „Geist” között, az intézmény és az esemény között, amennyiben minden intézmény igazolását az Ország ünneplésének eseményéből nyeri mindennél. Vagyis amennyiben ezek az intézmények az Ország elővételezésének részei, és abból a pillanatból valók, amikor az Egyház megvalósítja és kinyilvánítja, hogy az, amivé válni fog, az Eucharisztia ünneplésében.

Minden más intézmény, bármennyire fontos és hasznos is, csak történelmi jelentőséggel bír, és nem tartozik az Egyház valódi identitásához. Nincs részük az Egyház Misztériumában. Ha úgy értjük az Egyházat, mint a történelemben élő eszkatologikus közösséget, amely magára veszi Krisztus keresztyét, szenved ebben a világban, igazi identitását az Eucharisziában ünnepli, akkor minden belőle származó intézmény része identitásának és Misztériumának. Értelmezésem szerint az olyan intézmények, mint a püspökség, vagy az eucharisztikus közösség struktúrája, vagy a különbségtétel laikusok, papok és püspökök között, vagy a zsinatiság, az esemény- és misztériumjellegű Egyházból származnak, különösen az Eucharisztia ünneplésében.

Tegyük néhány rövid lezáró megjegyzést. Az ekléziológia mindenekelőtt az Egyház identitásának a kérdése. Amíg nem nyúlunk hozzá ahhoz a kérdéshez, hogy mi is az Egyház, addig soha nem tudunk megegyezésre jutni az ökumenikus mozgalomban. Ez az identitás véleményem szerint magának Krisztusnak az identitása. Az Egyháznak nincs olyan *hypostasisa*, amely a sajátja lenne. Ez Krisztus identitását az Egyház létezésétől teszi függővé, ami paradox, hiszen jóllehet az Egyháznak nincs saját *hypostasisa*, mégis egy olyan elem, amely Krisztus identitását vezérli: az egy nem létezhet a sokak nélkül. Egy ilyen krisztológia, amelyet a pneumatológia vezérel, magyarázat arra, hogy Krisztus Misztériuma nem más, mint az Egyház Misztériuma. Hogy ezt elfogadjuk, először el kell fogadni a fentebb említett teológiai előfeltételezéseket, és olyan ontológiával kell dol-

gozni, amely nem a mi nyugati individualizmusunké, hanem igénybe kell venni a „korporatív személyiség” bibliai képét. Azt hiszem, amíg nem szoktatjuk hozzá magunkat ahhoz, amit kapcsolati ontológiának neveznék, és amely a pneumatológiához és a Szentháromság teológiájához tartozik, sohasem leszünk képesek megérteni az Egyház Misztériumát.

Ioannés (Zizioulas)

Fordította: Toókos Péter János

JEGYZETEK

- ¹ A negyedik század kappadókiai származású teológus püspökei, Szent Vazul, Nüsszai Szent Gergely, Nazianzi Szent Gergely, Ikóniumi Szent Amphilokhiosz.
- ² Pneumatológia, eszkatológia, ekléziológia: a Szentleket, a végső időket, az Egyházat érintő tanítások.
- ³ Teológiai kifejezés, amely Jézus Krisztus egyetlen személyében a két természetnek, az isteninek és az emberinek az egységét jelzi, és ebből következően azt is, hogy mindkét természet tulajdonsága egyben az Ő Személyé is, a fenti hiposztatis egység alapján.
- ⁴ Vö. A. Birmelé és P. Bühler előadásai, Irénikon, pp. 401 és 482 skk.
- ⁵ A khalkédoni zsinat (451) a monofizitizmus ellen azt tanította, hogy Krisztusban a két természet egyesült, összekeveredés és elválasztás nélkül; különbözőek maradnak, és nem olvadnak eggyé.
- ⁶ az ima esetében – a fordító megjegyzése.
- ⁷ v.ö. a 12. századi vitát Methoni Miklóssal stb. és Aranyszájú Szent János liturgiáját is.
- ⁸ *Deute, proskynésómen*, gyertek, boruljunk le – ez a formula célzás a püspököknek a Krisztussal való teljes azonosítására.

ELNÖKI VISSZAEMLEKEZÉSEK

Mint arra már e számban több utalás is történt, a Theologiai Szemle tulajdonosa, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa e szám megjelenésének napjaiban ünnepli megalapításának 70. évfordulóját. E hét évtized nagyobbik részében a Szemle laptulajdonosi, szerkesztői és kiadói szerepkörét is betöltötte.

Ennek okán a szerkesztőség felkérte az Ökumenikus Tanács jelenlegi elnökét és a még köztünk élő korábbi elnököket, hogy osszák meg emlékeiket, gondolataikat olvasóinkkal ökumenikus szolgálatokról. Dr. Tóth Károly ny. református püspök – 1986–1989 – egészségi állapota miatt nem tudott eleget tenni a fölkérésnek és ezúton köszönti a lap olvasóit, és az évfordulóját ünneplő Ökumenikus Tanácsot. Dr. Harmati Béla ny. evangélikus püspök – 1993–1998 visszaemlékezését várjuk, reménység szerint a következő számban közöljük. Dr. Viczián János ny. baptista egyházelnök – 1991–1992 – kanadai missziói szolgálatából küldte visszaemlékezéseit. Dr. Márkus Mihály ny. református püspök – 1999–2004 –, D. Szabik Imre ny. evangélikus püspök – 2005–2011 és Steinbach József aktív református püspök – 2012 – emlékezéseit és gondolatait tiszteletteljes szeretettel az alábbiakban közöljük (a szerkesztő).

Elnöki szolgálatom emlékei (1991–1992)

A megválasztásom úgy történt, hogy dr. Kocsis Elemér református püspök volt az elnök. Őt javasoltuk újra választásra, de ő egészségi állapotára való hivatkozással ezt nem vállalta. Akkor Harmati püspök az evangélikus egyházból azt javasolta, hogy válasszuk meg dr. Vicziánt. Neki már elég sok tapasztalata van, hiszen több mint öt évet Kanadá-

ban töltött, fiatal is, és eddig még nem volt baptista elnöke az Ökumenikus Tanácsnak. Mindenki helyeselte és rám szavazott. Egyhangúan megválasztottak elnöknek.

Kiemelkedő esemény volt, hogy nem sokkal később három egyházvezető – Tóth Károly, Nagy Gyula és én – meghívót kaptunk Kínából. Ting püspök hívott meg bennünket

kéthetes kínai látogatásra azért, hogy adjunk át tapasztalatainkból, hogy miként élnek a keresztyének egy szocialista országban. El is mentünk, de Tóth püspök ragaszkodott ahhoz, hogy velünk jöjjön Komlós Attila is, aki majd megírja a Reformátusok Lapjába az utunkat. Így tehát négyen mentünk el, és nekünk is rengeteg élményt adott ez a kéthetes látogatás.

Kiemelkedő esemény volt 1991-ben a pápa látogatása országunkban. A debreceni református Nagytemplomban prédikált. Kocsis püspök és én az első sorban ültünk. Amikor a pápa bejött a templomba, az első sorban ülő két személyhez odajött, és öleléssel köszöntött minket. Majd az istentisztelet után ismét odajött hozzánk, hogy ő szeretné látni a gályarabok emlékművét. Nagy riadalom támadt a kísérők között, mert az eredeti programban ez a látogatás nem szerepelt. Én vállalkoztam arra, hogy majd elkísérem a pápát az emlékműhöz. Így is történt. A pápa ott az emlékműnél letérdelt és imádkozott. Én sem tudtam mást tenni, mint hogy letérdelve ott imádkozzak vele. Legalább háromperces volt ez az ima.

Ezután történt, hogy az Ökumenikus Imahét megnyitó istentiszteletére meghívott Paskai bíboros a Szent István-bazilikába, és engem is fölkért prédikációra. Tízperces szolgálat volt ez, de nagy megtiszteltetés. Ott volt ez alkalommal Tőkés püspök is, és ő is tízperces szolgálatot végzett. Végül Paskai bíboros is tízperces igehirdetést tartott. Kifelé menet mi ketten Paskai bíborossal mentünk elől.

De szolgálhattam a Petőfi téri ortodox templomban is, valamint a Kálvin téri reformátusban és a Deák téri evangélikusban is. Különösen a katolikus és ortodox egyházakban végzett szolgálatom volt nagy jelentőségű, mert addig protestáns igehirdetőt nem hívtak meg ezekre a szószékekre, így én voltam az első.

Kiemelkedő esemény volt, hogy Tóth püspök, mint az Ökumenikus Tanulmányi Központ megalapítója és vezetője, kérte az Ökumenikus Tanácsba való fölvetelüket. Nagyon ellenezte ezt Hegedűs Loránt püspök úr, de én azt javasoltam, hogy szavazással döntsünk e kérdésben. Titkos szavazást javasoltam, melynek eredményeképpen az Ökumenikus Tanács elnöksége amellettt döntött, hogy vegyük

föl tagjaink sorába megfigyelő státuszba az Ökumenikus Tanulmányi Központot is. Azt hiszem nagyon jól döntöttünk, mert azóta is sok tanulmányt készítettek a tudósok és professzorok az Ökumenikus Tanulmányi Központ szervezésében.

Még egy kiemelkedő eseményre emlékezem, bár ez az ökumenikus szolgálati időmet megelőzően történt. Alexij orosz pátriárka egy gyűlést rendezett a világ vallási vezetőinek részvételével. Ott volt Billy Graham is, előadást is tartott. Az egyik étkezés alkalmával egymással szemben ültünk. Ezt az alkalmat ragadtam meg, hogy Graham urat magyarországi látogatásra meghívjam. Azt mondta, hogy a jövő évben tud erre vállalkozni, de csak úgy, ha minden egyház képviselve lesz, vagyis jelen lesznek. Én ezt megígértem, és Lehel László nagy lelkesedéssel fogott hozzá, hogy megszervezze ezt a látogatást. Én pedig dr. Haraszi Sándorral jártam az országban lévő püspököket, hogy megnyerjük őket erre a nagy eseményre. Ekkor jutottam el Cserháti József pécsi megyéspüspökhöz. Nagy tisztelettel fogadott minket, és mivel feleségem is velünk volt, egy csokor virággal kedveskedett feleségemnek. Nagy lelkesedéssel volt az egész ország a program iránt. Két vonatot is rendelt Haraszi doktor, amelyen ingyen utazhattak az emberek, ha a Népstadionba jöttek. E két vonat Pécsről és Nyíregyházáról hozta az érdeklődőket. Nem is volt csoda, hogy a Stadionban addig nem látott tömeg gyűlt össze, 100 ezer ember. Én magam is üdvözölhettem Graham urat és imádkozhattam vele. Ez alkalommal ott volt Joni Tada is, a béna leány. Bizonyoságot tett, és magyarul is megszólalt. Azt mondta, hogy most már tudja, hogy magyarul fogunk beszélni a mennyben is, mert olyan nehéz ez a nyelv, hogy egy örökkévalóság kell ahhoz, hogy azt ember megtanulja.

Billy Grahamet én kísérhettem ki a repülőtérré, és akkor azt mondta, hogy előtte két héttel Londonban szolgált, a Wembley-stadionban, de ott megközelítőleg sem volt ennyi hallgatója. Nem beszélve arról, hogy kezdés előtt nagy sötét felhők közeledtek a stadion felé. Imádkoztunk, hogy Istenünk adjon mégis jó időt a szolgálatra. És csodák csodája, a felhők eloszlottak, szép időt kaptunk.

Viczián János

Ökumené a 20–21. század fordulóján

A teljes körű előzménytörténetre nem térnék ki. Tény, hogy már a II. világháború idején megkezdődött mind nemzetközi szinten, mind Magyarországon az egyes felekezeti egyházak szövetség típusú nagyobb egységgé szervezése.

70 éve – 1943-ban – a Magyarországi Evangélikus Egyház és a Magyarországi Református Egyház „ökumenikus tanácsi” munkába kezdett. Ettől az időtől és „in capite et in membris” – az egyházfők és egyháztagok részvételével a közös „Egyetemes Imahét” is a közös „Reformációi Hét” ünneplése közös záró úrvacsorával. A közös úrvacsorát a két egyház a Nagygeresdi Egyezményben (1833) foglaltak szerint gyakorolták, mind az „ostyakenyér”, mind a „kézbe adás” illetve „kézbe nem adás” tekintetében. A résztvevők együtt örültek a felfedezett közösségnek. Legelső, diákkori ökumenikus emlékeim eddig nyúlnak vissza.

Kicsit szomorúan jegyzem meg, hogy az utóbbi időben módosulni kezdett ez a hagyomány. Az „adott templom liturgiai hagyománya” elv jelent meg új elemként. A gyülekezetek jelentős részében a szép, esetleg nagyon szép hétközi részvétel az úrvacsorás alkalomra a felére-negyedére csökkent. Nagygeresd úrvacsorai rendje évszázadokat túlélte. Az „új elv” évtizedek után halódik.

A kitérő után – a nagy nemzetközi fordulatot 1948 jelentette: az Egyházak Világtanácsának a megalakulása. Nemes szándékokkal, nagy reményekkel kezdte a munkáját az új szervezet. Képviselői főleg egyházi vezetők, kisebb részben teológiai professzorok voltak. Tudták, mit vállalnak a határozatok elfogadásával, és tudták, hogyan lehet azokat végrehajtani.

A későbbiek során – részben a vitatható képviseleti előírások következtében – a résztvevők sorából fokozatosan eltűntek az egyházi vezetők, majd a teológiai tanárok aránya is csökkent az alkalmi, eseti küldöttek javára.

Az eredmény: fokozatosan eltűntek az érdeklődő közösek, az érdeklődő személyek. Az ökumenikus mozgalom nálunk is, Európában is egy egészen kis kör ügyévé lett.

Idehaza az 1948–1989 közötti négy évtizedben az egyébként nagyon nehéz „nyugati” kiutazások esetében az „ökumenikus konferencia” amolyan varázsige volt. Útlevelet lehetett kapni, ki lehetett utazni. (Hogy ennek esetleg mi volt az ára, arra nem térnek ki.) Miután a fenti időszakban az ökumené „hivatalos” egyházpolitika volt, kritizálni, bírálni vagy vitatni legfeljebb 4–6 szemközt lehetett.

1989–’90 után a megváltozott helyzetben utazni is lehetett ökumené nélkül. Politikai, egyházpolitikai és teológiai tekintetben is lehetett vitatni az ökumené elveit és gyakorlatát.

Megváltozott az egyházak jogállása (1990/IV. tv.), módosult az Ökumenikus Tanács alapszabálya is. Módosult az ökumené „elfogadottsága” is. Ebben a helyzetben választott új tisztikart az Ökumenikus Tanács. A baptista, illetve evangélikus elnök és a református főtitkár közé kellett egy református alelnök. A református egyház belső döntése alapján így lettem alelnök 1991–1999 között. Az evangélikus főtitkár mellé 1999–2005 között református elnök kellett: így esett rám a választás, 2005–2008 között ismét református főtitkárt választottunk, így ismét alelnök voltam.

Ezekben az években „látványos” külsőségek helyett a csendes belső építkezésre tettük a hangsúlyt. Szervezett formában épült ki az országos „Protestáns napok” rendje – október hónapra. Ugyancsak ekkor alakult ki a húsvét – pünkösd közötti időre az ortodox napok rendje. Ez az utóbbi ál-

talam már nem ismert okok miatt az utóbbi években elso-
vadt. Ezekben az években önállósodott az Ökumenikus Tanács: székház, tárgyaló terem (= templomot) és saját vendégház, kapott.

A nemzetközi egyházi szervezetekben tisztességgel képviseltettük magunkat. Arról más helyen kell emlékeznünk, hogy az utóbbi évtizedekben milyen nemzetközi konferenciákat rendeztünk Budapesten, illetve Magyarországon – azok mindegyikében mind látható, mind „láthatatlan” formában részt vállalt az Ökumenikus Tanács is.

Merre tovább?

Közhelyeket tudok írni: minél közelebb kerülünk Krisztushoz, annál közelebb kerülünk egymáshoz. Személyes tekintetben is. Közösség vonatkozásában is. Ha tudatosan azt keressük, ami összeköt – közelebb kerülünk egymáshoz, mintha állandóan azt hangoztatnánk, ami elválaszt. A nyugati teológiai okfejtések már megfogalmazták, hogy a „tankülönbségek” nem lehetnek egyházakat elválasztóak. A világmissziói felelősségünk tudatában (Mt 28,18–20) alig várhatjuk, hogy ma a Földön élő emberiség kétharmada majd részleteiben foglakozik az egyharmad belső vitáival.

Végül – de elsősorban – gondoljunk Krisztus Urunk főpapi imájára: „...hogy tökéletesen eggyé legyenek, hogy felismerje (*Károlyi: hogy elhiggye) a világ, hogy te küldtél el engem” (Jn 17,23).

Mert erről van szó: hogy elhiggye a világ.

Márkus Mihály

Az Ökumenikus Tanács szolgálata 2005–2011 között

Elnökké választásom kezdetére visszatekintve elmondhatom, hogy akkor még élt az évtized kezdetén elfogadott Ökumenikus Charta ünnepélyes fogadtatása és az ökumenikus esküvői liturgia közös aláírása feletti öröm. Reménység élt bennünk az eucharisztia közös ünneplésének rövidesen bekövetkező elkezdésére is.

Hideg zuhanyként hatott az ökumené elkötelezett híveinek táborában a Dominus Iesus kezdetű pápai dekrétum megjelenése. Bár magyarázatként többször is elhangzott, hogy ez a kuriális megnyilatkozás, nem Európa bevett felekezeteinek hadüzenet, hanem az afrikai és ázsiai, valamint dél-amerikai környezetben élő katolikusok figyelmeztetése és óvása bármely szinkretista teológiai vagy vallási hatástól, esetleges megtévesztő egybeolvadástól. Az a mondat azonban, amely így olvasható a dekrétumban: *a protestáns egyházak a szó tulajdonképpen értelmében nem egyházak*, nehezen félreérthető, s rossz csengésű szavai, üzenete egyértelmű. Ezt kár volt kijelenteni s még inkább kinyomtatni.

Sokunk önérzetét mélyen sértette s megkeményítette a szíveket még akkor is, ha 2007-ben Kasper német kúriai bíboros, a római katolikus egységtitkárság akkori vezetője a nagyszabani európai nagygyűlésen bocsánatot kért emiatt a jelenlevő protestáns egyházak képviselőitől. Itthon is némelyek katolikus részről őszinte sajnálatukat juttatták kifejezésre, mások megmerevedtek, mintha a protestánsok tettek volna rossz fát a tűzre. Évek múltán XVI. Benedek pápa

protestáns szellemiségű *A názáreti Jézus* eddig kétkötetes magyarul is megjelent könyve valamelyes enyhítést hozott a kapcsolatokban. Mélyen biblikus látást tükröz a pápa kitűnő könyve.

Közben az Ökumenikus Tanács végezte tovább szolgálatát. A közös imaheti programok országosan népszerűek, bár némely településen a katolikusok részvétele néhány református és baptista gyülekezet távolmaradását vonta maga után. Ez azonban elenyésző kisebbség országos viszonylatban. Bár a Református Bibliaszövetség az ökumenikus közeledést, sőt a Tanács munkáját állandó jelleggel megalapozatlanul – téves bibliaértelmezés és félreértett információk alapján – elutasította, a legtöbb keresztény gyülekezet az együttes imádkozást fontosabbnak tartotta, mint a távolmaradásra biztatást. Az országos nyitó istentiszteletek mindig telt templomokban zajlottak.

A reformáció hónapja vidéki megnyitókkal is hangsúlyossá tette a rendezvénysorozat országos jellegét. Az a jelenség, hogy a római katolikusok egyre több helyen bekapcsolódnak az ünnepi hónap alkalmain való szolgálatba, nemcsak öröndetes, de reménységen felüli. Isten nagyobb a mi szívünkénél.

Az a félelem, amely némelyek szívében megfogant, hogy az ökumené egyes híveink elvesztését, eltávolítását hozhatja magával s ezzel az adott felekezet térvesztése is jelentkezik, téves diagnózisnak bizonyult. Egyfelől a vallás és lel-

kiismereti szabadság és személyes döntés alapján mindenki előtt szabad az út bármely közösségbe való belépésre, vagy annak esetleges elhagyására. Másfelől ritka esetek közé tartozik az efféle jelenség. Ez pedig ökumenikus együttlétek nélkül is előfordul. Az evangélium hirdetése belső biztonságot ad arra, hogy senki el ne hagyja a maga gyülekezetét. Nem az ökumené veszélyeztetési gyülekezeteinket, hanem az elvilágiasodó gondolkodás és közösséget romboló szellemi áramlatok, alkalmasint szektás közösségek agitatív megjelenése.

Az Ökumenikus Tanács munkája évek során átalakult formailag is. A többek által javasolt reorganizációs folyamat azt eredményezte, hogy bizonyos s jó előre meghatározott „projektek” finansziális támogatására került sor. Ez erőteljes és jól átgondolt tervezést hozott magával, és eredményesebbé, intenzívebbé tette az ökumenikus programok megvalósulását. Ezzel az Ökumenikus Tanácsban zajló munka intézményes, olykor formális vagy protokolárisnak tűnő jellege új dinamikát nyert. A gyülekezetekhez, az egyházi intézményekhez, valamint a keresztyén indíttatású civil társadalomhoz közelebb került.

Európa Unió pályázatok elnyerése lehetővé tette például informatikai továbbképzés szervezését, sőt kommunikációs programok, softwerek biztosítását is, amelybe a tag-egyházak gyülekezetei kapcsolódhattak bele mint kedvezményezettek.

Igen jelentős, országszerte tizenkét városra kiterjedő környezetvédelmi programsorozat megszervezésére került sor gyülekezetekben, egyházi és világi iskolákban, önkormányzati intézményekben. Több mint tízezer diákot és felnőttet értünk el szakelőadások, teológiai eszmefuttatások és beszélgetések, koncertek és istentiszteletek során, s tettük elkötelezetté őket a teremtés védelme iránt. Soprontól Pécsig, s Szegedtől Debrecenig, Csurgótól Alsószolcáig sok-sok emlékezetes találkozás és beszélgetés győzte meg a hallgatókat a természet megőrzése és a fenntartható fejlődés gondolatsora igaz voltáról. E két nagy projektum életesen bizonyította az ökumenikus együttműködésben rejlő áldásokat, és az Ökumenikus Tanácsban, mint felekezeti közti országos intézményben, rejlő különleges lehetőségeket. E két projektum különösen is bizonyította a reorganizáció jó irányát, amelyet az elnökség szorgalmazott és az akkori főtitkár, dr. Bóna Zoltán, kézzelfogható eredményekkel igyekezett megvalósítani.

Ökumenikus Tanácsunk jelentős kezdeményezése volt a Dialógus Bizottság létrehozása annak érdekében, hogy mind a zsidókkal, mind az iszlám vallás képviselőivel felvegyük a kapcsolatot. Ez a munka azóta is sikerrel folytatódik. Jelentősége túlmutat a találkozások szervezésén, kisugárzása a köznapi gondolkodást pozitívan befolyásolja. A vallások megbékélése kezdetre lehet egy kiegyensúlyozott országok közötti együttélésnek és világunkért közösen hordozott felelősségvállalásnak.

A különböző bizottságok munkájának az adott értelmet, hogy egyfelől tájékoztak a keresztyén teológia új irányzatairól, másfelől jórészt reagáltak is egy-egy felvetett kérdésre, különösen a szociáletika területén: eutanázia, abortusz, művi megtermékenyítés, fenntarthatóság.

A már évek óta tartott ortodox napok az egyes tagegyházak pravoszláv híveinek a közeledését is magukkal hozták, és az elmélyülést elősegítették a keleti egyházak liturgiájának szépségébe. A március első hetében világszerte tartott női imanap hazai egyházainkban is egyre népszerűbb. Nemcsak a tagegyházak gyülekezetei, de más közösségek tagjai is részt vesznek az alkalmon. Bevezettük a pünkösdi ünnep előtti vigíliát, amely az egyház születésének hangsúlyozását hivatott kifejezésre juttatni, s egymás egyházként való kölcsönös elismerésének az alkalma is.

Szolgálati időnk végén a Tanács rendes tagegyházai sorába felvételt nyert a közgyűlés egyhangú döntése alapján a Magyar Pünkösdi Egyház, s immáron 28 tagegyház és társadalmi szervezet szerepel a rendes és együttműködő tagok sorában. S bár némelyek az ökumené jégkorszakáról beszélnek, szolgálatunk ellenszélben is őrizte az ökumené evangéliumi ügyének fontosságát, s erősítette a közös keresztyén gondolkodás szükségességét az egyre inkább elvilágiasodó Európában.

Ezeket a sorokat a pünkösdi ünnep előtti héten írom. Nem kívánhatunk mást az ökumené szent ügyének stafétabotjátólünk átvevő fiatalabb szolgálatainknak, mint Isten élő Lelke kiáradását szívükbe. Meg ne lankadjanak azon az úton, amely Jézus követőinek lelki egységét tűzi ki célul és megvalósulását munkálja. Jézus ugyanis azért imádkozik, hogy mindnyájan egygyé legyünk. Ő mindnyájunk Főpásztorra. Ez nem az egy akol kényszerű zártsága, hanem az egy nyáj, egy lelki közösség felszabadult öröme és istendicsérete.

D. Szabik Imre

Nagy dolgokat tett velem a Hatalmas

Gondolatok a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa 70 éves évfordulóján

Isten iránti hálával üdvözlöm a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsát, 70. születésnapján, a Lukács evangéliumában olvasható Igével: „Magasztalja lelkem az Urat, és az én lelkem ujjong Istenben, az én Üdvözítőmben, ...mert nagy dolgokat tett velem a Hatalmas, ...szétszórtá azokat, akiknek gőgös a szívük indulata, ...éhezőket látott el javakkal” (Lukács 1,46–53).

Mária jól ismert éneke az ökumenikus mozgalom alapigéje is lehetne, hiszen a keresztyén ökumené három fontos területéről szól: Isten magasztalásáról, az Úr hatalmas tetteire való emlékezésről, valamint a Vele és egymással való közösségről.

Isten magasztalásában megtörténik az a csoda, hogy minden különbözőségünk és tantételeink fölél emelkedünk,

és együtt valljuk, hogy az élő Isten az Úr, mégpedig az élet, a halál, az egyén, az egyház, a társadalom és a történelem, vagyis mindenknek Ura. Isten magasztalása mindenkor, minden élethelyzetben lehetőségünk és kötelességünk, ugyanakkor közös misszióink forrása, hiszen mindenkor együtt magasztalva az Urat, tudjuk a világ felé is meghirdetni az evangéliumot.

Mária éneke azonban Isten magasztalásán túl *emlékezik az Úr hatalmas tetteire*, amelyet népével, velünk cselekedett: kihozta őket a szolgátság házából, vezette őket a pusztában, a hazaérkezés felé, sőt még jogos ítéletét is népe javára fordította az Úr, érelve őket a hitben. Mindez pedig csak „előíze” annak a hatalmas szabadításnak, amit Isten Krisztusban adott nekünk: örök életet és üdvösséget, amely megjelenik ebben a földi életben is. A keresztyénység Isten hatalmas tetteire emlékező közösség, és másokat erre emlékeztető közösség: átadni gyermekeinknek és unokáinknak Isten értünk cselekvő hatalmas tetteinek hírét. Ez teremti meg a keresztyénység nélkülözhetetlen identitáskeresetét, világi nyelven szólva kulturális identitását, amely nélkül nem létezhetünk mi sem. Nem véletlen, hogy már az Ószövetségben olyan határozottan szól erről az emlékezésről és emlékeztetésről Isten Igéje, mert Isten cselekedeteit fel kellett írni még az ajtófélfára is, hogy mindig lássák, aztán tovább kellett adni gyermekeiknek, hogy soha el ne felejtsek. Az Úr hatalmas tetteire való emlékezésből fakad minden vigasztalás és erőforrás. Közös küldetésünk ez, a mai világban, a mai Európában különösen, továbbadni az evangéliumot fiainknak.

Mária éneke azonban nemcsak erről a kulturális keretről szól, hanem az emlékeztetésen túl Isten üzenetének tartalmára, annak lényegére is utal: a *Vele való közösség* és az *Ő ajándékaiból való részesedés* fontosságára, amelyből minden „működő” emberi közösség fakadhat. Isten a hatalmasokat szétszórja, de az éheseket javakkal látja el, az *Ő* rendje szerint felülírja az emberi viszonyokat, meggyógyítja (és nem forradalmasítja) a társadalmat. Krisztus táplál, mi is táplálhatunk másokat, ezért ujjonghat a szívünk. Áldott tapasztalat ez: részesedni Krisztus javaiból, és részesíteni másokat ebből a gazdagságból. Ez a részesedés tölti meg tartalommal az előbb említett „kulturális identitás keretet”. Szolgálhatunk egymás felé, hogy megélhessük a testvérek közösségét (az ideai ökumenikus imahéten még a közös úrvacsora kérdéséről is mertünk említést tenni, készítetett rá az előírt tematika), és e közösségben megerősödve szolgálhatunk Krisztus gazdaságával a világ felé.

A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának Elnöki tisztét másfél éve látom el, nagy örömmel, ugyanakkor ez a másfél év csak alázatos megszólalásra adhat okot. *Két nagy örömet* azonban konkrétan szeretném megosztani ebben az írásban az Ökumenikus Tanács születésnapját ünneplő közösséggel. Az egyik, hogy dr. Fischl Vilmos főtitkár úrral nagy összhangban, egymást segítve tudunk szolgálni az ökumené jegyében, miközben főtitkár úr teljes idejét ennek az ügynek szentelve rengeteget tesz azért, hogy a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa mind az alkotó tagok, mind a támogató szervezetek, és ezeken túl a magyar társadalom számára is egyre láthatóbb és áldásosabb legyen. A másik nagy örömöm, hogy a mindannyiunk által jól ismert és bevett ökumenikus programokon túl számos olyan alulról jövő kezdeményezés mélyíti el a hazai ökumenét, amely élő hitből, testvéri szeretetből, a Krisztus

ügye iránti felelősségből fakad, éppen ezért példaértékű. Csak néhány példát említek. A nemrég csatlakozott pünkösdi testvéreink elnöke meghívott a gyülekezetükbe szolgálatra, ahol minden hivatalos formán túl átéltem, hogy mit jelent a Krisztus testének egysége, nem is beszélve Elnök úr nyitott személyéről, élő hitéről. Azonnal vissza is hívtam szolgálatra, saját gyülekezetembe. Ám ugyanígy említhetném a baptista Elnök urat, a baptista testvérekkel való közösséget, a Reménység Fesztiválon való közös szolgálatot, a metodista testvéreket. A Duna Televízió havonta jelentkező fórumában egy katolikus püspökkel, valamint egy, a fórumot vezető evangélikus püspökkel és egy görög katolikus püspökkel beszélgetünk rendszeresen aktuális kérdések teológiai reflexióiról; mégpedig úgy, hogy észre sem vesszük, hogy közben kamerák között vagyunk: itt is átéljük a testvéri közösséget, és teológusként, lelkészként, testvéreként, emberekként őszintén tárjuk fel az adott területet. Számos más példát is említhetnék.

Fontosnak tartom a *bizottságok* működését, kiemelve a Női, a Missziói, a Szociáletikai Bizottságok munkáját. Szeretném kiemelni a Teológiai és Keresztyén Egység, Vallásközi és Dialógus Bizottság buzgalmát, miközben nagyra értékelem a Theológiai Szemle, és az Október a Reformáció Hónapja Bizottság stabil szolgálatait. Az Ifjúsági Bizottság is egyre erősebb. Ne feledkezzünk el az Ökumenikus Tanulmányi Központ fontos és igényes munkájáról, melynek nyomán a 23. tanulmányi füzet is megjelent, mindegyik aktuális, életet, nehéz témákat dolgoz fel. Az Ökumenikus Szeretetszolgálat nélkülözhetetlen munkájáért hálásak vagyunk az Úrnak, és imádságban hordozzuk azt.

Másfél éves elnöki munkám szolgálati naplójában az alábbi bejegyzések szerepelnek, a közgyűlések és operatív ülések alkalmain túl (csak a felsorolás szintjén említve ezeket): ökumenikus imahét, házasság hete, három egyház püspökeinek találkozója, protestáns Újságírók Szövetségével és keresztyén Vasutasok Szervezetével való kapcsolattartás, rendszeres találkozók a bakonybéli bencés közösséggel, szolgálat a protestáns augusztus 20-i ünnepeken, rendszeres jelenlét az augusztus 20-i bazilikai szentmiséken, a teremtés hetének megünneplése, az október a reformáció hónapja rendezvénysorozat szervezése, szolgálat ökumenikus missziói napokon, bemutató látogatások egyházi és állami vezetőknél.

A fentiek mellett *három kiemelkedő feladatunk* volt-van ebben a másfél esztendőben: az Egyházak Világtanácsa főtitkárnak fogadása, az Európai Egyházak Konferenciája 2013. évi nagygyűlésén a házigazda szerepének betöltése, valamint nagy és hosszadalmas feladatot jelentett, az új Egyházi Törvényből következően, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának átalakítása.

Nagy tisztelettel tekintek mindazokra, akik mindeddig felvállalták az ökumené ügyét, és szolgálva vezették a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsát. Külön tisztelettel tekintve a közvetlen elődökre, dr. Szebik Imre elnök-püspök úrra és dr. Bóna Zoltán főtitkár úrra. Az Úr áldja meg a magyarországi ökumenét, hogy *az Isten Igéjének közös, egyre érettebb és hűségesebb megértésére alapozva képviselhesse Krisztus ügyét* hazánkban, és élő hittel vehessen részt a nemzetközi ökumenikus mozgalomban.

Steinbach József

Cserhádi Sándor: Az Újszövetség teológiája

Dr. Cserhádi Sándor evangélikus teológiai tanár közelmúltban megjelent könyvét a megelőző számunkban már ismertettük dr. Fabinyi Tamás evangélikus püspök írása által. Tekintettel arra, hogy dr. Pecsuk Ottó református teológus egészen más aspektusból és más személyes viszonylatból teszi ugyanezt, készséggel közöljük az általa írt ismertetést is (a szerkesztő).

Tartalom és hangsúlyok

Ha a könyv tartalomjegyzékét és az ebből kirajzolódó hangsúlyokat vesszük szemügyre, látható, hogy a kutatástörténet mintegy 45 oldalt, az újszövetségi teológia feladatáról és módszeréről írt fejezet 13 oldalt, a „klasszikus” bibliai teológiai anyag (az egyes könyvcsoportok és szerzők teológiájának ismertetése) 152 oldalt, Jézus életének és művének értékelése 32 oldalt, a záró fejezet, az Újszövetség „egységes teológiájának” kifejtéséről írottak pedig mintegy 20 oldalt tesznek ki.

A szerző teológiai véleményalkotása

A kutatástörténet részletessége és problémaérzékenysége leginkább Goppelt teológiájára emlékeztet, persze annál sokkal naprakészebb. Nagyon kiegyensúlyozott ismertetést olvashatunk, a szerző nem mond negatív értéktételeket senkiről, még a saját nézeteitől homlokegyenest eltérő szemléletű tudósok törekvéseit is megértéssel és jóindulattal szemléli. Mintha megfogadná Luther intését, hogy minden felebarátunk cselekedetét (értsd: még az újszövetségi teológiáról alkotott véleményét is) igyekezzünk annak javára magyarázni, hacsak az ellenkezőjéről meg nem győződünk. Nyomat sem találjuk a felvilágosodás ősbűne feletti siránkozásnak (a bibliai teológia egyházi elkötelezettségű kutatóinak vesszőparipája). Cserhádi Sándor természetességgel kezeli a tényt, hogy a felvilágosodás óta minden bibliai teológia (ahogyan persze a rendszeres teológia is) magán hordozza az adott kor és az adott korszak lenyomatát.

A szerző nem azonosítja magát teológiai székfoglalókkal. Amikor a történeti-kritikai módszer problémáit-hiányosságait tárgyalja, vagy azt, hogy egyesek már idejémultnak vagy alapjaiban célt tévesztettnek érzik, ott sem triumfál, csupán józanul számba veszi, melyek azok a témák, feladatok a teológiai, írásmagyarázati kutatásban, ahol a történeti-kritikai eszközök és eljárások továbbra is nélkülözhetetlenek maradnak. Sőt, a posztmodern irodalmi megközelítések tárgyalásakor sem válik kritikátlanul „hurráoptimistává”, inkább felhívja a figyelmet azokra a hiányosságokra, amelyekkel például az olvasóközpontú megközelítésnek szembe kell néznie, ha a hívő közösség hermeneutikai igényeinek is meg akar felelni.

A szerző teológiai karaktere

Ha jellemezni kellene Cserhádi Sándor bibliai teológiáját, akkor én mérsékelten kritikusnak és egyházközpontúnak nevezném. Napjainkban egyre ritkább ez a megközelítés, és nem véletlenül. Az ilyen beállítottságú tudós ugyanis nem érzi szükségét annak, hogy újra és újra valamilyen szenzációsnak

tűnő kritikai felfedezéssel rukkoljon elő, ugyanakkor annak sem érzi szükségét, hogy minden józan tudományos érv ellenében a konzervatív egyházi tradíció nézeteit ismételtesse. Ez persze azzal is jár, hogy az ilyen tudós többnyire sem az akadémiai köröknek nem elég nyitott gondolkozású, sem az egyházi köröknek nem elég konzervatív. Mégis úgy tűnik, hogy Cserhádi Sándor felvállalja ezt a konfliktust, és ezt nagyon tudatosan teszi: a könyvben többször is elhangzik annak a küzdelemnek a dicsérete, amit ez a „keskeny út” jelent a felelősen gondolkodó teológus számára.

Tankönyv és monográfia

A szerző sok megállapítása a tudományos konszenzus (kevés ilyen van az újszövetségi teológiában!) megbízható tolmácsolása, ami jól használható tankönyvvé teszi a kiadványt, ugyanakkor számtalan új meglátásnak is hangot ad, ami a valódi monográfiák jellemvonása.

Számomra ilyen új hang volt Heinz Schürmann erfurti újszövetségi tudós „újralfedezése” (számomra inkább felfedezése) a könyvben. Az ő szerepét Cserhádi Sándor többek között abban látja kiemelkedőnek, hogy megkísérelte áthidalni a klasszikusan Bultmann által megfogalmazott, de már a felvilágosodás óta létező ellentmondást a történeti Jézus és a hirdető Krisztus, az öskeresztyén kérügma „tartalma” között.

Új volt számomra az a hangsúly is, amelyet Pál apostol teológiájában az evangélium fogalmára helyezett, s amelyből kiindulva gyakorlatilag fel tudta fűzni a páli teológia legfontosabb motívumait, kezdve Pál teocentrusságától (Isten-központúságától) és következetes monoteizmusától (egyistenhitétől) az ehhez kapcsolódó krisztocentrusságán (Krisztus-központúságán) át a hit általi megigazulásig. Pál apostol teológiájának tárgyalása a könyv középső, klasszikusan leíró bibliai teológiai részében központi helyet foglal el már terjedelmében is (ebben klasszikus protestáns, sőt evangélikus bibliai teológia ez: a katolikusoknál például ugyanezt a kiemelt szerepet János teológiája tölti be).

Újszerűnek éreztem azt is, hogy a szerző ellenáll a teljesség igénye által támasztott kísértésnek, és az anyagot a maga sajátos szimpátiája és preferenciái szerint rendezte el. A figyelmes olvasó egyáltalán nem érzi hiányát mondjuk Márk evangéliuma, Lukács és az ApCsel vagy a katolikus levelek és a Jelenések részletes teológiai elemzésének (amiket egyébként egy fejeletlen olvasó hiányként nevezne meg), mert ezek kétségkívül kívül esnek abból a fő csapásirányból, amelynek mentén Cserhádi Sándor rekonstruálni szeretné az első keresztyének Jézus Krisztusról szóló hitvallását. Tulajdonképpen ezek sem maradnak ki a könyvből, csak nem mechanikusan illeszti be őket a szerző a kronológiailag elvárt helyükre, hanem egy-egy, a te-

ológiai fő csapásirányhoz tartozó téma mentén beszél róluk. Így például Jakabról elsősorban a páli megigazulástannal kapcsolatban esik szó, Lukács teológiájáról pedig az ősgyülekezet(ek) életének rekonstruálásánál.

Bevallom, nekem teljesen új volt Cserhádi Sándor egy megjegyzése az „Emberfia” jézusi méltóságjelzőről: Egy személyes baráti kollégája hívta fel a figyelmét az 1–2. századi targumokban előforduló arámi „Emberfia” kifejezésre, amelynek jelentése ott az a személy, akinek méltósága és kivételes tekintélye mindenki számára nyilvánvaló, de kimondani, beszélni róla senkinek sem illik. Ez a szinte mellékes megjegyzése a szerzőnek hatalmas segítséget jelent napjaink „Emberfiával” kapcsolatos, sokszor egymásnak homlokegyenest ellentmondó véleményeinek dzsungelében.

Vitás kérdések

Vannak persze a könyvben olyan kijelentések is, amelyekkel nem mindenki fog egyetérteni, mint ahogyan nekem sem ugyanaz a véleményem például Gerd Theissen és az általa rekonstruált vándorradikalizmus megítélésében, mint a szerzőnek (111–112. o.). Másrészt én biztosan nem kötném a Pálnál olvasható és Jézusra utaló etikai rendelkezéseket a Q vagy Logia-forráshoz (113. o.), sokkal inkább az újszövetségi próféta-ság jelenségéhez (a feltámadott Úr kijelentései). De ezek a vitásnak vagy vitathatóknak tűnő kijelentések is mind szükséges velejárói a jó bibliai teológiai műveknek, amelyek „provo-

kálják” az olvasót, hogy mindazt, amit a szerző állít egy-egy bibliai hely alapján, vessék össze a saját bibliaismeretükkel, és ítéljék meg annak az igazságát. Ez a reformatori „jobbra tanítás” elvének alapvető igénye is: ugyanis egyikünk bibliaismerete sem tévedhetetlen, és szüntelenül készen kell állnunk arra, hogy ha valaki helyesebb bibliaértelmezést mutat, azt elfogadjuk.

A bibliafordító teológiája

Bibliafordításokkal is foglalkozó teológusként nagy öröm volt olvasnom Cserhádi Sándornak azokat a megjegyzéseit, amelyeket csak olyan ember írhatott le, aki a gyakorlatban is tudja, mit jelent küzdeni az Újszövetség görög szövegének lefordításával. Azok a jegyzetek és szövegjavaslatok, amelyeket Cserhádi Sándor régi – az 1975-ös új fordítás 1990-es revíziójára vonatkozó – kéziratában nap mint nap látunk munkatársaimmal az új fordítású Biblia szöveggondozó munkája során, itt, a bibliai teológia summázó és kivonatoló megjegyzéseiben új életre kelnek és új értelmet nyernek.

Meg kell még említenem a Luther Kiadó munkatársainak kiváló munkáját, különösen is Petri Gábor olvasószerkesztőét, akinek feltehetően oroszlánrészre volt abban, hogy a könyv ennyire esztétikus, szellős tördelésű, ezért jól olvasható lett, és ilyen kevés szerkesztési és nyomdahibát tartalmaz. Ez a mai könyvkiadás helyzetében és színvonalát tekintve nem kis dicséret.

Pecsek Ottó

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:

70 év a teológia és az ökumené szolgálatában 66

SZÓLJ, URAM!

FISCHL VILMOS:

Váratlan küzdelem – reménnyel megtelve 67

TANÍTS MINKET, URUNK!

(Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg!)

ZSENGELLÉR JÓZSEF:

A megbocsátás, mint exegetikai megoldás:

A Bír 17,1–5 elemzése 68

SÁNDOR BALÁZS:

Kegyess Frigyes hitvallása

– a magyar reformátusok hitvallása

A heidelbergi Káté története, szerkezete, teológiája 75

NÉGYESI ADRIENN:

A kórházi igehirdetés időszerűsége napjainkban 83

KOCSEV MIKLÓS:

Interkulturális bibliaolvasás

– mint átforgató lehetőség az Ige

és egymás jobb megértéséhez – 91

PAFKÓ TAMÁS:

Ihletettség és hitelesség Zrínyi Miklós műveiben 94

KITEKINTÉS

ZALATNAY ISTVÁN:

Keresztyén útkeresés – dialógusban –

Vályi Nagy Ervinnel 103

ÖKUMENIKUS SZEMLE

TEOLÓGIA – ÖKUMENÉ – ÖKUMENIKUS TANÁCS

OLAV FYKSE TVEIT:

Ökumenikus kihívások a következő évtizedben

Fordították: Fordították: Visontai Dóra,

Ódor Balázs, Szentpéteri Péter, Fischl Vilmos 108

THOMAS WIPF:

Tűz – nem hamu; jelen és jövő – nem múlt

Fordította: Ódor Balázs 113

KRÁNITZ MIHÁLY:

Meglepetés és öröm Ferenc pápa megválasztása 116

IOANNÉS (ZIZIOULAS):

Az Egyház misztériuma az ortodox hagyományban

Fordította: Toókos Péter János 118

ELNÖKI VISSZAEMLEKEZÉSEK

VICZIÁN JÁNOS:

Elnöki szolgálatom emlékei (1991–1992) 122

MÁRKUS MIHÁLY:

Ökumené a 20–21. század fordulóján 123

D. SZEBIK IMRE:

Az Ökumenikus Tanács szolgálata

2005–2011 között 124

STEINBACH JÓZSEF:

Nagy dolgokat tett velem a Hatalmas

Gondolatok a Magyarországi Egyházak

Ökumenikus Tanácsa 70 éves évfordulóján 125

KÖNYVSZEMLE

PECSUK OTTÓ:

Cserhádi Sándor: Az Újszövetség teológiája 127

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

ALAPÍTVÁ 1925

A TARTALOMBÓL

Biblia és kijelentés

* * *

**Az Európai Egyházak Konferenciája
14. nagygyűlése**

* * *

**Tallóztatás
teológus szemmel**

ÚJ FOLYAM (LVI)

2013

3

THEOLOGIAI SZEMLE

2013. 3. szám

Felelős kiadó:

Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa

Szerkesztőség:

Ökumenikus Tanács Irodája
1117 Budapest,
Magyar tudósok körútja 3.
Telefon: 371-2690
Fax: 371-2691

Kiadóhivatal: A Magyarországi

Református Egyház
Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35.
Telefon: 386-8267, 386-8277

Index: 26 842

ISSN 0133 7599

Főszerkesztő:

dr. Bóna Zoltán

Szerkesztőségi bizottság

elnöke: dr. Kádár Zsolt
tagjai: dr. Cserhádi Sándor
dr. Fekete Károly
dr. Kodácsy Tamás
dr. Reuss András
Háló Gyula
Kalota József
Szuhánszky T. Gábor
T. Németh László
Ungvári Csaba

Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: HVG Press Kft.

Felelős vezető: Erényi Ágnes

Nyomdai előkészítés:

TIBUKTU Kiadó

Előfizethető a kiadóhivatalban, posztalványon, vagy átutalással a Református Kálvin Kiadó 11711034–20856731 számlájára.

Előfizetési díj egy évre: 6300,- Ft

Egyes szám ára: 1575,- Ft

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

Most tehát miért késlekedsz?

Ezzel az exhortációs, provokációs és exmissziós erővel bíró kérdéssel Pál apostolnak Damaszkuszban kellett szembeszólnie a „Saulusból Paulusba vezető lelki utazásán”. Az eszmélődésében egy Anániás nevű „kegyes férfi” volt a segítségére. Pál nem késlekedett tovább. Ment „Jeruzsálembe”, aztán „a pogányok közé”. (ApCsel 22,1–22) S ezzel a kérdéssel, a kérdés hasonló jellegével és súlyával szembeszül a küldetésstudattal élő egyház, azóta is – egyéneiben és közösségeiben egyaránt. Az elmúlt 2000 év alatt sokféle elvi és gyakorlati válasz született e kérdésre, de aktualitását nem veszítette.

Ezt az aktualitást ismerte el az *Európai Egyházak Konferenciája* az által, hogy a közelmúltban Budapesten tartott Nagygyűlésének vezéregyénjéül, bibliai mottójául a fenti kérdést választotta. Ebben megjelenik az önkritika és a szolgálatkészség egyaránt, s ez egyszerre örvendetes és ígéretes.

E kontinentális ökumenikus szervezet 1959-ben jött létre a dániai Nyborg nevű tengerparti kisváros hasonló nevű szállodájában. Néhány éve az 50 éves évforduló megünneplésének is ugyanez a hotel adott helyet. A történelmi hitelesség kedvéért kell megemlíteni, hogy téves az a széles körben elterjedt információ, amely szerint az alapítás egy Bornholm nevű hajón történt. A valóság az, hogy ezen a hajón 1964-ben tartottak nagygyűlést a Balti-tengeren azért, mert a kelet-európai egyházak képviselőinek egy része – olykor bizonyára okkal és joggal – nem kapott beutazási vízumot pl. Dániába.

A szervezet létrehozásának célja nyilván az volt, hogy a hidegháború korában Krisztus európai egyházai számára lehetőséget teremtsen a megbékélés munkálására, a közös teológiai munkára, a közös imádságra, s nem utolsósorban a keresztyén szolidaritás ilyen-olyan megélésére. Az akkori főtéma így hangzott: *Európai keresztyénség a mai szekularizált világban*. Az alapító főtéma a 14. Nagygyűlésen hatványozottan érvényes. Talán ezért is indokolt az apostoli kor sürgető kérdését napirendre tűzni.

1959-ben a történelmi protestáns egyházaink az alapítók között voltak. A magyar teológusok mindig igyekeztek aktívan részt venni a szervezet munkájában, amely nem kis szerepet vállalt a teológiai párbeszéd művelésében, a különböző segélyezésekben, s olyan társadalmi kérdések tárgyalásában, mint például az emberi jogok, a helsinki folyamat, az európai integráció és a fenntarthatóság.

1986-tól személyes tapasztalatokat szerezhettem a EEK hat évenkénti nagygyűlésein: Stirling, Prága, Graz, Trondheim, Lyon, Budapest, valamint az ún. európai ökumenikus nagygyűléseken: Bazel, Graz, Nagyszében. Ezen túlmenően két hat éves ciklusban szolgálhattam a szervezet *Egyház és Társadalom Bizottságában*. Talán remélhetjük, hogy az elmúlt több mint fél évszázad alatt – minden gyarlósága és „késlekedése” ellenére – olykor áldott eszköz tudott lenni a történelem Urának kezében.

Mi több azt is reméljük, hogy a budapesti nagygyűlés után, Pál apostol készségével és engedelmességével, valamint a Lélek vezetésével, „késlekedés” nélkül segíti az európai egyházakat küldetésük betöltésében, az evangélium hatékony hirdetésében saját köreikben, „Jeruzsálemben és a pogányok között” (ApCsel 22,17–21) egyaránt.

Bóna Zoltán

A Theologiai Szemle egyes számainak megjelenési ideje:

1. szám március 15.

2. szám június 15.

3. szám szeptember 15.

4. szám december 15.

KÉZIRAT LEADÁSÁNAK IDEJE:

2013. 08. 01.

A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy szövegszerkesztővel készült írásait E-mailben Microsoft Word dokumentumban küldjék el szerkesztőségünkbe. A dokumentum mérete A/4-es álló formátum, 2,5 cm-es margóviszonyokkal. A kenyérszöveg 12 pontos Times New Roman betűtípusból legyen szedve, szimpla sorközzel, ezzel is megkönnyítve az előzetes terjedelemszámítást. Ha a dokumentum tartalmaz görög vagy héber írást is, úgy csatolják ezeket a betűtípus file-okat is az anyaghoz, ennek hiányában nem garantált az írás pontos megjelenítése. E-mail címünk: theolszemle@meot.hu. Internet: <http://www.theolszemle.meot.hu>.

Az írás közzétele nem jelenti azt, hogy a szerkesztőség a szerzővel mindenben egyetért. A cikkek tartalmáért minden szerző maga vállalja a felelősséget. Dokumentumok megőrzését, visszaküldését nem tudjuk vállalni.

Mire vársz még?

ApCsel 22,14–16.

Az idén júliusban Budapesten tartott Európai Egyházak Konferenciája rendkívüli Nagygyűlés választott témájának feldolgozására – a szokásostól eltérően – meglehetősen szűk keretek között nyílt csak lehetőség. A kiválasztott ígétől a szervezők vélhetően abban a felfokozott helyzetben reméltek útmutatást, ami a megújulásra váró európai ökumenikus szervezet átalakítása körül kialakult. Sokan várták – talán hiába – a felfrissülést, az újbóli elköteleződést és az európai ökumenikus szervezet világos célok mentén való hatékony átalakítását ettől a találkozótól. A zavaros és kissé megfáradt helyzetből való világos útmutatás elvárásával érkeztek a résztvevők, és így követték az eseményeket az európai egyházak. Ebben a helyzetben kínálkozott a most előttünk lévő igeszakasz alapján a Nagygyűlés témája: *És most, mire vársz még?*

A 22. részben Pál saját előadásában hallunk megtéréséről. Szakaszunkban a jól ismert damaszkuszi úton történt eset leírásának végét olvassuk: Pál, Anániásnak – egy, a törvény szerint élő kegyes férfinak – segítségével visszanyeri látását, és megérti mi történt vele útközben. Anániás kérdése a 16. versben: „Most tehát miért késlekedsz?” költői és inkább felszólításként hat. Mintha azt mondaná Anániás a még kissé mindig megilletődött és kába Pálnak, hogy „hallottad mi és miért történt, mozdulj, indulj már!”. Olyan valakinek szól ez a kérdés, akinek nógatásra, útra indításra, megtorpanásából való kizökkentésre van szüksége. A kérdés azt is kifejezi, hogy minden perc mulasztás, ami nem a már megértett cél irányába ható cselekvéssel telik. A kérdés olyan valakitől hangzik el, aki előbbre jár, és biztosan tudja honnan hová tart, de érzi a másokban is az erőt, az elhatározottságot és tudja azt is, hogy nagy feladatra, küldetésre választotta ki az Úr.

Pál előadásából érthető – és ennek megannyi képzőművészeti megjelenítése is van Dürertől, Caravaggiónt át Luca Giordanóig –, hogy Saul szinte leírhatatlan erejű és kivételes hatás érte az Istennel való találkozásban. Olvasva beszámolóját, mintha egy óriási ütés után kellene újraindulnia Pálnak. A nagy pofon és áramütésszerű villanás megállítja az elhatározott, küldetést teljesítő munkást, és ellenkező irányba fordítja – Jézus üldözőjéből Jézus követőjévé lesz. Ekkora erőnek, eltökéltségnek ekkora irányváltás után időre van szüksége, amire újra mozgásba lendül. Meg kell értenie mi történt, és újra kell terveznie az útvonalat, ebben az esetben az életrajzát. Saul Krisztussal való találkozásban, majd pedig Anániás útján világos üzenetet kap és ebben világos célmeghatározást. Megvan a feladat, az irány, csak menni kell – erre biztat Anániás is. Tőle tudjuk meg azt is, hogy Saul kiválasztása Isten tudatos és elhatározott döntése volt, hiszen megvan benne minden, ami a feladat elvégzéséhez kell: az Írások magas szintű ismerete, eltökéltség, törvénykövetés, határozottság, szónoki

képesség. Isten csak átrendezte mindazt, új értelmet adott mindannak, ami Pálban volt. A damaszkuszi úton átélt személyes élmény mintha helyre zökkentette volna a Pálban lévő erőt azzal, hogy közel hozta, személyes tapasztalássá tette Isten hatalmát és munkálkodását az emberek között.

Szükség van a személyes élményre, az érintettségre, a megérintettségre, hogy ki-ki rátaláljon a saját életére, saját céljaira. Sokan vágyjuk a fordulatot életünkben. Valami Sauléhoz hasonló élményt, hogy érezzük, összetéveszthetetlenül megtapasztaljuk Isten jelenlétét életünkben és, hogy nagyobb boldogságot találjunk. A fordulat után pedig eltökéltségre és Istenre figyelésre van szükség, hogy hűségesen élhessünk az új helyzet ajándékaival, lehetőségeivel és feladataival. Elvileg a fordulatot átélt emberek közösségével, értsd: egyházzal szemben hasonló elvárás lehet. Mi tudjuk, látjuk, értjük – akkor mégis, mire várunk még? Nem érthető a késlekedés, amikor megvilágosodik a cél és látszik a feladat. A késlekedés nagy mulasztás, mert az idő kevés, a tennivaló sok. Indulás előtt azonban fontos, hogy a megvilágosodás, a célra és értelemre találás előtti élet terheit, tévedéseit, kacskaringóit és bűneit letegyje Isten elé Saul. S így van ez minden újraindulóval. Tőle bűnbocsánatot nyerve, megtisztulva lehet csak új irányt venni és arra elindulni. A felkészülés utolsó lépése ez, amely az egyébként felkészült embert alkalmas eszközzé finomítja Isten kezében.

Életünkben nagyon különbözöen és akár Saulhoz hasonlóan, váratlan módon jöhet el a megvilágosodás, az (új)útratalálás. Van, akinek a Sauléhoz hasonló erejű kizökkenés adatik, és bizony olyan is akad, akinek hosszabb és csendesebb folyamaton keresztül mutatja meg Isten a végső, jó irányt. A lényeg az, hogy Isten jelzést küld mielőtt irányba fordít, és ezt követően állít szolgálatába.

Mert még egy fontos eleme van ennek a jól ismert szakasznak: Istennek a legfontosabb, hogy mind többen hozzátérjenek. Így lehet az, hogy akit élete, története alapján igen távol látnánk az Úr dolgaitól – ilyen volt Saul is – Istennek tetszett őt magához térítenie azért, hogy aztán az ő bizonyágtétele által mások is értesüljenek Isten hatalmáról és kegyelméről. Az életet, a tévelygő életet megváltoztató Isten ezt az (új) életet adó hatalmát az emberek számára kívánja hozzáférhetővé tenni, megmutatni.

Irányváltató erejének legnagyobb bizonyága egyszülött Fiának elküldése és benne, általa a bűn és halál hatalmának legyőzése, a lehúzó erők megállítása és legyőzése. Ne késlekedjünk hát, hanem feszüljünk neki küldetésünk betöltésének. Tegyük bizonyosságot, hogy mind többen találkozhassanak általunk is Isten szeretetével, életet rendbetevő erejével a Jézus Krisztusban! Ez vezesse életünket, szolgálatunkat. *Most tehát miért késlekedsz?*

Tarr Zoltán

TANÍTS MINKET, URUNK!*

Biblia és kijelentés

A cikk először amellel érvel, hogy a „kijelentés” fogalma a Bibliában nem szakkifejezésként használt, mint ahogy a teológiában vagy egyházi használatban. Ezért a „kijelentés” fogalmának használata nem problémamentes, és a Bibliáról alkotott téves képzetekhez vezet. Másodszor, James Barr „kijelentés”-kritikája, valamint John Goldingay irodalmi műfajokon alapuló négy bibliai modelljének ismertetése után, javaslatot tesz a „kijelentés” korlátozott és átgondolt használata mellett ezek használatára.

This paper argues, first, that the concept „revelation” in the Bible is much more limited and less specific than in theological or church usage. Therefore, the use of „revelation” is quite problematic and leads to unwarranted ideas about the Bible or biblical-theological concepts. Second, after reviewing James Barr’s criticism of „revelation” and John Goldingay’s four models of Scripture, based on literary genres, it proposes, in addition to a circumspect use of „revelation”, to appropriate those models.

Bevezetés

Az egyház, Isten hitvalló közössége két évezrede használja a Bibliát. Használata során elengedhetetlen, hogy valamilyen módon utaljon rá. Ezek a megnevezések megannyi szempontot hangsúlyoznak attól függően, a hitvalló közösség számára mi is a Biblia. A legáltalánosabb maga a „Biblia”, mely utal a tagadhatatlan tényre, hogy a könyv több könyvnek a gyűjteménye. Már az első századokban elfogadottá és szükségessé vált a „Kanon” megnevezés, mely e könyveknek a hitvalló közösség életében játszott normatív szerepét húzta alá. Az „írások” és „Írás” tárgyilagos-semleges megnevezését árnyalva a „szent iratok”, majd „Szentírás” a más irodalmi alkotásokkal szembeni különleges tartalomra utal. Az „Isten szava/Igéje” azt jelzi, ahogy az emberek a Bibliát hallva (olvasva) azt nem közönséges emberi szónak tekintik. Az „Ószövetség” és „Újszövetség” eredetileg teológiai töltetű megjelölések, amik azonban mára gyakorlatilag a Bibliát alkotó két irodalmi korpuszra utalnak. Ezen kifejezések mind meghatározott történelmi és/vagy hitvallási helyzetekben keletkeztek, többkevesebb jelentésváltozáson mentek keresztül, ám a megváltozott körülmények közt is használatban maradtak.¹

A Biblia használata azonban arra is rákényszerítette az egyházat, hogy annak jelentőségét konceptualizálja. Ezzel már egy lépéssel továbbment a pusztá megnevezésnél. A konceptualizálás során többnyire modelleket használt: a Biblia tekintéllyel rendelkező könyv, kijelentés, ihletett írások gyűjteménye.

A számos kifejezés és modell mellett a „kijelentés” viszonylag rövid múltra tekint vissza, talán a legrövidebbre a megjelölések és modellek közül. Ennek ellenére mind a modern teológia, mind a kegyesség szintjén nagy

népszerűségnek örvend.² A „kijelentés” explicit vagy implicit módon uralkodó modell a keresztény teológiai és kegyességi élet jelentős részén. Ebben a tanulmányban nem vállalkozom a gyakorlatilag áttekinthetetlen szakirodalom feldolgozására. Ehelyett amit szeretnék, az a Biblia és kijelentés korántsem nehézségmentes kapcsolatának rövid felvázolása után John Goldingay modelljének a magyarországi használhatóság szemszögéből történő kritikus ismertetése, valamint a kiütkeresés jegyében néhány javaslat megfogalmazása.

Kijelentés

A kijelentés „kérdése a szó szoros értelmében félelmetes kérdés, és nemcsak azért, mert vélhetőleg ez a hit első és utolsó kérdése, hanem azért is, mert annyi hamis vita árnyékolja be, hogy már magának a tényleges kérdésnek a föltárása is rendkívül fáradságos feladat.”³ E szavakkal kezdi bibliai hermeneutikáját Paul Ricoeur. A teológiai feladatot nehezíti, hogy időnként nem is könnyű eldönteni, mikor hamis és mikor valós a vita, az mikor árnyékolja be a kérdést, és mikor vet fényt rá. E cikket annak reményében írom, hogy a kérdés egy viszonylag elhanyagolt, ám lényeges szempontját sikerül az olvasó számára némileg új megvilágításba helyezni.

A „kijelentés” feltételezi, hogy „vannak leplezett dolgok, melyek titokban maradnának, ha nem lenne valaki, aki lerántja a leplet.”⁴ Az *Oxford Advanced Learner’s Dictionary* ennek megfelelően határozza meg kétféleképpen is a fogalmat: 1. olyan, különösen is titkos és meglepő tény, mely emberek tudomására jut; 2. olyan

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

valami, mely Istentől kapott jelnek vagy üzenetnek tekinthető.⁵ Óhatatlan, hogy vallási-teológiai használatban jelentésmódosulást szenvedjenek a köznapi beszédből átvett kifejezések. Ám fennáll annak a veszélye, hogy nem kívánt jelentésmódosuláson mennek át vagy nem kívánt jelentéstartalommal bővülnek, netalán ezek válnak hangsúlyossá, illetve a kétféle jelentés közül az egyik válik meghatározóvá. Egy hasonló jelentésmódosulást (a megigazulás fogalmát) Tom Wright így ír le:

Ahogy az egyház élete és az evangélium hirdetése során valamely bibliai kifejezést vagy fogalmat használ, ám a kifejezéssel vagy fogalommal valami többre, sőt másra utal, mint amit a kifejezés vagy fogalom a Bibliában eredetileg jelent, három következmény szinte elkerülhetetlen. Először is, az egyház azon esetben félreértelmezi az Írást, amikor azt képzei, ha a Biblia használja a kifejezést, ugyanarról beszél, mint amiről általában az egyház e kifejezést használva beszél. Közben nem is ugyanarról beszél. Másodsor, az ilyen értelmezés teljesen félreérti a kifejezést, amiről az Írás ezen esetben beszélt; nem figyel Isten szavára. Harmadsor, saját magáról úgy gondolkodik, mint ha eszméihez rendelkezne bibliai igazolással, amikor pedig valójában semmi egyébbe nem rendelkezik, mint a saját hangja „biblikus” visszhangjával.⁶

A Wright által ismertetett folyamat jól leírja azt, amin a „kijelentés” keresztülment, kivéve, hogy az eredetileg jóval kevésbé bibliai fogalom, mint a megigazulás. A jelentésmódosulással azonban a fogalomra óhatatlanul olyan jelentésárnyalatok is tapadnak, melyekhez eredetileg semmi köze. Most ezt fogom vizsgálni.

A kijelentés fogalmának elégtelensége

A teremtés-elbeszélést tanítva gyakran szóba kerül a történetiség kérdése. Ilyenkor diákjaim közül valaki borítékolhatóan ilyen vagy ehhez hasonló kijelentést tesz: „A teremtéstörténet Isten kijelentése, azaz történeti beszámoló.” Azaz ha „a Biblia valamiről mint történeti tényről tudósít, akkor az igazi történeti tény.”⁷ E mögött az a teológiai meggyőződés áll, hogy a Biblia vagy a Bibliának teremtésről szóló szakasza (isteni) titok, melyről Isten természetfeletti módon rántotta le a leplet, amikor kijelentés révén a szerzőt beavatta a titokba (ld. fenti meghatározás). Ezzel a kijelentés egyfajta ontológiai érvvé, bizonyítékká válik, mely azt hivatott igazolni, hogy a bibliai beszámoló közvetlen isteni eredete miatt egyedül és megbízható.

A Tízparancsolat Isten és Mózes Sínai-hegyen történt találkozásakor került papírra, helyesebben kőtáblára. A próféciaikat alapvetően közvetlen isteni kijelentéseknek tekintjük. „Így szólt az ÚR” vagy valami hasonló formula vezet be nem egyet, ami, véljük, a közvetlen isteni eredetre utal, s ez nem is alaptalan. Ez nyilvánvaló az olyan írásművek, mint a Jelenések könyve esetében (nem véletlen az eredeti megjelölés, „Apokalüpszis”, azaz „Leleplezés/Kijelentés”). Másfelől azonban szükségtelen általánosításhoz vezet: mivel több prófécianál találunk utalást az isteni eredetre, ezért a próféciaik egyetemesen közvetlen isteni kijelentések. Amíg azonban

néhány bibliai írás, különösen is a próféták hangsúlyozzák a közvetlen isteni eredetet, a legtöbb bibliai írás nem lép fel ilyen igénnyel. Némelyik egyenesen az emberi eredetet emeli ki (ld. Lk 1,1–4).⁸ A Biblia formailag nyilvánvalóan nem kijelentés, ahogy a Korán az.⁹ Statisztikailag az isteni kijelentést hangsúlyozó bibliai könyvek vagy részek a kisebbség. A Biblia döntően csekély érdeklődést mutat az olyan genetikuss és ontológiai kérdések iránt, mint ki írta, hogyan keletkezett, honnan származik. Ezek a kérdések fontosak lehetnek számunkra, de a Bibliában háttérbe szorulnak. Amit a Zsidókhoz írt levél bevezetője állít, hogy ti. „sokszor és sokféleképpen szólt Isten az atyákhoz a próféták által” (1,1), a kijelentés-történet és a Biblia egészére értendő. Ezért elengedhetetlen a „kijelentés”-nek mint teológiai kategóriának a kritikus értékelése.

James Barr kritikája

A kijelentés kérdésének egyik leghozzáértőbb értelmezője James Barr. Több írásában és több oldalról is vizsgálja a kérdést.¹⁰ A „kijelentés” teológiai használatának kezdete a középkorra tehető, amikor az az értelemmel meg nem ragadható valóság forrásaként szolgált. A felvilágosodás teológiai vitái csak megerősítették a „kijelentés” teológiai szerepét és az értelemmel szembeni elsőbbségét.¹¹ Kijelentés révén ismerhető meg mindaz Istenről és Istentől, ami értelemmel elérhetetlen. Ennélfogva a modern teológia két területen használja különösen is a kijelentés fogalmát: 1. Isten létének vagy a róla való bármilyen igaz ismeretnek a tagadása ellenében; 2. Isten kijelentett ismeretét világosan meg kell különböztetni az egyéb módon szerzett istenismerettől, minthogy az a kijelentéstől független. Az utóbbi időben a teológusok jó része igyekezett az értelem kijelentéssel szembeni szerepét csökkenteni. Így a kijelentés és értelem ellentéte alapján elképzelhető olyan álláspont, melyben minden teológia kijelentésen alapszik.¹²

Emellett külön oka van annak, hogy a kijelentés-teológiák meglehetősen kedvező fogadtatásra találtak a bibliai tudományokban. Általánosságban a kijelentésre helyezett hangsúly és a Biblia hangsúlyozása kéz a kézben járt. Ez belátható, hiszen a hagyományos kijelentés-értelem ellentétben a Biblia értelemszerűen a kijelentéshez tartozik. „A teológiai viták jellegéből gyakran adódott, hogy a Szentírás hangsúlyozása és a közvetlen kijelentésnek vagy közlésnek a hangsúlyozása ugyanannak számított a modern vitában.”¹³

Ám a bibliai tanúságot szemügyre véve azt találjuk, hogy azzal nincs teljesen fedésben az, ahogy később a teológia a kijelentésről beszélt. Először is, az isteni kijelentést kifejező héber és görög kifejezések¹⁴ viszonylag ritkák, és nem a modern teológiában használt technikai jelentéstartalommal rendelkeznek. Csak elvétve fordulnak elő a prófécia jelenségével összefüggésben. Az Exodus hatalmas isteni tetteivel kapcsolatban egyetlen olyan eset sincs, amelyben a kifejezés egyértelműen Isten (ön) kijelentésére utalna.¹⁵ Az Újszövetségben sajátos össze-

függésekben fordul elő. Így az Atyát a Fiú jelenti ki (Mt 11,27), vagy az Isten szeretetének ellenálló bűnös embernek Isten igazságos ítéletét fogja kijelenteni (Róm 2,5). Jellegzetesen azonban jövőbeni, eszkatologikus eseményekkel kapcsolatban használja a Biblia: ami most még rejtett, azt Isten a végidőben felfedi. Természetes tehát, hogy ilyen összefüggésben az apokaliptikában (mind az Ó-, mind az Újszövetségben) gyakran előfordul. Ám kijelenthető, hogy a Bibliában nem találunk a kijelentést leíró szakkifejezést.¹⁶

Az összehasonlító vallástudomány eredményei újabb szemponttal segítik a kérdésben való eligazodásunkat. Az elmúlt mintegy kétszáz esztendőben számtalan olyan írásos emlék került napvilágra a Közel-Keleten, amelyek több-kevesebb hasonlóságot mutatnak bibliai részekkel. Ebben végül is semmi meglepő nincs: az egymással kulturális kapcsolatban álló népek közt természetes jelenség a szomszéd mitológiájából, vallásából, irodalmából kölcsönözni. Ami azonban izgalmassá teszi e jelenséget, az a kérdés, miként értelmezzük a kijelentés szempontjából, ha a Bibliában a szomszédos kultúrkörből kölcsönözött vagy azzal rokon motívumra, témára, netalán pogány irodalmi művekből vett motívumokra vagy egyenesen kölcsönzésekre, hosszabb-rövidebb idézetekre bukkanunk. Hogy kézzelfogható legyen, miről van szó, hadd szemléltessem két ismert példával.

A Biblia özönvíz-elbeszélése és a babiloni Gilgamesés Atrahaszisz-eposzok, valamint a Sumer Özönvíz-történet vízözön-története közt több párhuzam is megfigyelhető. Gordon Wenham 17 ilyen közös motívumot figyel meg, melyek nagyjából ugyanazt a sorrendet követik:¹⁷

- Az istenség elhatározza, hogy elpusztítja a földet.
- Az özönvíz hősének (Nóé, ill. Utnapistim, Atrahaszisz, Ziuszudra) figyelmeztetése.
- Az istenség utasítja a hőst, hogy építsen bárkát.
- A hős engedelmessékedik.
- Az istenség utasítja a hőst, hogy menjen a bárkába.
- A hős a bárkába megy.
- Az ajtó bezárása.
- A vízözön.
- Minden élőlény elpusztul.
- Az eső eláll stb.
- A bárka megfeneklik egy hegyen.
- A hős kinyitja az ablakot.
- A madarak kibocsátása.
- A bárka elhagyása.
- Áldozat.
- Az istenség(ek) megérzi(k) az áldozat illatát.
- A hős megáldása.

Ezek az egyezések nem lehetnek véletlenek, és a többségi vélemény szerint a bibliai elbeszélés a mezopotámiai irodalmi művekből merített.

Másodszor, Mózes törvényei¹⁸ közt számos olyan van, amelyek több-kevesebb módosulással Hammurapi híres törvényében (Kr. e. 18. sz.) is fellelhetők. Hammurapi törvényében a 250–251. § így hangzik:

Ha egy ökör az úton mentében egy *awçlum*-ot [nemest/ szabadot] felöklelven, ennek halálát okozta: ebben az ügyben keresetnek helye nincs. Ha egy *awçlum* ökre öklelős, és bár kerülete (hatósága) figyelmeztette őt arra, hogy ökre öklelős, ő mégsem látta el védőburokkal szarvait, és nem kötözte meg az ökrét, úgy, hogy ez az ökör egy „*awçlum* fiát” felöklelven annak halálát okozta: (az ökör gazdája) $\frac{1}{2}$ *manúm* ezüstöt adjon.¹⁹

Az Ex 21,28–30 pedig:

Ha egy ökör felöklel egy férfit vagy egy asszonyt, úgyhogy belehal, akkor agyon kell verni kővel azt az ökröt, és a húsát nem szabad megenni. Az ökör gazdája azonban ártatlan. De ha az ökör azelőtt is öklelős volt, és erre figyelmeztették a gazdáját, mégsem vigyázott rá, és ezért ölt meg egy férfit vagy egy asszonyt, akkor agyon kell verni az ökröt kővel, és a gazdájának is meg kell halnia. Ha váltságdíjat vetnek ki rá, akkor annyit kell fizetnie élete váltságául, amennyit csak kivetnek rá.

„Milyen értelemben kijelentés az”, teszi fel a kérdést Barr, „ha a Bibliában találunk olyan törvénygyűjteményt, amely egy szomszédos népcsoport törvényétől csak csekély mértékben különböző ókori szokásjog?”²⁰

A Biblia nem általánosan, az ember Istenről szerzett ismeretének forrására használja a kijelentés fogalmát, sem pedig arra, ahogy Isten az emberrel közli magát, az tehát nem szakkifejezés. Az eszkatológiánál maradvá: a kijelentés nem a keresztények ismeretének forrása, hanem annak a módja, ahogy jelenlegi tudatlanságukat a jövőbeni események legyőzik. Az is kétségtelen, hogy ha a kijelentés fogalma már a bibliai időkben olyan fontos teológiai fogalom lett volna, mint amilyen meghatározó szerepet játszik a modern teológiában, a Bibliában ennek megfelelő mennyiségű és minőségű vagy jelentésű szóhasználatot várhatnánk el – hiába. Néhány elszigetelt esettől eltekintve a Bibliában nemigen találunk olyan időszakot, amikor Istent nem ismerték. A kijelentés szerepével kapcsolatos kérdések a Bibliában vagy nem találhatók, vagy nem meghatározóak. Izrael ismeri Istent, ezt az Ó- és Újszövetség adottnak veszi. Ami lényeges, hogy az eddigiek milyen új vagy többletismerettel egészülhetnek ki; vagy a korábbi, eltorzult ismeret hogyan állítható helyre; vagy ez az ismeret hogyan, milyen feltételek mellett terjeszthető a Jahve-hit területén kívül; vagy milyen módon helyettesíthetők vagy újíthatók meg a már ismertnek bizonyos elemei új kapcsolatokkal és hatásokkal.

Az eddigieket összegezve: „A kijelentés fogalmának meghatározó volta nem csupán terminológiai következményekkel járó változás, amellyel szemben önmagában nem lenne ellenvetésünk, hanem az olyan uralkodó teológiai fogalommá válik, melynek szerepe nincs összhangban a bibliai tanúság kérdéseivel.”²¹ Barr egyenesen arra a következtetésre jut, „hogy a kijelentésnek mint központi és normatív fogalomnak a használata nemcsak káros lehet általában a teológiára nézve, hanem akadályozhatja és torzíthatja az inkább empirikusan elemző bibliai tanúságot.”²² A kijelentés mint modell pedig azért lehet káros, mert „hajlamos azt a látszatot kelteni, mintha Isten egyoldalúan kezdeményezne, és ebből következik a

bibliai válasz. Ez azonban nem felel meg a ténynek, hogy a későbbi izráeli hagyomány fontos elemei a közlekeleti környezetből származtak.”²³

Barr 1999-es *opus magnum-ában* hasonlóan foglalja össze elégedetlenségét. A „kijelentés” túl általános és ezért pontatlan fogalom, mely a filozófiai és dogmatikai hagyományból származik, ám mára bevett használata a Bibliából nem igazolható. Bár ma gyakran technikai értelemben használatos, általános voltából adódóan nehéz meghatározni pontos tartalmát: Mi számít kijelentésnek a Bibliában a tettek, események, szavak, beszédek, könyvek, ihletett élmények közt?²⁴

Segíthet, ha röviden szemügyre vesszük az újszövetségi használatot. A „kijelent” ige (apokalyptó) 26-szor és a következő jelentésekkel fordul elő.

– Általános, „megismer, megtud”, ill. „megismerttet, közöl”, valamint „megjelenik”: Mt 10,26; Lk 12,2; 17,30; Jn 12,38; Róm 1,18; 1Kor 3,13; 2Thessz 2,3.6.8; 1Pt 1,5.12; 5,1.

– Technikai, (eddig titkos/titkolt, nem köztudott dolog) „kijelent” értelemben: Mt 11,25.27; 16,17; Lk 2,35; 10,21–22; Róm 1,17; 8,18; 1Kor 2,10; Gal 1,16; 3,23; Ef 3,5; Fil 3,15.

– Egy kegyelmi ajándék: 1Kor 14,30.

A „kijelentés” főnév (apokalypsis) 18 alkalommal ilyen jelentésekben szerepel.²⁵

– Általános: „megjelenés”: Róm 8,19; 1Kor 1,7; 1Thessz 1,7; 1Pt 1,7.13.

– Technikai: eddig titkos/titkolt, nem köztudott dolog „kijelentése” értelemben: Lk 2,32; Róm 2,5; 16,25; Gal 1,12; 2,2; Ef 3,3; 4,13; Jel 1,1.

– Egy kegyelmi ajándék: 1Kor 14,6.26; 2Kor 12,1.7; Ef 1.17.

Jóllehet mindegyik bibliai szakasz megérne egy külön misét, helyhiány miatt ettől kénytelen vagyok eltekinteni. Azt viszont e rövid áttekintés is jól szemlélteti, hogy az Újszövetségben a „kijelentés” még nem szakkifejezés, hanem meglehetősen tág jelentéstartalommal rendelkezik. A Róm 1,16–18-ban ezt olvashatjuk:

Mert nem szégyellem az evangéliumot, hiszen Isten ereje az, minden hívőnek üdvösségére, elsőként zsidónak, de görögnek is, mert Isten a maga igazságát nyilatkoztatja ki benne hitből hitbe, ahogyan meg van írva: „Az igaz ember pedig hitből fog élni.” Isten ugyanis haragját nyilatkoztatja ki a mennyből az emberek minden hitetlensége és gonoszsága ellen, azok ellen, akik gonoszságukkal feltartóztatják az igazságot.

Az 1,17-ben Pál mintha technikai értelmében használná a „kijelent” igét, ám a következő versben ugyanazon ige ugyanazon alakja már nem ebben az értelemben áll. Ez a kétféle jelentés talán még látványosabb a 8,18–19-ben. Ezért az újszövetségi használatra nézve három észrevétel látszik szükségesnek. Először, az általános és az ún. technikai jelentés közötti különbség gyakran annyira összemósodik, hogy gyakorlatilag lehetetlen megállapítani, melyik értelemben szerepel a kifejezés. Isten megváltása az idők végén fog például teljes mértékben kijelentetni, azaz megjeleníteni a világnak (ld. 1Pt 1,5.7.12–13).

Másodszor, ilyen bizonytalan esetekben (pl. Jn 12,38) az előfordulást az általános értelem alá soroltam. Végül pedig az 1Kor 14,6.26.30-ban nyilvánvalóan az egyik kegyelmi ajándék, a kijelentés használatáról ír Pál, ami természetesen nem a mi „kijelentés”-ünk. A 2Kor 12,1.7-ben és az Ef 1,17-ben is valami hasonlóról van szó, ha jól értem, ezért soroltam ezeket külön kategóriába.

Amennyiben mégis jogos vagy szükséges az általános és a technikai jelentés közti különbségtétel, látható, hogy már az ige és főnév tág jelentéstartalma miatt ez szinte lehetetlen. Igazából csak a szövegösszefüggés fényében dönthető el, mikor általános és mikor technikai a szó jelentése. Ezt azért is fontos tisztázni, mert ha „kijelentés” a hit nélkülözhetetlen ismertetőjele lesz, ahogy sokak számára az, súlyos félreértésekhez vezet.”²⁶

Populáris szinten a kijelentés szinte kizárólagos és megkérdőjelezhetetlen teológiai modell. Ám nem ez az egyetlen, mely magyarázatot adhat arra a kérdésre, hogyan jutottak el a bibliai szerzők teológiai meggyőződésükre. Barr a természeti teológiát vizsgálva példaként hozza a teremtéshit kialakulását, melynek kiindulópontja az értelem révén nyerhető természeti teológia, amely nem kijelentés. Ám noha a zsidók a teremtett világ megfigyeléséből következtethettek volna a teremtő Isten léteire, még csak nem is ezen az úton jutottak el erre a következtetésre, hanem egy többletényező, összetett történelmi és teológiai folyamat során.

Valójában nem egyszerű kijelentés révén jutottak el erre a következtetésre, mintha Isten azt mondta volna nekik: Történetesen én vagyok a világ teremtője. Intellektuális folyamat során jutottak el ide, melyet két erő találkozása eredményezett: egyfelől a világ eredetének mitológiai, melyeket korábbi és szomszédos vallásokból és saját vallásuk korábbi állomásaiból örökölték meg, másfelől és elsősorban pedig monoteizmusuk, az egy Istenről vallott hagyományuk, mely ezen a területen eszmék jelentős újragondolását hozta magával.²⁷

A Biblia jórészt ilyen újragondolásnak, szellemi munkának, összetett teológiai reflexiónak a gyümölcse. Nem dogmatikai kézikönyv, hanem az Isten népe tapasztalatairól és gondolkodásáról ad számot, ahogy az életét Istennel szövetségben élte.²⁸ A teológiai reflexió szellemi munkájával magyarázhatók a legjobban pl. az olyan vallástörténeti-irodalmi párhuzamok, melyek a Genézis teremtés-elbeszélése ill. a Babiloni teremtéstörténet vagy más mezopotámiai teremtésmítoszok között megfigyelhetők.

Tisztában vagyok vele, hogy a fenti gondolatmenet sokaknak idegennek, meredeknek tűnik. Ám ennek oka nem az, hogy ellentétben áll a Biblia tanúságával (ahogy mondtam, a Biblia az eredet kérdéséről ezen esetben sem árul el semmit), hanem mert ellentétben állhat azzal, ahogy arról gondolkozunk, a bibliai beszámoló hogyan jött létre.

John Goldingay modelljei

John Goldingay szintén behatóan foglalkozik a Biblia különböző modelljeivel, és szintén elégtelennek tartja a

kijelentés kizárólagos modellként való használatát. „Az Írást kijelentésként jellemezni nem annyira hamis, mint nem különösen hasznos vagy természetes”, jegyzi meg bevezetésként.²⁹ Az olyan régi modellek, mint kijelentés, kánon, ihletés, részint azért sem megfelelőek, mert jelentéstartalmuk a használat során túlon túl kibővült: olyan kérdések megválaszolására használtuk őket, melyeket eredetileg nem voltak hivatottak megválaszolni. Következésképp nem tekintettük hiteles modelleknek, mihelyt az új kérdésekre adott válaszokat (sőt, olykor magukat a kérdéseket) már nem tartottuk kielégítőnek. Javaslata mégsem az, hogy vessük el a „kijelentés”-t és társait mint teológiai fogalmakat, hanem hogy a kifejezéseket használjuk eredeti, szigorúan vett, szűk értelmükben. Az alábbiakban Goldingay *Model of Scripture* c. könyvének négy modelljét fogom ismertetni: az Írás mint tanúskodó hagyomány, mint tekintéllyel rendelkező kánon, mint ihletett Ige, mint tapasztalt kijelentés.³⁰

Goldingay paradigmájának alapja az irodalmi műfajok komolyan vétele a Bibliának mint Isten szavának tanulmányozásakor. Ez a szempont nem Goldingay ötlete, előtte már mások is elindultak ebben az irányban, és hasonló megfigyelésekre jutottak. James Barr már egy 1973-as könyvében javasolja, hogy az ihletés a prófétai irodalomra illik a leginkább; majd az olyan Bibliára vonatkozó megjelöléseket és fogalmakat vizsgálja, mint „Isten Igéje” és tekintély.³¹ Goldingay legjelentősebb előfutárának azonban kétségtelenül Paul Ricoeur tekinthető, aki egy 1976-os előadásában vázolta fel a kijelentés műfaji alapú hermeneutikáját. A bibliai hit sokféle módon jut kifejeződésre, amiket „viszont azok a beszédformák határoznak meg, amelyek által Izrael, majd az ősegyház megfogalmazta hitét.” A kijelentés-fogalom tehát nem homogén, monolit, hanem heterogén, plurális, többértelmű. A kijelentés alapjának a prófétai beszédformát (prófétai irodalom) tekinti Ricoeur, amely azonban nem az egyetlen. A Bibliában emellett találunk elbeszélő beszédformát (elbeszélések), rendelkező beszédformát (törvények, rendelkezések), bölcsességi beszédformát (bölcsességi irodalom) és himnikus beszédformát (költői művek).³² A Biblia irodalmi műfajainak tehát Barr, Ricoeur és Goldingay egyaránt megkülönböztetett jelenséget tulajdonít.

Az Írás mint tanúskodó hagyomány

Goldingay a bibliai elbeszélést tekinti tanúskodó hagyománynak. Közhely, hogy a Biblia meghatározó része, mintegy kétharmada elbeszélés, mely először is a Genezistől a Királyok könyvéig, a világ teremtésétől Izrael fogságáig beszél el a választott nép történetét. A Krónikák, Ezsdrás, Nehémiás és Eszter valamivel rövidebben, más hangsúlyokkal és a perzsa uralomig ugyanezen történetet meséli el. Ez a történet kiegészülhet még olyan könyvekkel, mint Ruth, Jób, Jónás és Dániel. Az Újszövetségben egy négy változatban előadott történet, evangélium meséli el a Messiás munkásságát, halálát és feltámadását, amely egyben a korábban megkezdett tör-

ténet csúcspontja és beteljesedése. Az egyik evangélium aztán az első gyülekezet történetével folytatódik, ahogy a Jézusról tanúskodó apostolok az evangéliumot a birodalom fővárosáig viszik.

Teológiailag szemlélve ezen hosszabb-rövidebb elbeszélések implicit módon egy nagylélegzetű történetet alkotnak, mely a világ teremtését, bukását és Istennek az Izraelben és Izrael által véghezvitt helyreállító kezdeményezéseit beszéli el. Ennek csúcspontja a Jézus általi megváltás. Ez a dráma nemcsak arra hívja az olvasót, hogy ismerje fel magát abban, ahogy Isten a világhoz, Isten népéhez és az egyénhez fordul, hanem hogy úgy tekintsen magára, mint aki egy olyan emberiséghez tartozik, amelyet Isten vele való közösségre, neki való szolgálatra teremtett, amelyet e kapcsolatot és szolgálatot helyreállítandó megváltott, s amely annak feszültségében él, amit Krisztus megváltása és visszatérése között tapasztal.

Nem véletlen, hogy a Szentírás nagy része elbeszélés. Ez e jellegzetesség összhangban van a keresztény hit természetével, hiszen az evangélium nem dogmatikai vagy etikai kézikönyv, nem parancsok vagy normák összessége; nem is elvont teológiai eszmék gyűjteménye, hanem arról való számadás, amit Isten a világ iránti szeretetében véghezvitt. „Az elbeszélői műfajnak az Írásban elfoglalt helye abból a tényből adódik, hogy a kereszténység történetét. Az Írás különlegessége az evangélium különlegességéből adódik.”³³

Végül, de nem utolsósorban, a bibliai tanúság történetek formájában áll rendelkezésünkre. E történetek teremtő erővel bírnak: képesek világot teremteni a szemeink előtt, melyek magukhoz vonzanak minket, olvasókat. Bár a bibliai elbeszélés alapvetően történeti természetű, egyúttal irodalom is; nem pusztán krónika, hanem elbeszélés. Egy elbeszélés nem pusztán adathalmaz, hanem a képzelőerő gyümölcse. Az elbeszélések nem utasításokként vagy dogmatikai megállapításokként hatnak: kevésbé közvetlenül, többet bízva az olvasó együttműködésére. Az elbeszélés értelmezése az olvasó tevékeny közreműködésén múlik: csak így léphet be az elbeszélés világába. Ez az egyik oka a történetek varázsának.

A Biblia olyan világot fest meg, amelyben a bűn és szenvedés valóságával szembesülhetünk, azt megérthetjük és legyőzhetjük, mert ebben a világban egy olyan Isten tevékenykedik, aki megáld, aki beavatkozik, akinek gondoskodása a színfalak mögött érvényesül, aki akkor sem adja fel, ha ezt akarnánk, aki Krisztusban a földön járt, és a Lélekben Isten népe között jár. Isten ezen valóság közepette találkozik velünk.³⁴

De hogy rendelkezhet egy történet tekintéllyel? Tom Wright ezt a kérdést a következő példákkal válaszolja meg:

Ha a parancsnok besétál a körletbe, és rákezd: „Volt egyszer, hol nem volt...”, a katonák minden biztonnal zavarba esnek. Ha a kerékpáros egyesület titkára kifüggeszt egy értesítést, amely ahelyett, hogy a kirándulás időpontjait sorolná fel, egy rövid történetet mond el, a

tagok nem fogják tudni, mikor jelenjenek meg. Első pilantásra nincs kapcsolat aközött, amit „normatív”-nak tartunk ill. amit „történet”-ként ismerünk.

Am rövid gondolkodás után ráébredünk, hogy mélyebb szinten ennél többről van szó. Először is, a parancsnoknak talán az elmúlt hetek eseményeiről kell tájékoztatnia a katonákat, hogy megértsék a jelenlegi békefenntartó küldetés érzékeny voltát és belső dinamikáit. Az elbeszélés a jelenrel fogja őket összekapcsolni; most már az ő feladatuk, hogy a folyamatos dráma következő felvonását eljátsszák. Vagy tegyüek fel, hogy miután az egyesület titkára hiába igyekezett a tagokat a biztonsági előírások betartására rávenni, új módon próbálkozik, és minden további magyarázat nélkül egyszerűen egy, az előírásokat semmibe vevő és csúnya véget ért kerékpáros tragikus történetét függeszti ki. Mindkét esetben megértjük, hogy a történetek valamilyen módon tekintéllyel rendelkeznek, méghozzá minden bizonnyal hatékonyabb tekintéllyel, mint az utasítások egyszerű listája.³⁵

A bibliai elbeszélés tehát közvetett módon és az olvasó együttműködésére számítva rendelkezik tekintéllyel.

A tanúság modellje arra figyelmeztet, hogy végső soron nem maga a szöveg a döntő, hanem amire mutat, amiről tanúskodik. Az Írásnak mint tanúskodó hagyományának elsődleges feladata tehát Isten kegyelméről és tetteiről tanúskodni, nem pedig pl. az emberi elkötelezettségre felszólítani. (Ez csak másodlagos tiszte az Írásnak.) Az Írás egésze az evangélium tanúja: az Istenről szóló jó hírt adja tovább.

Az Írás mint tekintéllyel rendelkező kánon

Mind a „tekintély/hatalom”,³⁶ mind a „kánon” az elmúlt mintegy száz esztendőben igen nagy jelentőségre tett szert a Bibliáról folytatott teológiai vitákban. E fogalmak természetesen használhatók olyan helyzetekben, amelyekben döntések, utasítások születnek, vagy tettek kerülnek kiértékelésre. Ezen kifejezések a Bibliában is ilyen összefüggésekben fordulnak elő. Utalnak Józsué tekintélyére és hatalmára, melynek Izráel alá van vetve (Num 27,20), Sebna hatalmára, melyet el fog vesztíteni (Ézs 22,21), Eszter és Mordokaj hatalmára és tekintélyére, mellyel elrendelik a púrim ünnepét (Eszter 9,29), vagy arra, hogy nincs hatalmunk halálunk napja felett (Préd 8,8); az evangéliumokban Jézus tekintélyére, ahogy tanít (Mt 7,29), ördögöket űz ki (Mk 1,27), és bűnt bocsát meg (Mk 2,10), de ugyanígy világi hatalmak tekintélyére és hatalmára is (Mt 8,9; Lk 20,20).

A „kánon” szó a Gal 6,16-ban a keresztre, mint a Krisztus-követés szabályára vagy mércéjére utal. Az első keresztény századokban jelvényekre, modellekre, művészeti vagy nyelvtani mintára gyakran használták. Olyasmire, amit követni, utánózni vagy amihez mérni lehetett (vö. Jer 31,39; Ez 40,3–8; Zak 1,16). Később a „kánon” az egyházi határozatok és törvények szakkifejezésévé vált.

Magát a szót nem használja a Biblia saját magára. Am használná, utalna a Krisztus-követés törvényére (elő-

retekintve), ill. (visszatekintve) olyan esetekre, történetekre, amelyek bizonyítanak vagy cáfolnak, hogy az illető megfelelt-e Krisztus követésének. A Biblia tekintélyével kapcsolatban szintén nem található a Bibliában a „tekintély” szó, jóllehet a Biblia nagy hangsúlyt fektet arra, hogy amit mond, azt isteni tekintéllyel és hatalommal mondja.

De mi a Biblia álláspontja a saját tekintélyéről? Noha formálisan nem volt rabbi (ld. Mk 11,27–33), Jézus hatalommal és tekintéllyel szólt és cselekedett. Szavai és tettei eredetiségről és szabadságról árulkodnak, amelyek meggyőző tekintélyt sugároztak a szem- és fültanúknak, és ugyanilyen hatásuk van a mai olvasóra. Ez a tekintély személyével áll kapcsolatban. Alkalmanként utal tekintélyére és hatalmára (pl. Mt 28,18), am ez azon is lemérhető, amilyen módon a logikát használja tanításában. Jézus nem egyszerűen új törvényeket alkot. Példázatait mindig a világban az általa és hallgatói által megfigyelt jelenségekkel, hétköznapi tapasztalatokkal kezdi, és úgy adja elő azokat, hogy ezt a választ váltják ki a hallgatóságban: „Ez igaz. Eddig nem így gondoltam, de most, hogy hallottam Jézust, milyen egyszerű...” A Márk 2–3 vitái jól szemléltetik ezt. Bár Jézus beszél az Emberfia és az Írás tekintélyéről (2,10.25–26.28), egyúttal arra is buzdítja az embereket, hogy az eszüket használva jussanak el a megfelelő következtetésekre (2,9.17.19–22.27; 3,4). Amikor az emberi viselkedésről tanít a Hegyi beszédben, más erkölcsi tanítókhöz hasonlóan az emberi értelemről indul ki, ugyanakkor azonban egy másfajta életmód „értelmességének” radikális szembeállításával a társadalmi élet hagyományait, szokásait és beidegződéseit kérdésessé teszi.

A Pentateukosz kínálja a Biblia legrendszerettebb tanítását a viselkedés, az etika tekintéllyel bíró kánonairól, és az Írás itt emlékeztet a leginkább a magától független tekintélyre. A Pentateukoszban található tekintéllyel bíró etikai kánon olyan modellként szolgált, mely az egész Ószövetségre kiterjeszhető Tóra. Am a Tórából, mely tanítást, útmutatást jelent, hiányzanak a „törvény” szűkebb értelemben vett mellékjelentései. Tartalma inkább utasításként, rendeletként fogható fel: Izráeltől elvárható, hogy engedelmeskedjék a Tórának, mivel azt Istentől kapta.

Izráel Istennel való kapcsolata nem törvényeskedő. Ezt támasztja alá, hogy a Tóra parancsolatai elbeszélések összefüggésébe vannak ágyazva, és arra emlékeztetnek és emlékeztetnek, amit Isten Izráel őseivel tett, ahogy megszabadította Izráelt az egyiptomi fogságból, gondoskodott népéről a pusztai vándorlás hosszú éve alatt, és bevezette őket az ígért földjére. Izráel örömteli hálával ismerte el, hogy a Jahve parancsolatai iránti engedelmeség a célja annak, ahogy Jahve mindaddig vezette őket és bánt velük (ld. Zsolt 105). A Jahvéval való szövetség szerinti élet megkövetelte az engedelmeséget, am a szövetség Jahve kezdeményezésének volt köszönhető. Izráel engedelmesége nem előfeltétele volt a szövetségnek, hanem következménye.

Ha a Tórát és a törvényeket nem a törvényeskedés megjelenési formáinak tekintjük, világossá válik a köztük valamint a hit és életmód tekintéllyel rendelkező kánonja közötti kapcsolat, mellyel Jézus és Pál tanításában találkozunk. Az evangéliumoknak a Tórához hasonló elbeszélői szerkezete van: Jézus etikai tanítása olyan elbeszélésbe van ágyazva, mely arról szól, amit Isten Izráelért és a világot értett. Teológiai szempontból Pál etikai útmutatása szintén ebből az elbeszélői háttérből érthető meg, amennyiben teológiailag az evangéliumból ered és ahhoz kapcsolódik.

Az Írás mint ihletett Ige

Az Írás ihletettségével alapvetően azt valljuk, hogy a Biblia valamilyen módon Istentől származik, hogy Istennek a Biblia eredetéhez valamilyen értelemben köze van.³⁷ De milyen értelemben mondhatjuk ezt?

Ahogy a többi modell esetében, az ihletettséget is használjuk tágabb és szűkebb értelemben. Tágabb értelemben véve az egész Biblia Isten ihletett Igéje (ld. 2Tim 3,16). Szűkebb értelemben azonban legjobban a prófétákra illik: az ihletés fogalma innen ered. A próféták azok, akik jellemző módon isteni ösztönzésre szólnak és cselekednek. Míg Pál így kezdi: „Én, Pál...” , ők Istenre hivatkoznak: „Így szól az Úr”.

Isten szava általában buzdítás, ígéret vagy figyelmeztetés formájában hangzik el azzal összefüggésben, amit ő tenni készül. Olykor Isten szava konkrét utasítást tartalmaz az illetőn, mit kell a címzettnek tennie válaszként. Az Ószövetségben a prófécia gyakran Isten Lelkének munkájával áll kapcsolatban. Amikor Isten Lelke rászáll, Bálám (Num 24,2), Amászaj (1Krn 12,19) és Dávid is (2Sám 23,2) próféták. Ez nem racionális, esetleg nem verbális tevékenység, talán a nyelveken szóláshoz lehetett hasonló. Ezek a szakaszok mind arra világítanak rá, hogy amint Isten Lelke a prófétákat megihleti, az Isten Lelkének rendkívüli, kiszámíthatatlan és láthatatlan munkájához tartozik, amire példát különösen is Otniél, Gedeon, Jefe, Sámson vagy Saul történetében láthatunk. Az Ószövetségben Isten Lelke előszeretettel visz véghez rendkívülit. A Bibliáról, mint Isten ihletett Igéjéről beszélni tehát azt sugallja, hogy az kiszámíthatatlan és ellenállhatatlan, szabad és titokzatos.

Meglepő módon a prófétai könyvek azok, melyek mind isteni eredetükről, mind emberi-történelmi meghatározottságukról beszélnek. Jellegzetes módon olyan formulával indítanak, melyek e két meghatározó szempontra utalnak. Így keletkeztek, és így kell olvasnunk őket. Ezen bevezetésekben nem a próféta beszél. Maga a bevezetés beszél a prófétáról, mely valószínűleg a végső szerkesztők munkája, akik az utókornak segítséget kívántak nyújtani. Ezek azonban összhangban vannak a próféciákban szereplő útmutatásokkal. A próféták arra buzdítják hallgatóságukat, hogy „halljátok az Úr szavát” (Jer 2,4; Hós 4,1). A próféták gyakran beszélnek úgy, mintha Isten maga volna. Így a Hóseás 5-ben a beszélő végig Isten, akit a próféta megszemélyesít. Máskor a próféták

kijelentik: „Így szól az Úr” (pl. Jer 2,2,5). A mennyei király hírnökeiként szólnak, akinek az üzenetét továbbítják.

Am a próféták olykor saját szavaikat szólják, közvetlenül Isten és népe közt, vagy a saját nevükben szólítják meg Istent (ld. Jer 15,15–21). Amikor emellett Isten üzenetét hirdetik, Isten üzenete híven tükrözi a történelmi helyzetet, melyben születtek és élnek, Jeroboám vagy Jósias korát, az északi vagy déli országrészt. Jeremiásként, Hilkiijá fiaként vagy Hóseásként, Beéri fiaként szólalnak meg. Amit mondanak, azt messzemenőkéig meghatározza a történelmi kor, élményeik és személyiségük. Szavaikat emellett emberek szerkesztői munkájaként olvashatjuk.

Hatalommal rendelkező személyek szavai hatékonyak. Természetes, hogy aki minden hatalom, annak szavai páratlan hatékonysággal bírnak. Nem csoda, hogy Isten szavával hívta a világot létre (Genezis 1), szavával váltja és tartja meg Izráelt (Zsolt 107,20). Istennek a próféta által hirdetett ígéje pusztító kard (Hós 6,5), tűz (Jer 5,14) és pöröly (Jer 23,29). Isten szavát hirdetni tehát nem egyszerűen tájékoztatás, hanem döntésre hívás: az üzenet címzettjei meghallhatják a kihirdetett végzést, hogy bűnbánattal és hűséggel engedelmességeskedjenek.

Isten Ninivével való bánásmódja (Jónás könyve) szemlélteti, hogy Isten szava nem visszavonhatatlan, mint ahogy a médek és perzsák törvénye az. Végeredményben azonban Isten meghirdetett terve célt fog érni. Isten ígéje világ- és történelemformáló erő. Ez a Genezistől a Királyokig tartó történetnek (és a Krónikáknak) egyik fontos témája. Isten szava teremt, de átkot, fájdalmat, ellenségeskedést, izzadságos munkát, halandóságot és pusztulást is előidéz (Genezis 1–6); megújítja és újjáteremt a világot (Genezis 8–9) és zavart kelt (Genezis 11). Isten szava ígér Ábrámnak földet, utódot, áldást, nevet és védelmet. A Genezis 12-től Józsuéig tartó történetből megtudhatjuk, Isten szava hogyan alakítja Ábrahám leszármazottjainak életét és sorsát, s hogyan váltja valóra az ígéretet. A Sínai-szövetség (ld. Exodus 19–34), melyet Izrael Móáb síkságán megújít (ld. Deuteronomium), megerősíti, hogy Isten népe történetét Isten ígéje irányítja: konkrétá teszi az Izráelt követő áldást és átkot, ahogy Isten népe megtartja vagy megsérti a szövetséget. A Józsuétól a Királyokig tartó történet folytatja annak leírását, Isten ígéje hogyan éri el a történelemben célját.

A próféták szavai performatívak: véghezviszik, amit meghirdetnek. Ha az Úr szava megszólal, az következménnyel jár, valami történik (Ám 1,2). Az Úrnak a próféta által hirdetett ígéje hatékony, akár építő, akár pusztító szándékkal (Jer 1,9–10). A Biblia tehát abban az értelemben Isten Igéje, Szava, hogy életet és halált hoz. „A bibliai szöveg nyelvezete prófétai: megelőlegez és létre hív olyan valóságokat, melyek hétköznapi és megszokott világunk beidegződésein túl élnek. [...] Megrendíti a biztos valóságot, és a figyelő gyülekezetben új lehetőségeket hív életre.”³⁸

A 2Tim 3,16 szerint az Írás Istentől ihletett. Maga a görög kifejezés (theopneustos) a korabeli irodalomban elsősorban személyekkel, nem pedig szent írásokkal kapcsolatban fordul elő, amíg az egyházatyák (pl. Alexandriai Kelemen) az evangéliumokra és az Ószövetségre nem kezdték használni. Ez a használat valóban kissé meghökkentő, és feltehető, hogy a 2Tim 3,16 metonimikusan érti az írásokra, hogy ihletettek, és igazából az írások íróira gondol. Ez összhangban állhat azzal, ahogy a prófétai könyvekben a Lélek és a prófécia viszonyul egymáshoz. Ugyanakkor a szokatlan használat ellenére nyilvánvaló, hogy maga az írás, az irat az ihletett.

Az Újszövetség korában az ihletett írások isteni eredetén volt a hangsúly, az emberi szerző szerepe teljesen háttérbe szorult. Így a szerzők gyakran „Istentől/a Szentlélektől vitettek” (2Pt 1,21).³⁹ Erre az Újszövetségben leginkább a Jelenések szerzőjének élménye emlékeztet. Maga a könyv keresztény prófécia (1,3; 22,7.18–19; vö. 10,11; 22,6), és a szerző hangsúlyozza, hogy a látomást „lélekben/Lélek által” nyerte (1,10; 4,2; 17,3; 21,10). János szavait a Lélek mondja (2,7.11; 14,13). Az ihletett prófécia a nyelveken szólásra emlékeztet. Az egyházatyák ennek megfelelően utalnak az Ószövetség és az evangéliumok szerzőire, mint akik a „Lélektől vitettek/Istentől vitettek Lélekben”.⁴⁰

Valahányszor tehát az Újszövetség a szövegről vagy szerzőjéről mint ihletetről ír, célja ezzel megerősíteni: a szövegnek különleges üzenete van, és egy későbbi hallgatóságra nézve is különleges igénnyel lép fel. Így az megerősíti az adott prófécia hatékonyságát és állandó jelentőségét.

Az Írás mint tapasztalt kijelentés

A Biblia magára nem utal kijelentésként, ezt először Irenaeus használja a Szentírás egészére 180 körül *Adversus haereses* c. munkájában. Milyen értelemben beszél tehát az Írás a kijelentésről? Általában meglehetősen hétköznapi szövegösszefüggésekben, mint amikor emberek titkokat árulnak el (1Sám 20,2.12–13; Péld 20,19); hatósági rendeletek kihirdetésekor (Eszt 3,14; 8,13); amikor emberek előbújnak rejték helyükről vagy a sötétből, és így felfedik magukat (1Sám 14,8.11; Ézs 49,9); bizonyos dolgok felfedésével kapcsolatban, melyek rejtettek és amelyeknek rejtve kell maradniuk (Lev 18; 2Sám 6,20; Lk 2,35). Ez utóbbi lehet emberi gonoszság (Ez 21,24; Hós 7,1).

Ez a hétköznapi használat aztán vallásos tartalmat kaphat. A Biblia beszél úgy Istenről, mint aki felfed, kijelent tényeket vagy ígéreteket a jövőről (1Sám 9,15; 2Sám 7,27; 1Kir 17,25; Ám 3,7; Lk 2,26). Beszél isteni titkokról és olyan dolgokról, melyeket Isten Izrael előtt annak engedelmsége érdekében fed fel (Deut 29,29); teológiai titkokról, melyeket Isten kijelent, mint pl. Isten pogányokkal kapcsolatos üdvterve (Róm 16,25; Ef 3,3–5); a láthatatlan Istenről, aki személyesen kijelenti magát (Gen 35,7; 1Sám 2,27; vö. Jn 21,1; Gal 1,16); Isten haragjáról és megváltó igazságáról, mely a történe-

lemben lesz látható (Zsolt 98,2; Ézs 53,1; Lk 2,32; Róm 1,17–18; Jel 15,4). Beszél továbbá arról is, Isten hogyan jelenti ki Jézust, és hogyan fedi fel Jézus megváltó művének és személyének jelentőségét (Mt 11,25; 16,17). Hasonló értelemben használja Pál, amikor az evangélium üzenetének kijelentésére (1Kor 2,10) és a keresztény igazság eddig ismeretlen vonatkozásaira (Fil 3,15) utal.

Isten kijelentése történhet az emberi értelem és lélek közreműködése által (Jn 1,4,9), a természet világa által (Róm 1,19–20), emberi tapasztalatok által (Róm 1,18), a világtörténelem és különösen is Izrael történelme által (Zsolt 98,2), isteni megjelenés által (1Kir 3,5), Isten nevének Izrael körében történő kijelentése által (Ex 6,2–3), prófétai beszéd által (1Sám 3,7; Ám 3,7), Isten akaratát kifejező parancsok által (Deut 29,29), Izrael emlékeit megőrző hagyományok által (Mik 6,5), az ilyen emlékek népek közti hirdetése által (Ézs 12,4–5), Jézus személye és élete által (Jn 1,14), a róla szóló evangélium által (Róm 1,17), a Jézust új megvilágításba helyező Írás által (Róm 11,25; 16,25–26), az egyháznak adott különleges üzenetek (1Kor 14,6.26.30) és végül Jézus visszajövele által, mely véglegesen fel fogja fedni mindazt, mely még felfedésre vár (1Pt 1,5.7.13). Ezen végső kijelentés mellett, amikor is a megváltás beteljesedik és célhoz ér, minden korábbi kijelentés eltörlődik és viszonylagossá válik.

Jézus Krisztusban és az evangéliumban Isten igazsága jelentetik ki, s így a megváltás mind zsidók, mind a pogányok számára a Krisztusba vetett hit révén lesz megragadható (Róm 1,16–17). Isten Jézusban titkos teremtést jelenti ki, hogy a világot engedelmségre készítse (Róm 16,25–26). Ám ez is csak a végső kijelentés megelőlegezése, amely a jövőben vár beteljesedésre. A kereszt a kijelentés csúcspontja, ám egyúttal az érthetetlen isteni tetté is. Maga a feltámadás sem oldja fel a kijelentés és érthetetlen közti feszültséget. Isten elsődleges kijelentése az isteni dicsőséget Jézus emberi testében elfátyolozva hagyja, amit csak a hit szemével pillanthatunk meg. Maga Jézus személye sem magától értetődő kijelentés: Isten általi kijelentésre van szükségünk felismerni Jézus jelentőségét (Mt 16,17; vö. 11,25–27; Ef 1,17).⁴¹

A Biblia tehát használja a kijelentés fogalmát, ám az sokkal jelentéktelenebb szerepet játszik ott, mint a középkori és modern teológiában, és természetes, hogy más kérdések foglalkoztatják. Ezért furcsán veszi ki magát, ha a mai helyzetet és kérdéseket közvetlenül a bibliai helyzetre vonatkoztatjuk.⁴²

Záró gondolatok

Írásomat annak megállapításával kezdtem, hogy Biblia-szemléletünkben a „kijelentés” az uralkodó modell. Az általános használat miatt sokan nem látják e modell korlátait, s hogy az bizonyos esetekben nem szerencsés,

olykor pedig egyenesen káros. Világos, hogy a Biblia valamilyen módon Istentől származik, hogy különleges, nem pusztán emberi mű. Ám hogy a Biblia egy az egyben kijelentés, ahogy láttuk, korhoz kötött, teológiai következtetés, nem magának a Bibliának az állítása, azaz ebben az értelemben nem „biblikus”, legalábbis nem „biblikusabb” (ha e melléknév egyáltalán fokozható), mint pl. Barr vagy Goldingay megközelítése. Ezért hasznos a „kijelentés”-re mint lehetséges, de nem kizárólagos modellre tekinteni.

Ebben az összefüggésben érdemes a metafora és a modell közti szembeötlő hasonlóságra felhívni a figyelmet. Ami egy modellt általánosan fenyeget, a kijelentés modelljét is utolérte: a modell és modellezett közti feszültség eltűnik. Ily módon többé nem modellként gondolkodunk a modellről – ez esetben a „kijelentés”-ről –, hanem mintha a valóságot fejezné ki. Ezzel a metafora és metaforikus gondolkodás jellemzői vesznek el: rugalmassága, viszonylagossága és a metafora természetéből fakadó feszültség.⁴³

Írásom elején idéztem Tom Wrightnak a megigazulásról tett megfigyelését, melyet a „kijelentés”-re alkalmaztam. Az egyház hajlamos megfelelő kritika nélkül a saját szóhasználatát a bibliaival egyezőnek tekinteni, tehát az eredeti kifejezést s így Isten szavát félreérteni, végül pedig ennek következtében Isten szavát és a saját hangját félreértve döntő szereptévesztés és identitászavar áldozatává válni, amikor saját elveit és értelmezését Isten szavának tekinti. A „kijelentés” esetében ez pontról pontra bekövetkezett. Ezzel magyarázható, hogy a fogalom mai teológiai vitákban már legtöbbször nem eredeti jelentésének megfelelően bukkan fel, hanem a nem feltétlenül biblikus, de hagyományos álláspont igazolására és új értelmezések és megközelítések cáfolására.

Nem csoda tehát, ha Barr és Goldingay a hagyományos teológiai kategóriákat vagy vitát elégtelennek érzi. Sok mindent lehet vitatni velük kapcsolatban, az azonban kétségtelen, hogy céljuk a Biblia megszólaltatása, javaslataik, kritikájuk és Goldingay modelljei pedig segítséget nyújtanak egyháznak és teológiának. A fentiekből az is kiderült, nem a kijelentés az egyetlen, még csak nem is a legmegfelelőbb modell a Biblia nagy részére, és más modellek legalább annyira, ha nem szerencsésebben alkalmazhatók.

Világossá vált, a Biblia irodalmi műfajainak szempontja a kérdés tárgyalásakor mindeddig nem megfelelő figyelemben részesült, valamint a „kijelentés” egész Bibliára való alkalmazása pontosan annak műfaji sokszínűsége miatt szerencsétlen. Goldingay modelljei ezt a helyzetet igyekeznek orvosolni.

Míndez arra a tényre figyelmeztet minket, hogy az Írás több, mint pusztán „kijelentés” az információ-továbbítás értelmében; de több, mint „isteni önközlés”; és biztosan több, mint „lejegyzett kijelentés”. Ezen kategóriák elsősorban egy korábbi gondolkodási rendszerből maradtak ránk, amelyben a döntő kérdés egy többnyire távoli Isten körül forgott, aki magáról és céljairól bizo-

nyos üzeneteket küld a világnak. Ez kisajátította a közeli, bár transzcendens Istenről alkotott bibliai képet, aki teremtése gazdag, dinamikus életével ünnepel, és bánkodik szégyene és szenvedése miatt.⁴⁴

Talán segítene, ha a „kijelentés”-t csak korlátozottan, a megfelelő kitételekkel, gondosan meghatározva használnánk.⁴⁵ Ez különösen is rendszeres teológusoktól követel nagyobb áldozatot, valamint azoktól, akik hozzászoktak vagy magától értetődőnek veszik, hogy a Bibliára, mint Isten kijelentésére utaljanak. Ám ha érvelésem meggyőző volt, a használat átgondolását első vagy egyik lépésként érdemes megtenni. Ha Goldingay modelljei használhatók, ennek gyakorlati következményei is kellenek, hogy legyenek mind Biblia-szemléletünkben, mind írásértelmezésünkben.

Nem gondolom, hogy a kijelentés kérdését és minden félreértést, homályos szempontot sikerült tisztáznom. Természetesen e cikk újabb kérdéseket vet fel. Írásomat inkább gondolatébresztőnek, vitaindítóknak szántam. Remélem, ezt a célt sikerült elérnem.

Czövek Tamás

JEGYZETEK

- ¹ Ld. Goldingay, J. *Models of Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994, 2–11.
- ² Ld. Barr, J. *Old and New in Interpretation: A Study of the Two Testaments*. New York: Harper & Row, 1966, 83–84. A kifejezés teológiai használatának eredete a középkorra tehető. A korabeli teológiai felfogás szerint kijelentés révén lehetett Istent megismerni, minden más ismeret az értelem biztosított (87).
- ³ Ricoeur, P. *Bibliai hermeneutika* (Hermeneutikai füzetek 6). Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995, 13.
- ⁴ Goldingay, *Models of Scripture*, 5.
- ⁵ Hornby, A.S. (szerk.) *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Oxford: OUP, 2010, 1310. A magyar szótárak is jelzik a kétféle jelentést; ld. a „kinyilatkoztatás” szócikkeket: *A magyar nyelv értelmező szótára, Ki-Mi*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1965, 148; *Magyar értelmező kéziszótár, A–K* (szerk. Juhász J. et al.). Budapest: Akadémiai Kiadó, 1992, 719; *Magyar értelmező kéziszótár* (Magyar Nyelv kézikönyvek XIII; szerk. Juhász J. et al.). Budapest: Akadémiai Kiadó, 2003, 692; *Értelmező szótár* (főszerk. Eöry V.). Budapest: Tinta, 2007, 854.
- ⁶ Wright, N.T. *Justification: God's Plan and Paul's Vision*. Downers Grove: IVP Academic, 2009, 81.
- ⁷ Barr, J. *The Bible in the Modern World*. London–New York: SCM–Harper, 1973, 14.
- ⁸ Goldingay, *Models of Scripture*, 5.
- ⁹ Goldingay, *Models of Scripture*, 98.
- ¹⁰ Döntően Barr „The Concepts of History and Revelation” fejezetére (*Old and New*, 87–102) fogok támaszkodni, mely egy 1964-es előadására épül. Biztos vagyok benne, hogy jóllehet gondolatai jó részét már fél évszázada megfogalmazta, azok ma sem idejétmúltak.
- ¹¹ Barr, J. *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*. London: SCM, 1999, 484. Ld. még Goldingay, *Models of Scripture*, 288. Goldingay itt megállapítja, hogy a „kijelentés”-t az utóbbi fél évezred során többféle és gyakran zavaros vagy félreérthető jelentésben használta a teológia.
- ¹² Az általam átnézett dogmatikák rögtön az elején, az esetleges bevezető fejezetek után (Bavinck már a *Prolegomena* kötetében) tárgyalják a kijelentésről szóló tant: Heyns, W. *Református dogmatika*. Budapest: Holland–Magyar Református Bizottság, 1925, 4–10; Tavasz S. *Református keresztyén dogmatika*. Kolozsvár, 1932, 67–92; Sebestyén J. *Református dogmatika*. Budapest: Református Theológiai Akadémia Kurzustára, 1940, 33–68; Weber, O. *Grundlagen der Dogmatik*, I. kötet. Berlin: Evangelische Ver-

- lagsanalt, 1955, 184–251; Ott, H. *Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln*. Stuttgart: Kreuz, 1972, 67–77. Előd I. *Katolikus dogmatika*. Budapest: Szent István Társulat, 1978, 10–18; Ifj. Almási M. *Hitünk igazságai*. Budapest, 1979, 20–27; Ravasz L. *Kis dogmatika*. Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1990, 5–12; Sproul, R.C. *A keresztyén hit alapigazságai*. Budapest: KIA, 2002, 29–60; Bavinck, H. *Reformed Dogmatics*, I. kötet: *Prolegomena*. Grand Rapids: Baker Academic, 2003, 283–494. Meglepő kivételnek tekinthető a barthiánus Török István, aki nem tárgyalja külön a kijelentést; ld. *Dogmatika*. Amsterdam: Free University Press, 1987. Kálvin 1536-os *Institutio-ja* a jól ismert mondatból indul: „Úgyiszlóván az egész szent tudomány ebből a két részből áll: Istennek és magunknak az ismeretéből”; *Institutio*. Budapest: 1936, 23. (Minden bizonnyal szerkezetének köszönhetően a *Kis Institutio* nem tartalmaz a kijelentésnek szentelt külön fejezetet.) Ez a mondat a nyitómondata az 1559-es *Nagy Institutio-nak* is. Ám az egész 1. könyvnek a témáját a címe elárulja: „A teremtő Isten megismerése”. Az emberi értelem képes istenismeretre jutni (III–V. fejezet), ám az nem elégséges. Isten teljes ismeretéhez szükségünk van a Szentírásra (VI–VIII. fejezet). Érdekes azonban, hogy Kálvin a „kijelentés” (revelatio) szót nem, ehelyett az „istenismeret” vagy egyszerűen „ismeret” (*Dei notitia, notitia*) szavakat használja; *A keresztyén vallás rendszere*, I. kötet (REK 5). Pápa: Református Főiskolai Könyvnyomda, 1909. Karl Barth *Kirchliche Dogmatik-ja* nem meglepő módon külön fejezetet szentel Isten Igéjének (I.1–2), amelynek első két alfejezete: „Isten Igéje mint a dogmatika kritériuma” és „Isten kijelentése”. Wolfhart Pannenberg a kijelentést igyekszik az újabb kihívások fényében és a barthiánus kijelentéstant bírálva értelmezni; *Theology and the Philosophy of Science*. London: Darton, Longman and Todd, 1976; ehhez ld. Hošek, P. „Towards a Dialogical ‘Global Theology’: Wolfhart Pannenberg and Wilfred Cantwell Smith”, *Communio viatorum* 50 (2008) 257–75, 258–67. Érdemes ebben az összefüggésben B.S. Childs ószövetségi ill. ó- és újszövetségi teológiájára néhány mondat erejéig kitérni. 1985-ös ószövetségi teológiájában (szintén az elején) Childs a 20-ból 3 fejezetet szentel a kijelentés kérdésének: 2. Az Ószövetség mint kijelentés; 3. Hogyan ismerhető meg Isten? 4. Isten célja a kijelentéssel; majd még egyet: 9. Isten kijelentésének részesei. A kötet felosztása igen emlékeztet a hagyományos dogmatikák Isten-ember-üdvösség/egyház felosztására. Ezzel szemben 1992-es kötete már műfajokként veszi végig a bibliai könyveket, és nem tér ki külön a kijelentés kérdésre. Ld. *Old Testament Theology in a Canonical Context*. Philadelphia: Fortress, 1985; *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*. Minneapolis: Fortress, 1992. Childs teológiáihoz ld. Barr kimerítő kritikáját, *Concept*, 378–438.
- 13 Barr, J. *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*. Oxford: Clarendon, 1983, 6 (kiemelés tőle). Barr könyve 1. fejezetéhez megjegyzendő, hogy bár az idézett mondatot nehéz cáfolni, Barr érvelése – pl. amikor az írott és szóbeli isteni közlést hasonlítja össze (6); vagy amikor az ó- ill. újszövetségi megváltást túl sarkosan szembeállítja (14) – időnként egyoldalú, nem elég árnyalt.
- 14 Mindenekelőtt a héber *gáláh, nágad, rá’áh, yáda?*, a görög *apokalyptó, délóó* igék különböző alakjai és derivátumai, ill. az *epiphaneia* görög főnév.
- 15 Bár döntően fontos szempontra hívja fel a figyelmet, és azt gondolom, jórészt igaza van, az olyan mondatokat olvasva, mint az Ex 6,7 („Népeimmé fogadlak titeket, és a ti Istenetek leszek, és megtudjátok, hogy én, az Úr vagyok a ti Istenetek, aki megszabadítalak benneteket az egyiptomi kényszer munkától”), felmerül bennünk, nem esett-e Barr túlzásba. Mint minden, ennek eldöntése is meghatározás kérdése: mi a kijelentés? A bibliai idézeteket az 1990-es bibliafordításból veszem.
- 16 Barr, *Concept*, 484. Barr Westermannt is idézi, aki szerint a „kijelentés bibliai fogalma nem létezik”. Ugyanitt Barr megjegyzi, hogy a „kijelentés” Isten tetteire és kommunikációjára vonatkoztatva elvont és általános fogalommmá válik.
- 17 Wenham, G.J. “The Coherence of the Flood Narrative,” *VT* 28 (1978) 336–48, 346–47.
- 18 A kivonulást a legtöbben az egyiptomi 19. dinasztia idejére, a 13. század elejére, II. Ramszesz uralkodására teszik. Konzervatívok hajlanak a 18. dinasztiára, a 15. századi II. Amenhotep uralmára tenni.
- Mindkét esetben azonban figyelembe veendő, hogy Mózes törvénye egyértelműen a mezopotámiai törvényektől függő későbbi gyűjtemény. A konzervatív állásponthoz ld. Davis, J.J. *Moses and the Gods of Egypt: Studies in Exodus*. Grand Rapids: Baker, 1986, 16–44; ill. magyarul: Archer, G.L. *Az ószövetségi bevezetés vizsgálata*. Budapest: KIA, 2001, 265–79. A 13. századi kivonulás nézetének nem legfrissebb, de jó összefoglalását adja magyarul Bright, J. *Izrael története*. Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1986, 122–29.
- 19 „Hammurapi törvénykönyve”, *Ókori keleti történeti chrestomathia* (szerk. Harmatta J.). Budapest: Tankönyvkiadó, 1964, 124–150, 146.
- 20 Barr, *Old and New*, 98.
- 21 Barr, *Old and New*, 90. Néhány sorral lejjebb Barr hozzáteszi, hogy amikor Barth és társai a Biblia tekintélyét a kijelentés fogalmának középpontba állításával és újrameghatározásával kívánták helyreállítani, akármennyire is érthető volt hosszú múltra visszatekintő mód-szerük, hogy ti. Biblia és kijelentés összetartozik, „káros ellentmondást honosítottak meg.”
- 22 Barr, *Old and New*, 92.
- 23 Barr, *Old and New*, 98.
- 24 Barr, J. *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*. London: SCM, 1999, 485.
- 25 Beleszámítva a Róm 16,25-öt, mely azonban néhány kéziratból hiányzik.
- 26 Barr, *Concept*, 485.
- 27 Barr, J. *Biblical Faith and Natural Theology: The Gifford Lectures for 1991 Delivered in the University of Edinburgh*. Oxford: Clarendon, 1993, 148; vö. Barr, *Concept*, 472. Hasonlóan Goldingay, aki szerint a Genézis 1 beszámolóját az elbeszélő nem kijelentés révén nyerte, hanem a hagyományozott forrásokból, az empirikus tényeket (azaz a tapasztalt világ természetéből kiindulva vonva le következtetéseket) feldolgozva és teológiai meggyőződéséből merítve dolgozott; *Models of Scripture*, 40.
- 28 Barr, J. *Explorations in Theology 7, The scope and authority of the Bible*. London: SCM, 1980, 121–22. Hogy Barr szemében milyen nagy szerepet játszik Isten népe teológiai reflexiója, jelzi, hogy a megadott helyen háromszor is használja a „tapasztalat” (experience) szót: a Biblia, mint irodalmi alkotás Isten népének tapasztalatait örökíti meg. Barr ezzel magyarázza, hogy a kialakult bibliai kánon központi, elégséges és tekintélyt biztosító helyet kapott más hagyományokkal szemben (121).
- 29 Goldingay. *Models of Scripture*, 9.
- 30 Goldingay e modelleket dolgozta tovább ószövetségi teológiájáé; ld. *Old Testament Theology*, 1. kötet, *Israel’s Gospel*. Downers Grove: IVP, 2003; *Old Testament Theology*, 2. kötet, *Israel’s Faith*. Downers Grove–Milton Keynes: IVP–Paternoster, 2006; *Old Testament Theology*, 3. kötet, *Israel’s Life*. Downers Grove: IVP, 2009. Ld. szintén korábbi kötetét, mely már megelőlegezi e modelleket: *Approaches to Old Testament Interpretation*. Leicester: Apollon, 1990.
- 31 Barr, J. *The Bible in the Modern World*. London–Philadelphia: SCM–Trinity, 1973, 13–30.
- 32 Ricoeur, *Bibliai hermeneutika*, 14, 14–31.
- 33 Goldingay, *Models of Scripture*, 25.
- 34 Goldingay, *Models of Scripture*, 63.
- 35 Wright, N.T. *The Last Word: Beyond the Bible Wars to a New Understanding of the Authority of Scripture*. New York: HarperOne, 2005, 26.
- 36 Az angol *authority* mindkettőt jelölheti, csakúgy, mint a görög *exousia* és több héber kifejezés. A következőkben mindkettőt értem, ha csak az egyiket használom is.
- 37 Barr, *The Bible in the Modern World*, 17.
- 38 Brueggemann, W. *Finally Comes the Poet*. Minneapolis: Fortress, 1989, 4. Brueggemann hozzáteszi: „Az ige hirdetés ezt a veszélyes, nélkülözhetetlen beszédmódot folytatja.” Idézi Goldingay, *Models*, 211.
- 39 Vö. Philó, *Mózes élete* II.48 (ld. még I.31).
- 40 Így (pneumati *theophorchtenta*) ír Jánosról Alexandriai Kelemen, akit Eusebius idéz: *Egyháztörténet* VI.14.7.
- 41 A hivatkozott bibliai szakaszok nem mindegyike tartalmazza a „kijelentés” és „kijelent” szavakat. Olyan, kijelentéssel kapcsolatos

kifejezéseket is tartalmazhatnak, mint a „titok”, „felfed”, „megmutat” (görög *apokalyptó*, *apokalypsis*, *mystérion*, *phaneroó*; héber *sod*, *rá'á*).

⁴² James Barr megjegyzi, hogy amíg az Ószövetség és más zsidó iratok a kijelentés-nyelvezetet ritkán használják történelmi eseményekkel és próféciával kapcsolatban, az apokaliptika előszeretettel alkalmazza, ám nem Isten kijelentésére, hanem titkokéra; Barr, *Old and New*, 88–90.

⁴³ McFague, S. *Metaphorical Theology*. London: SCM, 1983, 74; idézi Goldingay, *Models of Scripture*, 11.

⁴⁴ Wright, *The Last Word*, 30–31.

⁴⁵ Hasonlóan – Dietrich Ritschle és más teológusokra támaszkodva – Barr, *Concept*, 484–85. Barr tárgyalása és hivatkozásai azt is világossá teszik, hogy rendszeres és biblikus teológusok egyaránt látják a kijelentés fogalmának korlátait és elégtelenségét.

Egy gnosztikus motívum nyomában János evangéliumában*

Nem tudjuk, mit mond.
(Jn 16,18)

Az Úr mondta: Minden dolgot, amit mondtam
nektek, ismertetek, és hittel fogtátok fel azokat.
Ha felismertétek azokat, ím, azok a tieitek; ha
meg nem, (akkor) nem a tieitek.

(A Megváltó dialógusa)¹

A gnosztikus Júdás evangéliumban Jézus kineveti a tanítványokat, akik bármennyire igyekeznek is, megnemértésük miatt az üdvösséget nem érhetik el. A János írása szerinti evangéliumban sokszor tűnnek fel mind a tanítványok, mind (az evangélium sajátos szóhasználata szerint) „a zsidók” úgy, mint akik nem értik meg, vagy félreértik Jézus szavait, cselekedeteit. E jelenség hasonlósága fölveti a János evangéliuma és a gnózis kapcsolatának kérdését. A lehetséges ellenvetések egyike a negyedik evangélium legkorábbi szövegtanújának a második század elejére datált keletkezése. A cikk erre is reflektál, valamint kitér a hit és a megértés jánosi teológiai tartalmára is.

Im gnostischen Judas-Evangelium lacht Jesus über die Jünger, die trotz ihres, von Missverständnissen erfüllten Bemühens das heilbringende Wissen nicht erwerben und so das Heil auch nicht erlangen können. Seit langem macht man die Beobachtung, dass im Johannesevangelium sowohl die Jünger, als auch „die Juden“ Jesu Worte und Taten oft missverstehen, eine allgemein anerkannte Erklärung dieses Phänomens existiert jedoch nicht. Die Ähnlichkeit der Missverständnisse in beiden Evangelien wirft die Frage der Beziehung des Johannesevangeliums zur Gnosis auf. Ein übliches Gegenargument – die heute kaum mehr haltbare Frühdatierung des P52, als erstem Zeugen des Johannesevangeliums – wird auch kritisch behandelt und zum Schluss wird die Bedeutung von Glauben und Verstehen bei Johannes reflektiert.

Júdás evangéliumában, mikor a tanítványok összegyülekezvén, a kegyességet gyakorolván hálát adtak a kenyér fölött – azaz, amikor az eucharisziára gyűltek össze – Jézus nevetett.²

„A tanítványok pedig mondták neki:

Mester, miért nevensz a hálaadásunkon? Vagy mit tetünk? Amit illő.

Felelt nekik mondván:

Nem rajtatok nevetek, sem azon, amit nem saját akaratotokból, hanem azért tesztek, hogy dicsőíttessék az Istenetek.

Mondták:

Mester, te [.....] Istenünk fia vagy.

Mondta nekik Jézus:

Miből ismert[ete]k föl engem? Ámen, azt mondom nektek: semelyik nemzetség nem fog fölismerni engem, a közületek való emberekből.

Amikor hallották ezt a tanítványai, bosszankodni kezdtek, és megharagudni, és káromolni őt szívükben.”³

A szövegből egyfelől az derül ki, hogy a tanítványok nem értik meg Jézust, ráadásul ezt maga Jézus ki is mondja, másfelől e párbeszédet rendkívül feszültté teszi, hogy Jézus a tanítványoknak azt mondja, „dicsőíttessék Istenetek”, ők pedig Jézust „Istenünk” fiaként tekintik. A tanítványokat kinevető Jézus az ő Istenüket nem tekinti a sajátjának.

* E tanulmány szerkesztett és némileg megváltoztatott változata a Wesley János Lelkészképző Főiskola Vallástudományi Intézetének „Bűnvallás és kegyelem” szimpoziumján, valamint a Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiuma újszövetségi szekcióján 2012 márciusában és augusztusában elhangzott előadásnak.

A későbbiekben a tanítványok érdeklődnek, hogy Jézus hova távozott tőlük.

„Mondta nekik Jézus:

Egy másik nagy és szent nemzedékhez mentem.

A tanítványai azt mondták neki: Ur(unk), mi az a nagy nemzedék, amely különb nálunk és szent(ebb), úgy hogy (közben) nem ezekből az aionokból való – most?

És amikor Jézus ezt hallotta, nevetett, és azt mondta nekik:

Miért gondolkoztok szívetekben az erős és szent nemzedékről? Ámen, mondom nektek, bárki, aki ezeknek az aionoknak a szülője, nem fogja látni azt a [nemzedék]...

Amikor a tanítvány[a]i ezt hallották, megzavarodtak szellem[ük]ben, nem találtak szavakat, hogy mit mondanak.”⁴

Jézus itt is kineveti tanítványait, akik képtelenek felogni, hogy Mesterük egy náluk különb, szent nemzedékkel van elfoglalva, s ők, mint ennek az aiónnak a gyermekei soha nem is lesznek képesek meglátni ama nemzedék dicsőségét.

Ezután következik a tanítványok szörnyű bűnöktől hemzsegő álma, melynek jelentését Jézus megmagyarázza nekik. Itt is elhangzik Jézus szájából: „Miért zavarodtatok meg?”,⁵ majd pedig, hogy ti – azaz a tanítványok – tévelygésbe viszitek a sokaságot.

Az értő olvasó számára persze világos a helyzet: egy gnosztikus evangéliumot tartunk a kezünkben, mely szerint a Megváltó azért jött e földi világba, hogy Ádámon (és nemzedékén) ne uralkodjanak a Káosz és az Alvilág királyai,⁶ ugyanakkor a Megváltó – az utóbb előkerült Ohio-töredék szerint – azt is mondja: „nem küldtettem a romlandó nemzedékhez (ez a tanítványok nemzedéke), hanem az erős és romolhatatlan nemzedékhez”,⁷ akik nyilvánvalóan egy magasabb régióban laknak. Teljesen indokolt Júdás aggodalma: „Meghal (hát) az emberi szellem?”,⁸ mert azt az ember csak kölcsön⁹ kapta, illetve a nagy nemzedék, a király nélküli – amennyire a töredékes szövegből kivehető – megkapta a szellemet és a lelket is. Ádám és a vele levők azonban kompenzációként a *gnosist* kaphatják.

A Júdás evangélium azonban éppen azt mutatja meg, hogy a tanítványok ezt az üdvöztető ismeretet képtelenek megszerezni – félreértésekkel teli erőlködésüket neveti ki a Megváltó –, így nem is nyerhetik el az üdvösséget.

Bűnök természetesen nagy számban szerepelnek ebben az evangéliumban is, ezek a peccatum actuale kategóriájába esnek, konkrét és a morál vagy a kultusz területén megjelenő vétkek, amelyeket talán szimbolikusan nevez a szerző gyilkosságnak és paráznaságnak, ilyen az oltáron bemutatott illegitim áldozat, de éppen konkrétitásuk okán nem véletlen, hogy itt is pluralisban, mintegy bűnkatalógusként jelennek meg.¹⁰ Nehezen ragadható meg a peccatum essentiale, amely pedig kétség kívül markáns jellemzője az ú.n. magas vallásoknak, és így a gnózisnak is, s ilyesformán joggal kereshetnénk a Júdás evangéliumában is. A szentségestől való távollét

fájdalma, a hiány, mely az emberi existenciát tragikussá teszi, s az üdvösség iránti sóvárgást föltámasztja. Nem vonhatjuk kétségbe, hogy mindaz, ami a Júdás evangélium Júdását mozgatja, s azért keresi, mert hiányérzete van, az éppen az üdv-nélküliség (Unheil). Júdás fölfelé törne, s tragédiája épp az – amit R. Kasser és kutatói társai wishful thinking révén félreértettek: „Júdás felemelte tekintetét, meglátta a fénylő felhőt és *belépett* abba”¹¹ –, hogy Júdás nem léphet be az előle elzárt doxába. Ez az evangélium azonban nem tudja az essenciális bűnt a maga metafizikai mélységében úgy megragadni, ahogy – véleményünk szerint – ezt a negyedik evangélium teszi, amikor látszólag egy képesség, ráadásul nem is a mi birtokunkban levő, hanem Istentől kapott (ill. nem kapott) képesség, a *hitetlenség* „halálos”, azaz az emberi existenciát teljesen elpusztító bűnné válik.

A hit azonban (hasonlóan az álomhoz, vagy az emóciókhoz) nem akarhatagosan létrehozható vagy befolyásolható aktus. Hiánya sem az. Úgy érezhetjük, hogy morális csapdába kerültünk. Hogyan értsük azt, hogy a hit hiánya bűn, és hogy a hit eme hiánya az én halálomhoz vezet?

Márpedig Jézus a János szerinti evangéliumban azt mondja, hogy a hitetlenség bűn. A búcsúbeszédében (16,8–11) megígéri, hogy elküldi a Parakléoszt, és mikor az eljő, a világ fejére olvas¹² bűnt, és igazságot és ítéletet:

- a *bűnt* illetően (a világ fejére olvassa), hogy *nem hisznek* énbennem;
- az igazságot illetően pedig (a világ fejére olvassa), hogy az Atyához megyek, és többé nem láttok engem;
- az ítéletet illetően pedig (a világ fejére olvassa), hogy e világnak fejedelme megítéltetett.

Bűn – igazság – ítélet: három jogi terminus is lehet, de abból, hogy e világnak fejedelme megítéltetett, s hogy Jézus az Atyához megy, világossá válik, hogy ezek nem evilági, hanem eschatológikus kontextusba vannak helyezve. Nyilván a bűn is ebben az eschatológikus kontextusban értelmezendő, hiszen a bűn („nem hisznek”) nem egy evilági paragrafus megsértése, az igazság („az Atyához megyek”) nem egy evilági társadalmi norma megerősítése, az ítélet („e világnak fejedelme megítéltetett”) pedig eo ipso az eschatológikus ítéletre vonatkozik. Bűn tekintetében tehát nem kerül elő semmiféle morális deficit (16,9), sem a Törvény (*torah*) és annak meg nem tartása, sem pedig a mai keresztény olvasó számára már szinte feledésbe merült rituális vonatkozás (kultuszi előírások áthágása, vagy pl. a szombat megszegése, amit a szinoptikus evangéliumok szerint sokszor Jézus szemére vetettek, vagy tisztátalanság). A Parakléosz számára a mérce, amin a világ elbukik, hogy nem hitt az Atya által küldött Szótérban. Az ἐλέγξει azonban többet jelent, mint hogy a Parakléosz a hit hiánya miatt „megfeddi” a világot, vagy hogy tükröt tartana a világnak, ami abból is sejthető, hogy e világ fejedelme máris megítéltetett (e szót Károli Gáspár másutt rendszeresen kárhoznak

fordítja). A világon a hit hiányának súlyos bűne elviselhetetlen teher, erről a Szótérnak mégsem kell többet szólnia, hisz – a szöveg közvetlenül így folytatódik (16,12) – „még sok mondanivalóm van hozzátok, de most el nem hordozhatjátok”. Mint ha a Júdás evangéliumát hallanánk. Nem „a világ” nem hordozhatja el, hanem „ti” οὐ δύνασθε βαστάζειν, ti (tanítványaim) nem vagytok képesek elhordozni.

Egy másik alkalommal (amikor szintén távozásáról beszélt 8,21) azt mondta:

Én elmegyek és kerestek majd engem,
– és a bűneitekben fogtok meghalni –
ahova én megyek, ti nem jöhettek.

Hallgatói (a szerkesztett beszéd kerete szerint /8,22/ itt „a zsidók”) csak nézhetnek utána, de nem lesznek képesek utánamenni (ὕμεις οὐ δύνασθε ἐλθεῖν), itt kell maradniok e világban, ahol bűneikben fognak meghalni (ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν). Hogy a bűn az halál, azt nem kell magyarázni, mert az evidencia. A Megváltó elmegy, s az ittmaradók meghalnak, mert nem képesek követni őt. Ebből arra konkludálhatunk, hogy ha követhetnék őt, akkor nem halnának meg. Ezt azonban bűneik miatt nem tehetik. Hallgatói itt is teljesen értetlenek (22), de nem (az általuk egyébként ismert) halál, hanem a *miért* miatt; a Szótér pedig így magyarázza meg a „nem vagytok képesek” helyzetet:

ti alulról valókból vagytok,
én felülről valókból vagytok,
ti ebből a világból vagytok,
én nem e világból való vagytok.

Ezt persze a Júdás evangélium olvasója is jól értette volna.¹³ És a kulcsmondat:

a bűneitekben haltok meg,
mert *ha nem hiszitek*, hogy én vagyok, meghaltok *a bűneitekben*.

Aki nem hisz, az bűnben van, aki pedig bűnben van, az meghal. A hit tárgya 16,9-ben úgy van kifejezve, hogy οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ, 8,24-ben μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι. Jézus nem mondja ki, hogy ki az az „én vagyok”, és erre – ismét csak értetlen – hallgatói rá is kérdeznek. Jézus válasza visszautasító: „Egyáltalán, miért is beszélek veletek?”¹⁴ Aki nem hiszi, hogy „én vagyok” – t.i. az Atya által elküldött Megváltó –, azt ez a kinyilatkoztató beszéd olybá tekinti, mint aki meghal (ἀποθανεῖσθε). Ez a beszéd is azzal zárul le, hogy

Sok mindent kellene mondanom rólatok... (πολλὰ ἔχω
περὶ ὑμῶν λαλεῖν)
Ők nem ismerték fel, hogy... (οὐκ ἔγνωσαν, ὅτι)

S bár a hitnek az előző mondatban van tárgya, plauzibilis, hogy nem a „fides quae creditur” az, amit Jézus számonkér, magyarárn nem arról van szó, hogy bármilyen

más állítással szemben igaznak kell tartani, el kell hinni, intellektuálisan el kell fogadni azt, hogy „én vagyok”. Akkor azonban paradoxnak tűnik, hogy egy olyan hitet kell „produkálnunk”, ha nem akarunk mi is halálra jutni, amely nincs a kezünkben, amely sem nem erőltethető, sem nem manipulálható.

Nem egészen erről van szó. A πίστις a negyedik evangélium számára nem ismeretelméleti fogalom. A πίστις tárgyat – ilyen értelemben – nem igaznak kell tartani.¹⁵ Ugyanez vonatkozik egy másik – ismeretelméletileg is érthető és félreérthető – rokonfogalomra, a γνῶσις-ra is. Ezeket nem lehetne jobban félreérteni, mintha a ma divatozó „hit és/vagy tudomány” kérdéshez kötnénk őket. Πίστις sem nem valami ismeretlennek vagy megismerhetetlennek a sejtése, sem nem a sacrificium intellectus révén való tételezése, hanem egy magasabb Hatalom – és mint ilyen, a vallásos erőterben manifesztálódó szakralitás – feltétel nélküli elfogadása, a πίστις-t gyakorló embernek arra való egzisztenciális ráhagyatkozása. (Köztudomásúan a πίστις szó jelentése: *bizalom, hűség, vallásos* [!] *hit*.¹⁶) Hasonlóképpen a γνῶσις is független bármiféle episztemológiai jellegtől, sokkal inkább a kozmoszba vetetett, tragikusan elveszett, de a kozmosz fölötti szférából származó szellemi résszel rendelkező ember sorsának, és kimenekülési módjának (nem intellektuális) felismerése, mint amely számára az üdvösséget hozza meg. Így talán nem különös, hogy e két – ma egymástól szétszakadt – fogalom a negyedik evangéliumban szinonimák lehetnek, amint azt az evangélium centrális fontosságú helyei igazolják. Simon Péter hitvallása ebben az evangéliumban (6,68–69) így hangzik:

Uram, kihez mehetnénk? Örök életnek
beszéde van tenálad.

És mi elhittük és megismertük, hogy te
vagy az Istennek Szentje

(ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ).

Nem a megismerés fokozatairól van tehát szó a πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν kettős kifejezésben, hanem az örök élet beszédét birtokló Isten Szentjére való tanítványi igen-mondásról, annak maximálisan nyomatékosított, s ezért reduplikált formájában.¹⁷ A szinonima jelleget jól példázza Jézus főpapi imájának egy mondása (17,8):

ama beszédek, amelyeket nékem adtál,
őnékik adtam, és ők befogadták,
és igazán *megismerték*, hogy én tőled jöttem ki,
és *elhitték*, hogy te küldtél engem.

A két utolsó sztychosz a sémi parallelismus membrorum tipikus gondolatisméltésével (tőled jöttem ki, azaz te küldtél engem) mutatja, hogy az igék (ἐγνώκαν..., καὶ ἐπίστευσαν) is párhuzamos jelentésmezővel rendelkeznek, és ha a két mondat állítmányát felcserélnénk, az értelem gyakorlatilag nem változnék.

A főpapi imában 17,21-ben és 17,23-ban kétszer egymás mellett előfordul egy azonos mondat, ahol azonban az állítmány egyszer a hit, másszor a megismerés, példázva ezzel, hogy az azonos kontextusban a két különböző ige ugyanazt jelenti:

hogy *elhigye* a világ, hogy te küldtél engem
(ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σὺ με ἀπέστειλας)
hogy *megismerje* a világ, hogy te küldtél engem
(ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σὺ με ἀπέστειλας)

Nem véletlen, hogy Jn 10,38-ban a kódexes hagyományozás során a γινώσις helyére éppen a πίστις lép, pontosabban ennek igéi megfelelői,¹⁸ a vélhetően jobb szövegváltozatban a γινώσκω, a varians lectioban a πιστεύω.¹⁹

A negyedik evangélium szellemében nyugodtan állíthatjuk, hogy akinek πίστις-e van, annak van γινώσις-a, vagy negatív formában, akinek nincs πίστις-e, annak nincs γινώσις-a, avagy épp fordítva, akinek nincs γινώσις-a, annak nincs πίστις-e.²⁰

A jelenséget talán jobban megértjük, ha tisztába jövünk azzal, hogy a negyedik evangélium, melynek gondolatvilágát a dualizmus, ζῶή – θάνατος, φῶς – σκοτία, ἄνω – κάτω, antikozmikus beállítottság jellemzi, milyen intenzíven kötődik ahhoz a vallási mozgalomhoz, melyet gnózisnak nevezünk. Nem véletlen, hogy Luise Schottroff azt állította, hogy

„a krisztológia és szoteriológia jánosi elgondolását teljesen a gnosztikus dualizmus határozza meg. János az első általunk behatóan ismert, keresztény hagyományokhoz adaptálódott gnosztikus rendszer. »Az egyház, minden szándéka ellenére – a föld fölött lépdelő Isten Jézus képe által elcsábítva – az apostolnak tulajdonította azt az egyébként agyonhallgatott hangot, amelyet már egy emberölővel evangéliumunk után eretnekként kárhoztatott.« Käsemann eme felismerését teljességgel el kell fogadnunk, szemben a keresztény hagyomány ama véleményével, mely Jn 1,14-ben antidoketizmust látott, és szemben Bultmann vallástörténeti véleményével, amely ugyan a János evangéliumában felismeri a gnosztikus mitologoumena befolyását, de úgy gondolja, hogy az a szoteriológiában és a krisztológiában a gnosztikus gondolkodás kereteit szétfeszíti.»²¹

Karl-Wolfgang Tröger egyszerre mérlegeli a pro-kat és contra-kat, s míg számos gnosztikus jellemzőt emel ki az evangéliumból, nem feledkezik meg arról, hogy a negyedik evangélium keletkezésének korában azok a szilárd entitások, melyeket később „Új Szövetségnek” illetve „gnózisnak” fognak nevezni, még nem léteztek.²² Másfelől azt is fontosnak tartja, hogy egy „a doketizmus felé tendáló iratban” az olvasható, hogy

– a *logos sarx* lett, jóllehet ez még nem antignosztikus;²³

– a Megváltó, bár igen közel került a megváltandóhoz, a köztük való távolság nem szűnt meg teljesen;
– Isten a *világ* felé fordult (3,16);
– és az evangélium a Teremtőt nem degradálja Démiourgosszá.²⁴

Az evangélium szerzője bizonyára a korai gnózis környezetében élt, és írása egy a gnózis által befolyásolt gyülekezet hagyományát dolgozta fel.²⁵

Igaza van K.-W. Trögernek, hogy sok minden, ami az Új Szövetségben gnosztikusnak tűnik, nem feltétlenül az, különösen is a fogalmi párhuzamok nem egyértelműen tesznek egy iratot gnosztikussá.²⁶ Ugyanakkor a meg nem értés konstitutív része a gnosztikus szemléletnek, mint ami annak teológiájában, kozmológiájában és anthropológiájában természetesen gyökerezik. Hans Jonas jóval a Nag Hammadi iratok nagy részének ismertté válása előtt azt írta:

Maga a világon túli Isten rejtve van az összes teremtmény számára, és *természetes képzetek révén megismerhetetlen*. Megismeréséhez természetfölötti kijelentésre és megvilágosodásra van szükség...²⁷ Ám ez a tudás az [ember] számára éppen szituációja révén el van zárva, hisz a „nem-tudás” alkotja *világban-létének a lényegét*; amint már maga a világ keletkezésének principiuma is ez volt. Ez legelőször is azt jelenti, hogy a világon túli Isten a világban ismeretlen, és a világ felől *nem lehet felismerni*; ezért van szükség kijelentésre. Ennek szükségessége a kozmikus szituáció lényegében rejlik; ha megtörténik a kijelentés, akkor az megváltoztatja e szituációt, mégpedig annak lényegi aspektusában, éppen a „nem-tudás” vonatkozásában, úgy hogy az [a kijelentés] maga a megváltás részévé válik. Ennek elhozója a világosság világának küldötte lesz, aki a szférák korlátait ledönti, az archónokat megteveszti...²⁸

EXKURZUS: **ϕ52** és a negyedik evangélium keletkezésének ideje

Mielőtt e kérdést továbbgondolnánk, említsük meg azt az ellenérvet, amely a legtöbb tanulmányban a Jn gnosztikus jellegének kizárását igazolni hivatott. Eszerint a gnózis a Kr. u. 2–3. század vallási mozgalma, míg a negyedik evangélium a communis opinio szerint 90–100 körül keletkezhetett. Ez utóbbi állítás igazolása a P. Ryl. Gk. 457 (amit az újszövetséges tudósok **ϕ52** néven szoktak hivatkozni) datálásán nyugszik. Colin H. Roberts 1935-ben írott rövid, mégis az újszövetséges kutatást alapvetően meghatározó cikkében e papiruszt a második század első felére tette, s a negyedik evangéliumról azt állítja: „But all we can safely say is that this fragment tends to support those critics who favour an early date (late first to early second century) for the composition of the Gospel rather than those who would still regard it a work of the middle decades of the second century.”²⁹ Roberts paleográfiai érvelésében erősen támaszkodik a hasonló Pap. Egerton 2 korai datálására. Metzger és Ehrman az általános véleménynek ad hangot, amikor azt mondja: „Ha ezt az

apró töredéket a 19. század közepén ismerték volna, a tübingeni iskola, amely az elismert professzor, Ferdinand Christian Baur munkássága nyomán alakult ki, nem állíthatta volna, hogy a negyedik evangélium egészen Kr. u. 160-ig nem is létezett”.³⁰ Közbevetőleg jegyezzük meg, hogy a Máté szerinti evangélium esetében hasonló probléma nem vetődött föl, és ez a kérdésünk pontosítására készlet minket: az evangélium keletkezésének a kora és annak legkorábbi fennmaradt írott kéziratának a kora olykor igen közel kerülhet egymáshoz (ez az, amivel a negyedik evangélium esetében találkozunk), de éppenséggel távolabb is eshetnek egymástól (mint Máténál). **Ꝥ52** keletkezésének ideje – amennyiben ez a János szerinti evangélium legkorábbi tanúja – valójában az evangélium *terminus post quem non*-ját adhatja meg. Ha újabb kutatások **Ꝥ52**-t későbbi időpontra datálnák, attól a negyedik evangélium keletkezésének kora automatikusan nem változik meg, ám kétségtelenül lehetőséget teremt annak újragondolására is.

Jómagam hosszú évek óta úgy gondolom, hogy a **Ꝥ52**, a rectón és a versón összesen mintegy 115 betűt megőrzött kézirat, amely ráadásul a görög abc hat karakterisztikus betűjét (B, Z, Ξ, Φ, X, Ψ) nem tartalmazza, önmagában nem viselheti a negyedik evangélium „korai” datálásának óriási terhét. Ismeretes, hogy *történetileg vagy régészetiileg datálatlan kéziratok paleográfiai datálása önmagában túl nagy terhet nem képes elhordozni*, valamint hogy *évtizednyi pontosságú datálások ezzel a módszerrel nem adhatók*. Erre példa az is, hogy amikor egy tekintélyes finn papirologus tudósnak megmutattam e töredék fényképét, ő az írás alapján a 3–4. századra tette azt.³¹ Említettük, hogy Roberts korai datálásában nagy szerepet játszott az a 2. század közepére keltezett P Egerton 2, mely épp ugyanazokat a problémákat mutatta fel, mint az általa meghatározandó **Ꝥ52** – *obscurum per obscurius*. Minthogy azonban 1987-ben Kölnben előkerült egy 5,5 x 3 centiméteres papirusztöredék,³² melyről bebizonyosodott, hogy P Egerton 2 része, és amely egy a 3. század előtt nem dokumentált aposztróf használata alapján – azaz megintcsak paleográfiailag – ilyenformán E. G. Turner véleménye szerint a Kr. u. 3. századra tehető,³³ következésképpen az Egerton papirusz – amely **Ꝥ52** megítélését befolyásolta – nem keletkezhetett 200 előtt. Ezek után megfontolandó lehet **Ꝥ52** datálásának újragondolása is. Egy fiatal ausztrál tudós, Brent Nongbri módszertani vizsgálatnak vetette alá Colin Roberts cikkét, s bár nagyon tapintatos volt, alapos kritikával illette azt.³⁴ Bírálataján lényege nem (csak) az, hogy több tudós (Schmithals, Culpepper, Ehrman és mások) elképzelhetőnek tartja, hogy e papirusz 170–200 körül keletkezhetett, nem is (csak) az, hogy Roberts csak korai vagy korainak vélt papiruszokkal vetette össze **Ꝥ52**-t, de 2. század végéről, vagy 3. sz. elejéről származóval nem (amit aztán ő maga megtett)³⁵, s még csak nem is az, hogy Roberts „irodalmi kezeket” hasonlított össze, ahelyett, hogy pontosabban datálható „hivatali kezekre” támaszkodott volna. Kritikája elvi jellegű: a paleográfia a

szövegek datálásának nem a legeffektívebb módja – állítja –, továbbá **Ꝥ52** *nem használható bizonyítékként arra, hogy az a János evangéliumának 2. sz. első felében való meglétének (vagy nem létének) kérdése körüli egyéb vitát elhallgattassa*.^{36,37}

Hasonlóan foglal állást Roger S. Bagnall, kritizálva a 2. század eleji Egyiptom reális szociológiai háttere nélküli túl korai datálásokat, és hivatkozik Turnerre, aki a papiruszt közelebbi megszorítás nélkül datálja a 2. századra, és egy másik kutatóra, aki a P. Chester Beatty X összehasonlítása nyomán a 3. század elejét javasolja.³⁸

Felvethető egy további kérdés is – nem tudom, hogy csak az én figyelmemet kerülte-e el, vagy tényleg más még nem fogalmazta ezt meg: elképzelhető, hogy **Ꝥ52** nem a János evangéliumnak, hanem egy másik szövegtörzshöz tartozó töredék.

A papirusz fragmentum (melynek provenienciája bizonytalan – Fayum? Oxyrhynchos? –, csak az tudható, hogy Grenfell Egyiptomban vásárolta) rendkívül kicsi, a fenn nem maradt részeket (Jn 18,34–36) is hozzászámítva nyolc bibliai verset ölel fel (Jn 18,31–33 és 37–38). A szöveg persze (egy elhanyagolható szövegkritikai variánsból eltekintve) egyezik a negyedik evangélium fennmaradt szövegével, *ez azonban nem feltétlenül azt igazolja, hogy abból származik*, ugyanez a szöveg előfordulhatott más (ránc nem maradt) szövegtörzshöz is. Ezen esetben **Ꝥ52** Jézusnak Pilatussal folytatott párbeszéde meglétét igazolná (akár a 3. sz. előtt, akár a 2. sz. derekán, akár az 1. sz. végén), de nem a János evangéliumát.³⁹ (Noha ez a hipotézis sem zárható ki, igazán jelentősége akkor van, ha a ma általános korai keltezéssel számolunk. Egy 3. sz-i datálásnál – bár egy másik, számunkra ismeretlen mű létének lehetősége továbbra is fennáll – nincs jelentősége, mert addigra a Jn ev. már bizonyosan létezik.) Következésképpen a negyedik evangélium keletkezésének, vagy végső redakciójának koráról szóló vita nincs véglegesen lezárva, az 1920-as évekig fölvetett kérdéseket újra lehet tárgyalni.

Ide kívánczik egy másik megjegyzés is. Az a nézet, hogy a gnózis mint keresztény herezis a 2. században jelenik meg (következésképpen az 1. században keletkezett és később kanonizált evangéliumokban ez – már csak kronológiai megfontolások miatt – sem lehet jelen) fölötébb kérdéssé vált. És bár a Nag-Hammadi iratok datálása igen problematikus és olykor pusztán tudományos konvenciókra, ösztönös megérzésekre, vagy nagyon homályos utalásokra támaszkodik, a kereszténységtől független (és ezért esetleg korábbi, zsidó jellegű) iratok léte immár nem lehet kétséges (pl. ApcAd).

A János evangéliuma és a gnózis viszonya tehát legitim tudományos kérdés lehet.

* * *

Ha a feltételezett gnózis vonalán szeretnénk továbbmenni, akkor a fogalmi párhuzamok megléténel a strukturális hasonlóságok meggyőzőbben igazolhatják, hogy a negyedik evangélium jelentős gnosztikus hatásnak volt

kitéve. Úgy véljük, egy gnosztikus irat ilyen strukturális jellemzője lehet az, hogy a Kijelentő, aki felülről jön ebbe a világba, s itt szól az alsó világban levőkhöz, egymást nem értik meg, kommunikációjuk félreértésektől terhes. A János szerinti evangélium ilyen félreértésektől hemzseg.⁴⁰ A jelenséget Rudolf Bultmann *Theologie des Neuen Testaments* c. művében tárgyalja, és ezeknek hosszú katalógusát is nyújtja.⁴¹ Mindazonáltal e félreértések teológiai értelmezésével – mivel ezek igen nagy számban és centrális helyeken fordulnak elő, így szándékolatlanok nehezen tekinthetők, intenciójuk feltárandó – véleményünk szerint adós maradt;⁴² adós maradt, mert a konzekvenciákat nem vontta le, noha leírja: „az a botrány, hogy a Kijelentő úgy jelenik meg, mint egy ember, aki azt az állítását, hogy ő az Isten fia, nem tudja igazolni a világ előtt, sőt, ezt nem is szabad megtennie”.⁴³ (kiemelés HP)

Már az evangélium legelején Keresztelő János azt mondja (1,31), hogy nem ismerte azt a férfit (οὐκ ᾔδειν αὐτόν), akiről maga állította, hogy „utánam jő”, noha „előttem lett”, s a farizeusok küldötteiről is ezt mondja (1,26): köztetek van, akit nem ismertek (ὅν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε).

A jánosi Jézust „a zsidók” nem értik meg, mikor ő a 46 esztendeig épült templom lerontásáról szól (2,18sq), de a 22. versből az derül ki, hogy a tanítványai sem fogták fel az értelmét, csak feltámadása után értették meg.

Nikodémus, aki Izrael tanítója, szintén nem érti, hogy hogyan születhetne újjá (3,4).

A samáriai asszony ugyanúgy nem érti, hogy ha Jézus inni kért, hogyan adhatná ő az élő vizet (4,11), de a később megérkező tanítványok sem értik, hogy a kútnál ülő rabbi mit tudna enni (4,32 ὑμεῖς οὐκ οἴδατε).

Megintcsak „a zsidók” (5,18) azok, akik Jézussal szemben az Atyát nem ismerik, hangját nem hallották, sem ábrázatát nem látták.

Az 5000 megvendéglésakor Jézus tudja, hogy mit fog tenni (6,6), de Fülöpöt próbára teszi (πειράζω), aki tanácstalan, és nem tudja, mit kellene tenni. A megvendégláltak is félreismerik Jézust, azt hívén, hogy ő a próféta, aki eljövendő vala a világra, s nemtudásuk jele, hogy királlyá akarták tenni őt (6,15). Nyilván a meg nem értés jele, hogy „a zsidók” zúgolódtak (ἐγόγγυζον), nem értvén, hogy „én vagyok ama kenyér, amely a mennyből szállott alá” (6,41), és Jézus szembesíti is őket tudatlanságukkal (6,46), mert csak az, aki Istentől van, látta az Atyát, ezek „a zsidók” tehát nem ilyenek.

Jézus testvérei nem értik, hogy „az én időm még nincs itt” a sátoros ünnepre fölmenni; ezt az evangelista úgy fogalmazza meg, hogy az ő atyjafiai sem hívének benne (7,5).

Amikor Jézus a templomban tanít, ki is mondja, hogy az ottlevők az őt küldőt nem ismerik (ὅν /scil. ὁ πέμψας με/ ὑμεῖς οὐκ οἴδατε 7,28), és amikor azt mondja, hogy elmegy ahhoz, aki őt küldte, „a zsidók” ismét nem értik (7,35), félreértik, hogy a diaszporába menne tanítani.

A farizeusokat is szembesíti azzal, hogy nem tudják (ὕμεῖς δὲ οὐκ οἴδατε), hogy ő honnan jön és hová

megy (8,14), és „a zsidók” itt sem veszik észre (οὐκ ἔγνωσαν), hogy az Atyáról szól (8,27), mint ahogy azt sem értik, hogy lévén Ábrahám fiai, Jézus hogyan mondhatja, hogy szabadok lesznek (8,33). Jézus expressis verbis kimondja (8,55), hogy Atyját, akiről „a zsidók” azt állítják, hogy „a mi Istenünk”, e zsidók nem ismerik (ὅν ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ἡμῶν ἐστίν, καὶ οὐκ ἔγνωκατε αὐτόν).

A tanítványai sem jobbak: mikor Lázár elalvásáról szól, nem értik, mit jelent ez (11,11–12). Tanítványai a virágvasárnapi bevonulást sem értették (οὐκ ἔγνωσαν 12,16).

Amikor Jézus Atyjához imádkozik, és ő válaszol, a sokaság, amely hallotta, nem érti, azt hiszik mennydörgött, vagy angyal szólt (12,29). A sokaság azt sem érti, hogy δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου (12,34).

Péter – aki a majdani egyház szimbolikus feje – a lábmosást most nem érti (οὐ οὐκ οἶδας 13,7), és a Júdásnak mondott felszólítást pedig senki sem értette (οὐδεὶς ἔγνω 13,28).

A búcsúbeszéd elején Tamás pluralisban a tanítványok nevében mondja, hogy „Nem tudjuk (οὐκ οἴδαμεν), hová mégy”, és az utat sem (14,5), és Jézus kertelés nélkül rámutat a köztük levő távolságra: ha megismertetek volna engem, megismertétek volna Atyámat (τὸν πατέρα μου ! távolságtartóan). Majd Fülöp rossz kérdéséből derül ki, hogy ennyi idő alatt nem ismerte meg Jézust (οὐκ ἔγνωκάς με 14,9).

A búcsúbeszédokban ismét előkerül, hogy nem ismerik, aki engem küldött (οὐκ οἶδασιν τὸν πέμψαντά με 15,21). A gyülekezet sem jobb, mert sem az Atyát, sem Jézust nem ismerték meg (οὐκ ἔγνωσαν τὸν πατέρα, οὐδὲ ἐμέ 16,3).

A tanítványok sem képesek elhordozni Jézus szavait (οὐ δύνασθε βαστάζειν 16,12), és persze a mondottakat sem értik (16,17–18 οὐκ οἴδαμεν τί λαλεῖ).

Jézus főpapi imája azért, hogy Atyját megismerjék (ἵνα γινώσκωσιν 17,3), arra utal, hogy most még nem ismerik őt. És ezt a későbbiek meg is erősítik: a κόσμος nem ismert meg téged (ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω 17,25), de Jézus megismertette és meg fogja ismertetni az Atya nevét (ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω 17,26).

Húsvétkor Péter és a szeretett tanítvány „nem tudják vala még az írást, hogy föl kell támadnia a halálból” (20,9). Amikor (a Magdalai) Mária a sír előtt siránkozik, s Jézus megáll mögötte (20,14), nem tudja vala, hogy Jézus az (οὐκ ᾔδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν), a kertésszel téveszti össze. Péter és hat társa a Tiberias Tengeren halászva (21,4) nem ismerék meg, hogy Jézus van ott (οὐ μέντοι ᾔδεισαν οἱ μαθηταὶ ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν).

E hosszú lista után visszatekintve immár másként láthatjuk a negyedik evangélium nevezetes, gnóma szerű mondatát (3,8): τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ ... ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει. Bár a mondat – a negyedik evangélium intenciójának megfelelően – szándékoltan kétértelmű, bizonytalannak

a titokzatos kifürkészhetetlenségről szól, hanem a (7. és 9. versekben egyaránt) értetlen Nikodemust figyelmezteti: bár a *pneuma* működik, *te* mégsem érted, ἀλλ' οὐκ οἶδας.⁴⁴

A negyedik evangélium legfeszültebb párbeszédében a magukat Ábrahám gyermekeinek valló zsidóknak Jézus szemrehányást tesz (8,43): Miért nem értitek az én beszédemet? (διὰ τί τὴν λαλιὰν τὴν ἐμὴν οὐ γινώσκετε;). Majd amikor a Szótér a saját kérdését megválaszolja – számos kutató ezt a mondatot (8,44) tartja az Új Szövetség legerősebben antijudaista mondatának –, akkor ezzel véleményünk szerint az is megvilágosodik, hogy mi az oka a rendszeresen visszatérő meg nem értésnek. A meg nem értő dialógus partnerek az „ördög atyjának” (ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου) gyermekei.

Meggyőződésünk, hogy a kereszténységnek a zsidósággal való viszonyában sok botrányt kiváltott mondatot nem a mondatban említett „zsidók”⁴⁵ értelmezése felől fogjuk megérteni, hanem e mitológikus töltésű mondat valós jelentését a πατήρ τοῦ διαβόλου,⁴⁶ és a ψεύστης felől ragadhatjuk meg. Bultmann magyarázatát azzal kezdi, hogy „a gnosztikus mítoszban egy ilyen utalás valóban racionális aitiológia; itt ugyanis a hit nem valódi döntés, hanem a mitikus eredetre való visszaemlékezés”,⁴⁷ – mindazonáltal ehelyütt semmilyen gnosztikus mítosszal nem foglalkozik, érvelése nem történeti, hanem az ő saját egzisztenciális interpretációján nyugvó. Theodor Zahn, a konzervatív tudós, aki egy lábjegyzetben tucatnyi lehetséges patrisztikus helyet említ, mégis azt mondja:

„Auch abgesehen davon, daß die Vorstellung von einem Vater des Teufels in der Bibel sonst nicht

ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστε
καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν.
ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς
καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν,
ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ.
ὅταν λαλή τὸ ψεῦδος,
ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ,
ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ

A diabolosról a negyedik evangélium valóban nem sokat ír (e hely kivételével csak annyit, hogy egy a 12 tanítvány közül *diabolos*, akit az evangélista az Iskarioti Simon fia, Júdással azonosít [6,70], valamint hogy a *diabolos* Iskarioti Simon fia, Júdás szívébe vetette, hogy szolgálta ki Jézust [13,2]). Emellett az Új Szövetség tud a σατάν-ról (שָׂטָן), annak diakónusairól (2Kor 11,15) és a Sátán angyaláról is (2Kor 12,7), sőt Polykarpos levele (az antikrisztussal és diabolosé/ival [ἐκ τοῦ διαβόλου] együtt) említést tesz a Sátán elsősülőtéről is (πρωτότοκος τοῦ σατανᾶ Pol. 7,1),⁵⁴ ami jellegében

nachweisen läßt und insbesondere die von einigen Gnostikern aufgebrachte Meinung, daß darunter der Judengott und Weltschöpfer zu sehen sei, mit der Stellung des joh. Christus zum AT und dem durch Moses und die Propheten sich bezeugenden Gott schlechthin unverträglich wäre (cf 4,22.36 ff.; 5,37–47; 10,35), ergibt sich die Unmöglichkeit dieser Deutung aus dem Texte selbst.”⁴⁸

Mindazok a fordítások, amelyek az „ördög atyját” valamilyen formában eliminálják, azt a gyengén tradált, kései és filológiai nem érvényesíthető kéziratok hagyományt követik, mely a τοῦ πατρὸς-t elhagyja,⁴⁹ a „ti atyátok az ördög” fordítás pedig tudva, vagy tudatlanul egy ὑμεῖς υἱοὶ ἐστε τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ διαβόλου conjectura olvasatot képvisel, melynek ismereteim szerint legkorábbi dokumentációja csak Epiphaniusnál lelhető föl.⁵⁰ Szövegkritikailag sem ez, sem az a variáns nem valószínűsíthető.⁵¹ Persze, ha sikerülne is valamilyen formán a diabolos atyját eliminálni,⁵² az nem változtatna azon, hogy a mondatot antijudaista színezetűnek éreznénk. Számunkra azonban az *eredeti* szöveg azért is fontos, mert ezáltal még közelebb juthatunk mind e mondat, mind a meg nem értés jelentéséhez.

Adva van tehát egy lényegileg egységes szöveghagyományozású, grammatikailag értelmezhető, ámbar szokatlan tartalmú mondat, amellyel pusztán az a gond, hogy a magyarázó(k) számára „unverträglich”, ezért fordításon erőszakot tesznek. Én ezt hermeneutikai módszerként követhetetlennek tartom – „nem a szöveg értelmetlen, *mi* nem értjük”, ahogy egykor Scheiber Sándor mondta⁵³ –, ezért inkább a grammatikailag korrekt fordítás értelmének kibányászását tartanám célszerűnek.

Ti a *diabolos* apjától vagytok,
és a ti apátok kívánságát akarjátok tenni.
Az emberölő volt kezdettől,
és az IGAZSÁGban nem áll (meg),
mert nincs IGAZSÁG őbenne.
Amikor a Hazugságot mondja,
a sajátjaiból (=hazugságaiból) mondja,
mert Hazug és annak (= Hazugnak) az apja.
(vagy: mert Hazug az [ő] apja is.)

nagyon hasonlít a Diabolos atyjára. A Jubileumok Könyve Isten eme ellenségét Masztéma (משטמה) néven nevezi, az IÉnokh Könyvében a bukott angyal Azazel.⁵⁵ Mintha e kor mitográfusai ontának magukból az új koncepciókat, és e lényeket nemcsak megneveznék, hanem egymással speciális relációba is helyeznék: így βεελεζεβούλ (בְּעֵלְזֵבֻל) (aki a démonok fejedelme, ἀρχῶν τῶν δαιμονίων Mt 12,24) olyan hatalom, akinek segítségével lehet kiűzni τὰ δαιμόνια (Mt 12,27). Az istenellenes erők neve az amórák korától Szamael (1Henoch 6) (שָׁמַי „vak” szóból). E név később hatalmas karriert fut be a gnosztikusoknál,

és persze mellette állandóan jelen vannak az aiónok, archónok. Az új szövetségi szerzők a Gonoszra vonatkozó név-tabu szigorú betartásával anoním módon említik őt, a negyedik evangélista ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου névvel (12,31; 14,30; 16,11), a szinoptikusok ἄρχων τῶν δαιμονίων formában (ahol persze a démonok neve sincs megadva), Pál ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου (1Kor 2,6.8), az Ephesosi levél ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἄερος (2,2), a jánosi levelek ἀντίχριστος néven nevezik. A figurák nincsenek különösebben kiszínezve, de létük vagy többük párhuzamos léte e szent írások olvasói számára mindenképpen realitás. Az tehát, hogy egy meglehetősen szűk irodalmi kánonon belül a πατήρ τοῦ διαβόλου nincs kifejtve, önmagában nem érv egy vallásos képzet meglétének lehetősége ellen.⁵⁶

A magunk részéről inkább hajlunk arra az értelmezésre, miszerint itt egy – a negyedik evangéliumban sokhelyütt áttetsző – gnosztikus világgép egy eleme világn át egy percre. A különféle gnosztikus kozmogóniák visszatérő eleme a Nagy Láthatatlan Szellemtől (bármi lett legyen is a legfelső isten neve) fokozatosan elszakadó, egyre lejjebb és lejjebb csúszó aiónok, kik közül rendszerint a Sophia felelőtlen párja vagy gyereke által teremtett „képmás” az ember. Ez a szellemi lények hierarchiájában alacsonyabban álló démiourgos különféle neveken (Jaldabaoth, Szaklasz, Szamael, Autogenés stb.) bukkan föl, amint az istenellenes hatalom a Bibliában is különböző neveket visel. E teremtő (aki tehát nem a legfelső isten) a gnosztikus iratok szerint időről időre lelepleződik, mint olyan, aki nem mond igazat, mikor azt állítja magáról: „Isten vagyok, és senki más nincsen rajtam kívül”.⁵⁷ E démiourgos tehát nem ἀλήθεια-t mond, hanem ψεύστης, és állításának hamissága azonnal nyilvánvalóvá is válik,⁵⁸ „a Hatalmak (ἐξουσία) látták őt, és kinevették az Archigenetórt, mivel *hazudott* (!), mondván: Isten vagyok, senki sincs előttem”.⁵⁹ Maga a Kijelentő azonban – az emberektől eltérően – nem e démiourgos teremtménye, hanem a legfelső istentől, a Nagy Láthatatlan Szellemtől származik. A Kijelentőnek mind a gnózisban, mind a negyedik evangéliumban természetesen *van* élete, míg az emberek a halálnak vannak alávetve. Jézus azt állítja, hogy ő Istentől (azaz más atyától) származik (ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξηλθὼν καὶ ἦκω Jn 8,42), míg „a zsidók” a diabolos atyjától. Nem Th. Zahn az egyetlen exegeta, aki számára a „diabolos atyja” által implikált mitológikus jellegű filiació megemészthetetlen crux. Noha az általunk imént példaként idézett gnosztikus irat a maga kendőzetlenül kitaruló mitológikus jellegében az Archigenetórt nevezi meg primér – időben első, és minden hasonló fölött uralkodó – diabolikus hatalomként, mégis az ember (és itt most nem a Fény-Ádámra gondolok, hanem a hozzánk hasonló halandó emberekre) az archónok teremtménye.⁶⁰ A következőkben azonban Ádám az Archigenetór hatalma alá kerül – akit azonban a szöveg itt (némi inkonkvenciával) Nagy Archónnak nevez.⁶¹ Amit itt látunk,

nagyon emlékeztet a János evangéliumára: az ember úgy tartozik az Archigenetórhoz, hogy annak teremtményei, az archónok teremtették, hasonlóan ahhoz, ahogy „a zsidók” is a diabolos atyjától valók, miközben atyjuk – a szöveg sugallata alapján nyilván hasonlóan diabolikus atyjuk – kívánságait akarják cselekedni (τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν). Ez a két szálon futó diabolikus kötődés⁶² az ókori olvasó számára nem jelentett olyan problémát, mint a legújabb kor racionalizáló exegetáinak.

A mi szempontunkból a jelenség azért érdekes, mert egy nehezen értelmezhetőnek tűnő locus (8,44) a gnosztikus párhuzamok alapján válik értelmezhetővé. A negyedik evangéliumban „a zsidók” – nem a történetileg azonosítható nép, hanem egy csoport, amely a zsidósággal alkalmasint egybe is eshet, de tőle különbözhet is; „the Jews are meant precisely as the representatives of the disbelieving world”⁶³ – Jézust azért nem értik, nem érthetik meg, mert a diabolos atyjától származnak. És ez nem gyalázkodást jelent, hanem azt, hogy ők, ha úgy tetszik, egy másik világ, vagy, hogy ne legyünk anakronisztikusak, egy másik aión szülöttei, amely még ideiglenesen sem érintkezik a Szótér világával, nagyjából úgy, mint a bevezetőben idézett Júdás evangéliumában a tanítványok, akik szintén soha *nem érthetik meg* a Kijelentőt, hisz ők nem „ezeknek az aiónoknak a szülöttei”. Aki a negyedik evangéliumban Jézust azért nem érti, mert nem is értheti meg, az nyilván egy a Megváltótól különböző, „másik” aión (éppenséggel a jelen aión) szülötte, vagy mondhatnók, őket az archónok alkották, s ilyesformán úgy jellemezhetők, hogy „a zsidók”. Ez nemcsak az emberek világában, de még a mennyei világban is áttörhetetlen erejű törvény, amely az embert teremtő archónokra ugyanúgy vonatkozik, mint más esetben az emberre. A mennyei szférában lakozó Romolhatatlanság elérhetetlen a Sötétség Hatalmai számára,

erőtlenségük miatt,
hisz psychikusok *nem érhetnek* el pneumatikust,
mivel ezek alulról valók, amaz pedig felülről.⁶⁴

Mintha csak „a zsidókkal” vitázó Jézust hallanánk (Jn 8,23):

ti alulról valókból vagytok,
én felülről valókból vagytok,
ti ebből a világból vagytok,
én nem e világból való vagyok.

Norea is azt mondja az archónoknak:

Én nem közületek való vagyok,
hanem a föntiekből jöttem.⁶⁵

Hasonló értelemben mondja Jézus is Nikodémusnak:

Ha valaki felülről (ἄνωθεν) nem születik,⁶⁶
nem *láthatja* (οὐ δύναται ἰδεῖν) az Isten országát.

Ami hústól (≈ embertől) született, az (csak) hús (σῆμα), és ami pneumatától született, az pneuma (≈ és csak az pneuma, ami pneumatától született) (Jn 3,3.6).

Amint az „alul” és „felül” nyilvánvalóan nem térbeli elhelyezkedésre utal, ugyanúgy az is vitathatatlan, hogy a psychikus és a pneumatikus sem egy lehetséges fejlődés állomásai; ezek masszív ontológiai valóságok, átjárhatatlan határokkal. Pontosabban: szemi-permeabilis határokkal – a felülről valóktól lefelé, avagy a pneumatikus felől a psychikus felé elképzelhető közlekedés, az ellenkező irányban zártak a határok. Az Archónok hypostasisában a psychikus *nem képes* elérni a pneumatikust, Jánosnál a szarxtól született *nem képes* látni az Isten országát.

Bár a Jn ev irodalomtörténeti értékelése tekintetében még nincs kimondva a végső szó, azt látjuk, hogy az egész evangéliumon, az olykor külön egységként tekintett prológusban,⁶⁷ a passiótörténetben és a szekundér zárófejezetben is mindenütt vörös fonálként vonul végig, hogy Jézust a tanítványok, illetve azok, akiket a negyedik evangélium úgy nevez, hogy „a zsidók”, nem értik meg (ill. ennek variánsa, hogy félreértik). E meg nem értés nem csak a negyedik evangéliumban, és nem csak a Júdás evangéliumában fordul elő. Hasonlót találunk például Jakab apokrif levelében, ahol a Szótér Jakabnak és Péternek beszél a többi tanítványról, illetve e két kiválasztotról is.

Még ha a szavaimat a többi tanítvány úgy is írta a könyveikbe, mintha megértették volna, ti őrizkedjete. Hisz ostobákként hallgattak, és süketekként nem értettek. Tán nem akartok eltöltöttek lenni? A ti értelmetek is <megittasodott>?⁶⁸

Hogy a psychikusok, vagy éppen az archón-világ tagjai, avagy annak teljessége nem érti meg (ill. félreérti) a Kijelentőt, az a gnosztikus szövegekben nem ismeretlen. A tanítványok meg nem értése tulajdonképpen logikus következménye annak, ami az aiónok körében történik: a félreértések mindegyik esetben abból erednek, hogy a felső szférából származót az alsó szféra lakója nem képes megérteni, nem is válhat képessé arra, mert a két régió között nincs természetes átjárhatóság. Ez egyaránt vonatkozik a Nagy Láthatatlan Szellem alatt (róla mit sem tudva) élő archónokra és aiónokra épp úgy, mint a földön tudatlanságban élő psychikusokra – köztük a tanítványokra – is. Az Archónok hypostasisa c. irat Szamael tudatlanságát expressis verbis ki is mondja:

Előljárójuk pedig vak. Hatalma és tudatlansága és kevélysége [miatt] mondta [szájával]: Isten vagyok én – senki sincs [rajtam kívül].⁶⁹

Ugyanezt a gondolatot írja le „A világ eredete” című mű is:

Amikor pedig az egek létrejöttek erőikkel és egész kormányzatukkal, az Archigenetor kevélykedett,⁷⁰ és az

angyalok összes serege által magasztaltatta magát. És az összes istenek angyalaikkal dicsőítették és magasztalták őt. Ő pedig örvendett szívében, és állandóan hencegett, mondván nekik:

Semmire sincs szükségem – úgymond –, Isten vagyok, nem létezik más rajtam kívül.

Amikor ezt mondta, vétkezett az összes halhatatlan ellen ...,⁷¹ és azok megőrizték azt.⁷²

Amikor a Pistis látta a nagy archón vallástalanságát,⁷³ haragra gerjedt. – Őt (az archónok) nem látták. – Azt mondta (f): Tévelyegsz, Szamael! – azaz Vak isten!⁷⁴

A Háromalakú Protennoia című irat hasonlót példáz:

... és egy Logosz a Kiáltás által, mely (Logosz) kibocsátott, hogy megvilágosítsa azokat, akik a söt[éts]ségben vannak. Lásd, é[n] minden [misztériumom]at kije[le]ntem nektek, hisz a testvéreim vagytok, akik mindent meg kell tudjatok.⁷⁵ [...]

... Harmadik alkalommal szállásukon jelenttem ki magam nekik Logoszként, és kijelenttem magam az ő képmásuk hasonlatosságaként, és mindannyiuk ruházatát viseltem. És közöttük rejtőztem, és nem tudták, hogy ki az, aki engem erősít. Mert én vagyok minden archében, és dynamisban és angyalban és minden mozgásban, ami csak létezik az összes anyagban. És közöttük rejtőztem addig, míg testvéreimnek kijelenttem magam. És senki közülük nem ismert meg engem, jóllehet én vagyok az, aki működöm bennük. Sőt, azt [go]ndol[ták], hogy a mindenség általuk teremtett, lévén tudatlanok, s nem ismerik gyökereiket, a helyet, ahonnan kinőttek.⁷⁶

A Sophia Jesu Christi-ben a tökéletes Szótér arról szólt, hogy nagy különbség van a romolhatatlanok között –

„akinek van füle a hallásra, halljon az elpusztíthatatlanoktól/végnélküliekről”⁷⁷ – „amint egy sereg ember tévelygett, nem ismervén ezeket a különbségeket, (és) meghaltak” (BG 89,18-20).

Ezek az emberek, akik a tökéletes Szótér kijelentését nem hallják, vagy nem veszik be, belehalnak a tudatlanságukba.

Egy kétszeresen is hagyományozott, különösen polemikus szöveg, az Epistula Petri szerint

Ők⁷⁸ azonban nem ismerik a Preexisztens létezőt,⁷⁹ mivel idegenek az ő számára.⁸⁰

A nem-ismerés nem az abszolút semmit nem tudásra utal, hanem az igazság nem ismeretére, annak félreismerésére. A folytatásban ezért a Kijelentő, aki lejött a holt képződményekhez, azt mondja:

Ők azonban nem ismertek föl engem.⁸¹

Az archónok tévelygésének éppen az az oka, hogy nem rendelkeznek a γνῶσις-szal, amely tulajdonképpen a „hívó gnosztikusnak” fölkínáltatik, de a magasabb szellemi szférában mozgó archónok számára elérhetetlen marad.

Funkcionálisan a γυνώσις lesz az üdvösség vehiculuma, aki ebben nem részesül, az a „bűn”-ben marad. A Jn-ban a πίστις hiánya, vagy nem-ismerés, vagy a félreismerés – épp úgy, mint a Nag Hammadi iratokban – lényegében strukturálisan ugyanerről árulkodik. A negyedik evangéliumban „a világ”, vagy „a zsidók” (akik ezt a világot jelenítik meg), és megrendítő módon a tanítványok is vagy nem tudnak, vagy nem hisznek. A kettő, mint láttuk, etekintetben ebben a kontextusban egyenértékű. Aki nem tud, vagy aki nem hisz, annak el van vágva a lehetősége attól, hogy a felülről jött, és nemsokára majd felemeltetendő Kijelentő szavát megértse. Azt a szót, mely végső soron az üdvösséget jelenti. Ez a „hit” tehát nemcsak nem ismeretelméleti, hanem éppoly kevésbé pietetista hit, avagy orthodox hit, ez egy chiffre a γυνώσις-ra, s mint ilyen: konstitutív. Ily módon a hit/megértés hiánya az üdvösségtől való elszakítotttságot jelenti, ami a kat'exochén bűn.

Milyen teológiai tartalmat hordoz a hit hiánya, a félreismerés illetve elismerés hiánya, amit teológusok félreértésnek (mások – szerintem nem teljesen jogosan – rejtélynek,⁸² vagy jánosi iróniának) neveznek? Egy svájci teológus így foglalja össze:⁸³

Culpepper szerint a jánosi félreértések három részből tevődnek össze: „(1) Jézus állít valamit, ami kétértelmű, metaforikus, vagy szójátékot tartalmaz; (2) dialógus-partnere vagy Jézus szavainak szó szerinti értelmének megfelelően válaszol, vagy kérdéssel, vagy tiltakozással, ami arra utal, hogy nem értette meg Jézus szavainak mélyebb értelmét; (3) a legtöbb esetben Jézus, vagy (ritkább esetben) a narrátor magyarázattal szolgál.”⁸⁴ Jürgen Becker pedig így ír erről: „a jánosi párbeszédekben gyakran találkoznak olyan félreértésekkel, amelyek egy meghatározott séma szerint működnek. Ennek megfelelően egy szónak két értelme van. A félreértés a földi értelem nyugszik, míg a tulajdonképpeni értelem az isteni jelentésben rejlik.”⁸⁵

Ez eddig pusztán egy leírás, a félreértések teológiai tartalma itt még nincs értelmezve. Majd így folytatja:

A transzparenciát a János evangélium többek között az irónia által éri el, mert azt az olvasó mindig ilyenként ismerheti fel, *át is látja*, soha nem válik áldozatává, hanem amennyiben akarja, mindig haszonélvezője lesz. R. Alan Culpepper ezt írja: „Az olvasót az irónia arra hívja meg, hogy *magasabb szintre hágjon*,⁸⁶ s a feltételezett szerző perspektíváját tegye magáévá.”⁸⁷

Hasonló jelenségekről a gnosztikus iratok kapcsán Perkins azt állapítja meg:

„Ha a rejtélyek az alapvető gnosztikus történetben gyökereznek, akkor azok szájhagyomány formájában olyan közvetítőként körözhetnek, melynek révén a hívők ráismertek annak a hagyománynak az ismeretére. Layton úgy véli, hogy az a tény, hogy a gnosztikusokat a rejtély ennyire megígérte, az isteninek „a rejtett jelenlétében” való érdekltségére utal.”⁸⁸

A *gnosis* ill. annak hiánya, a lényegi tudás ill. nem tudás szociális vonatkozásban úgy működik, mint ha a katona tudja, ill. nem tudja a jelszót. Ha tudja, akkor bebocsátják a táborba, akkor „hozzánk tartozik”, ha azonban nem tudja, akkor idegen, és kívüli kell maradnia, „nincs köze hozzánk”, akár ellenség is lehet. Itt tehát mind a negyedik evangélium, mind a gnosztikus iratok szerzője egy különös hermeneutikai eszköz, a meg nem értés segítségével kiszól a narratívából és közvetlenül az olvasóhoz, ill. a gyülekezet tagjához fordul, és midőn leleplezi, hogy „a zsidók”, vagy a tanítványok, vagy az archónok, vagy mások nem értették meg a Kijelentőt, vagy mit sem tudtak az Atyáról, vagy a Nagy Láthatatlan Szellemről, aközben ezt (az ő nem tudásukat) tudatja is velünk, a „hívőkkel”, s így a narrátor (adott esetben maga a Kijelentő) összekacsint velünk. Közös titkunk van. „Mi” tudókká válunk, s tudjuk azt, hogy a nem tudók nem tudnak, s azt is, hogy mit nem tudnak, és hogy azt hogyan kellene helyesen tudniok. Ennek révén „mi”, a „hívők”, vagy „értők”, „ismerők” fölébe kerekedünk a narrativa hőseinek, akár „a zsidóknak”, akár a tanítványoknak, akár az archónoknak, hisz „mi” „*elhittük és megismertük*” (ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν) a kijelentésnek vagy a történéseknek az általuk fel nem fogott igazságát. „Mi” magasabb fokon állunk, közelebb a Megváltóhoz vagy közelebb a Nagy Láthatatlan Szellemhez. Amikor a nem tudás, nem ismerés nem az aiónok és archónok „mennyei seregeinek” mitológiai kontextusában szerepel, hanem – mint a negyedik evangéliumban – földi emberekről szólva, akkor ez az olvasónak, a „hívőnek” a narrativa hősei fölé kerekedése immár emberekre vonatkozik, és ezen emberek az egyházsociológia eszközeivel jó esetben meg is ragadhatók. Az is nyilvánvaló, hogy Kijelentőhöz való közelebb lét a beavatottság érzésével ajándékozta meg az olvasót, a közössége önerősítését szolgálja szemben egy másik csoporttal, amit „amazok” képviselnek, hiszen a meg nem értés leírása mögött egy a közösségen belüli vagy annak a határán megjelenő polémia nyomait kell keresnünk.⁸⁹ A narrátor (ill. a mögötte álló szerző) „velünk” vállalt szolidaritása a szöveg olvasásakor egyértelmű. A nem tudókkal (mutatis mutandis hitetlenekkel, vakokkal) szemben a mi közösségünk a vallási elit,⁹⁰ ez az elit „mi”-közösség, amely elszántan szeparálódik „a világtól” és e világ uralkodó vallásos közösségétől („a zsidóktól”), s mint láttuk, a Kijelentő, a Szótér is mivelünk van. Egy ilyen vigasztaló kijelentésnek (különösen is kisebbségben, perifériára szorítva,⁹¹ vagy üldözöttség,⁹² sőt legyilkoltatás idején⁹³) a csoportkohézió erősítésével felmérhetetlen lelkipozícióhoz is használható.

Hubai Péter

JEGYZETEK

¹ NHC III 5,142 = Dial 76, Stephen Emmel, Nag Hammadi Codex III,5 The Dialogue of the Savior (Nag Hammadi Studies XXVI), Leiden 1984. A kopt gnosztikus szövegeket a saját fordításomban közlöm.

- 2 E jelenséget választotta címként John Dart, *The Laughing Savior, The Discovery and Significance of the Nag Hammadi Library*, New York 1976. Az evangéliumokban teljesen ismeretlen motívum, hogy Jézus bárkit is kinevetne, ellenben mindhárom szinoptikus följegyzi, hogy Jézust Jairus házánál, mikor a lányra azt mondja, hogy csak aluszik, az ottevők kinevetik: Mt 9,24; Mk 5,40; Lk 8,53.
- 3 Az ú.n. Tchacos kódex 34, 3–22. A szöveget a kopt eredetiből készült saját fordításomban közlöm. A teljes magyar fordítást lásd: Hubai Péter, *Júdás evangéliuma*. Tentatív fordítás, in: *Nyisd meg száz a néma helyett*, (Tisztelgő kötet Iványi Gábornak), Budapest 2011, 242–256.
- 4 36,16–37,20
- 5 39,6–7
- 6 54,10–12
- 7 42,11; H. Krosney/M. Meyer/G. Wurst, Preliminary Report on New Fragments of Codex Tchacos. in: *Early Christianity* 1, 2010, 282–294, kül. 291.
- 8 53,17
- 9 53,20–22
- 10 A bűnről (és a peccatum essentielle-ről) vallástudományi megközelítésben a mai napig értékes megfigyeléseket tett Gustav Mensching, *Die Idee der Sünde. Ihre Entwicklung in den Hochreligionen des Orients und Occidens*, Leipzig 1931.
- 11 Rodolphe Kasser – Marvin Meyer – Gregor Wurst, *Júdás evangéliuma a Tchacos kódex alapján*, Budapest, é.n. 52. Hogy a szöveg „alattomos”, és a koptban nem ritkán előforduló alanyváltás az igei prefixumokból ez esetben sem derül ki, arra először Gesine Schenke-Robinson, *The relationship of the Gospel of Judas to the New Testament and to Sethianism*, *Journal of Coptic Studies* 10 (2008) 63–98 hívta föl a figyelmet.
- 12 Mivel az ἐλέγξει szokásos fordításai (megfedd, leleplez) értelmileg nem illeszkednek annak mindhárom tárgyához, ezért eltértem a bevett fordításoktól.
- 13 „Következésképp egy(valaki), aki ismer, az egy fölülről(való)” (EvVer NHC I. 22,3); „A pszichikus nem képes megragadni pneumatikust, mivel alulról való, amaz pedig fölülről” (Az Archónok lényege NHC II. 87,17–20) Bűnről itt nincs szó.
- 14 Ezt a fordítást a protestáns UFO lábjegyzetben adja (a szövegtestben: „Az, akinek eleitől fogva mondom magamat”). E fordítás mellett érvel R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium II. Teil*, Leipzig 1971, 254–255. A tradicionális fordítás mellett foglal állást, másokat is ismertetve Bolyki János, „Igaz tanúvallomás”. Kommentár János evangéliumához, Budapest 2001, 238.
- 15 „Das Wort Glaube sollte unterschieden werden von Fürwahrhalten entsprechend der englischen Unterscheidung von *faith* und *belief*. Fürwahrhalten ist die Annahme von Behauptungen, die keine Evidenz haben. Etwas nicht für wahr halten heißt demgemäß, solche Behauptungen ablehnen. Unglaube ist etwas völlig anderes. Unglaube bedeutet für den protestantischen Christen den Akt, in dem der Mensch sich in seiner Ganzheit von Gott abwendet.” (Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Band II, Stuttgart 1958, 54.)
- 16 W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin – New York 1971, s.v. 1. és 2.
- 17 A negyedik evangéliumban nem különös, hogy látszólag egymástól távolálló szavak mégis nagy szemantikai közelségbe kerülnek. Das spezifische Aussagegehalt des einzelnen Begriffes ist so gering, daß man sagen kann: es besteht kein Unterschied zwischen ζωή, φως, ἄνω, ἀλήθεια etc. und entsprechend auf der negativen Seite zwischen θάνατος, σκοτία, κάτω, ψεῦδος etc. (Luise Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, Neukirchen 1970, 228.)
- 18 A pontosításra azért van szükség, mert Jn-ban a πίστις főnév egyáltalán nem fordul elő, míg az igei alak majdnem százszor.
- 19 Jn 10,38 (UFO), „... ha nekem nem is hinnétek, higgyetek a cselekedeteknek, hogy felismerjétek és tudjátok: az Atya én bennem van, és én az Atyában.” Károli Gáspárnál, aki még a minusculusokból összeállított Textus Receptus fordította: „...higgyetek a cselekedeteknek, hogy meg tudjátok és elhiggyétek...” (κὰν ἔμοι μὴ πιστεύητε, τοῖς ἔργοις πιστεύετε, ἵνα γινώτετε καὶ γινώσκητε, ὅτι... legiobb tanúi 345 366 375 B L Θ stb; az „elhiggyétek” alapja πιστεύητε, legfontosabb szöveg tanúi A Ψ 31 stb; illetve πιστεύητε 8). (Mindkét fordítás a korabeli orthográfiának megfelelően.)
- 20 Hasonlóan vélekedik a Corpus Hermeticum IX.10 is: τὸ γὰρ νοῆσαι ἔπεται τὸ πιστεῦσαι, τὸ ἀπιστῆσαι δὲ τὸ μὴ νοῆσαι – „A megértés a hitet követi, a hitetlenség pedig a meg-nem-értést”. Itt azonban a γνώσις-ről nem esik szó. Ez a kijelentés „a megismerésről és az érzékelésről” szóló caput kontextusában valóban ismeretelméleti vonatkozásban, szoteriológiai tartalom nélkül értendő.
- 21 Luise Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, Neukirchen 1970, 295–296.
- 22 Karl-Wolfgang Tröger, *Die Gnosis. Heilslehre und Ketzerglaube*, Freiburg/Basel/Wien 2001, 77.
- 23 A gnosztikus szemlélet számára az Ige testté létele nem volt idegen, elfogadhatatlan. Ezt az Evangelium Veritatis szövege egyértelműen igazolja (noha a használt görög kölcsönszó itt nem a *sarx*, hanem a *sóma*). „Midőn megjelent az Ige, amely azoknak a szívében van, akik kimondják azt, – nem csupán egy hang az, hanem *testté lett* – nagy zavar keletkezett az edények között, mert egyesek kiüritettek [szószertint: kifolyattak], mások megtöltettek, egyesek elláttak, mások kiöntettek, egyesek megtisztítottak, megint mások szétörték.” NHC I,3 26,4–19
- 24 A démiourgos előfordulásának hiánya önmagában nem képes igazolni, hogy egy irat nem gnosztikus, míg ennek ellenkezője árukkodó jel lehet. Bár a démiourgos sok olyan gnosztikus szövegben előfordul, mely a kozmogóniát tematizálja, de jelenléte nem várható el, ha az irat e témával nem foglalkozik, ettől azonban például az irat anthropológiája vagy szoteriológiája lehet gnosztikus. A Lélekre Vonatkozó Útmutatás (ExAn NHC II,6) csak a lélek bukásáról, őszövetségi (!), újszövetségi és homéroszi textusok értelmezéséről és a megtérésről szól, ám a démiourgos és a teremtés tárgyalása nélkül is gnosztikusnak tekintendő. Nem kétséges, hogy például a Rheginosnak írott levél (NHC I,4), A gnóziis értelmezése (NHC XI,1) vagy a Testimonium Veritatis (NHC IX,3) noha a démiourgost nem említi, ettől függetlenül tartalmának tanúsága szerint gnosztikus. (Nem is szólva a Teremtő megítélésének nehézségéről ott, ahol ugyan a *démiourgos* teremtette az embert, de *isten* az, aki „majdnem megbánta, hogy *teremtette a világot*” [ExpVal NHC XI,2 38,37–39].)
- 25 u.o. 83–87.
- 26 u.o. 78.
- 27 Hans Jonas, *The Gnostic Religion. The message of the alien God and the beginnings of Christianity*, Boston 1963, 42.
- 28 ibid 45 – kiemelés HP.
- 29 C. H. Roberts, *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library*, Manchester 1935, 26. A vonatkozó jegyzetben Roberts megemlíti A. Loisy, *La naissance du Christianisme* (1933) munkáját, mely csak két évvel az ő cikke előtt jelent meg, 1933-ban, s amely szerint a negyedik evangéliumnak két szerkesztése volt, az első 135–140 körül, a második 150–160 táján. – Nem kerülheti el a figyelmünket, hogy az izagógikák jelentős része ezt az időhatárt (akár tudatlanul is, de apologetikus érdekeknek megfelelően) minden megalapozottság nélkül még lejjebb viszi; Sir Frederic G. Kenyon, a British Museum könyvtárának igazgatója 1936-ban kelt könyvében már azt írja: „Anfang des 2. Jh.s. ... wichtig als Beweis für die frühe Verbreitung des vierten Evangeliums” (F. G. Kenyon, *Der Text der griechischen Bibel*, Berlin, 1948, 46), s egy olyan kiváló szerzőpáros, mint az Aland házaspár is azt állítja, hogy „... C. H. Roberts 1935 den 352 aus der Zeit um 125 n. Chr. veröffentlichte” (Kurt Aland – Barbara Aland, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart 1989, 94). A negyedik evangélium datálásának lefele mozgását szemléletesen példázza az RGG kiadásával James M. Robinson (Die johannäische Entwicklungslinie): az 1. kiadásban „Mitte des zweiten Jahrhunderts (W. Bousset 1912), a 2. kiadásban „zwischen 115 und 145 n. Chr.” (M. Dibelius 1929), a 3. kiadásban „Ende des ersten Jahrhunderts” (R. Bultmann 1959) (in: H. Köster und J. M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen 1971, 216).

- 30 Bruce M. Metzger – Bart D. Ehrman, *Az Újszövetség szövege. hagyományozás, szövegromlás, helyreállítás*, Budapest 2008, 74.
- 31 Jaakko Frösén, a finn akadémia athéni intézete igazgatójának szóbeli közlése 1994-ben.
- 32 Inv. No. 608.
- 33 Michael Gronewald, *Papyrus Köln 255: Unbekanntes Evangelium oder Evangelienharmonie (Fragment aus dem "Evangelium Egerton")*, *Papyrologia Coloniensis Kölner Papyri*, Vol. VII, Band 6, 1987, 136-145.
- 34 Brent Nongbri, *The Use and Abuse of P52*, *Papyrological Pitfalls in the dating of the Fourth Gospel*, *HThR* 98, 2005, 23-52.
- 35 P.Mich 5336 (cca Kr. u. 152), P.Amh 2.78 (Kr. u. 184), P.Oxy 51.3614 (Kr. u. 200 után), P.Oxy 52. 3694 (218-225/278 között), P. Oxy 41.2968 (Kr. u. 190-es évek vége).
- 36 uott 46 (kiemelés: Nongbri).
- 37 Ezen túlmenően célszerű lett volna mind Roberts-nek, mind Nongbri-nek nem pusztán az A, Υ, Μ, Δ betűket megvizsgálni, hanem mind a 18-at, valamint nem egy vélt, vagy remélt dátumra összpontosítani, hanem egy az összes betű által adott terminus ante quem non és egy terminus post quem non határt kijelölve egy időintervallumot megkeresni (ismerve az elvi problémákat). A paleográfiai datálás pontosságát nem tudjuk fél évszázad alá csökkenteni, van, aki még ennél tágabb intervallumot is elképzelhetőnek tart. („Még célzatos program nélküli hozzáértő tudósoknak sem könnyű konszenzusra jutni, akár csak megközelítő konszenzusra sem. A vélemények között akár egy évszázad, vagy még több is lehet.” Roger S. Bagnall, *Early Christian Books in Egypt*, Princeton-Oxford 2009, 48.)
- 38 R. S. Bagnall, u.o. 12. o. Maga Bagnall – úgy tűnik – a 2. sz. végét tartja elképzelhetőnek. U.o. 89. o.
- 39 Ha például előkerülne egy korai papirusztöredék, melynek egyik oldalán az olvasható: „Mert több az élet a tápláléknál és a test a ruházatnál”; másik oldalán pedig azzal a szöveggel: „Aggódásával pedig ki tudná közölni meghosszabbítani életét csak egy arasznyival is” – nem tudná egy kutató eldönteni, hogy ez a Máté evangéliumának egy korai tanúja-e (Mt 6,25–27), vagy Lukácsé (Lk 12,22–25), hisz a szöveg két irodalmi alkotásban is egyformán fordul elő. Az Apokryphon Johannis két hasonló szövegű, de nem azonos változatban maradt ránk, ráadásul mindkét változat 2-2 példányban. Más példa: Silvanus tanításai (NHC VII,4) közepén van egy olyan részlet, amely megegyezik egy másik forrásból ismert Szt. Antal szöveggel. Vagy: a Sophia Jesu Christi szövege két példányban maradt ránk, egyrészt a Nag-Hammadi III. kódexben, másrészt a Codex Bezae Cantabrigiae 8502-ben, egy vele hosszú szakaszokon párhuzamosan futó irat, az Eugénus levél szintén két példányban maradt ránk, a Nag-Hammadi III. és V. kódexben. Ha egy papiruszfragmentum előkerülne, akkor az fenti két szöveg érintkező részletét tartalmazná, akkor az melyiket igazolná? Ugyanez megtörténhet akkor is, ha a második irodalmi mű ismeretlen számunkra. Az ókeresztény irodalomban számos párhuzamos szövegeket tartalmazó mű maradt ránk. És a hagyományozott kanonizált szövegeknek sem mindig csak egyetlen változata volt. Ez tehát nem irréális, hanem nagyonis elképzelhető lehetőség. Minél hosszabb azonban egy fragmentum tartalma, annál kisebb az ilyen átfedésből adódó tévedés lehetősége, P52 azonban rendkívül rövid.
- 40 H. Leroy, *Rätsel und Mißverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums*, BBB 30. Bonn 1968 c művét sajnos nem sikerült Magyarországon elérnem.
- 41 § 46.3 (A magyar kiadás a szerző kiemeléseit sajnálatosan nem mutatja.)
- 42 Sőt, úgy véljük, ha ezt megtette volna, akkor talán e fejezetet nem azzal zárta volna, hogy Pilatus a Töviskoronázottat a tömeg elé állítja, s azt mondja nekik: ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν (19,14); „Itt és a keresztes feliratában (19,19) egy borzasztó kép ábrázolja Jézus igényének paradoxonát és botrányát.” (Az Újszövetség teológiája, Budapest 1998, 322) – Ezt lehet Pilatus politikai vagy vallási provokációjának tekinteni, de semmiképpen sem illeszkedik a Kijelentőt meg nem értő közösség „félreértéseinek” sorába. Funkcionálisan elválik azoktól, hisz csak azokat az eseteket kutatjuk, amikor a Kijelentőt nem értik meg, nem pedig, amikor Pilatust értik félre „a zsidók”, vagy bármely más két szereplő egymást.
- 43 R. Bultmann, *Az Újszövetség teológiája*, 321.
- 44 Problematikus 3,8 utolsó mondata: οὐτως ἐστίν. Jézus a nem-értő Nikodémussal beszél, majd egy ponton példázatot mond: a szél/pneuma szuverén módon működik, még akkor is, ha te működésének mikéntjét nem érted; így van ez minden pneumatól születettel. De hogyan? Ha az így (οὕτως) arra vonatkozik, hogy „nem tudod” (οὐκ οἶδας), akkor egy abszurd állítást kapunk: mindenki, aki a pneumatól született így van, hogy t.i. nem tudja, hogy a pneuma honnan jó. Ez valószínűtlen, hisz Jézus kortársai is mind tudták, hogy a pneuma Istené, az Isten pneumatája az, amely működik. A mondat sokkal inkább azt kell jelentse: így – azaz a szuverén módon jövő, vagy menő pneumához hasonlóan – van mindenki, aki pneumatól született. A pneumatól-született ugyanolyan szuverén, mint a pneuma maga. (Ám ebben nem hasonlítanak a szarkikusokhoz.) – Itt köszönöm meg Ritoók Zsigmond professzor úr filológiai és értelmezési segítségét.
- 45 A negyedik evangéliumnak – melynek keletkezési korát nem ismerjük (csak jóval tágabb időhatárok között, mint eddig gondoltuk), viszont bizonyosan a Palesztinán kívüli diaszporában íródott – a gyülekezete állandó fenyegetettségben érzi magát azok között, akiket úgy nevez: „a zsidók”. (E kifejezés Jn-nál 71 x fordul elő, míg Mt-nál csak 5 x, Mk-nál 6 x, Lk-nál 5 x!) Azok közül a csoportok közül, amelyeket a szinoptikusok ismernek, csak a farizeusokat említi: Jn 19 x, míg Mt 29 x, Mk 12 x, Lk 27 x; Jn horizontján azonban nem jelennek meg sem a szaduceusok, sem az írástudók. (Szaduceusok Mt 7 x, Mk 1 x, Lk 1 x; írástudók Mt 22 x, Mk 21 x, Lk 14 x). Nem vállalkozunk arra, hogy a farizeusok megmaradása mellett a szaduceusoknak a negyedik evangéliumból való „eltűnését” direkt módon Hadrianus háborújának tulajdonítsuk (ami az evangéliumot 134 utánra datálná – ezt a 70-es katasztrófához is köthetjük), az azonban világos, hogy a diaszporában ellenségesnek megélt „zsidók” sem nem az 1. századnak ekkor már csak hírből ismert palesztinai zsidóságát, sem az evangelista-szerző korának bármely provinciában élő diaszpóra zsidóságát, hanem egy a zsidósággal is kapcsolatban levő mitikus entitássá növelt csoportot jelöl, amelyet sem etnicitása, sem vallása nem jellemez annyira, mint inkább a Szótér, és az őt küldő Atya elutasítása. Ez a csoport alkalmasint akár a gyülekezetben is feltűnhet.
- 46 ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστε – ezt a Károli fordítás így adja vissza: Ti az ördög atyától valók vagytok (Vulgata: vos ex patre diabolo estis); Békés-Dalos: a ti atyátok az ördög; Budai Gergely: A ti atyátok az ördög, őtöle származtok; UFO: Ti atyátoktól, az ördögtől származtok. A magyarázók fölhívják a figyelmet arra, hogy a görög szöveg több ponton sem „tisztá”, és az értelme is problematikus, s hogy a korrekt fordítás „az ördög apjától” lenne, de ezt elvetve vagy konjekturához, vagy törléshez, vagy valamilyen értelmezési „mesterfogáshoz” folyamodnak.
- 47 Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1957, 240.
- 48 Theodor Zahn, *Das Evangelium des Johannes*, Leipzig 1908, 418-419. E vélemény – Hilgenfeld és Volkmar felfogásával szemben – már egy nemzedékkel korábban ugyanezekkel az érvekkel elhangzott: „von dem Vater des Teufels«, welcher Vater der (gnostische) Judengott sei..., wie überhaupt unbiblisch, so hier kontextwidrig ist”, Bernhard Weiss, *Kritisch exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1880, 373. (hasonlóan p.375).
- 49 Nestle-Aland, NTGraece²⁷ csak egy 9. századi párizsi kódexet (K) említi, a fordítások közül sy³ a 4/5. századból érdekes, viszont bo^{ms} etekintetben jelentőség nélküli. A szöveg hagyományozás lényegesen komplexebb ennél, amit e kisméretű zsebkiadás nem jelöl, hisz például a πατρὸς előtti τοῦ a legjobb kódexeinkből (NBCD stb) hiányzik (C. Tischendorf, *NT Graece ed. VIII. crit. maior Vol. I.*, Lipsiae 1869), ez azonban a mondat értelmén nem változtat. A τοῦ πατρὸς-t elhagyják Clem, Or, Bas, Epiph, Did (NTGr ed. VIII. crit. maior) – e szövegek bizonyított értéke csekélyebb, mert nem tudjuk, hogy tényleg ilyesformán származnak-e az atyától, s nem a kódexmásolás korának bibliai szövegét vetjük-e vissza.
- 50 C. Tischendorf, *NT Graece ed. VIII. crit. maior Vol. I.*, Lipsiae 1869.
- 51 Az ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου variáns mellett szól az is, hogy az a lectio difficilior.
- 52 Például, hogy az ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου genitivus epexegeticus lenne. A „von eurem Vater, dem T” fordítást javasolja Blass-Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*,

- Göttingen 1954, § 268,2 is, minden érv nélkül, miközben ezzel szemben megjegyzi, hogy a grammatikailag helyes fordítás „von dem Vater des T.” lenne.
- 53 Scheiber Sándor, Vigilia, 1971/12, 847.
- 54 A Sátán elsőszülöttére emlékeztet az Archigenetor fia (NHC XIII, 1 = Prot 49,13) is. Az archónok a Logoszról azt hitték, hogy az ő Krisztusuk, mert az Archigenetor fiaként jelent meg, az angyalok közt azok alakjában, az emberek fiai közt pedig mintha egy ember fia lenne (Prot 49).
- 55 I Hen-ban számos bukkott angyal van, kétszázuk vezére Szemjázá (6,1-8), de tud a könyv például a Sátán szolgálóiról is (54,1-6), s több tucatnak a nevét tételesen föl is sorolja (69,1-12).
- 56 A bibliai szöveg mindenütt nagyon visszafogott, és nem pertraktálja in extenso azokat a mitológiai képzeteket, melyek a kortársak számára ugyan ismertek voltak, s melynek mátrixát vallásos gondolkodásukban használták – de utal ezekre. Az Ephesosiaknak írott levélben említett (2,2) „levegőbeli hatalmasság fejedelme” (ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ αἰθέρος) képzelet sem fordul elő máshol a Bibliában, következésképpen ez is „schlechthin unverträglich” és ezt is törölni kell? Vagy az a képzet, hogy valaki testben-é, vagy testen kívül elragadtatott a paradicsomba (2Kor 12,2-4), szintén nem dokumentált a Bibliában több helyen, következésképpen „schlechthin unverträglich” és átfrandó?
- 57 A világ eredetéről (NHC II,5 103,12).
- 58 Tévelyegsz, Szamael, azaz Vak isten. NHC II,5 103,18-19.
- 59 NHC II,5 112,27-29.
- 60 NHC II,5 115.
- 61 NHC II,5 115,7.
- 62 Ha a diabolos (néven nem nevezett) atyja az, aki „a zsidók” atyja, akkor „a zsidók” a diabolos testvérei is egyben. Mivel nem ez hangsúlyos, ezt a konzekvenciát a negyedik evangélium nem hangsúlyozza, egyszerűen nem reflektál erre; hasonlóan ahhoz, amikor a Feltámadott Mária által üzen a *testvéreinek* (sic), mondván: felmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz (πορεύου δε πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἶπε αὐτοῖς: ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν Jn 20,17). A Kijelentő Atyja egyben a címzett atyja is – az ilyenformán deklarált kapcsolat (testvér) itt ki is mondatik, mindazonáltal a Jn ev ezt a gondolatot teológiaiag nem aknázza ki, ugyanakkor megemészthetetlen problémát sem jelent.
- 63 Wayne Meeks, The Man from Heaven in Johannine Sectarianism, in: Wayne Meeks, In search of early Christianity, Yale 2001, 55-90, küll. 69.
- 64 NHC II 87,17-20 (Az Archónok hypostasisa) Bentley Layton, Nag Hammadi Codex II,2-7, Leiden 1989.
- 65 NHC II, 92, 25-26 (Az Archónok hypostasisa).
- 66 A (lélek) újjászületésének lehetősége és szükségessége – abban az értelemben, ahogy Nikodémus félreérti, ám pozitív felhanggal – előfordul egy későbbi keresztény-gnosztikus szövegben, a Lélekre Vonatkozó Útmutatásban (ExAn NHC II,6 134,6-15,25-29).
- 67 A tragikus elutasítás a prológusban is megtalálható, ott ez az isteni hypostasisként szereplő Világosságra (ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο) vonatkozik: „a világ nem ismerte meg őt. Az övéi közé jöve, és az övéi nem fogadták be őt” (1,9-10). A Kijelentő azonban azonos a Világossággal 8,12; 9,5; 12,35,46.
- 68 EpJac (NHC I, 3,1-9) Az erősen töredékes szöveget Dankwart Kirchner emendációja és értelmezése alapján közöljük. D. Kirchner, Epistula Jacobi Apocrypha. Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi-Codex I, Berlin 1989.
- 69 NHC II, 86,27-31. A kulcsszó: **ΤΕΥΜΝΑΤΟΟΥΝ**. A „szájával” kiegészítés tekintetében nem Bentley Layton olvasatát követtem, hanem Peter Nagel, Das Wesen der Archonten, Halle 1970 p. 30 conjecturáját. Az „előljárójuk” szószerint: nagyjuk, aki közöttük a legnagyobb.
- 70 Szó szerint: „felemelte magát”
- 71 **ΕΤΧΕΟΥΩ** „felelvén” – nem ad jó értelmet.
- 72 T.i. a bűnt, az utolsó ítéletre.
- 73 Istentelenség, gonoszság, bűnösség is lehet.
- 74 Cím nélküli irat (=A Világ Eredete), HNC II, 103,4-20.
- 75 cf. Jn 15,15
- 76 Prot (NHC XIII) 46,30-36; 47,13-28
- 77 BG 89,4-7; NHC III. 97,20-23
- 78 Ez az Authadás (=Önfejű) által létrehozott Erőkre és Hatalmakra vonatkozik. Természetesen a dehonosztálni kívánt ellenfelek egy ilyen szövegbe tetszés szerint beilleszthetők – mutatis mutandis lehetnek „a zsidók” is.
- 79 CT variánsa: az [Atyát], aki kezdettől létezik.
- 80 NHC VIII 136, 1-3, J. Brankaer und H.-G. Bethge (Hrsgg.), Codex Tchacos. Texte und Analysen, Berlin – New York 2007, 20. kopt szövegközlése alapján.
- 81 NHC VIII 136, 20 = CT 4,25-26
- 82 A „riddle, Rätsel” olyan rejtvény, találóskérdés, melynél a kérdező valójában vizsgáztatja partnerét. A hangsúly nem a válasz tartalmi részén van, nem az abban rejlő információ a fontos, hanem, hogy a másik „megfelelt”-e a vizsgán. Különösen hangsúlyos e „vizsga” jelleg – cf. André Jolles, Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. Halle (Saale) 1930, Tübingen 1968⁴, 126-149, küll. 129sq ... die Antworten sind aber dem Fragenden von vornherein bekannt; wenn der Gefragte richtig antwortet, so ergibt sich aus diesen Antworten nicht die Weisheit selbst, sondern das Wissen des Kandidaten. Der Gemütszustand im Examen kann es klarmachen, daß die fragende Person, die das Wissen besitzt und die wir den Weisen nannten, dämonisch gedacht werden kann, daß dieser Weise zugleich ein Ungeheuer ist, das uns mit Angst erfüllt, uns bedrückt, uns würgt. – Jolles kiemeli, hogy ilyen rejtvények az orákulumokban jelenhetnek meg (mint pl. a Sphinx talánya), ahol a megfejtés élet-halál kérdésévé válhat: Kroisos ezen bukik el, Themistoklés sikerrel vizsgázik (Herod. VII, 141-143.) A rejtély megfejtése által a „vizsgáztatott” méltóvá válhat arra, hogy egy adott közösség tagjává válhassék. A αἴγνος és a γοῖφος szavak helyett az Új Szövetség a περιουσιός-t használja vizsga, megpróbálás, csábítás értelemben. – A negyedik evangéliumban azonban a Szótért valóban nem értik meg, kijelentését, bizonyágtételét nem fogadják el. Vizsgaszituációról itt nincs szó (kivéve az egész jánosi corpusban egyszer előforduló, témánk szempontjából érdekes περιούσιος Jn 6,6).
- 83 Thomas Noack, Das Gesicht des Unsichtbaren. Zur Transparenz des Faktischen im Johannesevangelium, Akzessarbeit, Zürich 2002, 19-20
- 84 R. A. Culpepper, Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design, Philadelphia 1983, 152.
- 85 J. Becker, Das Evangelium nach Johannes, Bd. 1, Würzburg 1985, 135
- 86 kiemelés HP
- 87 R. A. Culpepper, op. cit. 167
- 88 PHEME PERKINS, Gnosticism and the New Testament, Philadelphia 1993, pp. 132-134.
- 89 Wayne Meeks a jánosi közösség szociológiai hátteréről azt gondolja: „The group had to distinguish itself over against the sect of John the Baptist and even more passionately over against a rather strong Jewish community, with which highly ambivalent relationships had existed. It suffered defections, conflicts of leadership, and schisms.” The Man from Heaven in Johannine Sectarianism, in: Wayne Meeks, In search of early Christianity, Yale 2001, 55-90, küll. 59. – Meeks véleményének tiszteletben tartása mellett mi úgy véljük, hogy lehetett egy olyan csoport, melyet a szerző „a zsidók” névvel nevezett, melynek karakterisztikuma azonban nem feltétlenül zsidósága volt. A negyedik evangéliumban e csoport *zsidósága* nem domborodik ki. Jézus antagonistái a főpapok (sic) és a farizeusok – más réteg vagy párt nem. Ahol „a zsidók”-nak nevezett csoport jelenik meg antagonistá szerezben, profiljuk nem rajzolódik ki, mintha papírmásé figurák lennének, pusztán egy helyen (5,10) mondatja velük a szerző, hogy szombat van, tehát a csodálatos gyógyítás szerintük egy kultikus törvénnyel ütközik, és egy másik helyen (8,33-37) éppen „a benne hívő zsidók” kapcsán, hogy Ábrahám fiai. Ezek az 1. században olyan közhelyek voltak, melyeket a zsidósággal való közvetlen kapcsolat nélkül is bárki tudhatott, konkrét zsidókkal való tényleges találkozás emlékét nem igen bizonyítják. A negyedik evangéliumban megjelenő „zsidókat” nem vallási vagy ethnikai sajátosságai jellemzik, hanem sokkal inkább a jánosi közösséggel szembeni ellenségesség, és a Szótér meg nem értése. Mivel „a zsidók”-nak nevezett csoport neve szabadon lett megválasztva, és számtalan más chifre (bibliai jellegű terminológiával például Babilon, Moáb, Jáván fiai, modern terminológiával gazda-

gok, szuperkegyesek, hamis hívők, stb.) is megfelelt volna ugyanennek a funkciónak, anélkül, hogy a tényleges zsidósághoz köze lett volna, ezért a negyedik evangélium az 1–2. századi zsidóságra vonatkozóan szociológiai következtetésekre csak igen korlátozottan vehető igénybe. Ugyanez a szöveg természetesen beszédes forrás lehet a korai egyházra vonatkozóan. Persze egy ilyen szociológiai kutatás nehezen térhet ki az elől a kihívás elől, hogy a negyedik evangéliumban említett „zsidókat” a korai keresztény egyház történetének valamely tényleges közösségével azonosítsa.

⁹⁰ Ennek nem mond ellent, hogy a *szentséges* mellett nem állhat meg (még) az *elit* vallási közösség (sem), mert itt nem a szentséggel, hanem egy másik vallásos közösséggel történik az összehasonlítás.

⁹¹ Jn 12,42: ki ne rekesztessenek a gyülekezetből, 16,2; 14,18: árvák; 16,20.22: sírtok, jajgattok, szomorkodtok.

⁹² Jn 15,20: titeket is üldöznek majd; 16,33: a világban nyomorúságotok leszen; 17,14: a világ gyűlölte őket.

⁹³ Jn 16,2.

Az interkommunió elméletének és gyakorlatának néhány szempontja protestáns és római katolikus megközelítésből

Ebben a tanulmányban az úgynevezett interkommunió kérdésének legfontosabb jellegzeteségeit foglalom össze. Az interkommunió különböző felekezetek tagjai között megvalósított közös eukarisztiai (úrvacsorai) szertartást jelent. E tekintetben az egyik legnagyobb különbség a római katolikus és protestáns eukarisztiai teológiában van, hiszen amíg a katolikusok hisznek az ostya átlényegülésében és Jézus fennmaradó jelenlétében a szertartás után, addig a protestánsok nem osztják ezt a hitet. Megint más kérdés, hogy ki lehet a liturgiát vezető személy. Van bármi esély arra, hogy túllépjünk ezeken a különbségeken? Hogyan találhatnának a különböző felekezetek egy közös úrvacsorai liturgiát? E tanulmányban ezekre a kérdésekre mindkét keresztény tradíció oldaláról megpróbálok feleletet adni. Kulcsszavak: interkommunió, eukarisztia, úrvacsora, ökumenikus mozgalom, liturgia, II. vatikáni zsinat.

In this article I would like to summarize the most important aspects of the so called intercommunion, which is the possibility of communion service among members of different denominations. One of the biggest difference is between Roman Catholic and Protestant eucharistic theology. While Roman Catholics believe the transubstantiation of the host and in the continued divine presence of Jesus after the celebration of the Mass, Protestant faiths do not share in this belief. Other question is the adequate person of the liturgical leader of communion. Is there any possibility to overstep these differences? How can different denominations find a common eucharistic theology? In this article I try to answer these question from the side of both Christian tradition. Keywords: intercommunion, Eucharist, Lord's Supper, ecumenical movement, liturgy, II. Vatican Council.

Bevezetés

Az interkommunió fogalma két, vagy több egymástól egyházjogilag külön álló keresztény felekezet közötti úrvacsorai (áldozati) közösségre utal. Jelentősége abban van, hogy e különálló közösségek olyan szintet érnek el, egymás kölcsönös elismerésében és felvállalásában, hogy ezt liturgikusan, istentisztelet keretében (*in sacris*), a közösség kifejezésének egyik legmagasabb szintjén az úrvacsorában (eukarisztiában) is gyakorolják.

Az interkommunió a keresztény közösségek közötti szakadások egyik legfontosabb gyógyírja, amely során újra megvalósul a szentséget alapító Krisztus eredeti szándéka: „*Legyenek mindnyájan egy. Amint te, Atyám bennem vagy, s én benned, úgy legyenek ők is bennünk, hogy így elhiggye a világ, hogy te küldtél engem.*” (Jn 17,20)

Fájdalmas tény, valamint leplezhetetlen botránykő a világ szemében, hogy a keresztények között szakadások vannak, és hogy ezek a szakadások nyílt ellenségeskedéssé fajulhatnak. E szakadásnak része egymás úrvacsorai (áldozati) gyakorlatának megkérdőjelezése, nem teljes elismerése, vagy éppen totális elutasítása.

Az egyik legnagyobb szakadás a nyugati kereszténységben belül, a római katolikus és a belőle kivált evangéliumi, protestáns közösségek között áll fenn. Dolgozatunk témája elsősorban a római katolikus–protestáns párbeszéd nyomán körvonalazható interkommunió elvi és gyakorlati realitásának vizsgálata.

Ehhez először a római katolicizmus, majd a protestantizmus általános úrvacsora (eukarisztia) felfogásának rövid vázlatát rajzoljuk meg, majd pedig a harmadik, illetve fő részben ennek nyomán térünk rá az interkommunióhoz kötődő teológiai nézetekre, megvizsgálva

ezek fenntarthatóságát a különböző teológiai hagyományok függvényében.

A dolgozatban a protestáns és római katolikus terminológiát következetesen felváltva, a szövegkörnyezet logikájából következően használjuk. Ez különösen is szembevetendő lehet az úrvacsora és eukarisztia kifejezések egyidejű használatánál.

A szakirodalomban elsősorban kortárs, római katolikus, valamint protestáns szerzők magyar, illetve angol nyelvű munkáit használjuk fontosnak tartva a primer, hivatalos dokumentumok használatát is.

1. A római katolikus eukarisztia felfogás legfontosabb jellemzői

1.1. Az eukarisztian alapjai és értelmezésének alapkövei a római katolikus teológiában

A római katolikus eukarisztia megközelítés legfontosabb jellemzője az, hogy tanítása szerint Jézus a kenyér és a bor átlényegülése nyomán (*transzubsztanciáció*) az eukarisztiai szertartás során testi-lelki valóságában (*szómatikusan*) is megjelenik. Míg a reformátori tanítás a lelki jelenlétről – és ennek különböző formáiról¹ – beszél, addig a római katolikus dogmatika már a korai időktől kezdve kitarzott a testi jelenlét tanítása mellett.²

A hangsúlyok azonban változtak és ehhez fontos látni a történeti fejlődés ívét is. Az egyház legkorábbi napjaiban az úrvacsora háttérben „pásztori szempontok” és „helyi szükségletek” álltak. Azonban a második század közepén *Jusztinosz vértanú* Rómában már más szavakkal írt az eukarisztiáról. Erre az időpontra a szertartás már elkülönült az étkezéstől és a korábban gyakorolt vasárnap esti közösség helyett a korai órákban ünnepelték. A liturgia is egyre inkább zsinagóga-stílusú, igeolvasásból és imákból álló alkalommá vált.³

A következő évszázadokban bár az egész közösség aktív részvételének hagyománya megmaradt, a fókuszpont azonban megváltozott. Az eukarisztia többé már nem egy „étkezési ünnep” volt, hanem a hangsúly a kenyér tényleges megtörése helyett teljesen lelki útra terelődött. Ahogyan az Egyház növekedett és terjedt, a püspöki vezetés egyre inkább a katechézis szükségességét húzta alá, mint a közösségben való részvétel feltételét.

Az első évezred végére a konkrét közösségi eseményben már csak nagyon kevés ember vett részt. Ily módon az úrvacsora funkciója egy évezred alatt teljességgel megváltozott.⁴

Az eukarisztiai szertartás a megváltás ünnepéből, a kegyelem megszerzésének alkalma lett, benne a transzubsztanciációval, mely a kegyelem egyének számára való jelenlétének garanciája lett.⁵

A Tridenti Zsinat XIII. ülése során az 1551. október 11-én kiadott határozatában világosan fogalmazott: „... az Eukarisztia áldott szentségében a kenyér és bor átválttatása után a mi Urunk Jézus Krisztus, igaz Isten és ember,

igazán, valóságosan és szubsztanciálisan az említett érzékiileg tapasztalható dolgok színe alatt jelen van.”⁶

Bár római katolikus eukarisztia-gyakorlat legfontosabb gyökere természetesen mindig is a bibliai beszámoló maradt, ám ennek olvasata jellegzetesen átítatódott a későbbi teológiai gondolatokkal. *Előd István* megfogalmazása szerint az Apostolok Cselekedeteiben és a korinthusiakhoz írt levélben „főképpen kultikus lakomáról van szó, de olyan emléklakomáról, ahol maga Jézus is jelen van és önmagát ajándékozza az ünneplőknek”. Lukács és János evangéliumára vonatkoztatva kijelenti, hogy ezek fontos témája a „szómatikus jelenlét”.⁷

A tridentinum öröksége máig meghatározza a római katolikus teológiát, bár az eukarisztianon belül is láthatunk számos kezdeményezést, amely finomítani kívánt az Egyházi Tanítóhivatal által korábban kimondott szavakon. E fejlődés egyes elemeit láthatjuk a következő négy modellen keresztül.

1.2. A szentségi jelenlét tanításának fejlődése

G. S. *Worgul* a római katolikus szentségtan négy modelljét mutatja be. Ezek a „késő-skolasztikus” a „misztérium-jelenlét” a „interpeszonális-találkozás” és az „ünnep” modellek.⁸

Az első modell lényege a következő: a Szentírásban és az egyházatyák interpretációiban a rituális cselekedet mindig együtt járt a kimondott szóval, vagy egy imádsággal. Éppen ezért ezekben a rituálékban a szentségi cselekedet megfigyelhető (*elementum*), míg az *elementum* alkalmazása közben a szó (*verbum*) hallható is. A terminológia azonban, a kifejezések filozófiai és nyelvészeti tartalmának megváltozása következményeként a középkor során módosult. Az *elementum* kifejezés helyett a *materia* szót kezdték alkalmazni, míg a *verbum* helyébe a *forma* került. Mindez a gyakorlatot is eltávolította az eredeti jelentéstartalomtól. A *materia* és a *forma* a skolasztikus gondolkodásban egybeolvadt és ettől kezdve úgy nevezték: *res*, ami önmagában annyit jelet, hogy „dolog”. Ezt a *res*-t tekintették a kegyelem forrásának, azaz amikor a szent cselekedet megtörtént és a hozzá tartozó igék elhangoztak, akkor a kegyelem kiáradása is rögtön megtörtént. Ebben a szemléletben a szentség nem más, mint valami, ami mechanikus úton közvetíti a kegyelmet. Ebben a mechanikus-fizikai megközelítésben többé nem volt hely a szimbolikus cselekedetek számára, illetve a szentségek befogadói is passzivitásra lettek kárhoztatta. Az egyének „jelen voltak”, „szemlélték”, vagy „átvettek” valamit, amelyet, hogy aktívan „résztvettek”, vagy „részesedtek volna”.⁹

Az első világháború után a szentségtanon belül számos okból kifolyólag általános elégedetlenség lépett fel az individualisztikus, mechanikus és mennyiségi szemléletű késő-skolasztikus modellel szemben. Ez vezetett a tágabban vett liturgikus megújuláshoz, de egyúttal a szentségtan átfogalmazásához is. Az egyik legfontosabb teológus e téren *Odo Casel*, a német *Maria Laach* apátságának egyik szerzetese volt. Az ő munkája

(*Mysteriengegenwart*) nyomán lehet leírni a „misztérium-jelenlét” modellt.¹⁰

Casel megpróbálta elkerülni a skolasztikus individualizmust és épp ezért visszatért az egyházatyák gazdag teológiai tradíciójához. Ez mellett – annak érdekében, hogy megtalálja a kiutat a skolasztikus modellből – a görög misztériumvallásokat is példaként használta. Elemzésében a misztériumvallások és a hivatalos, állami kultusz között a leglényegesebb különbség az, hogy az előbbi a bensőséges, személyes részvételt hangsúlyozta, illetve szoros kapcsolatot hirdetett a beavatott, valamint az istenség között. E szemlélet szerint tehát az istenek jelenléte a szent cselekedetekben, szavakban és szimbólumokban érhető tetten. *Casel* ezeket a tapasztalatokat igyekezett a katolikus tradícióban is alkalmazni, kimondva, hogy a megváltás nem egyszerűen egy spirituális természetű realitás, hanem valami, ami tapintható, hallható és érzékelhető is az istentisztelet során.¹¹

Casel interpretációjában a keresztény rituáléban, amely térben és időben a liturgiában tapasztalható meg, Krisztus földi megváltó tettei, különös tekintettel a szenvedéstörténetre újra felidézésre kerülnek. Ezek az események objektíven valóságossá, illetve újra jelenvalóvá teszik az eredeti megváltó tetteket. *Casel* szerint ezek „szám szerint” ugyan azok a tettek, amelyeket ő „misztériumnak” értékel.¹²

Ez azt jelenti, hogy ha valaki részt vesz az eukarisztiai szertartásban, a rituálén keresztül ugyan azzal a megváltó erővel szembesül, mint, ami a szenvedéstörténetben eredetileg is jelen volt.

Míndez témánk szempontjából azért fontos, mert *Odo Casel* munkásságában a skolasztika évszázadai után először merült fel annak igénye, hogy az eukarisztia és más szentségeket ne mechanisztikus úton értelmezzék. Ez a lépés pedig mindenképp a biblikus talaj felé vezet vissza, még akkor is, ha a tudós-szerzetes nézeteit nem is nevezhetjük tisztán biblikusnak.

A harmadik, az „interpersionális-találkozás” modell a második világháború után született, amikor a Holokauszt túlélői, valamint különböző keresztény gondolkodók a francia egzisztencializmus talaján felfedezték, illetve részletesen kifejtették az emberi személy fontosságát, értékeit. E párbeszédben két szó dominált: személyiség és találkozás. E gondolkodásmódnak három jellemzője van.

Az első az, hogy a találkozás egy olyan esemény, amely során személyek kommunikálnak, akik sokkal inkább jellemezhetőek az „én és a te” kifejezésekkel, mint az „én és az az” fogalmakkal. Másodsorban a találkozás a jelen időben történik meg és a legfontosabb aspektusa a most. Harmadikként, pedig fontos, hogy a találkozás egy kölcsönös ön-átadás, amely egyenlőségben és szabadságban zajlik le. Ezek a jellemzők elsősorban a pusztító háborúk eredményeként kerültek előtérbe.¹³

Maga a modell az Isten és ember közötti szentségi találkozásra fókuszál. *Otto Semmelroth*, a szentségtan egyik jól ismert képviselője mindezt „menyegzői mozga-

lomnak nevezi”. A szentség részvevői Isten önátadására imáikkal, hitükkel és elkötelezettségükkel válaszolnak. A személyes részvétel, elkötelezettség, a hit újra fontossá vált és ez által ellensúlyozta azt a passzív mechanisztikai gondolkodásmódot, amely a szentségtanban a megelőző évszázadokban uralkodó volt.¹⁴

Karl Rahner, aki szintén e modell egyik képviselője a reális szimbólumról (realsymbol) beszél, amely végeredményben arra utal, hogy nincs távolság a kegyelem oka és a szentség között, mert a szentség maga a találkozási pont Isten és az ember között.¹⁵

Ez azonban semmiképpen sem a skolasztikus értelemben vett azonosságot jelenti. Itt nem a szentség az, ami a kegyelmet közvetíti, hanem a szentségben magában történik meg a találkozás a kegyelmet adó Istennel. Ez a gondolkodásmód – önmagában – nem áll távol a reformatori tanítástól, amely pl. az úrvacsorát a kegyelem egyik megnyilvánulásának tekinti, egy alkalomnak, ahol a hívó ember találkozhat a Lelke által jelen levő Krisztussal.

Worgul maga is bemutat egy új modellt, amely – a szerző megfogalmazása szerint – megmenti a skolasztikus, „misztérium-jelenlét” és az „interpersionális-találkozás” modellek értékeit, de ugyanakkor kijavítja azok tévedéseit is. E modell három legfontosabb jellemzője a következő: 1) minden szertartás alapja a valóság-esemény maga. Ez nem pusztán utal az eredeti eseményre, de újra meg is valósítja azt. 2) A szent cselekmények teljesen időbeli dimenziókhoz köthetők, tehát a múlt, jelenre és a jövőre is utalnak. 3) A szertartások egyszerre befelé és kifelé fordítanak, azaz egyszerre személyesek és közösségek, azaz a szentségek egyszerre hívnak be illetve küldenek vissza.¹⁶

Ez a modell, melynek részletesebb bemutatásába most nem bocsátkozok, azért lehet hasznos az interkommunió lehetőségeinek vizsgálatokor, mert jól szemlélteti a mai római katolikus, szentségekről alkotott gondolkodás dinamikáját. A szentségi esemény, így maga az eukarisztia is nem egy egyszeri kegyelemközlő, bűneltörő alkalom, hanem része az egész anyaszentegyház életének. A szent cselekedet a bibliai történetben gyökerezik, hatásával érinti a múltat, jelent illetve a jövőt, valamint megérinti az egyént, behívja és belehelyezi a megváltott közösség egészébe.

A szentségtan általános háttérének változásait összefoglalva elmondható tehát, hogy világos elmozdulás történt a szentségek, így az eukarisztia sematikus értelmezéséből, így nagyobb teret kaphatott az erről folyó ökumenikus párbeszéd is. A Tridentben kimondott fekete-fehér kijelentések óta azonban nem csak maga a szentségtani háttér változott, de az átlényegülés értelmezése is.

1.3. A transzszubsztanciáció értelmezésének változása

A tridenti zsinat óta a 20. század közepéig a hittudósok a transzszubsztanciációt a skolasztika *szubsztancia-fogalma* szerint kezelték. A szubsztancia egy tárgy, jelen esetben a kenyér és a bor lényegi része, azaz az, ami egy

kenyeret és egy bort azzá tesz, aminek tartjuk. Ez különbözik a dolgok változó, romlandó részétől (accidensektől).

A szertartás során nem az accidensek, azaz a látható részek változnak, hanem a szubsztancia. A római katolikus tanítás szerint ez többé nem kenyér és bor, hanem Jézus teste és vére.¹⁷

Ez a klasszikus tanítás a modern fizika fejlődésével megkérdőjeleződött. Az a szubsztancia ugyanis, amelyet a tudomány a kenyér és a bor „lényegének” tekint a konzekráció során egyáltalán nem változik meg. Ezek ugyanis olyan molekulák együttesét jelentik, amelyet csakis kémiai és fizikai módszerekkel lehet megváltoztatni. Ugyanakkor látni kell, hogy azt, amit a mai természettudomány a kenyér és bor lényegének mond, skolasztika az accidensek közé sorolta.

Éppen ezért a hittudomány e fogalmak értelmezése, mai nyelvre való lefordítása során elsősorban arra törekszik, hogy hangsúlyozza, a szubsztancia metafizikai fogalom.¹⁸

Míndez, azonban sok teológus szerint kevés. Éppen ezért több hittudós antropológiai irányból próbálta megközelíteni a problémákat. Ezért új szakkifejezéseket próbáltak bevezetni, amelyek az átváltozás célját és jelentését voltak hivatottak tisztázni.

A *transzfinalizáció* (célváltozás) azt jelenti, hogy a konzekráció előtt a kenyérnek és a bornak az volt a rendeltetése, hogy testünket táplálják, a konzekráció után pedig lelkünk táplálására és a keresztdozat ünneplésére valók.¹⁹

Míndez közvetlen kapcsolatot jelenthet a kálvini tanítás felé. Kálvin a szent jegyekre szintén úgy tekint, mint olyan valóságokra, amelyek a szertartással kikerülnek az eredeti rendeltetésükből és e szent célra elkülönítésre kerülnek. Igaz, Kálvin ezzel nem tanítja azt, hogy az úrvacsora kenyere és a bor feladná természetét mivoltát.²⁰

A *transzsignifikáció* (jelentésváltozás) is hasonló elképzelésre, azaz arra utal, hogy a kenyér és a bor külseje a konzekráció előtt testi tápláléknak, utána viszont lelki tápláléknak jelenlétét jelzi.²¹

Ez a gondolkodásmód abban segítheti a párbeszédet, hogy a gondolkodás fókuszát a jegyek, jelző funkciójának irányába viszi el. Ha ugyanis a jegyek Jézus jelenlétére utalnak inkább és nem hordozzák Krisztust, akkor lényegesen közelebb kerülünk az ellentétek kibékítéséhez.

Ezek az alternatív értelmezések mindazonáltal nem szorították ki a klasszikus értelmezést, sőt a transzszubsztanciáció célváltozással és jelentésváltozással való teljes azonosítását a *Mysterium Fidei* kezdetű pápai enciklika (1965) elvetette, de nem zárta ki annak lehetőségét, hogy a lényegváltozás mellett célváltozásról és jelentésváltozásról is beszéljünk.²²

Az enciklika így fogalmaz: „... nem helyénvaló a misét, amelyet ők „közösséginek” mondanak, úgy kihangsúlyozni, hogy emiatt a magánmise végzése veszteséget jelentőségéből; vagy azon igyekezni, hogy a figyelmet a

szentségi jel mivoltának az átgondolására irányítsák, mintha a szimbolizmus, amelyet egészen biztosan senki sem tagadna, benne rejlik a legszentebb Eukarisztiában, teljesen és kimerítően kifejezné Krisztus jelenlétének mivoltát ebben a szentségben; vagy az átlényegülés titkáról értekezni, anélkül, hogy említés történe a kenyér egész szubsztanciájának Krisztus testévé és a bor egész szubsztanciájának Krisztus vérévé való csodálatos átváltozásáról, amelyről Tridenti Zsinat beszél, úgy hogy azok egyedül a „jelenlétváltásban” és a „rendeltetés-változásban”, ahogy ők mondják, állnak fenn; vagy végezetül: Olyan véleményt hangoztatni, és gyakorlatba átültetni, amely szerint az átváltoztatott ostyákban, amelyek a miseáldozat megünneplésének befejeztével még megmaradnak, Krisztus Urunk többé nincs jelen.”²³

Bár a hivatalos tanítás időről-időre gátat szab a szabadabb eukarisztiaértelmezéseknek, a hittudomány és a gyakorlati hitélet mégis újabb és újabb utakat keres, tágtítva ezzel a teret az ökumené egésze előtt. A következőkben az általános római katolikus ökumené felfogásról és az interkommunióról alkotott véleményről lesz szó.

2. A református úrvacsora felfogás legfontosabb jellemzői

Az úrvacsora a református megközelítésben elsődlegesen jel. A jel nem csak a látható elemeket, a kenyeret és a bort foglalja magában, hanem azok elfogyasztását is. Az úrvacsora az Úr halálának szimbolikus megjelenítése és jelképesen kifejezi, hogy a hívő részese Krisztus keresztre feszítésének, valamint a feltámadott Úr életének valamint erejének. Továbbá az úrvacsora egyben a szentségben részesülők hitvallása is, amivel nyilvánítják Krisztusba, mint megváltójukba vetett hitüket.

Ám az úrvacsora mégis több, mint egy jel; pecsét is, amely a jelzett dologhoz van kötve, és egyben a megvalósulás záloga is. Biztosítja a hívő úrvacsorázókat arról, hogy annak a hatalmas szeretetnek a részesei, amely akkor nyilvánítatott ki, amikor Krisztus önként adta magát halálra; hogy a szövetség minden ígérete, valamint az evangélium minden gazdagsága az övék; végül pedig, hogy az üdvösség összes áldását megkapták már.²⁴

Ezek a nézetek hosszú dogmatörténeti fejlődés eredményeként kristályosodtak ki és magukban hordozzák a helvét reformáció két legfontosabb irányának nézeteit, amely Kálvin valamint Zwingli munkássága nyomán vált ismerté.

A középkori *ex opere operato* felfogása elleni erőteljes tiltakozáshoz szorosán kapcsolódik az érdem-teológia reformatori elvetése. Ennek lényege, hogy a rítus akkor is hat, ha hitetlenül veszek részt benne. A fizikai jelenlét maga is fizetség. Ezzel járt együtt a konzekrált elem imádása, melyek a *transsubstantiatio* vélt magvalósulása következtében a *permanens praesentia* állapotába

kerül: az ostya Krisztus teste-vére marad a szertartás után is és azt a templomban őrzik.

Kálvinnak – és a többi reformátornak – alapvetően ezekkel volt gondja, de nem kívántak pusztán igehirdetés istentiszteletet állítani a sákramentumos istentisztelet helyébe. A szentség szerepe és súlya tehát teljes egészében fennmaradt. Az úrvacsora megközelítése azonban más lett és rendkívül fontossá vált a hívő személyes, tudatos részvétele is. Ez által jöhetett létre a találkozás az istentiszteleten jelenlévő Úrral.

Krisztus jelenléte az úrvacsorában a protestantizmuson belül azonban vitához vezetett, hiszen Luther és „az evangélikusok az omnipraesentiával magyarázzák, a reformátusok viszont Kálvinnal kezdődően következetesen vallják, hogy az úrvacsorában a teljes Krisztussal való közösség garanciája a Szentlélek.”²⁵

Kálvin teológiájának tehát a lényegéhez tartozik a Krisztussal való titokzatos közösségnek különösen erőteljes hangsúlyozása, amiknek teljes kibontakozása az úrvacsorában adatik. Úrvacsora tehát nem csupán emlékezés Krisztus halálára, hanem a Feltámadottal való találkozás, aki a Szentlélek ereje által megeleveníti közöttünk az egyszerű tökéletes áldozatot; azaz Ő maga van jelen és adja magát azzal, hogy testével és vérével táplálja az övéit. Velük egyesül. A gyülekezet őt hittel, azaz nyitott elmével, szívvel, szájjal és kézzel elfogadja.

Krisztus jelenléte azonban nem magától értetődő. Kálvin ugyanis úgy gondolta, hogy bár az inkarnációban maga Isten öltött testet Krisztusban és így egyszerre valóságos Isten és valóságos ember is volt, de mégis istenségére nézve nem hagyta el a mennyei trónját.²⁶ Ezért sem lehet Krisztus az úrvacsorai kenyérben testileg jelen, mert ő ma is fenn ül az Atya jobbján. Ezért kell „felemelni szívünket” őhozzá.

Ezek mellett Kálvin rendkívül fontosnak tartja a „sákramentum helyes kiszolgáltatása” mellett az ige hirdetését, „mert nem illik itt valami búvös ráolvasást képzelniünk, hogy elég legyen az igéket elmormogni, mintha az elemek arra hallgatnának”.²⁷

A későbbiek során – Zwingli esetében azonnal – a Kálvin által kívánt egyensúly felborult. A prédikáció a sákramentummal szemben elsőbbséget nyert.²⁸ Az egyik oldalról a másik oldalra kilengő inga egyik szélső állapothoz hasonlóan vonták le egyesek a helytelen következtetést: a prédikálás, tehát a szóval való Krisztushirdetés az egyetlen lényeges, a többi vagy másodrendű, vagy éppen szükségtelen.

A II. Helvét Hitvallás jellegzetesen az úrvacsora személyes karakterét domborítja ki és annak bűn-eltörlő funkciójára világít rá. „És ez a nagy jótétemény mindannyiszor megújul, valahányszor kiszolgáltattják az úrvacsorát.”²⁹ Az úrvacsora személyes, csak hívőkre vonatkozó megközelítése abban a mondatban is világosan látszik, hogy „az Úr teste nem csak általában adatott halálra az emberekért, és vére nem csak általában ontatott ki értünk, hanem külön-külön minden egyes úrvacsorázó hívőért, hogy étele és itala legyen az örök életre.”³⁰

A Hitvallás egy rendkívül rövid, szinte széljegyzetnyi részben emlékezik meg az úrvacsora egyéb céljairól, de itt is csak annyi szerepel, hogy ne feledkezzünk meg arról, hogy milyen testnek lettünk tagjai, ezért minden testvérünkkel egyetértésben és szentül éljünk.³¹

A felelet az úrvacsora hasznát illetően *Heidelbergi Kátéban* sem alapvetően más. Az „Úr Szent Vacsorájáról” a 75.-től 82.-ig terjedő kérdés-feleletek értekeznek. A 76. kérdés „Mit jelent Krisztus megfeszített testét enni és kiontott vérének inni?” felelete ugyan egyértelművé teszi, hogy az úrvacsora nem csak bűnbocsánatot ad, de úgy fogalmaz, hogy abból egyértelművé válik: ez az, amit legfontosabbnak tekint. Továbbá mindazt, amit a bűnbocsánat mellett kifejt több módon is értelmezhetjük, hiszen csak a Krisztus Testében való egyre teljesebb egyesülést írja körül, ami a 76. felelet kontextusában inkább a Megváltóval való szimbolikus egyesülésre értendő.³²

A református úrvacsoratan lényegét *Sebestyén Jenő* szavaival szeretnénk összefoglalni, aki az egyes felekezeti állításokkal szemben határozza meg a református ellentmondásokat. Dogmatikájában a következőket írja:

1. A református tanítás szerint a kenyér és a bor az úrvacsorában semmiképpen át nem lényegülnek és mindenképpen csak kenyér és bor maradnak. (Róma és a görögkeletiek ellen).
2. Krisztus teste és vére ellen se *in*, se *cum*, se *sub* nincs ott a közönséges kenyér és bor mellett. (A lutheranizmus ellen).
3. A kenyér és bor azonban nemcsak jegyek, képek és illusztrációk (Zwingli és a modern teológia ellen).
4. Hanem a kenyér és a bor jegyei, pecsétjei és zálogai a Krisztus megfeszített teste és vérével való közösségnek.³³

Azaz a kálvini vonal átmenetet képez Zwingli és Luther között abban a tekintetben, hogy nem tartja, ugyan Krisztus test szerinti jelenlétének tanát, de nem is üresíti ki az úrvacsorát, mintha az egy egyszerű emlékvacsora lenne. Kálvin arra teszi a hangsúlyt, hogy mit tesz Jézus az úrvacsorában és hogyan jutunk mi el ezáltal a teljes Krisztussal – azaz az Istennel és az emberrel – való titokzatos életközösségre. Ez az életközösség a békességre van felépítve és elvben az újjászületéssel jött létre, de legmagasabb rendű, valamint legfenségesebb gyakorlatát a földön, az úrvacsorában nyerte el. Ez pedig Kálvin szerint nem azáltal történik meg, hogy Krisztus az úrvacsorában alászáll, hanem azáltal, hogy szívünket a látható jegyek által felemeli és magához vonja.³⁴

3. Az interkommunió lehetőségei a római katolikus tanítás szerint

3. 1. A római katolikus egyház általános felfogása az ökumenikus mozgalomról

Rendkívül sajátos az a helyzet, amely alapján a római egyháznak a közös eukarisztiai ünnep tekintetében véle-

ményt kell nyilvánítania. Egyrészt a katolicizmus egyik alapvető jellegzetessége a szent hagyományokhoz való kötöttség, amelyből nem lehet a lényeg elvesztése nélkül kilépni. Másrészt a katolikus egyház felépítéséből következik, hogy jelentős döntéseket, csak a főpápaság konszenzusával lehet meghozni és kevésbé van lehetőség arra, hogy az egyéni teológiai látásmódok közvetlenül megjelenjenek a hivatalos teológiában.

Épp ezért felbecsülhetetlen jelentőségű a II. Vatikáni Zsinat az egész világegyház életében, ti. ezen az alkalmon a római egyház úgy volt képes újítani, hogy a gyökereket sem vágta el, ugyanakkor élő módon kezdte hallatni hangját.

Amikor a témánkra vonatkozó zsinati dokumentumot, a *Lumen Gentium* kezdetű enciklikát olvassuk, kettős érzésünk lehet. E dokumentumban a haladás, másrészt a tudatos távolságtartás egyaránt jelen van.

„Ez az egyház (ti. Krisztusé), amely evilágban mint társaság fogható fel és épül fel, a katolikus egyházban valósul meg, amelyet Péter utódja s a vele közösségben álló püspökök vezetnek. Ez nem zárja ki azt, hogy ennek struktúráján kívül a megszentelődés és az igazság sokféle eleme található meg, amelyek mint a Krisztus egyházának saját adományai, a katolikus egységre irányulnak.” (LG 8).

Míndez azt jelenti, hogy a zsinat elismeri azt, hogy a római egyházon kívül is működik Isten kegyelme és ennek látható jelei vannak (és ez eredmény!), ugyanakkor egyértelművé teszi, hogy ezek, az ortodox és protestáns egyházakban megtalálható jegyek csak mozaikok, amelyek teljessége csak a pápa fősége alatt található meg.³⁵

A zsinat koncentrikus körök modelljéről beszél, ami azt jelenti, hogy a középponthoz, Krisztushoz egyre közelebb álló csoportosulások alkotják Isten népét. A legtávolabbi kört az anonim hívők alkotják, akik önhibájukon kívül nem jutottak el Isten kifejezett ismeretére, de becsületesen élnek. A következő kört a nem keresztény vallások alkotják, amelyek homályos képekben keresik az ismeretlen Istent. Még egy fokozattal közelebb esnek az Egyházat alapító Krisztushoz a Szentháromság Istenben bízó keresztény felekezetek, de csak a pápa által irányított római egyház van annak közvetlen közelében.³⁶

Míndez hatalmas lépés az ökumené terén, de végeredményben ennek az álláspontnak a következetes képviselése mégsem vezethet maradandó eredményre, hiszen ezzel az állásponttal a katolikus egyház azt mondja ki, hogy „első az egyenlők között”. Ez pedig nem tartható egy kölcsönös párbeszédben.

Sajnálatos tény, hogy a Római Tanítóhivatal újra és újra megerősíti, hogy elviekben kitart azon nézetei mellett, hogy Jézus Krisztus Egyházának tökéletes megfelelője egyedül a római katolikus egyházban található meg. A legutóbbi idők két fájdalmas példája a *Dominius Iesus* dokumentum valamint a 2007. július 10-én a Hittani Kongregáció által kiadott másik nyilatkozat, mely az egyház fogalom pontosításáról szól és amely a nem kato-

likus egyházi közösségeket nem nevezi egyháznak. E dokumentumok nehezen magyarázható példái a bizonyos határon átlépni nem képes római egyháznak. Ezek a példák világossá teszik, hogy a hivatalos ökumené előtt még hosszú út áll.

Örvendetes azonban, hogy katolikus értelmiségiek között sokan vannak, akik úgy vélik, hogy a II. Vatikáni Zsinaton kimondott elvek, csak az első lépést jelentik és a teljes ökumené, akár látható módon is, elérhető ezen az úton elindulva. A megoldás sokak szerint az egyetemes lelkeségi mozgalmakban keresendő, ahol a közösen átélt hitélmények teljes közösséget hozhatnak.

Példaként *Deme Tamás* véleményét idézem: „Az ősi EGY szétrobbant, a mai „egy”-nek tartott darabkái nem azonosak vele. Mai világunkban az „egy” inkább hiányjel. Töredék. ... Ha valaki elveszti egyik szemét, az onnantól félszemű (és nem egyszemű). Az egyik lábát, karját elvesztett ember pedig féllábú, félkarú (és nem egy lábú, nem egykarú).”³⁷

Természetesen a hivatalos ökumenének is számos jól látható eredménye van, melyek közül az egyik legfontosabb kétségtelenül az evangélikus–katolikus közös nyilatkozat a megigazulás tanáról (1999), amelynek aláírását mégis számtalan későbbi félreértés és számos erős kritika árnyékolta be. Az azonban, hogy éppen a szakadást kiváltó vitás kérdésben történt kompromisszum, kétségtelenül példátlanul tette ezt a dokumentumot.³⁸

3.2. A közös úrvacsora (eukarisztia) lehetőségei a római katolikus álláspont szerint

Bár a hivatalos tanítás szerint nem lehetséges a közös eukarisztia protestánsokkal, se úgy hogy a római katolikus hívő vesz részt protestáns istentiszteleten, se úgy hogy protestáns a katolikus misén, de mégis a körülmények sokat változtak abba az irányba, hogy ez egykor mégis megvalósulhasson.

Az 1918-ban kodifikált egyházjog még például büntetés terhe mellett tiltotta, hogy a hívő részt vegyen egy nem katolikus istentiszteleten. Az új egyházi jog ezzel éppen ellentétesen rendelkezik: „A püspöki kollégium és különösképpen a Szentszék támogassa és irányítsa a katolikus ökumenikus mozgalmat; a mozgalom célja a keresztények egységének helyreállítása és ápolása. Az ökumenikus mozgalom révén az egyház Krisztus szándéka szerint működik.”³⁹

Ebből a magatartásból következik, hogy a hivatalos római katolikus egyház is minden téren, így az eukarisztia ünneplésének terén is törekszik az egységre. A római katolikus Európai Püspökkari Konferenciák Tanácsa (CCEE) által is aláírt nagyszabású ökumenikus nyilatkozat az Ökumenikus Charta (Charta *Oecumenica*) is tartalmazza az erre való világos törekvést. Ahogy a Charta II. fejezetének 4. pontja írja: „Különösen is fájdalmas jele az egyházak közötti szakadásnak az eucharisztikus közösség hiánya. ... Ezért elkötelezzük magunkat arra, hogy törekszünk az eucharisztikus közösség megvalósítására.”⁴⁰

Ugyan ez mellett tesz hitet a jelenlegi pápa, XVI. Benedek is a *Sacramentum Caritatis* (Szeretet Szentsége) kezdetű apostoli buzdításában, ugyanakkor élesen meg is húzza a határt a jelenlegi lehetőségek előtt. Így ír: „... az Eucharisztia és az Egyház egysége közötti benső kapcsolat egyrészt felébreszti bennünk a forró vágyat, hogy egy napon az összes krisztushívővel együtt ünnepelhessük az isteni Eucharisziát. ... Másrészt a tisztelet, mellyel tartozunk Krisztus teste és vére szentségének, megakadályozza, hogy egyszerű »eszközt« csináljunk belőle, melyet különbségtételek nélkül használunk az egység elérése érdekében”.⁴¹

Mindez egyébként megismétli a korábbi pápa, II. János Pál gondolatait, aki szintén úgy vélekedett, hogy az eukarisztia a közösség elérése tekintetében nem lehet eszköz csak cél.⁴² Ugyanakkor XIV. Benedek is nyitva hagyja az utat arra nézve „,hogy az örök üdvösségre való tekintettel ... egyes nem katolikus keresztényeket az Eucharisziához bocsássunk.”⁴³

Ezeket a különleges eseteket a Katolikus Egyház Katekizmusa sorolja fel. A Katekizmus három pontban foglalkozik ezekkel az esetekkel:

„1399. A keleti egyházak, amelyek nincsenek teljes közösségben a katolikus Egyházzal, az Eucharisziát nagy szeretettel ünneplik. „Ezek az egyházak, jóllehet különváltak, valódi szentségeikkel rendelkeznek, kiváltképpen pedig az apostoli jogfolytonosság következtében van papságuk és Eucharisziájuk, melyek révén igen szoros kapcsolatban állnak velünk mindmáig.” Ezért „bizonyos kommunikáció in sacris, bizonyos körülmények között és az egyházi hatóság jóváhagyásával nem csupán lehetséges, hanem ajánlatos is”.

1400. A reformációból született és a katolikus Egyháztól különvált egyházi közösségek „nem őrizték meg sértetlenül – főleg az ordo szentségének hiánya miatt – az eucharisztikus misztérium eredeti és teljes lényegét”. Ezért a katolikus Egyház számára az *intercommunio* ezekkel a közösségekkel nem lehetséges. Mindazonáltal ezek a közösségek, „amikor a Szent Vacsorában megemlékeznek Urunk haláláról és föltámadásáról, megvallják, hogy az életet a Krisztussal való közösség jelenti, és várják az ő dicsőséges eljövételét”.

1401. Amikor a megyéspüspök ítélete szerint súlyos szükséghelyzet áll fenn, katolikus papok kiszolgáltának szentségeket (Eucharisziát, a gyónás, betegek kenete szentségét) más keresztényeknek, akik nincsenek teljes közösségben a katolikus Egyházzal, de önként kérik: e szentségekre vonatkozóan a katolikus hitet meg kell vállalniuk és a szükséges fölkészültséggel kell rendelkezniük.”⁴⁴

Miért nem lehet ennél tovább lépni? Vajon mi az akadálya annak, hogy a római katolikus egyház és az evangéliumi egyházak eukarisztikus közösségben lehessenek?

Mindenek előtt látni kell, hogy teológusok előtt egyre inkább világossá válik, hogy a római katolikus egyházzal való interkommunióknak nem annyira elvi akadályai van-

nak. Sokak szerint nincsenek az úrvacsora magyarázatának áthidalhatatlan elemei.

Jörg Zink több hitelv melletti kompromisszumról beszél. Mindenek előtt az vált világossá – írja – „hogy Krisztus az eucharishtiában mindkét oldal szerint valóságosan jelen van”. Másodsorban mindkét oldal abból indul ki, hogy a mise nem önálló áldozati cselekedet, bár áldozati jellege van, hiszen az eredeti áldozat felidézése. Mégsem egyszerű kifejezőeszközzel van szó, hanem egy olyan eseményről, amely elsősorban létrehozza az egyházak közösségét, „és az úrvacsora ünnepélése során a legkisebb gyülekezetben is minden idők és az egész világ egyháza van jelen.” Negyedsorban, kölcsönösen elismerhető az is, hogy Krisztus jelenléte ott is valóság, ahol a katolikusok az ostyában istentiszteleten kívül imádják, hiszen Ő mindenütt jelen van.⁴⁵

A közös úrvacsorázás akadályai tehát nem magában az úrvacsorai teológiában vannak, sokkal inkább a római katolikus egyház tisztség (hivatal) értelmezésében, azaz abban, hogy a katolikus egyház nem ismeri el egy protestáns lelkész „hivatalosságát”, mivel az nem része az apostoli szukcesszióknak. Ebből következően az evangéliumi egyházak úrvacsorája nem közvetítheti (elégésesen) az Úr üdvösségszerző jelenlétét az emberben.

Azonban ez sem egyértelműen igazolható, hiszen pl. egy 1993-ban kiadott „Egyház és megigazulás dokumentum” arról beszél az evangélikus úrvacsoragyakorlattal kapcsolatban, hogy „az egyházzal a katolikus egyházban érvényben levő tanítás alapján, amely a szukcesszió fogalmára épül, semmiképpen nem szükséges tagadni az Úr üdvösségszerző erejű jelenlétét a lutheránus úrvacsorában”.⁴⁶

Arról van tehát szó, hogy a római katolikus egyházban párhuzamosan jelen van a kompromisszumra nem-, vagy csak korlátozottan kész hivatalos tanítás, illetve a kritikai teológus és értelmiségi réteg, amely bizonyos fokig elismert közös nyilatkozatokban is hallatja a hangját. Mindez pedig, legalábbis itt Európában, afelé vezet, hogy egyre többen megismerkednek a közös eukarisztia lehetőségének gondolatával.

Ennek teológiai megalapozottságú bemutatását először Karl Rahner végezte el a „Mi a sákramentum?” című rövid munkájában, amelyet Eberhard Jungel evangélikus teológussal közösen adott ki.

Ebben arról ír, hogy az ökumenikus szentségértelmezés számára érdemes lenne más kiindulópontot találni, mint azt a klasszikus megfogalmazást, miszerint a szentségek kritériuma az, hogy azt Krisztus szerezte, vagy sem. Katolikus olvasatban a szentségek száma így hét, míg protestáns oldalon csak kettő. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy manapság még a protestáns magyarázók is vonakodnak a keresztség és úrvacsora ígét a történeti Jézusra visszavezetni, akkor talán érdemes lenne mindkét félnek új, közös kiindulópontot keresni. A cél egy olyan sákramentum-felfogásra jutni, amely a szentséget az ige teológiáján belül értelmezi,

azaz nem mást kell elismerni közösen, mint, hogy a szentség jelekbe foglalt ige.⁴⁷

Mindez a szemléletváltás azt is eredményezné, hogy az eukarisztia kiszolgáltatása sem kötődne többé a hierarchia és a felszentelés feltételeihez. Ilyen módon közös, bibliai alapon lehetne felfedezni az úrvacsora által közvetített áldások igazi mélységét.

Az ortodoxiában még ezt a nyitottságot sem láthatjuk meg. Habár a 20. században az ökumenikus dialógus fejlődése során a legfontosabb jelmondatok egyike az interkommunió volt, az ortodoxia – ahogyan az az 1982-es limai BEM nyilatkozatra adott román és bolgár ortodox válaszból tisztán kiderül – elutasította, mind az ötletet, mind pedig magát a róla alkotott kifejezést.⁴⁸

Ortodox vélemény szerint, vagy teljes közösség létezik, vagy semmilyen. Nincs tehát értelme „inter” közösségről beszélni. A keleti egyház fenntartja, hogy ez az egység csak az ortodoxián belül létezik. Komoly személetbeli különbség van egy hétköznapi gyülekezeti közösség és pl. egy nemzetközi konferencia közössége között. Ez utóbbiban elméletileg más lenne egy interkommunális közösség megítélése, de több neves ortodox teológus egybehangzó véleménye szerint mindenféle eukarisztikus megosztás veszélyeztetné az apostoli folytonosság elvét.

Habár a római katolikus vélemény ezen a téren nyitottabb és egyrészt engedi, hogy hívei a keleti papság kezéből elfogadják az eukarisztiát, másrészt nagyobb teret enged az ortodox hívek előtt is, de görögkeleti részről mind a római katolicizmus, mind a protestáns irányba zártak a kapuk.⁴⁹

4. Vélemények és állásfoglalások a közösen vett úrvacsoráról a református és más felekezetek viszonylatában

4.1. A református teológia általános állásfoglalása az interkommunióról

A protestáns – és ezen belül a református – egyházak kiindulópontja az, hogy Krisztus maga hívja meg és gyűjti egybe az egyházat az úrvacsorai asztal körül. A református hívők igazából Jézus meghívására válaszolnak, amikor úgy határoznak, hogy megosztják egymással a szent közösséget. Számos protestáns teológus véleménye az, hogy először fel kellene tennünk a kérdést, hogy kinek a vacsorájához szeretnénk kapcsolódni. Ez az Úr asztala, az Úr vacsorája – nem mondhatjuk, hogy a miénk.

A protestantizmus véleménye szerint tehát minden nőt és férfit Krisztus hív el név szerint. Az egyház nem sajátíthatja ki a szentségeket, hanem Krisztus személyesen érinti meg a híveket. A szolgálók megkönnyíthetik a hitet, de nem közvetíthetik azt. Sok kálvinista egyházban gyakorlat pl. az, hogy a lelkész a szertartás egy pontján megkerüli az Úr asztalát és a másik oldalára áll, kifejezve ezzel, hogy ő is csak egy a hívek közül. A nyitott

közösség kérdése, valamint Jézus Krisztus és az egyház szolgálatának kérdése tehát erősen összefügg. A nyitottan gyakorolt kommunió tehát igazából a Jézus felé mutatott engedelmesség egy formája, ahol a „vegyétek, egyétek mindnyájan” parancsát szó szerint veszik, majd pedig megcselekszik.⁵⁰

A református értékrendszer ugyanakkor nagyon szer-teágazó. Ugyan úgy belefér a Biblia alapján fenntartott zártság, mint a gondolkodás és cselekvés szabadságának, szintén protestáns eredetű, jogán képviselt – imént kifejtett – nézet, hogy egy földi alkotás, konkrétan az egyház, nem korlátozhatja az embert abban, hogy eljusson Isten kegyelméhez.

A Biblia mindkét változatot alátámaszthatná: „Ne szórjátok gyöngyeiteket a disznók elé!”, avagy „... sem semmi más teremtmény el nem választhat az Isten kegyelméből, amely van a Jézus Krisztusban”. Mindezek között már csak a közösség kegyessége kell, hogy válasszon.

Sokszor az interkommunió kérdése egyházakon belül még egy nemzeti egyházon belül is felmerül. Ez történt Dél-Afrikában is. 1855-ben egy falusi holland református közösség megtagadta az úrvacsorai közösséget a színes bőrű hívekkel. 1857-ben a Zsinat kijelentette, hogy az a „követendő és biblikus” ha minden hívő, ugyan azon istentisztelet során részesül, ugyan azon gyülekezeten belül az úrvacsorában, de ahol ezek a értékek „egyes emberek gyengesége miatt” megsérülnek, ott a „keresztény szertartásokat lehet külön épületben, esetleg külön intézményben gyakorolni”. A „kevesek gyengesége” hamarosan normává vált és ez lett a bevett szokás egészen a 20. század végéig.

Bár ők végig hivatalosan a református egyház-családhoz tartoztak és egy egyházon belül léteztek, de valójában semmiféle látható egység nem volt közöttük. Komoly változásoknak, és erős külső nyomásnak, kellett történniük ahhoz, hogy az interkommunió megvalósulhasson egyetlen felekezeten belül is.⁵¹

Olykor Magyarországon is előfordulnak olyan hangok, amelyek a zárt úrvacsorai közösséget hirdetnek a református egyházon belül, bár természetesen nem etnikai alapon, hanem sokkal inkább az egybe tartozó kisközösségek, nehezen definiálható joga alapján.

4.2. Református egyházak úrvacsorai kapcsolata más protestáns egyházakkal

Ha történetileg közelítjük meg ezt a kérdést, akkor azt mondhatjuk, hogy a reformáció egységes volt a Rómával szemben elfoglalt kritikájában. A két főág elvetette ugyan a transzubsztanciációt és az ostyakultust, az úrvacsora mégsem csak egy múltbéli esemény emlékezetbe idézése és hirdetése, hanem a feltámadott Úr Krisztussal való találkozás. Ebben kezdettől egységes a reformáció fő iránya.⁵²

Manapság azonban nem lehet a közös úrvacsorázás alapja a „zsigeri Róma ellenesség”, ahogyan azt *Reuss András* fogalmazza meg. Ha azonban a különböző fele-

kezetek Krisztusban azonosnak tudnak lenni, akkor lehetséges a nagyobb úrvacsorai közösség felé való elindulás is. Jó lenne az egyes egyházaknak a Krisztusban való egységet újra és újra tudatosítani, megélni és közösen kifejezni.⁵³

A reformáció idején teljesen világos volt a református fél álláspontja, ami pl. a Heidelbergi Káté 80. kérdés-feleletéből is teljességgel nyilvánvaló. Egy megközelítés, ami a misét „kárhuzatos bálványimádásnak tartja” teljességgel lehetetlenné tesz bármiféle úrvacsorai közösséget. Igaz abban a korban erre semmiféle igény nem jelentkezett.

Az úrvacsora teológiája által felvetett kérdésekről azonban már kezdetektől fogva építő vita folyt a reformáció egyes irányai között. Erre kiváló példa az 1529-es Marburgi Kollokvium, amelyet legtöbbször úgy emlegetnek, mint kudarcot. Megállapítható azonban, hogy a keresztény hit egyéb kérdéseiben semmiféle ellentét nem volt közöttük és az úrvacsorának is csak a Krisztus jelenlétét érintő részében nem tudtak egyetértésre jutni.⁵⁴

A református és evangélikus egyházak közötti úrvacsorai egység egyik kiemelkedő eseményei voltak 1957-ben az „Úrvacsoráról szóló Arnoldsdhaini Tézisek”, 1962-ben e tézisek tisztázása, majd pedig 1973-ban a Leuenbergi Konkordátum aláírása. Ez utóbbi az evangélium, a keresztség, az úrvacsora, a krisztológia és a predestináció közös értelmezéséről szóló egyetértő, bár nem reformátori hitvallásaink igényével megfogalmazott megállapításai azonban folyóiratok mélyén rejtőznek, vagy könyvtárak polcain porosodnak és igazából nem emelték új szintre a közösséget.

Az is igaz, hogy a Leuenbergi Konkordia aláírásával elsősorban Németországban vált lehetővé az úrvacsorai közösség. Magyarországon az úrvacsorai közösséget már sokkal korábban gyakorolták. Ilyen például az úgynevezett nagygeresdi egység (1833–1900) időszaka, vagy a református és evangélikus gyülekezetek általános gyakorlata, mind az ökumenikus imahét, mind a reformáció ünnepe, mind pedig a hétköznapiak során.⁵⁵

Hasonlóképp a hétköznapi gyakorlat megléte miatt valósult meg az úrvacsorai egység más területeken is. 1997 júliusában az Amerikai Egyesült Államok legnagyobb protestáns egyházai, azaz a Lutheránus Egyház, a református Krisztus Egyesült Egyháza (*United Church of Christ*) és még két további nagy presbiteriánus egyház bejelentette, hogy teljes úrvacsorai közösséget vállal egymással. Ez nem csak az egyháztagok, de a szolgáltók számára is megengedi a felekezeti határok átlépését. Ez azonban nem egészen az az egység, amelyet római katolikus–protestáns viszonyban keresünk.⁵⁶

Kérdés persze, hogy ez így elegendő-e. Vegyük-e egyszerűen tudomásul, hogy az úrvacsorai közösség működik, vagy tudatosan mélyítsük el?

Reuss András a következőket javasolja.

1. Érdemes lenne az úrvacsora, Leuenbergi Konkordátumban értelmezett formáját belevinni a kiadványokba, a hitoktatásba, a teológiák képzésbe.

2. Teológiailag tisztázni szükséges a mai gyakorlatot: kovászos kenyér és ostya, a vétel módja, az úrvacsora liturgiája, az elemek elhelyezésének módja az oltáron, illetve az Úr asztalán.

3. Helye lenne továbbá az ökumenikus események rendjéhez hasonlóan a „koncelebráció” rendjének, vagy a másik felekezeti lelkész részvételének végiggondolása és esetleg egységesítése a közös úrvacsorai alkalmon.⁵⁷

Gaál Botond az evangélikus és református kapcsolatok jövőjét kutatva kiemeli, hogy komoly esély van arra, hogy a jövőben az úrvacsorai teológiák közös vonásaira kerül a hangsúly és ezzel együtt a *biblikus szemlélet* kerül előtérbe, ahogyan a korábbi párbeszéd során is ez volt a döntő. Egyúttal arra is felhívja a figyelmet, hogy üdvözítő lenne jóval inkább a *reformátorok nyitott szellemiségében előremozdulni a jövő felé*, mintsem hozzájuk, vagy a tanításuk talaján sajnálatos mód kialakult merev tanrendszerhez visszamenni.⁵⁸

Ezek a gondolatok nem csak a protestánsok közötti úrvacsorai párbeszédben, hanem az egész világegyházban mérvadóak lehetnek.

5. Gyakorlati lehetőségek és elméleti akadályok a római katolikus és református interkommunió terén

5.1. Az interkommunió lehetőségének néhány elméleti szempontja

Az úrvacsorai megosztás, vagy felekezeteken átívelő közösségének kérdése régi problémája a keresztény egyházaknak. Minden oldalról léteznek kísérletek, amelyek a közös eukarisztia/úrvacsora lehetőségeit vizsgálják. A legelterjedtebb megközelítés három típusra osztja az úrvacsoráját egymással megosztó közösségeket. Ezt a modellt felekezettől függetlenül használják. Az egyes kategóriák a következők:

1. *Nyitott közösség*: Minden megkeresztelt, sőt ritkább esetben a meg nem keresztelt férfiak és nők is részt vehetnek az úrvacsorai közösségben minden megkötés nélkül. Sok keresztény közösségben a nyílt közösség a keresztségi egység legtermészetesebb kifejezőeszköze.

2. *Megosztó közösség*: Különböző egyházak megállapodásokat, amelyeknek célja, hogy rögzített formában biztosítsanak keretet a kölcsönös szolgálatra és a megosztott úrvacsorai közösségre.

3. *Zárt közösség*: A zárt közösségnek számos változata létezik. Egy közösség lehet zárt az egy nemzeten belüli felekezeti határokig, vagy egy világ méretű egység (pl. ortodoxia, római katolicizmus) részeként, de beszélhetünk helyi zárt közösségekről is (leginkább bizonyos baptista, független, vagy nem-felekezeti közösségek esetében).⁵⁹

Török István másként osztályoz, bár a lehetőségek közötti lépcsőfokok hasonlóak a hármas felosztáshoz:

1. *Zárt kommunió*: semmiféle lehetőség nincs a közös úrvacsorára

2. *Korlátolt kommunió*: bizonyos esetekben (Pl. konferenciákon, vagy különleges istentiszteleti alkalmakon) vendégként engedélyezik a közös úrvacsorát

3. *Nyílt kommunió*: ahol nincs külön alkalomhoz kötve a közös úrvacsorázás

4. *Teljes kommunió*: amikor egymás szolgálatában is kölcsönösen részt vesznek a különböző felek.⁶⁰

E kategóriák segíthetnek jobban megérteni, hogy milyen az egyes közösségek közös úrvacsorához való hozzáállása. Így tehető fel a következő kérdés, amely arra vonatkozik, hogy mi is az a különbség, ami e közösségek nézetei között fennáll.

Amikor a közös úrvacsorát megakadályozó problémákról beszélünk érdemes külön tárgyalni a római katolikusok és ortodoxok viszonyát a reformátusokhoz és külön vizsgálni a protestáns ökumené helyzetét.

A következő táblázat is jól mutatja az egyes felekezeti hagyományok közötti szakadékokat, ugyanakkor rávilágítanak arra is, hogy pl. a protestantizmuson belül lényegét tekintve létezik egy kompromisszumos megoldás és a sok tekintetben azonos tényeket állathatunk a nyugati katolicizmusról, valamint a keleti kereszténységről⁶¹:

Felmerülő kérdések	Református (lényegében protestáns) álláspont		Római katolikus és ortodox álláspont	
A szolgáló személye	nem függ a szolgáló személytől		<i>apostolica successio</i>	
Valóságos jelenlét	nagy részt: igen kevesebbet: nem		egyértelműen igen	
Transzsubstantiatio	egyértelműen nem		dogmatikai különbséggel: igen	
Fennmaradó jelenlét	alapvetően nem (magyarázva: igen)		igen	
Úrvacsora = adott közösséghez tartozás	Nem: az alap a közös keresztség	Igen: bizonyos csoportok zártak	Közösség = r. kat. egyház	Ortodox közösség
Úrvacsora = a fennmaradó egység jele?	Az úrvacsora alapvetően a kegyelem megtapasztalásának alkalma		Nagy probléma a jogi értelemben vett egység hiánya	

Mint látható a két oldal közötti különbség pontosan körülírható. A kérdés csak az, hogy mennyire elméleti, vagy gyakorlati e különbségek megközelítése. Ha ugyanis szigorúan teológiai elvek alapján közelítjük meg a kérdéseket, akkor előre borítékolható, hogy nem lehet konszenzusra jutni.

A kérdések nagyobb része gyakorlatias megközelítéssel – pl. az úrvacsora kegyelmi voltának kihangsúlyozásával és látható közösségépítő erejére hivatkozva – áthidalható lenne, de ekkor is sérülhetnek olyan bibliai igazságok – vagy más megközelítés esetén egyházi tradíciók – amelyek lehetetlenné teszik az ilyen típusú konszenzust.

Más természetű aggályokról beszél Török István. Lehet-e úrvacsorai közösségnek tekinteni azt, amikor az egyik résztvevő a „teljes Krisztust” keresi és találja az úrvacsorában, a másik pedig megelégszik valami részszel?

Török azonban a lelkiismereti aggályokkal kapcsolatban azt is megjegyzi, hogy Jézus sem érzett gátlást, amikor vámszedőkkel is asztalközösséget vállalt, pedig a farizeusok nagyon megbotránkoztak rajta. Zákeus esete azt a kérdést is felveti, hogy vajon a tanbeli egység okvetlenül előfeltétele-e az úrvacsorának; hátha lehet gyümölcse is.⁶²

Speciális problémák vehetők fel a protestánsok közötti közös úrvacsora kérdésében. Fellephet először is egyfajta konkurrens-mentalitás, amelynek lényege, hogy a nagyobb testvér túlsúlya nincs tekintettel a kisebbre, a kisebb pedig tompán látásával akadályozza az egészsé-

ges kapcsolatot. Eltérő az alapbeállítottság, de kérdés, hogy fontos-e hangsúlyozni az egyes felek egyoldalúságát. A legfontosabb persze az identitás kérése. Nem vész-e valami alapvető azáltal, hogy kölcsönösen lemondunk valamiről, ami eddig számunkra etalon volt. E kérdés persze meg is fordítható: kell-e lemondani bámiről is azért, hogy az én értékeim mások számára is elérhetőek legyenek?

Ahogy azt már körvonalaztuk, a közös úrvacsorázás akadályai alapvetően nem magában az úrvacsorai teológiában vannak, hiszen azok nagyon sok teológus szerint ma már áthidalhatók lennének, hanem sokkal inkább a római katolikus egyház tisztség (hivatal) értelmezésében, azaz abban, hogy a katolikus egyház nem ismeri el egy protestáns lelkész „hivatalosságát”, mivel az nem része az apostoli szukcesszióknak. Ebből következően az evangéliumi egyházak úrvacsorája nem közvetítheti (elégségesen) az Úr üdvösségszerző jelenlétét az emberben.

A közös úrvacsora megoldását tehát érdemes a közös szolgálatértelmezés talaján újra felvetni. A további római katolikus aggályokkal szemben protestáns teológusok a következő kérdéseket sorakoztatják fel:

1. A reformáció idejének legfontosabb – vagyis az áldozati jelleget és a valóságos jelenlétet érintő – ellentéteit, „mai szemszögből teológiailag annyira feldolgozták, hogy megszűntek a kölcsönös elvetés okai.” A legsúlyosabb eltérés inkább a gyakorlatban van, legfőképpen, hogy mi az eukarisztikus adományok jellege az ünneplés után.

Ha viszont ténylegesen csak formai különbségek vannak, akkor nem hozna-e éppen gazdagodást a római katolikus egyház számára a protestáns úrvacsora gyakorlat, amely közebben egyébként formailag lényegesen távolabb álló gyakorlatok is kölcsönösen elfogadottak (lásd. a latin, vagy pl. a szír rítus különbözőségét.).

2. A II. Vatikáni Zsinat a nem katolikus közösségeket „egyházaknak, egyházi közösségeknek nevezte”. Nem kellene-e a római egyháznak az úrvacsora-ünnepségét, legalább, mint Jézus nevében való összejöveteleket tisztelnie? Azaz, ha a hivatal tekintetében nincs is megegyezés, azaz nem tisztázott az, hogy ugyanaz-e az eukarisztia fogalom, de meg kell-e tiltani ezen az alapon a római katolikusok részvételét ezeken az alkalmakon?

3. A klasszikus skolasztika szerint az egyház egysége az eukarisztia tulajdonképpeni hatása. Nem lehet akkor azt elvárni a szentség ünnepsétől, hogy az előbbre viszi az egységet? Továbbá: az Eukarisztia által megjelenített egység leglényegesebb dimenziója a szeretetben való egység. Ezért nem törhetik meg egymással a kenyeret azok, akik ellenségek, vagy haragban vannak egymással? De ha a szeretetben való teljes egység lenne az eukarisztia ünnepségének feltétele, akkor sohasem lenne szabad ünnepelni az eukarisztiát. Kérdés: miért várunk a teljes elfogadásra az ökumenében és miért nem használjuk eszközként az úrvacsorát, úgy, mint az az eukarisztia teológiája szerint a szeretetközösséget építő erő?⁶³

5.2. Az interkommunió realitása a 21. században

Mindezidáig a római katolikus egyházzal való közös eukarisztia elméletéről és annak háttéréről volt szó. Befejezésül azonban érdemes meglátni azt, hogy mennyiben haladta túl a gyakorlat magát az elméletet.

A II. Vatikáni Zsinat után számos körben indult meg az úrvacsorai kölcsönös vendégbarátság gyakorlata. Ezeket az eseményeket akkor a Zsinat hozta szellemi újítások hívták életre. Sokszor ezek a közös alkalmak püspöki engedélyekkel történtek meg. Ugyanakkor ennek a félig-hivatalos légkörnek meglehetősen hamar félbeszakadt a Római Tanítói Hivatal erélyes beavatkozása révén.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy a „nép ökumenéjét” ez bármiben is befolyásolta volna. Konferenciákon, közös helyi ünnepeken, kölcsönös látogatásokon mi sem természetesebb, mint hogy teológusok, lelkészek, felszentelt papok járuljanak oda egymás megszentelt asztalához. Ez a jelenség természetesen még fokozottabb a „laikusok”, különösen a fiatalok esetében, ahol nem annyira a tudatlanság, hanem sokkal inkább a tudatoság játssza a főszerepet a különböző felekezeteknél gyakorolt kommunióban.

A saját tapasztalatunkra támaszkodva is ki tudom jelenteni, hogy mind Nyugat-Európában, mind hazánkban széles körben elterjedt az interkommunió gyakorlata. Ez pedig mindenféle értékítélet nélkül azt jelenti, hogy Krisztus népe már megvalósította azt, amiről a hivatalos ökumené még sokáig kell, hogy tárgyaljon.

Világos azonban az a vélemény is a különböző felekezetekhez tartozók között, hogy a titokban gyakorolt interkommunió sohasem járhat azzal az eredménnyel, mint a kölcsönösen, hivatalos módon elismert úrvacsorai közösség. Az eukarisztia ugyanis Jel a világ számára, amely a Krisztussal és az egymással való kompromisszum nélküli közösségünkről beszél.

Talán már az is jelentős lépés lenne, ha ebben az igazságban minden ökumenikus párbeszédben részt vevő közösség meg tudna egyezni.

Czagány Gábor

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Ágenda, a Magyar Református Egyház Liturgiás Könyve.* Budapest: Bethlen, 1927.
- XVI. Benedek pápa. *A Szeretet Szentsége kezdetű apostoli buzdítása.* Budapest: Szent István Társulat, 2007.
- BERKHOF, Louis. *Keresztény dogmatika.* Pécel: Ébredés Alapítvány, é.n.
- „Charta Oecumenica – Ökumenikus Charta,” II.4. *Református Egyház* 9. (2001/9). 214–217.
- DEME Tamás. „Az ökumené nem az «együtt» hanem az «egy»” *Egyház-fórum* (2001/2). 15–18.
- ELŐD István. *Katolikus dogmatika.* Budapest: Szent István Társulat, 1978.
- GAÁL Botond. „Új kilátások az evangélikus–református párbeszédben” *Theológiai Szemle* (2006/1). 28–32.
- GITTINS, Anthony G. *Bread for the Journey.* Maryknoll, NY: Orbis, 1993.
- „Határozat a legszentebb Oltáriszentségről” in *Az Egyházi Tanítói Hivatal megnyilatkozásai.* fordította és összeállította Fila Béla és Jug László. Kisternye–Budapest: Örökmécs Alapítvány, 1997. 340–345.
- HAY, Camillus. *The Eucharist in the Churches.* Croydon: Spectrum, 1972.
- Heidelbergi Káté – Második Helvét Hitvallás.* Budapest: Kálvin Kiadó, 1996.
- KÁLVIN János. *A keresztény vallás rendszere II.* Budapest: Kálvin Kiadó, 1995.
- A katolikus egyház katekizmus.* Budapest, Szent István Társulat, 2002.
- KUNZLER, Michael. *The Church's Liturgy.* London–New York: Continuum, 2001.
- MOREL, Julius. *Radikális Egyházreform.* Budapest: Balassi Kiadó, 2007.
- „A «Mysterium fidei» kezdetű körlevél” in *Az Egyházi Tanítói Hivatal megnyilatkozásai.* fordította és összeállította Fila Béla és Jug László. Kisternye–Budapest: Örökmécs Alapítvány, 1997. 761–762.
- NOCKE, Franz-Josef. *Részletes szentségtan.* in *A dogmatika kézikönyve.* szerk. Theodor Schneider. Budapest: Vigília, 1997. 318–319.
- RAHNER, Karl. *Theological Investigations*, vol. XIV, *Ecclesiology, Questions in the Church, The Church in the World.* London: Darton, Longman & Todd, 1976.
- RAUBER, Karl-Joseph. „Az ökumené értelmezése és kilátásai” *Egyház-fórum* (2001/1). 1–3.
- REUSS András. „A protestáns egyházak közös bizonyágtételének és úrvacsorai közösségének helyzete napjainkban” *Theológiai Szemle* (2008/1). 18–20.
- SEBESTYÉN Jenő. *Református Dogmatika.* Budapest: Theológiai Akadémia Kurzustára, 1940 reprint.
- TÖRÖK István. *Dogmatika.* Amsterdam: Free University Press, 1985.
- VAGAGGINI, Cyprian. *Theological Dimensions of the Liturgy.* Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1976.
- VANDERWILT, Jeffrey. *Communion with Non-Catholic Christians.* Collegeville, MN: Liturgical Press, 2003.

WAINWRIGHT, Geoffrey. „Intercommunion” in *Dictionary of Ecumenical Movement*. WCC, Genf, 2002. 518–520.
WORGUL, George S. *From Magic to Metaphor. A Validation of the Christian Sacraments*. New York – Mahwah, NJ.: Paulist, 1980.
ZINK, Jörg. *Egyetemes egyház, de mikor?* Budapest: Kálvin kiadó, 2003.

JEGYZETEK

- 1 A lutheránus és anglikán teológiában a szómatikus jelenlét minősített eseteiről is beszélhetünk. (Részletesebben a protestáns úrvacsoratan bemutatásánál).
- 2 Előd István, *Katolikus dogmatika* (Budapest: Szent István Társulat, 1978), 485.
- 3 Anthony G Gittins, *Bread for the Journey* (Maryknoll, NY: Orbis, 1993), 76.
- 4 i.m., 77.
- 5 Michael Kunzler, *The Church's Liturgy* (London–New York: Continuum, 2001), 197.
- 6 „Határozat a legszentebb Oltáriszentségről,” in *Az Egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásai*. fordította és összeállította Fila Béla és Jug László (Kisternye – Budapest: Örökmécs Alapítvány, 1997), 340.
- 7 Előd István, *Katolikus dogmatika*, 488.
- 8 George S. Worgul, *From Magic to Metaphor. A Validation of the Christian Sacraments* (New York – Mahwah, NJ.: Paulist, 1980), 203.
- 9 i.m., 203–204.
- 10 i.m., 205–206.
- 11 i.m., 203–204.
- 12 Cyprian Vagaggini, *Theological Dimensions of the Liturgy* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1976), 105.
- 13 Worgul, *From Magic to Metaphor*, 210.
- 14 i.m., 212.
- 15 Karl Rahner, *Theological Investigations*, vol. XIV, *Ecclesiology, Questions in the Church, The Church in the World* (London: Darton, Longman & Todd, 1976), 177–178.
- 16 Worgul, *From Magic to Metaphor*, 217–218.
- 17 Előd István, *Katolikus dogmatika*, 512.
- 18 i.m., 514.
- 19 i.m., 515.
- 20 Török István, *Dogmatika* (Amszterdam: Free University Press, 1985), 472–473.
- 21 Előd István, *Katolikus dogmatika*, 515.
- 22 i.m., 515.
- 23 „A «Mysterium fidei» kezdetű körlevél” in *Az Egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásai*. fordította és összeállította Fila Béla és Jug László (Kisternye – Budapest: Örökmécs Alapítvány, 1997), 761–762.
- 24 Louis Berkhof, *Keresztény dogmatika* (Pécel: Ébredés Alapítvány, é.n.), 139.
- 25 Gaál Botond, „Új kilátások az evangélikus–református párbeszédben,” *Theológiai Szemle* (2006/1), 30.
- 26 u.o.
- 27 Kálvin János, *A keresztény vallás rendszere*, II. (Kálvin kiadó, Budapest, 1995), 683.
- 28 „A református istentisztelet központja prédikáció nem a sákramentum.” in *Ágenda, a Magyar Református Egyház Liturgiás könyve* (Bethlen, Budapest, 1927) Előszó.
- 29 *A Második Helvét Hitvallás*, XXI. fejezet (Kálvin Kiadó, Budapest, 1996).
- 30 u.o.
- 31 u.o.
- 32 *Heidelbergi Káté*, 76. kérdés-felelet (Kálvin Kiadó, Budapest, 1996)
- 33 Sebestyén Jenő, *Református Dogmatika* (Budapest: Theológiai Akadémia Kurzustára, 1940 reprint), 69.
- 34 i.m., 70.
- 35 Siegfried Wiedenhofer, „Ekkleziológia” in Theodor Schneider szerk. *A dogmatika kézikönyve* (Vigília, Budapest, 1997), 119.
- 36 Rauber, Karl-Joseph, „Az ökumené értelmezése és kilátásai,” *Egyházforum* (2001/1), 2.
- 37 Deme Tamás, „Az ökumené nem az «együtt» hanem az «egy»,” *Egyházforum* (2001/2), 15.
- 38 Julius Morel, *Radikális Egyházreform* (Budapest: Balassi Kiadó, 2007), 156.
- 39 i.m., 153–154.
- 40 „Charta Oecumenica – Ökumenikus Charta,” II.4. In *Református Egyház* (2001/9), 216.
- 41 XVI. Benedek pápa, *A Szeretet Szentsége kezdetű apostoli buzdítása* (Szent István Társulat, Budapest, 2007), 62.
- 42 u.o. hivatkozik II. János Pál, *Ut unum sint* kezdetű enciklikájára.
- 43 u.o.
- 44 *A katolikus egyház katekizmusa* (Budapest, Szent István Társulat, 2002), 1399–1401. cikkelyek
- 45 Jörg Zink, *Egyetemes egyház, de mikor?* (Budapest, Kálvin kiadó, 2003), 112.
- 46 i.m., 115–116.
- 47 Karl Rahner, *Theological Investigations*, vol. XIV. *Ecclesiology, Questions in the Church, The Church in the World* (London: Darton, Longman & Todd, 1976), 136.
- 48 Geoffrey Wainwright, „Intercommunion” in *Dictionary of Ecumenical Movement* (WCC, Genf, 2002), 518.
- 49 Jeffrey VanderWilt, *Communion with Non-Catholic Christians* (Liturgical Press, Collegeville, MN, 2003), 33–34.
- 50 i.m., 32.
- 51 i.m., 106.
- 52 Török István, *Dogmatika*, 469.
- 53 Reuss András, „A protestáns egyházak közös bizonyoságtételének és úrvacsorai közösségének helyzete napjainkban,” *Theológiai Szemle* (2008/1), 19.
- 54 i.m., 18.
- 55 Gaál Botond, „Új kilátások az evangélikus–református párbeszédben,” 28.
- 56 VanderWilt, *Communion with Non-Catholic Christians*, 104.
- 57 Reuss András, „A protestáns egyházak közös bizonyoságtételének és úrvacsorai közösségének helyzete napjainkban,” 19.
- 58 Gaál Botond, „Új kilátások az evangélikus–református párbeszédben,” 31–32.
- 59 VanderWilt, *Communion with Non-Catholic Christians*, 34–35.
- 60 Török István, *Dogmatika*, 476.
- 61 Camillus Hay, *The Eucharist in the Churches* (Spectrum, Croydon, 1972), 56–63. és VanderWilt, *Communion with Non-Catholic Christians*, 7.
- 62 Török István, *Dogmatika*, 476.
- 63 Franz-Josef Nocke, „Részletes szentségtan” in Theodor Schneider szerk. *A dogmatika kézikönyve* (Vigília, Budapest, 1997) 318–319.

Telefon-lelkigondozás – Budapest

06-1-201-0011

Lelki válság esetén, emberi,
családi, lelkiismereti,
hitbeli kérdések megbeszélésére

mindennap 17–21 óráig

Éljünk már ma a holnap Egyházában

Minden alkalommal, amikor a Keresztyén Ökumenikus Baráti Társaság (KÖT) és a Jézus Testvérei Ökumenikus Diakóniai Rend (JTR) tájékoztatást adott munkájáról és szolgálatairól, az egyúttal a Nemzetközi Ökumenikus Társaság (IET) együttműködését is jelentette. Most fordult a helyzet. Az International Ecumenical Fellowship 42. konferenciájáról mindkét fenti, hazai, vele együttműködő szervezet nevében készült beszámoló.

Avilában, Spanyolország 1200 méter magasra épült városában Európából több mint 200-an gyűltek össze a keresztyének-keresztények közül azok, akik „Élő kövek-ként” kívánják felépíteni a jövő Egyházát, egységben és szeretetben. Kemény egyeztetések árán jutottak el arra a belátásra, hogy Krisztusnak egyetlen Egyháza van, amelyet egyenrangú Egyházak közössége jelenít meg a világban, de az IEF keretei között mindenképpen. Konferenciájukat július 19–29. között tartották meg, az ottani katolikus egyetem szupermodern kialakítású, nagyszerű hő- és hangszigetelésű falai között.

A konferencia vezérgondolata alapján mindenki megértette azt, hogy a jó építőkövek élnek, de rossz tervezés esetén sírni is tudnak. Utóbbi azonban az épület összerokadásához vezet.

A Szent Épület, a Szentlélek munkája alapján felépülő Egyház létrejöttéhez azonban a Tagok teljes és önzetlen odaadása szükséges: részvételt vállalni a Krisztus fizikai, biológiai és lelki teremtő munkájában. Ismét megállapították, de meg is valósították, hogy mindehhez olyan közösség adja a legjobb keretet, amelyben a jövő Egyházát már a jelenben megvalósítják. Ennek egyik jeleként a Szent vacsora ünneplésében csaknem valamennyi, a konferencia résztvevői közül több mint 80%-ban vettek részt, a Szent Jegyekről távolmaradók pedig – ugyanabban a nagy körben állva – áldás vételére jelentkeztek. Fontos tudni, hogy ezen istentiszteletet (Evangelische Messe) német evangélikus-lutheranus lelkész vezette és magyar lelkész is osztotta a Szent jegyeket. Az IEF hivatalos közgyűlése, majd a konferencia nagygyűlése késznek mutatkozott foglalkozni a Magyar Régió elnökének az ajánlásával, amely szerint az IEF vállalja a keresztyén-keresztény értékek képviselőinek támogatását a szervezet rendelkezésére álló, elsősorban erkölcsi eszközökkel, jelentkezzenek ezek az értékek az alkotmányozás, a törvényalkotás vagy az iskolai etikai, valamint hit- és erkölcsoktatás kialakítása során.

Hasonló Állásfoglalást készítettek elő és osztottak szét a Régiók között a családok vagy a családalapítást vállaló fiatalok érdekében. Egyetértettek abban, kiemelt fontosságúnak tartják a pénzügyi terhek szétbontását,

terítését a társadalom különböző szervei és szervezetei, így a bankok, infrastrukturális szolgáltatást vállalók valamint a lakosság erősebb tagjai között.

Beszéltek arról is, hogy az Egyház egysége érdekében újabb és újabb ösvényeket nyitnak, legyenek azok lelki vagy spirituális jellegűek. Az előrevételezés azonban azt jelenti, hogy kiki a maga egyházi rendszerében élve már most kész közös keresztelési és eucharisztikus ünneplésre, valamint a teremtés gondozására és fenntartási munkájára. Így valósulhatott meg az a szolgálat is, amelyben Avila püspöke, a II. Vatikáni Zsinat 50-ik évfordulójának emlékeként, annak lelkiségében személyesen szolgáltatta ki az Úr testét és véréát a jelenlétben hívó protestáns lelkészek számára is.

A Magyar Régió és a Jézus Testvérei Rend is nyitott arra, hogy egyidejű tagság lehetővé tételével kisközösségként legyen jelen a soronkövetkező, 2015-ben megrendezésre kerülő prágai konferencián, várva az ökumenikus előrevételezés szolgálatában részt venni szándékozók jelentkezését, belépési szándékát.

Az Evangélikus Élet részére, közlés érdekében benyújtott cikkanyag a legszükségesebb ökumenikus részleteket tartalmazza.

A mindennapi élet számára azonban további fontos információk szükségesek, amelyek a rendezvény további jellegzetességeit is feltárják.

Maga az elővételezési folyamat a II. vatikáni zsinatig nyúlik vissza.

Szeretett alapító testvéreink arról számolnak be, hogy akkortájt izzott az ökumenikus lehetőségekkel foglalkozó szellemi élet. Most tehát a legfontosabb üzenet minden egyes nagyrendezvényrel az, hogy az egyetlen, egyenrangú tagegyházakból álló Egyház egysége iránti elkötelezettség változatlanul tovább és minden ellenkező híresztelés ellenére képes eredményeket is felmutatni.

A konferencia megjelenési lehetőségeit erősen befolyásolja az Európai Unió területén is jelentkező pénzügyi recesszió. Így fordulhat elő, hogy az erős, a nyugateurópai régiók által vállalt támogatás ellenére is erősen visszafogott az un. keleti részvétel. Természetesen mindebben felelős a magas közlekedési költség is, hiszen egy közepes keleti távolsághoz – végülis – mintegy 100.000 forintos repülőjegy tartozik.

A hatékonyabb részvétel és eredményesség érdekében tovább kell folytatni az erőfeszítéseket, annak érdekében, hogy a történelmi egyházak is tekintsék sajátjuknak a nemzetközi egységkeresés ökumenikus-civil programját is. Noha annak, a lelkiismereti szabadságra épülő, előrevételező programját nem könnyű integrálni a megszokott keretek közé.

Az alapvető kötelezettségek mellett nagyra kell értékelni azokat a segítő formákat, amelyeket az egyházi egységkeresés munkált ki és tud bemutatni az Európai Unión belül is fontos feszültségcsökkentő feladatok teljesítéséhez. Segítenünk kell a szóhasználat és módszerek átadását a politikai élet számára. Bevált út ez, hiszen már a proletárdiktatúra idején is segítséget jelentett az ökumenikus élet példaadása, ha ezt nem is fogalmazták meg nyilvánosan.

Szinte kötelesség tájékoztatást adni arról is, hogy az avilai házigazdák épülete teljes gondossággal megvalósított környezetbarát létesítmény. Gondos hőszigeteléssel, a formák és funkció arányos elosztásával a szépség, a bensőségesség és az oktatás megfelelő összhangját hozták létre. Okos és különleges térfelosztással és tetőzettel elérték, hogy a valóban száraz éghajlat adottságai között, 1200 m-es magasságban, az egyik belső kertben trópusi viszonyokat teremtenek, természetesen szakszerű párástörérendszer üzemeltetése mellett.

Van, aki a dialektikus egységkeresés fent is bemutatott útját tartja fontosnak és lehetségesnek. Felnőtt hitű keresztyének-keresztények, nagy hűségben saját értékeikhez, képesek felemelkedni a világ megmentése valós érdekei szem előtt tartásával a Krisztus közös képviselőtére. Mindezt komolyan véve a szellemi és szervezeti egység ügyében is. Annak a belátásával, hogy mindehhez a Szentlélek által betáplált többletenergiákra van szükség (bűnbocsánati rendezettség, Krisztus jelenlétében megfogalmazott reális célok, mértéktartás minden vonalon és ökumenikus imaközösségek).

Az Egyház egysége szempontjából különösen fontos, hogy előterjesztéssel éljünk Róma új püspöke felé azzal a javaslattal, hogy helyezze hatályon kívül az előző püspöktestvér által szorgalmazott „Dominus Iesus” kiadványt. A teológiai bizottság a soronkövetkező ülésén kíván foglalkozni e kérdéssel.

Széchezy Béla József

ÖKUMENIKUS SZEMLE

MOST TEHÁT MIÉRT KÉSLEKEDSZ?

Amint az már a főszerkesztői jegyzetből és a „Szólj Uram” rovat meditációjának utalásából is kiderült az 1959-ben, Dániában alakult kontinentális ökumenikus szervezet – amely együttműködési fórumot biztosít az európai protestáns, ortodox, anglikán, ókatolikus és legújabbban az úgynevezett migráns egyházaknak, valamint hatékony együttműködésben áll az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsával, az Egyházak Világtanácsával és számos kontinentális, regionális, illetve nemzeti ökumenikus szervezettel – 2013. július 3–8. között Budapesten tartotta 14. Nagygyűlését. Az Európai Egyházak Konferenciája korább, lyoni Nagygyűlésén 2009-ben döntött arról, hogy egy előrehozott nagygyűlésen vizsgálja felül Alkotmányát, valamint gondolja újra missziójának betöltését a gyorsan – és az egyházak szempontjából nem mindig kedvezően – változó Európában. A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának akkori főtítkára – a magyar delegáció tagjaival egyeztetve – már ott Lyonban kifejezte az akkori EEK főtítkárnak a meghívás szándékát, amelyet később hivatalosan is megerősített a MEÖT elnökségének megbízásából. Tekintettel a Budapesti Nagygyűlés nemzetközi-ökumenikus, de hazai egyháztársadalmi jelentőségére is részletes bepillantást adunk annak fogadtatásába és döntéseibe is az alábbiak szerint. (a szerkesztő)

Nyitó igehirdetés

„(14) Atyáink Istene választott ki téged, hogy megismerd az Ő akaratát, meglásd az Igazat, és hangot hallj az Ő szájából. (15) Mert az ő tanúja leszel minden ember előtt arról, amiket láttál és hallottál. (16) Most tehát miért késlekedsz? Kelj fel, keresteljed meg, mosd le bűneidet, segítségül kérve az Úr nevét.” (ApCsel 22,14–16)

Igen tisztelt Európai Egyházak Konferenciája!
Kedves Testvérek!

Mindig megnyugvást ad nekünk az a lehetőség, hogy Isten Igéjére figyelhetünk, minden nap kezd-

tén, kis és nagy döntések előtt, egyéni kegyességünkben ugyanúgy, mint a testvérek közösségében. Amikor Isten Igéjére figyelünk, azzal megvalljuk, hogy a mi bölcsességünk nem elég ahhoz, hogy jó döntése-

ket hozzunk, Isten vezetésére van szükségünk, aki mindent jól tud, és szépen intéz. Amikor Isten Igéjére figyelünk, elismerjük, hogy az Úrtól függünk, Rá szorulunk, az Ő megváltó szeretetére, életünkben, munkánkban, szolgálatunkban, bajainkban, halálunkban. Amikor azonban megtapasztaljuk, hogy Isten Igéje szól, amikor hangot hallunk az Ő szájából (14), akkor újból és újból öröm és békesség támad a szívünkben, mert az Ige megszólalása jelzi, hogy élő Istenünk van, aki szolgálatra küldött el bennünket, ebbe a világba, szolgálatunkat pedig megáldja.

Ez az öröm és békesség van most is a szívünkben, amikor az Európai Egyházak Konferenciájának Budapesti Nagygyűlésén – a nyitó istentiszteleten együtt figyelhetünk az Úr szavára, és az Ő vezetését kérve hozhatunk majd döntéseket.

Három oldalról közelítjük meg a felolvasott Igét: a felolvasott igeversék felől, majd megváltozott világunk felől, amelyben az egyházaink végzik szolgálataikat; végül a kettő találkozási kapcsán, tegyük fel a kérdést, amit az Ige is megfogalmaz: mit cselekedjünk, hogyan tovább, hogyan tanúskodjunk Isten felismert akarataról ebben a megváltozott világban, késlekedés nélkül?

A felolvasott Ige (14)

Röviden foglaljuk össze a felolvasott ígerész előzményeit. Pált Jeruzsálemben, a templomban elfogják, a római ezredeshez viszik, ahol ütlegetni kezdik, az ezredes menti meg az életét. Pál szót kap a sokaság előtt. Ekkor ismét bizonyosságot tesz megtéréséről; azt is elmondja, ami a damaszkuszi fordulat után történt vele: hogyan vezették be Damaszkuszba, hogy állt elé egy Anániás nevű testvér, aki Isten eszközeként megfogalmazta Pál küldetésének lényegét, ahogy azt, a mai Igében hallhattuk.

Induljunk ki abból, hogy Isten kiválasztott bennünket, ahogy ezt Anániás hírül adja Pálnak: „*Atyáink Istene választott ki téged...*” (14a). Ez a kiválasztottság elsősorban az Isten kegyeleméből fakadó üdvbizonyosságot jelenti, amely nélkül nem létezhet keresztyén szolgálat. Pál apostol nemcsak megtérése történetének narratívájában utal erre többször, hanem leveleiben is. „*Kiválasztott minket magának, már a világ teremtése előtt, hogy szentek és feddhetetlenek legyünk előtte szeretetben*” (Ef 1,3–4).

A választottság azonban ebben a világban valamilyen konkrét, Istentől rendelt feladatra vonatkozik; mindig abban mutatkozik meg, amit ezért a viláért, a másik emberért teszünk. Vagyis a választottság ebben a világban soha nem tehet elbizakodottá, hanem mindig szolgálatot jelent. Bármely területre rendelt az Úr, az adott helyen, az Ő szolgálatára vagyunk kiválasztva. Ez a szolgálat pedig mindig a

másik ember (közösség, csoport, nép) javának szolgálatában, és építésében mutatkozhat meg. Ez azok irányában is érvényes küldetés, akik egészen mást gondolnak „dolgokról”, mint mi; sőt ekkor igazán nagy kihívás ez a küldetés.

Isten kiválasztotta az Ő népét, Egyházát, minket arra, hogy hirdessük az evangéliumot. Ez az evangélium, Jézus Krisztus evangéliuma, az örök élet evangéliuma, amely ezt a földi életet is alapjaiban képes átformálni. Ebben nem gyengülhetünk, egy megváltozott, felgyorsult világban sem. Sőt, ekkor kell igazán összefognunk, erőnket egyesíteni, egymás hite által épülni, hogy szolgálatunkat be tudjuk tölteni. A „hogyan tovább” kérdése kapcsán nagyon fontos ez a szempont.

Az evangélium hirdetésére késszé tesz az Úr. Erről beszél az Ige, hiszen ezzel összefüggésben szól arról, hogy mi jellemző Isten választottaira? (14b-15) – Isten választottai meglátják az Igazat; az egyetlen Igazat, az élő Istent, és akit elküldött, az Úr Jézus Krisztust. Egy bizonytalan világban Isten választottai az Urat követik, aki irányt, utat, fix pontokat, biztos értékeket mutat. Ez elengedhetetlen ma, a keresztyén egyházak szolgálatában, vállalni a krisztusi irányt. Minden megújulás alapja ez. Anániás a már megtért, de még bizonytalan Pálnak mondja ezeket a szelíd, de határozott gondolatokat. Pál akkori helyzete nagyon is hasonlít a mi mostani helyzetünkhöz. – Isten választottai nem testi szemeikkel látják meg az Igaz, egyetlen Istent, hanem úgy, hogy meghallják az Úr Igéjét, hogy hangot hallanak az Úr szájából. Miközben hallgatják, rendszeresen olvassák Isten Igéjét, miközben elcsendesednek felette, és folyamatosan tanulmányozzák azt, közben meghallják az Isten szavát, az Igében az üzenetet, benne Isten adott helyzetre vonatkozó akarátát. – Isten választottai ugyanis ismerik az Úr akarátát.

A jelenlegi helyzet

Nagy döntés előtt állunk. Megváltozott a világ, megváltozott Európa, átalakult a társadalom, benne az egyház, a keresztyénség, az ökumenikus mozgalom, a pénzügyi lehetőségek kontextusa. Ezek a változások ráadásul egyre gyorsabbak, amelyek emberileg kiszámíthatatlanná, tervezhetetlenné teszik a holnapot, amely sokakban bizonytalanságot ébreszt. Ám, nem szabad, hogy ez bennünket is elbizonytalanítson, de az új helyzet mindenképpen kérdések elé állít bennünket, hogyan tovább? Nem szabad késlekednünk, figyelniük kell Isten szavára, hogy választ kapjunk a „hogyan tovább” kérdésére; – arra, hogy ebben a megváltozott környezetben, mi az Ő akarata, a szolgálatunkat illetően –, hogy aztán ennek ismeretében haladhassunk tovább.

Milyen az a világ, milyen Európa, amelyben élünk, és ahol szolgálnunk kell? Kikerülhetetlen, hogy az Európai Egyházak Konferenciája is szembenézzon ezzel a kérdéssel, és ez alapján gondolja újra saját maga szolgálatát és szervezetét is.

A globalizált Európa többféle válságot átélt és átél, miközben többféle elmélet létezik a globalizáció jövőjére nézve, a teljes összeomlástól egy igazságosabb, fenntarthatóbb, rugalmasabb globalizációs kultúráig, amelybe a szolidaritás is belefér. Számos társadalmi probléma felmerül itt. Elsősorban a bennünket is erősen érintő szekularizáció, urbanizáció, a kommunikációs robbanás. Mindezeket csak érinthetem: közösségi hálózatok megjelenése a véleménynyilvánításban és politikában, új technológiák lavínája, a multikulturalitás, új bipolaritások (szegénység és gazdagság; iszlám és keresztyénség), öregedő társadalmak, megnövekedett munkanélküliség, szociális biztonság megteremtésének kihívásai – az életmód megváltozása, felgyorsult élet, mobilizációs, migrációs irány, településszerkezet megváltozása –, az emberek mentális állapota, ki nem mondott értelemvesztettség. – Hogyan éljünk együtt békében, ebben a sokféleségben, és sokféle probléma közepette? – Mit tud üzeni ilyen helyzetben az evangélium, és az azt közvetítő egyház?

Mi a szerepünk az emberiség nagy közös kérdéseit illetően, az élet védelmében? Ilyen a teremtésvédelem, a környezetvédelem, az életet védő etikai kérdések felvetésének területe. – Mit tehetünk, ezeken a területeken, akár evangéliumi szempontok megfogalmazásával, az ügyért való konkrét, közös cselekvésben?

Európa vallási térképére tekintve kérdések özöne zúdul ránk: hogyan alakul a vallásszabadság, mint alapvető szabadságjog, hogyan hat mindez az evangélium kommunikálására, alapvető igazságainak képviselésére, az egyház prófétai szolgálatának lehetőségére; vagy maradjunk meg csupán a szeretetszolgálat szintjén? – Hogyan valósulhat meg az evangélium kommunikálása, és a másokkal való békés együttélés. Hogyan működhet egymás mellett misszió és a közös európai értékek tisztelete?

Már említettem, de külön ki kell emelnem: számolni kell a növekvő szekularizációval, amely együtt jár a nyilvános szférában peremre került vallás jelenlétével. Az egyházak fennhatósága, a keresztyén értékek egyre gyakrabban kérdőjeleződnek meg, vagy nem is veszik őket figyelembe. Az evangélium nem áll meg a „nyilvános igazság” szintjén. Az egyházaknak keményebben kell dolgozni azért, hogy hangjukat meghallják a társadalomban, miközben számos más hang is versenyképesen szólal meg. – Mit tehetünk ebben a helyzetben, hogyan tehetjük versenyképesebbé az evangéliumot, vagy ez eleve teológiátlan kérdésfelvetés; hiszen az evangélium, a kifejezésnek

eme értelmében nem versenyképes, és erre nem is kell törekedni?

Az Európai Egyházak Konferenciája eddig is szem előtt tartotta ezeket a kérdéseket, amelyek azonban egyre hangsúlyosabban kopogtatnak az ajtónkon – és hatékony, pontosabban fogalmazva, áldott képviselőjük egyre nagyobb kihívást, és átgondolt, megújult szolgálatot kíván!

Hogyan tovább? (15-16)

Az üzenet és a jelenlegi helyzet ismeretéből következik a kérdés: Hogyan tovább?

Pál világos feladatot kapott, ahogy mi is. A feladat, azóta sem változott, ez ma is ugyanaz, vitathatatlanul. Isten választottai meglátják az igazat, meghallják az Úr szavát, megismerik az Úr akaratát, hogy tanúskodjanak az Ő Igéjéről. Itt az Ige pontosítja azt a feladatot, amit az előbb már körülírtunk. A tanú arról tesz bizonyosságot, amit látott és hallott. Ezért a tanúságért szenvedni is kész, mert érintett az üzenetben. A tanú feladata több, mint a hírnök feladata, aki csak abban érdekelt, hogy továbbadja a rábízott üzenetet. A tanúsághoz hozzátartozik a „mártýria”. Ez a tanúskodás minden embernek szól: át kell, hogy hassa a társadalmat, szolgáló szeretettel, minden missziói agresszió nélkül.

Pál ezt a feladatot Istennek tetsző módon (módszerrel) teljesítette. Ez ma is irányadó. Pálnak az ő saját korában kellett az evangélium örömhírét kommunikálnia. Mindig az adott helyzethez alkalmazkodva változtatott az evangélium hirdetésének módján, de soha nem adta fel az evangéliumot: mindig rugalmas volt, egy határon belül, az ügy érdekében! Pál szolgálatában határozottság és szeretet, Istenre való teljes ráhagyatkozás, és mégis a hatékonyság érdekében átgondolt cselekvés (például, először a városokba ment) együtt lelhető fel. – Ma sem lehet másként. A feladat akkor sem volt könnyebb, mint ma.

Pál felkészült erre a tanúskodásra, leírja az Ige, hogyan tette ezt. Készüljünk fel mi is, hasonlóan, újból erre a tanúskodásra! Mit kellett tennie Pálnak, hogy előkészüljön erre a feladatra? Fel kellett állnia, meg kellett keresztelkednie, meg kellett tisztulnia, és segítségül kellett hívnia az Úr nevét (16), hogy minden ember előtt tanúskodhasson arról, amit látott és hallott (15). Pál a tanúskodás feladatát kapta, erre emelte fel, tisztította meg, és támogatta az Úr. Pál nem késlekedhetett, azonnal engedelmeskednie kellett (16). Mi sem késlekedhetünk.

Isten áldja meg az Európai Egyházak Konferenciájának Nagygyűlését, hogy az Ige üzenetét komolyan véve dönthessünk és tanácskozhassunk. Az Úr áldjon meg mindnyájunkat! Ámen

Steinbach József

Köztársasági elnöki köszöntő

Tisztelt Egyházi Vezetők! Tisztelt Egybegyűltek!

Nagyrabecsüléssel köszöntöm az Európai Egyházak Konferenciájának 14. Nagygyűlésére Budapestre érkezett vendégeket, a kontinens és a magyarországi tagegyházak itt megjelent vezetőit, képviselőit!

Jézus Krisztus azt kívánta követőitől, hogy „legyenek mindnyájan egyek”. A történelem úgy hozta, hogy a Megváltó követésére több úton indultak a hívek. Az egység vágya azonban mindegyikükben megmaradt.

A napjainkban egyre erősödő ökumenikus gondolat az ökumené szó görög eredetjére utal vissza. A szó valaha az egész lakott földkerekséget, a tényleges egyetemességet jelentette. Hallatán ma arra gondolunk: Krisztus követőit összeköti hitük egyetemes üzenete. Ez pedig nem más, mint az élet értéke, méltósága, tisztelete és a szeretet parancsa.

A maga módján minden hívő ember vallja azt is: *nem csak kenyérral él az ember*. Ezért az egyházak számára természetes, hogy egyaránt szolgálnak spirituális és társadalmi célokat. Van tehát sok olyan terület, amelyben testvéri küldetésüket együtt teljesíthetik.

Az egyházaknak tehát van beszélőnyelvük egymással: a hitéleten túl, az emberiség közös ügyeiben összetalálkoznak céljaik. Ha pedig együtt hallatják a hangjukat, jobbító szándékuk összeadódhat. Ezért joggal mondhatjuk: az ökumené nemcsak teológiai és spirituális együttgondolkodás, hanem a célok közössége is.

Ennek szellemében jött létre egykor az Európai Egyházak Konferenciája, amely egyszerre együttműködési fórum és egy felelősségből szőtt háló.

A szövetség megalakulása óta sokat változott a világ. Elég a diktatúrák történelmi összeomlására, vagy az elmúlt évtizedek válságaira gondolnunk. A szociális tanítások változatlanul érvényesek, a szeretet-feladatok mindig megmaradnak. Sőt: az elmagányosodás fenyegetése, az emberi élethez nélkülözhetetlen értékek eróziója elleni fellépés, a családok védelme egyenesen közös kötelesség. E feladatoktól válik Európa igazi missziós területté, ahol nagy szükség van az egyházak egyetemes erkölcsi útmutatására, biztató szavára, tapasztalatára.

Az okos ember nem homokra, hanem sziklára épít. Ezzel követendő, vonzó példát mutat. A bibliai tanítás évezredek után is a mindenkori jelennek szól. Köszönöm, hogy a képviselt örömhírral önbecsülést és reményt adnak sokaknak!

Bízom benne, hogy a mostani nagygyűlés segít újra végiggondolni az egyházak küldetését, és áldást hoz mindenkinek a munka folytatásához.

Ehhez kívánok valamennyi közösségnek és itt összegyűlt képviselőiknek a találkozás nyújtotta lelki megújulást, bölcs párbeszédet, és legfőképp: a jó hír közös örömét!

Budapest, 2013. június 27.

Áder János

A bíboros, CCEE elnök köszöntő szavai

Eminenciás Emmanuel Metropolita Úr,
Eminenciás Uraim,
Excellenciás Uraim,
Tisztelendő Hölgyeim és Uraim!

Nagy örömmel köszöntöm Önöket az Esztergom-Budapesti Főegyházmegye érsekeként. Budapest a különböző hitű és kultúrájú emberek találkozási helyszíne és élettere.

Örömmel köszöntöm ennek a fontos összefövetelnek minden résztvevőjét a CCEE, az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsának nevében is. 1971-ben történt megalakulása óta a CCEE-nek hivatalos és termékeny kapcsolata volt a KEK-vel, az Európai Egyházak Konferenciájával. Nagyon sok lépés történt a párbeszédben, valamint a testvéri kapcsolatok és az Egyházak teológiai és spirituális hagyományának elmélyítésében a számos közösen szervezett ökumenikus találkozó és a három európai ökumenikus nagygyűlés révén (Bázel 1989, Graz 1997, Sibiu 2007). Továbbá a két szervezet Vegyes

Bizottsága, amelyben a két elnökség is részt vesz, alapvető tényezővé vált az európai ökumenikus együttműködés erősítésében.

A CCEE nagy érdeklődéssel tekint a mostani plenáris ülésre stratégiai fontossága miatt. Ószintén reméljük, hogy a két szervezet folytatni tudja a baráti és hivatalos kapcsolatok építését. Bízunk benne, hogy egyre inkább közösen tudunk szembenézni azokkal a kihívásokkal, amelyek korunkban feladatot jelentenek a keresztények és az emberiség számára. Mindnyájan tudjuk, hogy nem a struktúrák önmagukban, hanem a személyek és az élő közösségek tudnak hatékony módon tanúságot tenni Jézus jelenlétéről a világban. De ugyanakkor tudatában vagyunk annak is, hogy azok a szervezetek, amelyek valóban az Evangélium szolgálatában állnak, nagy segítséget jelentenek a közös munkában mindenki számára, aki az Úr világos akaratát követve keresi az Egyház teljes és látható egységét. Annak az Egyháznak az egységét, amely „az emberiség egységének jele és eszköze” (vö. LG 1).

Magyarországon és Kelet-Európa sok más országában, amikor az elmúlt évtizedek diktatúrája megpróbálta megakadályozni többek között a hit továbbadását is, a népek érezték a szabadság vágyát és szükségességét. Éreztük annak fontosságát is, hogy a társadalmi életet ne csupán egy szűken megfogalmazott ideológiára, hanem a teljes igazságra építsük. Ebben a teljességben pedig jelen vannak a transzcendens értékek is

Mostanra más lett körülöttünk a világ. De a mindennapi élet szekularizációja nehezzé teszi az Istenhez való közelítést. Néha úgy tűnik, hogy alig lehet megvalósítani a szabadságról és az igazságról szóló ígéreteket. Azokat a várakozásokat, amelyek a kommunizmus összeomlása idején megjelentek. Krisztus mégis itt van közöttünk. Ezért nem szűnik meg soha a reményünk. Itt él, Egyházában, a keresztények közösségében. Ma is ő a remény forrása Európa számára. II. János Pál pápa 10 évvel ezelőtt, a II. Európai Szinódus után kiadott dokumentu-

mában bátorítón és ünnepélyesen mondta: Itt az ideje annak, hogy Európa újra döntsön jövőjéről. Ennek a jövőnek az alapja a találkozás Jézus Krisztus személyével és üzenetével (vö. *Ecclesia in Europa*, 2).

Szinte rímel ez a pápai gondolat Vlagyimir Szolovjov víziójára a végső időkről. Amikor Péter pápa, János sztarec és Pauli professzor összegyűlnek, hogy megvallják a hitüket, a császár megkérdezi tőlük: „Mi nektek a legdrágább a kereszténységben?” János sztarec, szinte a többiek nevében is ezt válaszolja: „A kereszténységben maga Krisztus a legdrágább nekünk”.

Ezzel a gondolattal kívánok Önöknek munkával és imádsággal töltött, sikeres napokat. Katolikus közösségünk imádsággal és testvéri szeretettel kíséri munkájukat.

Köszönöm, hogy meghallgattak.

Erdő Péter

Főpolgármesteri köszöntő

Tisztelt Konferencia!
Kedves Vendégek!

Budapest főváros nevében tisztelettel és szeretettel üdvözlöm az Európai Egyházak Konferenciájának minden résztvevőjét. Számunkra öröm és megtiszteltetés, hogy erre a nagy jelentőségű találkozóra fővárosunkban kerül sor. Őszintén hiszem, hogy erre a tanácskozárs Budapest alkalmas helyszínnek bizonyul, mert városunkban elevenen él a vallások sokszínűsége. A különféle felekezetekhez tartozók és vallási közösségekben élők, a kölcsönös tisztelet alapján, sokrétű és kiterjedt kapcsolatokat a tartanak fenn egymással. A közös karitatív tevékenység, az ökumenikus imahetek, az egyházak számtalan közös rendezvénye jól példázza mindezt. Egyre jelentősebb az a felismerés – számunkra külön is örvendetesen –, hogy a vallási közösségek fontos szerepet hordoznak a társadalmi kapcsolatok erősítésében és ápolásában, az emberi kapcsolatok kiteljesítésében. Gyakran tapasztaljuk, hogy a városi emberek egyre erősödő bizalommal és reménnyel tekintenek a vallási közösségekre.

Egy nagyváros, így Budapest életében is meghatározó jelentőségű az a szociális, etikai normatíva, amelyet az egyházak tevékeny jelenléte közvetít. A háború után létrejött Európai Egyházak Konferenciája az első szervezetek között volt, amelyek hatékonyan segítették a megbékélést, és áldozatos munkájával nagy tekintélyt vívott ki. Ezeknek a közösségeknek, valamint a szélesebb együttműködés alapján létrejött Ökumenikus Chartának köszönhető, hogy – a vallási béke korszakának elérése után – az egyházak a társadalmi béke meghatározó szereplőjévé is válhatnak.

Az e gondolatok mentén párbeszédet folytatók jól ismerik, és nem felejtik Dietrich Bonhoeffer, evangélikus lelkész, mártír teológus szavait: „*Isten nem időtlen végzet, hanem őszinte imádságra és felelősségteljes tettekre vár és válaszol.*”

Tisztelt Konferencia!

Mindannyian jól tudjuk, hogy a felelősség mindig konkrét. Az alapértékek, a béke, az igazságosság és türelem útján jutunk el a cselekvésig. Világunk rendkívül sokoldalú, és számtalan értékrend mentén szerveződik. Vannak azonban olyan lényegi dolgok, amelyeket feltétlenül ki kell emelni. Például a mai korban különösen fontossá vált a házasság és a család intézményének és értékeinek tisztelete és megőrzése. Az emberi élet hordozója a család. Ez az, ami az emberiség léte, és kialakulása folyamán olyan jelentőségűvé vált, hogy csakis ennek az útján rajzolható fel bármilyen reális jövő. A családok ma védelemre és megerősítésre szorulnak. Fontos hangsúlyozni, hogy a családot semmilyen más közösségi létformával szembeállítani nem lehet és nem szabad. A Krisztust követők számára mindez természetes; ennek elfogadását és ápolását azonban nem csupán vallási erénynek, hanem valódi humánus tetteknek kell elfogadnia mindenkinek.

A nagyobb közösségekben, a nagyvárosokban együtt élő, egymással közvetlenül érintkező emberek számára alapvető fontosságú a szolidaritás tudatosítása. A keresztény és más egyházi közösségek Budapesten igen jelentős munkát végeznek ezen a téren is. A szeretetszolgálatok, az egyházi közösségek missziós munkája elismerésre méltó. Budapest város vezetése nagyra becsüli az egyházak jelenlétét ezen a területen is. Nem csak

hálás köszönettel tartozunk mindezért, hanem erőnkhez és lehetőségeinkhez képes mindent megteszünk, hogy az itt folytatott munka hatékonyabbá és teljesebbé váljék.

Tisztelt Konferencia!

A feszültebb világban több türelemre és segítségre, egyszóval: nagyobb szeretetre van szükség az élet szinte minden területén. Az Európai Egyházak Konferenciája és az Ökumenikus Charta az erről szóló dialógus fontos fóruma. Társult tagja, a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa megbecsültségnek örvend Magyaror-

szágon és annak fővárosában, Budapesten. Kezdeményezésükre és meghívásukra kerül sor a mostani tanácskozásra, nagygyűlésre.

Bízunk abban, hogy a mostani sokoldalú párbeszéd eredményes lesz. Kívánjuk, hogy az ide látogató küldöttek szerezzenek olyan tapasztalatokat, melyeket jól hasznosíthatnak feladatuk teljesítésében. Kérjük, hogy adjanak át nekünk is olyan ismereteket, amik bennünket erősítenek és gazdagítanak. A krisztusi úton járók számára ez az a kölcsönös odaadás, ami a valódi üdvösséget hordozza.

Tarlós István

A CEC főtitkár jelentése

Általános bevezető

Tisztelt vendéglátóink, kollégák, Eminenciás, Excelenciás urak, tisztelt vendégek és barátaink

Üdvözlök mindenkit!

Különösen nagy megtiszteltetés, hogy szólhatok önökhez a CEC életének eme kiemelkedően fontos pillanatában. Mindannyiunk számára értékes pillanat ez. A tény, hogy a Duna partján gyűltünk össze, konferenciánk múltbéli munkájának sikerét hangsúlyozza. Jelenleg azonban a jövő az elsődleges célunk.

Hónapokig, sőt évekig tartott ennek a nagygyűlésnek az előkészítése – még azelőtt kezdődött, hogy az Európai Egyházak Konferenciájának főtitkáráként dolgozni kezdtem volna. Éppen ezért az első évben munkám leginkább egy olyan hajón történő kihajózáshoz hasonlított, amelyet előttem mások építettek fel és azon gondolkodtak, együtt sokan másokkal, hogy hogyan lehetne a CEC fontos elemeit újratervezni. Furcsa de izgalmas helyzet, amely arra kényszerített, hogy a Lyontól Budapestig jelentést mindössze három hónapnyi hivatali idő után írjam meg. Előbb a nehezebb munka... „A könnyű dolgok maguktól megoldódnak” – ahogy Carnegie mondta.

Úgy üdvözljük a jövőt, bár tudjuk, hamar múlttá lesz. A múltat tisztelni annyit tesz – ahogy azt a bizottságok jelentéseiben is hallhattuk –, emlékezetünkben tartjuk, hogy az Európai Egyházak Konferenciája már egy csodálatos utat tett meg. Ha visszatekintünk, büszkék lehetünk eredményeinkre, azonban alázatosan kell hinnünk, hogy nem tudunk minden előttünk álló kihívást megjósolni. Munkánk alapja az isteni Szentháromságban gyökerezik. Jakab apostol így írja levelében: (4,13–16)

„Tehát akik azt mondjátok: *Ma vagy holnap elme gyünk abba a városba, és ott töltünk egy esztendőt, kereskedünk és nyereséget szerzünk;*

azt sem tudjátok, mit hoz a holnap! Mert a ti életek olyan, mint a lehelet, amely egy kis ideig látszik, aztán eltűnik.

Inkább ezt kellene mondanotok: Ha az Úr akarja és élünk, és ezt vagy azt fogjuk cselekedni.

Ti azonban most kérkedtek elbizakodottságotokban: minden ilyen kérkedés gonosz.” Legyünk tehát alázatosak.

Közös életünk következő időszakának meg kell haladnia, azonban nem szabad figyelmen kívül hagynia, szervezetünk első ötven évét. Továbbá nem szabad figyelmen kívül hagynia közös munkánk alapvető feltételét sem: hogy minden terv a hit, remény és szeretet egységében gyökerezik, ahogy az Jézus Krisztusban megtestesült.

Taggyűléseinket látogatva sokan kifejezték annak érzését, hogy az Európai Egyházak Konferenciájának munkája túlságosan távol van a helyi közösségektől. Magam is ismerem ezt a nézetet, hiszen sok évig egy CEC taggyűlésben szolgáltam vezetőként. Gyakran hallottam ugyanezt a panaszt. Sokaknak az a benyomásuk, hogy a CEC nem tesz semmit a helyi vagy nemzeti egyházak életének mindennapi problémáinak orvoslásáért. „Sose panaszkodj. Sose magyarázkodj” – mondta Henry Ford.

Biztos vagyok benne, hogy a pár hónapja az interneten közzé tett Lyontól Budapestig jelentés meggyőzte önöket arról, hogy a CEC és bizottságainak teológiai és gyakorlati munkája keresztény közösségeink szívügye. Nem fogom sem megismételni, sem összefoglalni beszámolómat. Csak azokat szeretném biztosítani, akik nem olvasták, hogy elkötelezett leszek és maradok a CEC-vel kapcsolatban és a szervezetünk által felőlelt ügyek iránt a mostani nagygyűlés után is! A CEC-nek ugyanis kettős szerepet kell betöltenie:

1. A keresztény hang európai szintű hallatása.
2. Olyan helyé válni, ahol az egyházak, főként a kisebbségi egyházak meghallgatásra és támogatásra találhatnak.

A CEC alapítói arra vállaltak kötelezettséget, hogy egy új struktúra helyett párbeszédre és vitára alkalmas fórumot hozzanak létre. Nem az ettől az elköteleződéstől való visszalépés ideje jött el, főként nem egy olyan időszak-

ban, amikor a párbeszéd és vita minden eddiginél szükségesebb. Fontos ezt megőrizni egy olyan szellemben, amely biztosítja, hogy mindenki hangja, így a kisebbségeké is, meghallgatásra találjon a nagygyűlésen.

Nagygyűlésünkre olyan szellemben gyűltünk össze, amelyben nemcsak a többség dönt arról, mely problémák lényegesek az Európai Egyházak Konferenciája és Európa számára. Törekednünk kell a nehézségek megismerésére: példának okáért, a földrajzilag kisebbségben élők felekezeti többségben és kisebbségben is lehetnek. A kisebbségekhez és az európai kisebbségi egyházakhoz való viszony nem pusztán baráti besorolás. Minden egyház figyelembe vétele egyike belső kihívásainknak. Ha nem fogadjuk el ezt a kihívást, bele kell törődnünk, hogy a CEC munkája és léte haszontalan. Ez alatt a Nagygyűlés alatt – és oly gyakran életünk során – azért vagyunk felelősek, amit képesek vagyunk megtenni és főként azért, amit együtt tudunk tenni. Közös célunk Európa formálásában való részesedés, hogy egy olyan helylyé váljon, amely virágozhat, ahol a vallási tolerancia, igazságosság és a béke a mértékadó.

A változás az élet, a keresztyény és egyházi élet része és a CEC életében gyakran ez a szabály, de nem szabad, hogy ez legyen az uralkodó. *„Mert csak én tudom, mi a tervem veletek – így szól az Úr –: békességet és nem romlást tervezek, és reményteljes jövőt adok nektek.” (Jeremiás 29,11)*

Európa nagy részén már nem a keresztyénység van a középpontban. Egy szorosan összekapcsolt és nagymértékben szekularizált világban működünk. Nincs a világnak egy megbízható etikája vagy közös erkölcsi világképe. Ebben a világban tehát a CEC számára kihívás, hogy a keresztyény hitről való tanúságtételre pozitív hatást gyakoroljon, és hogy egyéni legyen, ahogyan az Máté evangéliumában olvasható. Európa-szerte többféleképpen értelmezik a szekularizációt, amely az egyházellenes aktivista hozzáállástól a kölcsönös tiszteletig és együttműködésig terjed. Az alapvető eredmény teológiai szempontból ugyanaz. Mióta az egyes kontextusok és tapasztalatok különböznek, minden vélemény meghallgatására szükség van. Bármely elszánt delegált változtathat a Nagygyűlés során. Szóaljanak fel a plenáris ülésen és a csoportokban; mondják ki, mit gondolnak igazán, mert amit mondani akarnak fontos, amikor a jövőnket építjük. És soha ne felejtsek el, hogy az egész tényleg ilyen egyszerű. Mondják el, amit mondani akarnak és mikor a mondandójuk végére érnek, foglaljanak helyet. Legyenek tudatában annak, hogy bátorság kell ahhoz, hogy szólásra emelkedjen valaki a plenáris ülésen, ahogy az is bátorságot igényel, hogy leüljünk és hallgassunk.

1. Az európai helyzet

A CEC-ben úgy érezzük, hogy elérkeztünk egy olyan időponthoz, ahol múlt és jelen szorosan összefonódik látszik. Európa egészére is ez jellemző. A kontinens

nagy része továbbra is pénzügyi instabilitást és belső vagy politikai feszültségeket tapasztal. Ez a pénzügyi bizonytalanság a CEC munkájára és életére is hatással lesz a továbbiakban is. Emellett, egyes régiókban, a humanitárius helyzet tovább rosszabbodik a gazdasági hanyatlás miatt. Alapvető emberi szolgáltatások, például az egészségügy és a gyógyszerekhez való hozzáférés is komoly veszélyben vannak. Európa-szerte rohamosan növekszik a fiatalok munkanélkülisége, egyes mediterrán országokban példa nélküli arányban. Egyes régiókban a fiatalok több mint 50 százaléka munkanélküli és jövőjét tekintve kevés reménye van. Kritikus helyzetben van tehát Európa. Miért késlekedünk hát?

Fontos lesz a CEC-nek ezen krízisek kiváltó okainak a kezelése. Ezt oly módon tehetjük, hogy lehetőséget kínálunk a párbeszédre, tanulásra és konstruktívan támogatjuk a tagegyházakat ezen problémákkal való megküzdésük során. A „Hídépítés a CEC és tagegyházai között – észrevételek a CEC új működési módszereiről” című dokumentum ennek a problémának a kiküszöbölésére tett kísérlet. Ebben a dokumentumban néhány kulcsfontosságú következtetést mutattam be a szervezetünk jövőjére vonatkozó stratégia kialakítását illetően.

Az egyházak és a CEC közötti híd építése kihívás. Bízni kell az egyházakban az általuk felkínált tudásban és nagyobb jelentőséget kell nekik tulajdonítani. Remélem, hogy ez a dokumentum, amely az átmeneti időszakra vonatkozóan íródott, megnyitja a vitát. A CEC és tagegyházai közötti hídépítés olyan régiókban is zajlott, ahol a menekültügy központi probléma. A szükséglet szenvedő emberekhez való eljutás szintén kulcsfontosságú kihívás.

A CCME Lyon után is több alkalommal hangsúlyozta fő problémánk központi elemét: *„A testvéri szeretet legyen maradandó. A vendégszeretetről meg ne feledkezettek, mert ezáltal egyesek – tudtukon kívül – angyalokat vendégeltetek meg.”* (Zsidókhöz írt levél (13,1–2)). Görögország terhei növekednek, hiszen sok Afrikából, a Közel-Keletről és Ázsiából érkező menekült számára Európa kapuja. A szíriai konfliktus továbbra is nagy hatással van Európára, hiszen több százezer ember lépi át Európa határait. *Nyisd meg szádát a némaért, a mulandó emberek ügyéért! Nyisd meg szádát, ítélezz igazságosan, ítéld meg a nyomorultnak és szegénynek a jogát!* Ezek nem az én szavaim, hanem a Példabeszédek könyvéből származnak (31,8–9).

Az utóbbi években a CEC közösen a CCME-vel azokról kívánt megemlékezni az évente megrendezett imanapon, akik egy méltóságteljesebb európai életért folytatott úton veszítették életüket. Tíz évvel ezelőtt a Charta Oecumenica, a nyolcadik részben így fogalmaz: *„A kien-gesztelődéshez hozzátartozik, hogy szorgalmazzuk a szociális igazságosság megvalósítását egy-egy népen belül éppúgy, mint a népek között. Közösen kívánunk segítséget nyújtani ahhoz, hogy bevándorlók és menekültek, vagy menedékjogot kérők, legyenek bár nők vagy férfiak, Európában emberhez méltó bánásmódban részesüljenek.”*¹

Az Európai Egyházak Konferenciáját mélységesen nyugtalanította és elsomorította a papok, keresztyény

hívők és a szír, illetve görög ortodox aleppói érsekek, Gregorios Yohanna Ibrahim és Paul Yazigi metropoliták elrablásának híre. Az érsekek figyelmeztettek minket arra a veszélyre, amelyet a két éve tartó konfliktus a vallási toleranciára és sokszínűsége jelent. Minden ilyen szituációban ki kell állnunk azokért, akik háborús konfliktusban és az ezek által okozott kitelepítések miatt szenvednek. Az Európai Egyházak Konferenciájának hangot kell adnia együttérzésének és könyörögnie kell a vallási toleranciáért, igazságosságért és békéért a világon minden ember számára.

*Mikor a szemembe nézel
És látod lelkem örült cigányát
mindig meglep
mikor érzem elszáradt gyökereimet nőni
Sosem volt hely, mit a magaménak nevezhetnék
így igaz, szerelmem, mert Te vagy az otthonom.*

Ebben a Billy Joel-számban minden jó, ha vége jó. A valóság azonban sokkal prózaibb. Nyolc éve tart a Roma Integráció Évtizede, amit 2005-ben itt Budapesten hirdettek meg. Már megfigyelték, hogy Európában mintegy 8–12 millió roma él Finnországtól Görögorszáig, Írországon át Oroszorszáig és még mindig nem találnak elfogadásra vagy bármiféle befogadásra társadalmainkon belül.

A politikai vagy gazdasági instabilitás és bizonytalanság által érintett országokban az emberi jogi helyzet, a munkanélküliségi ráták és a nem létező szociális védőháló szervezetünk számára továbbra is mélyeséges aggodalom forrását képezik. A közösség és a lelki közösség túlélése szolidaritást igényel. Ez éppúgy igaz a CEC-re is. Így találkozunk szembe annak kérdésével, hogy mit jelent az igazságosság és az ökumenikus összefogás. Mikor a társadalom részéről heves vallási vagy szekuláris jellegű szembenállást tapasztalunk, az egyházaknak vagy a különböző felekezeteknek együtt kell működniük és egységes módon kell válaszokat adniuk, nem pedig saját különbözőségeikre fókuszálniuk. Nem vagyunk-e túlságosan hallgatagok az Európa egyes részein a keresztényekkel szemben tanúsított diszkriminációval kapcsolatban, pedig megvan minden eszközünk ezen támadások elhárítására? Nem rombolja ez társadalmaink hiteles többelvűségét is?

A vallásszabadság csak egy oldala az emberi szabadság prizmájának. Ha ezt elfedik, az egész prizma nem tud fényleni. Az egyházaknak fel kell emelniük hangjukat és egyértelműen ki kell nyilatkoztatniuk a keresztény álláspontot.

Lehetnek olyan idők, amikor nincs hatalmunk megakadályozni az igazságtalanságot, de olyan nem lehet, amikor elmulasztjuk ellene felemelni a szavunkat." – mondta egyszer Elie Wiesel

A több mint 50 évvel ezelőtti születése óta a CEC ezen nyugtalanító kérdések – szegénység, migráció, béke és emberi jogok – megvitatására hozott létre fóru-

mokat. Ezt a tevékenységet folytatnunk kell, még az eddiginél is nagyobb intenzitással.

2. Fiatalok

„Persze, minden végetér, de nem most” – mondta egyszer a fiam. Mihez kezdjenek a fiatalok az életükkel napjainban? Természetesen sok mindent, de a legmerészebb tett a tartós közösségek létrehozása. A történelemből tudjuk, hogy gyakran az idősebb férfiak – ritkábban a nők! – döntöttek a háborúk kitöréséről és a fiatalok harcoltak és haltak meg. A fiatalság a múltat és a múltban hozott döntéseket viszi tovább. Kiknek újítjuk meg a CEC-et? Mi fog történni, ha 10-15 év múlva nyugdíjba megy többségünk?

Az előző Központi Bizottság létrehozott egy Ifjúsági Munkacsoportot, amely a CEC és néhány európai ifjúsági szervezet közötti együttműködés stratégiáját dolgozta ki. Egy memorandumot nyújtottak be, amely a CEC és az ifjúsági szervezetek egyes bizottságának létrehozására tett javaslatot. A lyoni Nagygyűlés óta nem született ennek az együttműködésnek a folytatására vonatkozó terv. Mindazonáltal a CEC meghívta ezeket a szervezeteket a Központi Bizottság találkozóihoz a CEC költségén történő látogatására.

Lyon után a Központi Bizottság aggodalmát fejezte ki, hogy a fiatalok részvételét ide-oda dobálták a vezető testületek között, akár egy pingponglabdát. Az európai ifjúsági mozgalmaknak egyedi szerepük van a CEC-en belül. Erre a Nagygyűlésre egy lelkes levelet küldtek azzal a kéréssel, hogy a CEC jövőjében is folytatódjon a nyitott párbeszéd. A Nagygyűlésnek meg kell értenie, mit is akarnak igazán az európai ifjúsági szervezetek: támogatni a CEC munkáját úgy, hogy minden generáció számára, a fiatalokat is beleértve, sikeresen tudjon működni.

Az idősebb és fiatalabb generációk közötti együttműködés szépsége, hogy az erőt bölcsességgel egyesítjük – ez lelkesítően hat mindenkire nézve, hogy eredményesebben szolgáljunk Isten dicsőségére. A fiatalok azok, akik ötletekkel és javaslatokkal állhatnak elő és a jövőbeli ökumenikus tevékenység alapjainak lefektetését segíthetik egész Európában.

A CEC nevében már most megköszönöm az ifjúsági szervezetek steward programban nyújtott segítségét. Az EYCE és a WSCF-Europe fontos szerepet játszanak a Nagygyűlésen és hozzájárulnak a fiatal résztvevők toborzásához és támogatásukhoz.

3. Egyéb ökumenikus szervezetekkel való viszony

Egyedül oly keveset tehetünk, együtt azonban oly sokat. Ezért hangsúlyozom az Egyházak Világtanácsával és európai és Európán kívüli regionális ökumenikus szervezetekkel való kapcsolatok fontosságát. Pillanatnyilag

nincs jelentős kapcsolatunk a világméretű regionális ökumenikus szervezetekkel. Azonban, mint azt hallhatták, a CEC és a CLAI (Latin American Council of Churches, Latin-amerikai Egyházak Tanácsa) között aktív párbeszéd van. Ezek a találkozások megerősítik, hogy a párbeszéd mindkét ökumenikus szervezet számára a kölcsönös tanulás és támogatás termékeny talaját képezi. Különös szeretettel üdvözlöm Murray püspököt, mint nagygyűlésünk fő előadóját.

Az egyéb regionális ökumenikus szervezetekkel való kapcsolat hatáskörét sokkal pontosabban kell meghatározni és a Központi Bizottság következő ülése elé kell terjeszteni elfogadásra. Továbbá ennek a megfelelő prioritások meghatározásán is dolgozni kell még. A legfontosabb, hogy a Közel-Keleti Egyházak Tanácsával is hatékony kapcsolatban maradjunk.

Az Európai Egyházak Konferenciája nagyon hálás az Európai Protestáns Egyházak Szövetségével (CPCE, Communion of Protestant Churches in Europe) folytatott gyümölcsöző együttműködésért. Ez a kapcsolat a brüsszeli Egyház és Társadalom Bizottságunkban nagyon kezelhető. A CEC Lyon óta a CPCE-vel folytatott szoros együttműködést folyamatosan fenntartotta és erősítette. Rev. Dr. Dieter Heidtmann Rev. Frank-Dieter Fischbach követte, mint a CPCE képviselője és vezető titkára az Egyház és Társadalom Bizottság munkatársai között. 2009 óta a CEC és a CPCE több egyéb módon is együttműködött, például az emberi jogok és teológiai párbeszéd területén. Az évek során a CSC és a CPCE európai politikáról szóló nyilatkozatai kiegészítették egymást.

4. Európai Egyházak Nemzeti Tanácsai

Az Európai Egyházak Nemzeti Tanácsai a CEC fő szövetségei maradnak. Ne felejtjük el, hogy a különböző országokban a Nemzeti Tanácsok voltak a CEC alapításának partnerei. A CEC nem képes minden egyes gyülekezettel és közösséggel kommunikálni, így gyakran a nemzeti tanácsokon keresztül válik szélesebb körben ismerté a CEC ökumenikus munkája.

Erre jó példa a Charta Oecumenica népszerűsítése. Ebben az évben a Német Tanács kiadott egy füzetet a Charta Oecumenicát magyarázó szövegekkel. Más tanácsok szintén lefordították a szöveget, még ortodox egyházak is. A Charta úttörő nézetei az európai egyházak és a polgári társadalom közötti viszony kapcsolata tekintetében hatékonyak. Példának okáért Svájcban létrehoztak egy ökumenikus megjelölést a példaértékű projektek számára. A keresztelési fogadalmak újbóli megerősítésének ökumenikus szolgálatát pedig Skóciában dolgozták ki.

Az Európai Egyházak Konferenciája folytatni fogja azoknak a találkozóknak a megszervezését, melyeket évente rendeznek az Európai Egyházak Nemzeti Tanácsai képviselőinek, mert a nemzeti tanácsok közötti partnerség ösvényének kiépítését munkálják.

5. A római katolikus egyház

A római katolikus Európai Püspöki Konferenciák Tanácsának (Council of European Bishops' Conferences, CCEE) és a CEC-nek közös bizottsága a két szervezet közötti együttműködés felülvizsgálatára hivatott. A közös bizottságnak mindkét fél részéről hét tagja van és meghatározott irányelvek mentén dolgozik a speciálisan meghatározott területeken folytatott közös munka áttekintésén és bátorításán.

Ezek az irányelvek 2000-ben születtek, hogy segítsék a CEC és a CCEE közötti együttműködést. 2009-ben a CEC javasolta, hogy vizsgálják felül a dokumentumot az európai ökumenén való szélesebb kiterjedésű elmélkedés fényében. A CCEE a már egyáltalán nem aktuális cikkek alapvető változtatását részesítette előnyben. A CEC-en belüli változások lehetővé tették ezeknek a javaslatoknak a végrehajtását, így a kérdés nyitott marad.

Mindkét szervezet főtitkára csupán a folyamatok előremozdítására képes személyén keresztül, s itt szeretném megragadni a lehetőséget, hogy megköszönjem kollégámnak, Duarte Da Cunha úrnak a mindig testvéri együttműködést. Szeretettel üdvözlöm a Nagygyűlésen és nagyon nagy megtiszteltetés, hogy itt van velünk ezekben a napokban.

Szeretném hangsúlyozni, hogy az Európai Közösség Püspöki Konferenciájának Bizottsága (Commission of Bishops' Conferences in the European Community, COMECE) és az Egyház és Társadalom Bizottság közötti együttműködés a jövőben is fenn fog állni. A COMECE és a CCEE fontos partnereink a CEC és a római katolikus egyház közötti kapcsolatok ápolásában. Ezen a délutánon alkalmunk lesz köszönteni a CCEE elnökét, eminenciás Erdő Péter bíboros urat.

6. Hálózat

Az új generáció egy hálózat-generáció, amely a szervezeteket és mozgalmakat okkal köti össze. Néha a kapcsolatok informálisak és olyan személyesek, amilyen kreatívak. Ez kihívás elé állítja a CEC jövőbeli szerepét és az egyház látható egységének a nemzetközi ökumenikus szervezetekben való megtestesülésének jövőképét.

Ellenben az Urat, a Krisztust tartásotok szívetekben, és legyetek készen mindenkor számot adni mindenkinék, aki számon kéri tőletek a bennetek élő reménységet.

Ezt pedig szelíden és tisztelettudóan, jó lelkiismerettel tegyétek, hogy amivel rágalmaznak titeket, abban megcsúgyenyüljenek azok, akik gyalázzák a ti Krisztusban való jó magatartásotokat. (1Pt 3,15–16)

Gondolom, mindannyian ismerik ezt a bibliai szöveget, de vajon mit jelent a CEC számára, hogy hűen éljen továbbra is és mindig készen álljon a keresztyén reménység magyarázatára? Hogyan válaszol a CEC az ökume-

nikus elköteleződés változó mintáira? Már tettem az Uppsala-jelentés által javasolt, más szervezetekkel való párbeszéd nyitására irányuló lépéseket.

A CEC vezető szerepet játszik az Európa-szerte szét-szóródott protestáns, ókatolikus, ortodox, anglikán és egyéb egyházak egyesítésében, hiszen ez az egyetlen ilyen ökumenikus szervezet. Miért olyan egyedülálló a CEC ebben a színes ökumenikus környezetben? Mi az, amit egyedi módon tud kínálni az egyházak egysége felé tett erőfeszítéseik támogatására? A következő napokban ezen kérdésekre válaszolunk.

Az egyházi és ökumenikus környezet jelentősen eltér a húsz évvel ezelőtti helyzettől. A püünkösi egyház és a szabad egyházak növekedése az európai egyházi körkép jellegzetes eleme. A migráns egyházak hasonlóan az európai egyházi élet közös sajátosságait és az evangélikációban való magabiztosságot hozzák magukkal, amely az elmúlt évszázadban Európában egerutat nyert. A CEC-nek módot kell találnia a püünkösi és új migráns egyházakkal való párbeszéd fokozására.

Néhányan azt kérdezik, mi lehet a CEC jövőbeli szerepe, amikor az egyházak közötti kétoldalú kapcsolatok fejlődése látszik. A többoldalú párbeszéd mindig is lépéscsúfokként szolgált a helyi és kétoldalú kezdeményezések számára.

A Charta Oecumenica még mindig kiaknázatlan erőforrás, amely a CEC és tagegyházainak munkája irányítását segítheti. Hadd konkretizáljam: minden 1000 mérföldes utazás az első lépéssel kezdődik. A munka egyes aspektusait újra kell szervezni a Charta szellemében. Az egyéb területeket pedig meg kell vitatni vagy újonnan kell létrehozni.

Különösen a CEC ortodox tagegyházai felé fordulok a következő kéréssel. Hosszú és kiemelkedő teológiai és spirituális hagyománnyal rendelkeznek. Még mindig közös feladataink központjában áll a spirituális élet szükségessége? Együtt, egyházként való létezésünk nem esély, hanem kihívás. Hogy egyáltalán találkozzunk, nyitnunk kell a másik felé. Néhány nézőpont rendszeres meghallgatása nem csak egy szép filozófiai eszme. Ez a legjobb mód, amelyet a társadalmak eddig felfedeztek, a rossz megoldások felismerésére, az igazságtalanságok ellensúlyozására és a változó környezetünkben fellépő problémák folytonos áramlásának felfedezésére.

7. Kommunikáció

Szent Ágoston mondta: „Senki nem hisz bármiben, ha nem hinné, hogy hihető.” A kereszténységnek tükröznie kell azt a kulturális keretrendszert, amibe beágyazódott; és a mai kultúra a tömegkommunikáció kultúrája. A tömegkommunikáció és a technológia világa nemcsak társadalmi élmények új formáját kínálja. Egy globális hálózatot kínál, amely mélyen beleivódik a szellemi struktúrába is. Technikai gazdaságot létrehozva a média maga modellezi a tömegek viselkedését és gondolkodásmódját.

A modern média a társadalom tudását kínálja és alakítja. Ennek eredményeként az észlelő rendszer változik.

A média és az internet egyesíti a hívőket és nem hívőket, hiszen mindannyian alapvető kérdésekre keresik a választ. Személyes és kollektív értelemben közös források. A vallási sokféleség gyakran egy „büfé-kultúra” eredménye, ahol vallási és spirituális értékeket árulnak, hogy a boldogság és jólét világában hitelt adjanak egy hitnek/eszmének.

Éppen ezért a kommunikáció a CEC egyik fő gondja. Peter Kenny 2013 májusában kezdett dolgozni kommunikációs igazgatóként. Mind a belső, mind a külső kommunikációval foglalkozik. A Svéd Egyházzal együtt kidolgozásra került a nagygyűlés médiakampányának koncepciója. Szeretném ezúton is megköszönni a Svéd Egyháznak és csodálatos csapatuknak felbecsülhetetlen segítségüket.

8. Bizottságok

A Bizottságok egyenként jelentettek. Nem szeretném megismételni, amit elmondtak. A bizottságok és mindannyian, akik a bizottságokban dolgoznak, megérdemlik a Nagygyűléstől a legerősebb megerősítést áldozataikért. A bizottságok moderátorainak és tagjainak megköszönöm munkájukat, amit kreatívan végeztek és a jelentések a munkaprogramjaik folytatása érdekében tett erőfeszítéseket tükrözik. Reméljük, hogy ezt a munkát a jövőben is folytatni és fejleszteni tudjuk.

9. Látogatások

Az egyházak látogatásának apostoli hagyománya van. Péter „az országot járta”, míg Pál „bejárta Szíriát és Ciliciát, és erősítette a gyülekezeteket” (ApCsel 15,41), meggyőződve arról, hogy megy soruk (ApCsel 15,36). Átadták nekik „azokat a határozatokat, amelyeket a jeruzsálemi apostolok és vének hoztak, hogy tartsák meg azokat” (ApCsel 16,4). A gyakorlat elismeri, hogy a helyi egyház nem magában álló sziget. Ez a helyzet a tagegyházak és a CEC szervezeteinek esetében is: nem különálló szigetek vagyunk.

Ahogy Rev. Prof. Dr. Viorel ideiglenes főtítkárr, jómagam is meglátogattam a CEC tagegyházait, szervezeteit és az egyházak nemzeti tanácsait. Láttam egyházakat, amelyek sok projekttel foglalkoznak. Olyan egyházakat is láttam, amelyek ebben a nehéz gazdasági helyzetben megpróbálnak túlélni. A CEC pénzügyeihez jelentős mértékben hozzájáruló egyházakat is láttam, és olyanokat is, akiknek szükös eszközeik vannak a hozzájáruláshoz. Öregező egyházakat és fiatal egyházakat is láttam.

Az evangélium tüze mindenhol, mindig jelen volt.

Néha lángoló tűzként.

Néha mint a több tüzelőre váró csillogó faszén.

És néha mint egy gyülekezeti tag kezével

a széltől megóvott gyertya.

De mindig ott volt!
És mindannyiszor, a keresztény testvérek
ökumenikus üdvözlete és barátsága miatt otthon
éreztem magam és boldog voltam. Köszönet ezért!

Nagyon sok meghívást kaptam, témáját tekintve az oktatástól a környezetvédelemig és teológiai szemináriumoktól a vallásközi eseményekig. Az idő nem engedi, hogy a nemzeti és helyi élet minden spektrumával találkozhassek. De mások, igazgatók, központi bizottsági tagok és az elnökök jó munkát végeznek, hogy a CEC-et sok alkalmon képviseljék.

10. A CEC pénzügyei

Az Európai Egyházak Konferenciáját a tagegyházi hozzájárulásokból és felajánlásokból vagy harmadik fél támogatásából finanszírozzuk. Mivel napjainkban a tagegyházaknak a pénzügyi korlátozások növekvő nyomásával kell szembenézniük, a CEC is a csökkenő forrásokkal kell, hogy szembesüljön. A CEC mérlege a hétről hétre, hónapról hónapra tartó munkában nagymértékben egyensúlyban van.

Mindazonáltal, 2009–2012 között a genfi irodának munkabér jellegű költségeit jelentős mértékben csökkenteni kellett. A genfi pénzügyi titkárságon évekig egy főállású pénzügyi titkár és egy félállású asszisztens dolgozott. 2010 áprilisában az Elnökség úgy döntött, nem újítja meg a pénzügyi titkár szerződését és elsőbbségi sorrendet állapítanak meg a munka tekintetében. A költségvetés csökkentésének további következménye lehet, hogy nem sikerül a programokat végrehajtani vagy a kommunikáció látja kárát. Ezért a CEC teljesítményét és láthatóságát csökkentették. Jelen helyzetben a fő kérdés, hogy mi az, amire a CEC koncentrálni és más szervezet nem? Itt az idő, hogy megvizsgáljuk, hogyan fogjuk forrásainkat a jövőben elosztani.

A globális pénzügyi válság és a jelentős európai gazdasági visszaesés ellenére, 2013-ban a CEC és tagegyháza által érzékelt pénzügyi nyomás erősödni fog. Ezért a Központi Bizottság egyértelmű javaslatokat fogalmazott meg a tagdíjak tekintetében. Az ENSZ, melynek tagsága a világ majdnem összes államát tartalmazza, minden emberi lény egyenlő értékének elvére alapszik. Eközben a hozzájárulás a tagság privilégiumának díja. Mondhatjuk azt is, hogy a tagság egy feltételekkel terhelt kiváltság.

A CEC munkája csak akkor valósulhat meg, ha megfelelően van forrásokkal ellátva. A jövőnkre nézve ez egy kritikus pont. Ezt a problémát az átmeneti intézkedéseknél is tárgyaltuk.

11. Záró megjegyzések

Elérkeztünk a befejezéshez „20 perc alatt egy lelket sem lehet megmenteni”, ahogy azt Charles Wesley egyszer mondta.

A CEC célja, hogy összefogja a keresztényeket és a világnak a kölcsönös megértés és együttműködés által táplált hit, remény és szeretet üzenetét küldje. A Konferencia által megjelenített megújult elköteleződést és határozottságot meg kell erősíteni. Ahogy a múltban, úgy a jövőben is prioritás lesz a tagegyházak teológiai gondolkodásának és gyakorlati tevékenységének támogatása.

A CEC folytatni fogja a tagegyházakkal és más partnerekkel – a szervezeten kívüliekkel is – való szoros együttműködést. Továbbá támogatni fogjuk a társadalmi veszélyeket és kihívásokat megcélzó kezdeményezéseket. Erősíteni fogjuk az ökumenikus és teológiai párbeszédet. Felhívom a tagegyházakat és minden más partnert, hogy támogassák a CEC jelenlegi törekvéseit, hogy feltérképezzük a jövő felé vezető utat.

A CEC Bizottságainak tekintetében az átmeneti javaslatokban minden érintetnek a nyitott párbeszéd erősítését ajánlom. A Nagygyűlést követő átmeneti időszak során arra kérek mindenkit, hogy foglalkozzunk az ügyekkel és egyesítsük a döntéseket, amelyeket közös megegyezéssel fogunk meghozni. Azt is szeretném kérni a párbeszéd minden résztvevőjétől, hogy legyenek rugalmasak és jóindulatúak annak érdekében, hogy a mechanizmusokban és a CEC-ben a magabiztosságot hozó lehetőségekről mielőbb megegyezzünk. Minden érintettet bátorítok, egyházat és egyéb szervezetet egyaránt, hogy maradjon elkötelezett a Lyonban tartott Nagygyűlésen kezdeményezett folyamat mellett. Ne takarékoskodjanak a munkánk sikeres befejezésére irányuló erőfeszítéseikkel. Mint a CEC főtitkára, minden ilyen törekvést teljes mértékben támogatom.

A CEC megújulási folyamatának sikere rendkívül kritikus a CEC stabilitására nézve. Ebből a szempontból a reform lehetővé fogja tenni a CEC számára a fő célunkhoz – Jézus Krisztus hű tanúi maradjunk – kapcsolódó tevékenységek és programok jobb koordinációjának szükségességére történő reagálást. Bátorítom az új, még nem megválasztott Központi Bizottságot, hogy biztosítsa a CEC kapacitásának erősítéséhez szükséges kellő támogatást és forrásokat. Csak az együttműködés által leszünk képesek Európa teológiai, társadalom-politikai, erkölcsi és etikai szükségleteire válaszolni.

Összefoglalva, szeretném megismételni elismerésemet azoknak, akik még mindig dolgoznak (vagy már nyugdíjba vonultak) – a munkatársaknak a folytonos együttműködésért és néha a javításukért. Hálámat szeretném kiterjeszteni a strasbourgi, brüsszeli és genfi irodák adminisztrációval foglalkozó munkatársaira. Külön köszönet a genfi és brüsszeli pénzügyi részlegnek, valamint a CSC és a CCME munkatársainak a CEC munkájához való értékes hozzájárulásukért. Ezen kívül szeretném megköszönni a CEC elnökeinek, különösen Emmanuel metropolitának a munkáját és személyes támogatását a CEC életének ebben a sok próbát és erőteljes igénylő időszakában. Az Elnökségnek nem volt könnyű dolga, nekik is megköszönöm áldozatos munkájukat.

„Mint az aranyalma ezüsttányéron, olyan a helyén mondott ige.” – áll a Példabeszédek könyvében. Az Elnökséggel és a Központi Bizottság tagjaival mindig is öröm volt együtt dolgozni és Emmanuel metropolita mindig tudja, hogyan fejezze ki magát a legjobb pillanatban, ezzel támogatva munkámat. Minden, a munkacsoportokban, a Központi Bizottságban, a Bizottságokban és egyéb CEC szervezetekben dolgozó önkéntesre is szeretném kiterjeszteni köszönetemet. Kiemelném a Megújulási Munkacsoportot, a Nagygyűlés Nemzetközi Szervezőbizottságát, a Liturgiai Bizottságot és a helyi Szerve-

zőbizottságot. Végül, de nem utolsó sorban szeretném önöket még egyszer üdvözölni, akik a CEC részei és önöknek is megköszönni itt léteüket szerény szavaimmal.

Remélem és kérem jóindulatú együttműködésüket a Nagygyűlés alatt, hogy az sikeres legyen. Igen, érdemes volt az elmúlt években az evangélium igazságának hangot adni, a leggyengébbekért felszólalni és a keresztény hitet hirdetni: „Most tehát miért késlekedtek?”

Guy Liagre

Fordította: Somosfalvi Orsolya

Lektorálta: Sullivan Ferenc

Az Európai Egyházak Konferenciájának stratégiai terve a 2013–2017 közötti időszakra

Ez a tervezet a 14. Budapesti CEC Nagygyűlés résztvevői által kézhez kapott és Uppsala-jelentésben szerepel, mely az Alkotmánnyal együtt olvasva ad képet a CEC jövőbeni megújulásáról és a szervezet által követendő irányvonalról.

Közös hitünk (2.2)

A Európai Egyházak Konferenciája az európai egyházak ökumenikus szövetsége, amely Jézus Krisztus Urunkat, mint Istent és megváltót ismer el a Szentírás szerint és így közös hivatásukat az Atya, a Fiú és Szentlélek dicsőségére igyekszik teljesíteni.

A konferencia tagegyházai az isteni szentháromság kegyelméből igyekeznek folytatni útjukat a növekvő megbékélés és megértés ösvényén, melyre kezdettől fogva hivatottak. Az evangéliumhoz hűen, ahogy az a Szentírásban áll és ahogy azt a Szentlélek erejéből az egyházakban és általuk közvetítik a tagegyházak, megkísérlik folytatni a hitben, reményben és szeretetben való szövetséggé válást. Az evangéliumhoz hűen továbbá megpróbálnak közösen hozzájárulni az egyház missziójához, az élet védelméhez és minden emberi lény jólétéhez. Európához történő elköteleződésében a konferencia az európai egyházakat abban igyekszik segíteni, hogy megújítsák spirituális életüket, erősítsék közös tanúságtételüket és szolgálatukat, valamint támogassák az egyházak egységét és a világbékét. Ahogy azt az európai egyházak az Ökumenikus Chartában elfogadták, feladatuk az, hogy együtt a megbékélés életét, mint a keresztény egységet megéljék a kontinensünk és a világ érdekében.

Közös történetünk (2.4)

A CEC-et 1959-ben alapították a dániai Nyborgban, az egymástól a második világháború eredményeként két

szembenálló politikai blokká töredezett Európában elszigeteltségben élő egyházak összekötő szervezete-ként. Azóta a tagegyházak száma növekedett és a közöttük kialakult szövetség elmélyült, miként az Európai Római Katolikus Püspöki Konferenciák Tanácsával való kapcsolat is. Megszületésétől kezdve szilárdan kitarott azon meggyőződés mellett, hogy az egyházak közötti növekvő egység az egyházak társadalmon belüli közös tanúságtételének alapját teremti meg. Amint azt az Ökumenikus Charta (2001) megállapítja, az egyházak támogatják az európai kontinens szorosabb integrációját, de hiszik, hogy ez közös értékek és egység nélkül nem maradhat fenn. Közös tanúságtételünk központja az a meggyőződés, hogy a kereszténység spirituális öröksége Európa számára inspiráció és gazdagodás forrását képezi.

Közös jövőképünk (2.9)

Az evangéliumhoz hűen a CEC az egyházak megbékélését és közös tanúságtételét kutatja, hogy így egy emberi, társadalmilag tudatos, fenntartható és önmagával és szomszédjaival békésen együtt élő Európa kiépítését támogassa, ahol az emberi jogok, és a béke, igazságosság, szabadság, részvétel és szolidaritás alapvető értékei érvényesülnek.

Közös misszióink (2.14)

A programszintű fejlődés és kutatás segítségével a CEC a tagjai közötti keresztény szövetség erősítésén dolgozik, amely által a közös munka jobb feltételei alakulnak ki, hogy így munkában egymással és másokkal együtt támogassák az autentikus és hitelt érdemlő keresztény tanúságtételt Európában és Európáért.

Szervezeti értékek (2.18)

Hogy a CEC megvalósítsa misszióját, döntéseit és tevékenységét az alábbi nyilatkozatban olvasható értékekre kell alapoznia.

– **Kölcsönös bizalom és tisztelet:** egyházak szövetségeként tisztelnünk kell egymást és meg kell bízunk egymásban. Egymástól függ közös célunk – az egyház látható egységének – elérése. Ehhez való hozzájárulását mindenkinek elismerjük és tiszteljük. Sokféleségünk egy olyan adomány, amely gazdagít minket. Minden emberi lény egyedülálló identitását elismerjük, ahogyan az Isten képeire teremtett. Valamennyi ember önálló személyiségét és a sokszínűséget veleszületett értéként ismerjük el. Munkánk során mindenkinek egyenlő lehetőséget biztosítunk kortól, nemtől, bőrszíntől, társadalmi osztálytól, nemzetiségtől, helytől és régiótól függetlenül. Ezen kívül tiszteletben tartjuk a közösségek és egyének értékeit és jogait. Bizalom és tisztelet iránti elkötelezettségünk révén a CEC egy befogadó és nyitott egyházi szövetséggé válhat, amely képes és hajlandó lesz egyaránt adni és kapni is.

– **Bátorság:** a társadalmilag és emberileg tudatos Európáért való munka megköveteli, hogy kreatívak, eltökéltek, bölcsék és innovatívak legyünk – a bukástól való félelem nélkül. Az evangélium üzenetéből merítünk erőt, amely az emberi méltóság megadatásában nem pusztán álom, hanem isteni felszólítás. Ez ad hitet, hogy reményünket gyakorlati munkán keresztül olyan tettekre váltjuk, amelyek felveszik a harcot az emberi szegénység okai és következményei ellen egyaránt.

– **Vendégszeretet és szívéllyesség:** egyházak szövetségeként egymást testvéri szeretettel kell szeretnünk és ezt zúgolódás nélkül kell tennünk. A vendégszeretetet szélesebb körben értelmezzük a gyakorlati szükségleteknél, illetve az idegen üdvözlésénél, azonban ezek is mind fontosak. Itt a fogalom az evangélium alapvető kifejeződése és annak megtestesülése, hogy mit is jelent Krisztus testének részese lenni. Egyházak szövetségeként mindig készek leszünk arra, hogy mások iránt lelkesen és örömmel tanúsítsunk nagylelkű és szerető szívéllyességet. Készen állunk adni és kapni is.

– **Alázatoság:** megjelenésünkben és viselkedésünkben alázatosak leszünk, felismerve, hogy egy szélesebb ökumenikus mozgalom részei vagyunk és csak partnerségben és másokkal együttműködve vagyunk képesek az emberi kapcsolatok felvirágoztatására, annak az evangélium által rendelt teljességében.

– **Felelősség:** elköteleztünk vagyunk mind munkatársaink és a szervezet munkájának, mind ezen munka fogadtatásának ellenőrzése és értékelése mellett. Rendszeres és naprakész beszámolókat fogunk készíteni tag-egyházaink számára és a tőlük kapott visszajelzések alapján fogjuk módosítani gyakorlatunkat. Tagegyházaink pedig számot fognak adni arról, hogy miként fogadták ezt a munkát és miért cselekedtek bizonyos módon. Biztosítani fogjuk, hogy struktúránk elkerüljék a kettős-

séget és a zavart; ezeket a struktúrákat pedig annak fényében rendszeresen értékelni fogjuk, hogy miként járulnak hozzá ahhoz, hogy a CEC teljes mértékben ki tudja használni lehetőségeit.

– **Átláthatóság:** hisszük, hogy az aktuális és mindenki számára hozzáférhető nyelvű, formátumú és formájú információ elengedhetetlen a kölcsönös számon kérhetőséghez, tanuláshoz, bizalomhoz és jó teljesítményhez. Az átláthatóság a kommunikáció új csatornáit nyitja meg és bizalmat épít azok felé, akiket szolgálni vagyunk hivatottak. Az átláthatóság emellett a szűkös erőforrások sokkal hatékonyabb elosztását és a kiadások és szükségletek jobb csoportosítását eredményezi.

– **Felüyeleti feladatok hatékony ellátása:** Isten és egymás felé elszámolással tartozunk arról, hogy a ránk bízott tulajdont és erőforrásokat hogyan használtuk fel. Elköteleztünk vagyunk az erőforrások helyes kihasználása és azok fenntartható és felelősségteljes fejlesztése mellett. Biztosítani fogjuk, hogy jelenlegi programjaink finanszírozhatóak és fenntarthatóak maradjanak a jövőben is. Munkatársaink számára fejlesztési lehetőségeket fogunk kínálni, hogy megfelelhessenek a szervezet változó szükségleteinek.

– **Szubszidiaritás:** közös tanúságtételünket erősíti a tagegyházaktól és az egyéb szervezetektől összegyűjtött tapasztalat, annak tudatában, hogy ez egy másoktól kapott ajándék. Munkaprogramjaink meghatározásakor figyelembe fogjuk venni, hogy vannak-e olyanok, akik egy adott munka elvégzéséhez jobb feltételekkel rendelkeznek vagy hajlandók segítségüket felajánlani. Csak azokat a tevékenységeket fogjuk elvégezni, melyeket tagegyházaink nem tudnak saját maguk teljesíteni vagy ahol a szervezet munkája a tagegyházak munkáján felül hozzáadott értékkel bír.

Stratégiai célok (2.23-2.24, 2.26)

Az alábbi stratégiai céloknak az a feladatuk, hogy a CEC energiái és erőforrásai a közös célok megvalósulását szolgálják a következő nagygyűlésig terjedő időszakban.

A szervezeti változások végrehajtása: a 2013. évi Alkotmányozó Nagygyűlés által elhatározott reformok nem fognak egy szempillantás alatt megvalósulni. Szükségszerűen lesz egy átmeneti időszak a régi és az új struktúra között. Ennek a változásnak a végrehajtása időt és energiát fog igényelni, és stratégiai prioritásként kell kezelni magát a változást. A CEC strukturális és fizikai újrászervezésén kívül a CEC szervezeti kultúrájának megváltoztatására is koncentrálni kell annak érdekében, hogy az tükrözze a szervezet jövőképét, misszióját és az általa vállalt értékeket. A folyamat során a szélesebb ökumenikus mozgalom újjászervezésének eredményeit is figyelembe fogjuk venni. A jelenlegi munkatársak átképzését is kiemelten figyeljük és ahol szükséges, új munkatársakat fogunk alkalmazni, hogy a szervezet tel-

jesíthesse stratégiai célkitűzéseit. A következő rendes nagygyűlésig a 2013. évi Alkotmányozó Nagygyűlés által elfogadott javaslatokat fogjuk megvalósítani és egy-egy eszéként kívánunk tovább dolgozni.

A szervezet pénzügyi fenntarthatóságának biztosítása: a CEC jelenleg egy gazdasági recesszió és pénzügyi válság által meghatározott időszakban kell, hogy működjön, amely szituáció kihívás elé állítja a CEC forrásfelhasználási módszereit. A CEC-re tagedyházi biztárára pénzüket; teljes körű biztosítékra van szükségük, hogy hozzájárulásaikat hatékonyan és eredményesen használják fel, így maximálva a szervezet teljesítményét. A következő rendes nagygyűlésig a tagedyházaktól érkező tagdíjak csökkenő tendenciáját visszafordítjuk, vagy legalábbis szinten tartjuk és egy erős költségvetési rendszert fogunk létrehozni. A CEC tisztában van annak lehetőségével, hogy a tagedyházi hozzájárulások hosszú távon valószínűleg nem fognak növekedni és alternatív megoldás után kell nézni. A következő nagygyűlésre a CEC adománygyűjtést ösztönző stratégiákat fog megalkotni és kifejleszti saját képességét ezen stratégiák megvalósítására, például a különféle európai szervezetek és intézmények által történő projektfinanszírozás kiaknázására. Ezen felül javaslatok is benyújtásra fognak kerülni azon egyházak vonatkozásában, amelyek számára pénzügyi nehézségeik miatt valamilyen más formában kell lehetővé tenni a CEC munkájához való hozzájárulást. Összességében ezek az intézkedések a szervezet pénzügyi stabilitását biztosítani fogják.

A CEC közösségének erősítése párbeszéd és tanulás által: a CEC jobban képes lesz arra, hogy lehetővé tegye a tagedyházak közötti együttműködést és ez által olyan szociális és teológiai tőkét és tudást gyűjtsön össze, amely alkalmas lehet a valamennyiük jövőjére hatással lévő közös problémák megoldására. Ez a híd képző intézkedés annak érdekében szükséges, hogy minden tagedyház biztos legyen afelől, hogy szerepe van a CEC-ben és véleménye meghallgatásra talál. A sokféleség elfogadását annak jeleként kell értelmezni, hogy a CEC nyitott az új ötletekre, kész elfogadni a változást – ezek pedig a tanulás és fejlődés előfeltételei. A következő rendes nagygyűlés idejére sokkal teljesebb körben fognak olyan lehetőségek rendelkezésre állni, amelyek a CEC kohézióját, megújulását és további fejlődését erősíthetik. A CEC keretein belüli speciális tanulási közösségek életre hívása és fenntartása – akár online vagy személyes találkozások által vagy olyan, az európai egyházakat manapság érintő bizonyos speciális kérdésekben, mint teológiai oktatás, bioetika, migráció és egyéb szociális-etikai kihívások – mind az egyéni tanulást, mind a közösségi együttműködést lehetővé fogja tenni. Az intenzív és folyamatos párbeszéd ilyen lehetőségei pedig olyan fontos mechanizmus kialakulásához fognak vezetni, amely által az egyházak egymás által számon kérhetőek lesznek. Ez nemcsak a CEC javát fogja szolgálni, hanem a CEC által szolgált szélesebb közösség javára is fog válni.

A CEC kapacitásainak fejlesztése annak érdekében, hogy hatékony partnerré váljon a párbeszédben: a CEC egy híd-szervezet, amely által európai protestáns, anglikán, ókatolikus és ortodox egyházak európai és páneurópai intézményekkel közös érdekében álló ügyekben tudnak együttműködni. Folyamatosan jelennek meg a párbeszéd és az egyeztetés új szinterei, s az efféle változásokra való hatékony reakció komoly terhet ró a CEC erőforrásaira. A következő évek során a CEC ezekre a kihívásokra a párbeszédre való képességének további fejlesztésével fog válaszolni, hogy még jobban tudjon együttműködni európai és páneurópai nemzetközi intézményekkel oly módon, hogy a tagedyházak által képviselt álláspontok sokfélesége inkább erősség mint gyengeség legyen. A CEC képes lesz arra, hogy az európai és páneurópai intézményekkel folytatott párbeszéd strukturálásával magabiztosan meghatározza a viták kereteit az általa kezdeményezett tanulási közösségek köré. Erősíteni fogja azt a képességét, hogy hatékony partner legyen a tagedyházak közötti belső párbeszéd fokozásával. A következő rendes nagygyűlésre a CEC jobban meg fogja erősíteni megbízható és konstruktív partnerként való megítélését.

A CEC partnerségi kapacitásainak fejlesztése: a CEC csak abban az esetben fogja tudni elérni célkitűzéseit és megvalósítani a maga és Európa számára a világban megálmodott jövőképét, ha másokkal partnerségben működik. Ahhoz, hogy más együttműködési módszerekre nyitott legyen, fel kell ismernie, hogy semmilyen szervezet számára sem lehetséges a mai modern kor összetettségének megértése mások hozzájárulásának elfogadása és az ezzel való számolás nélkül. Jelentős együttműködési formák jöhetnek létre a többi ökumenikus szervezettel (pl. EVT, Közel-keleti Egyházak Tanácsa, Összafrikai Egyházak Konferenciája, Keresztény Fiatalok Világszövetsége és az Európai Ökumenikus Ifjúsági Tanács) való együttműködés erősítésével. A CEC továbbá kitűnő kapcsolatokat ápol az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsával és az Európai Közösség Püspöki Konferenciájának Bizottságával, amelyre építenie kell, azonban a jövőben más, a CEC missziójával és jövőképével egyetértő vallási közösségekkel és szervezetekkel is ki fogja építeni kapcsolatait. Strukturált együttműködést fog kialakítani egyéb ökumenikus és egyházi szervezetekkel, irodákkal és szövetségekkel (Európai Protestáns Egyházak Közössége, Porvoo, az egyházak brüsszeli irodái, stb.), így téve lehetővé a hűbb tanúságtételt Európában. Hasonló kapcsolatokat fog kiépíteni az Egyházak Világtanácsával, hogy a források és energiák kettőződését elkerülje. Aktívan keresni fogja az új partneri kapcsolatok kiépítésének lehetőségeit, hogy ez által működésébe más szervezeteknek bepillantást engedjen, és ezáltal szélesítse saját látókörét és jelezze az európai és páneurópai intézmények felé, hogy a CEC a szélesebb civil társadalmi mozgalom része.

Mások bevonása sokkal kreatívabb kommunikációval: az új kommunikációs csatornák és eszközök fej-

lesztése létfontosságú a CEC-nek. A következő rendes nagygyűlésre a CEC végre fogja hajtani a szervezetben véghezvitt változások kommunikációjának stratégiáját. Ez a stratégia továbbá ki fog terjedni a tagegyházak interakciójából adódó tanulási folyamat támogatására, megfogalmazására és megosztására, valamint a CEC döntéshozatali folyamatainak átláthatóbbá tételére. A stratégia új kommunikációs módszereket fog össze, úgymint blogok és podcastok, amelyek segíthetik a szélesebb közönséghez való eljutást. Azért van szükség erre az új kommunikációs stratégiára, hogy támogassa a CEC hálószervezetként való működését és általa több fiatalat sikerüljön tevékenységébe bevonni.

Ezt a hat stratégiai célkitűzést nem különálló tevékenységi körként, hanem a CEC élete következő fejezetének összetett megközelítéseként kell tekinteni. A CEC vezető testületeinek elsőbbséget kell adnia, valamint minden energiát és forrást elérhetővé kell tennie, hogy megvalósítsák a nagygyűlés után megállapítandó munkaprogramok célkitűzéseinek eléréséhez szükséges feladatokat.

A nagygyűlések között éves jelentésekkel fogja a CEC dokumentálni a stratégiai célkitűzések megvalósulásának folyamatát. Ez az éves jelentés az éves pénzügyi számlákat is tartalmazni fogja. Ezen törekvések részeként a CEC éves munkatervét és pénzügyi tervét fog meghatározni a következő évre nézve, az adott évre eső stratégiai célkitűzések megvalósításához szükséges pontos lépések meghatározásával. Ez a munkaterv nyilvánosan hozzáférhető lesz a CEC tagegyházai és az érdekeltek számára.

Megjegyzés: a főtítkár feladata a munkaterv javaslatának megtervezése a nagygyűlés döntéseinek figyelembe vétele mellett. A programot a Vezető Testületnek kell elfogadnia.

Vezető testület (Governing Board, 3.20)

A CEC jó irányításának és a nagygyűlések közötti számon kérhető vezetés biztosítása érdekében a CEC Vezető Testületének a következő feladatai és kötelezettségei lesznek:

– **A CEC víziójának, missziójának és értékeinek felülvizsgálata:** a testület feladata, hogy bizonyos időközönként a CEC stratégiai nyilatkozatait (hitvallás, történeti narratíva, jövőkép, misszió és értékek) felülvizsgálja hitelesség és érvényesség szempontjából és ahol szükséges, változtatásokat javasoljon a Nagygyűlés számára.

– **A hatékony szervezeti és stratégiai tervezés biztosítása:** a CEC működésének felügyelőjeként a testületnek aktívan részt kell vennie a főtítkárral együtt a stratégiai tervező folyamatban és a nagygyűlés által meghatározott stratégiai célok végrehajtását is támogatnia kell.

– **CEC programok, szolgáltatások és munkacsoportok meghatározása és megfigyelése:** a testület szerepe ezen a területen annak meghatározása, hogy mely programok a leginkább összeegyeztethetőek a CEC víziójával, missziójával és értékeivel, valamint ezek hatékonyságának ellenőrzése.

– **Megfelelő források biztosítása:** a testület egyik legfontosabb feladata a CEC missziójának teljesítéséhez

szükséges források biztosítása. A főtítkárral és a releváns pénzügyi személyzettel együtt a tagegyházaktól és egyéb adományozóktól való hozzájárulások begyűjtése.

– **Források hatékony felhasználása:** annak érdekében, hogy tagegyházai, adományozói és a szélesebb nyilvánosság felé számon kérhető maradjon, a testületnek az éves költségvetés tervezésében is részt kell vennie és biztosítania kell, hogy működik a megfelelő pénzügyi ellenőrzés;

– **A főigazgató kiválasztása:** a testületnek konszenzusra kell jutnia a főigazgató munkaköri leírásával kapcsolatban és kellő figyelmet kell fordítania a célra legjobban kvalifikált személy megtalálására.

– **A főigazgató támogatása és tevékenységének felülvizsgálata:** a testületnek biztosítania kell, hogy a főtítkár megkapja a CEC céljainak előmozdításához szükséges erkölcsi és szakmai támogatást. A főtítkár az egész testülettel partnerségben dönt a főtítkár tevékenységének periodikus értékeléséről.

– **Fellebbviteli bíróságként való tevékenykedés:** a legszörnyűbb körülményektől eltekintve a testületnek személyügyi kérdésekben felelős fellebbviteli bíróságként kell működnie. A konfliktus kockázatát a szilárd személyügyi politika, a panaszos eljárások és a főtítkár felelőssége az alkalmazottak felvételében és koordinálásában megelőzheti;

– **A CEC nyilvános összképének erősítése:** a Vezető Testületnek és minden tagjának saját példájával kell elől járnia a CEC jövőképének, missziójának és értékeinek a szélesebb közönség – ideértve a tagegyházakat, a nyilvánosságot, a döntéshozókat és a médiát – felé való tolmácsolásában;

– **Hivatalos jelentések és beadványok engedélyezése:** a testület feladata hivatalos CEC jelentések és beadványok befogadása és jóváhagyása azok nyilvánosságra hozatala előtt. Ezt a folyamatot meghatározandó a testületnek az Alkotmánnyal összeegyeztethető szabályokat és szabályozásokat kell kidolgoznia. Ez egy nagyon fontos minőségellenőrzési folyamat.

– **Saját tevékenységének értékelése:** a testület feladatainak végrehajtására vonatkozó értékelése során felismerheti eredményeit és közös álláspontra juthat a fejlesztésre szoruló területek kapcsán.

– **Saját és a titkárság állandó rendelkezéseinek elfogadása:** a testületnek ezeket a rendelkezéseket az Alkotmánnyal összhangban kell megalkotnia.

– **Az ökumenikus találkozás lehetőségeire való reagálás:** a testületnek meg kell határoznia olyan módszereket, amellyel a CEC jelenlegi vezető testületein kívüli ökumenikus kapcsolatokat a CEC szervezeti életében erősíteni lehet.

Főtítkár (3.49)

A CEC menedzsmentjének biztosításához a főtítkár feladatai a következő területekre terjednek ki:

– A CEC Nagygyűlés által meghatározott stratégiai célkitűzéseinek végrehajtása.

– Együttműködés az elnökekkel és alelnökökkel, hogy a CEC vezetői testülete teljesíthesse vezetői feladatait.

– A szervezet jövőképeinek, missziójának, értékeinek, stratégiájának és éves céljainak eléréséhez szükséges iránymutatás.

– A programok, termékek és szolgáltatások dizájnjának, promóciójának, közvetítésének és minőségének felügyelete.

– Éves költségvetés javasolása a testületnek elfogadásra és a szervezet forrásaival ezen költségvetési irányelvek mentén való körültekintő gazdálkodás.

– A szervezet emberi erőforrásaival való gazdálkodás a hatályos személyzeti irányvonalaknak és eljárásoknak megfelelően.

– A szervezet és missziójának, programjainak, termékeinek és szolgáltatásainak a releváns érintettek számára történő következetes, pozitív és határozott bemutatása.

– Az adománygyűjtés tervezésének és végrehajtásának ellenőrzése, beleértve a forráskövetelmények meghatározását, a lehetséges források felkutatását, adományozókat elérő stratégia létrehozását, javaslatok és adminisztratív adománygyűjtő feljegyzések beterjesztését és dokumentációját.

– A vezető testület titkáráként való szereplés és a testület ülésain nem szavazó tagként való részvétel.

– A hatékony belső és külső kommunikáció biztosítása.

– Stratégiai partnerekkel és érintettekkel történő együttműködés és kapcsolatteremtés, ideértve az ökumenikus partnereket és szervezeteket, annak érdekében, hogy a CEC szervezeti életéhez jelentősen hozzá tudjanak járulni.

– Szervezeti kérdésekben a CEC szóvivőjeként való fellépés, a Vezetőtestület által elfogadott állandó rendelkezésekkel összhangban.

– A szervezet szóvivőjeként való szereplés szervezeti kérdésekben a vezetői testület által megállapított állandó rendelkezéseknek megfelelően.

CEC Titkárság (3.55, 3.57)

Szervezeti szinten a Titkárság a következő központi feladatokat fogja ellátni: 1. programszintű kutatás és fejlesztés; 2. politikai elköteleződés.

– **Programszintű kutatás és fejlesztés:** a titkárság munkájának elsődleges feladata a tagegyházak, egyházzal kapcsolatos szervezetek és egyéb szakértő ökumenikus szervek és társaságok közti interakció tehetővé tétele a CEC vezető testületei által meghatározott közös érdekű speciális területeken. Ez a feladat a tagegyházak közötti szövetség szálainak erősebbre fűzésének fontos eleme, hiszen ezáltal jobb feltételekkel fognak tudni egymással együttműködni. Ugyancsak szükséges előfeltétele ez

annak, hogy biztosítsák, hogy a CEC elsősorban és leginkább egy jól ellátott teológiai közösség. Ez a funkció a titkárságtól azt igényli, hogy egy olyan mechanizmust biztosítsanak, amely által tagegyházak egymással kommunikálni és közösen dolgozni tudnak a szükséges szociális tudás és teológiai tőke fejlesztésén, ezzel oldva meg közös, a közös jövőt fenyegető problémákat. Ez erősítheti a CEC kohézióját, regenerációját és fejlődését és hasznos hozzájárulás lehet a CEC részéről a szélesebb ökumenikus mozgalom felé. Nem annyira fontos, hogy a titkárság specifikus területeken szakértelemmel rendelkezzen. Ami ennél fontosabb, hogy legyenek olyan tagjai, akik általános szakértelemmel rendelkeznek és így képesek a tagegyházak és egyéb egyházi szervezetek közötti interakciók koordinálására különféle teológiai és szociális-etikai kérdésekben. Ez történhet szemináriumok, konferenciák, műhelybeszélgetések, szakértői vagy civil munkacsoportok keretén belül. Ezen interakciók eredményeit meg kell ragadni, le kell aratni, majd azokat szélesebb körben meg lehet osztani.

– **Politikai elköteleződés:** a titkárság munkájának központi eleme kell, hogy legyen a CEC ügyeiben érdekelt vagy a CEC és/vagy tagegyházainak életét befolyásoló egyének, csoportok, intézmények és szervezetek befolyásolása és a velük való együttműködés. A titkárság szerepe, hogy elmagyarázza az elfogadott irányelveket, ezzel a szakpolitikák és mások álláspontjának formálása, együttműködés másokkal és ahol szükséges, a CEC és tagegyházainak életére kiható ügyekben támogatás nyújtása. Ennek a munkának lényeges eleme a politikai események figyelemmel kísérése és olyan stratégiák kidolgozása, amelyek mellett az EU, a páneurópai vagy egyéb nemzetközi intézmények el tudnak köteleződni bizonyos ügyekben vagy a törvényhozási vagy politikai folyamat bizonyos szakaszában. Ez a feladat a titkárságtól megfelelő, a CEC és tagegyházainak véleményének hatékony, átlátható és tömör kifejezésére rendezvényeket szervező és azokat látogató munkatársakat kíván. Mindehhez a munkatársak politikai felkészültsége, magabiztos kapcsolatépítő, valamint meggyőző kommunikációs és koalícióépítő képessége szükséges.

Ezekon felül a titkárságnak a következő területeken kell irodai támogatást nyújtania: személyügy, pénzügy, adminisztráció és kommunikáció.

Részvételi munkamechanizmusok (3.62-3.63)

A munkamechanizmusok lehetővé teszik a tagegyházaknak és partnerszervezeteknek, hogy a CEC munkájához hozzájáruljanak. Szükség lesz egyházi vezetők találkozóira, szemináriumaira, ökumenikus gyűlésekre, teológiai konferenciáira, műhelymegbeszélésekre, szakértő munkacsoportokra, online-interaktív konzultációkra, munkacsoportos és párbeszédre törekvő ülésekre. Továbbá tanácsadó csoportok létrehozására is szükség lehet, hogy a munkatársakat és/vagy azokat az egy csoportját az

egy munkaprogramok végrehajtásában segítsék a legmegfelelőbb munkamódszer használatára irányuló tanácsaikkal. Ezen munkamódszerek helyes használata a jelenlegi és jövőben felmerülő sokkokra Európában a CEC számára nagyobb rugalmasságot biztosíthat.

Ahol egy meghatározott csoportot (pl. szakértő munkacsoport, munkacsoport vagy tanácsadó csoport) hoznak létre egy bizonyos időszakra egy nyitott és egyszeri konferencia, szeminárium vagy párbeszéd ülés ellenében, akkor a vezetőtestület felelőssége, hogy a főtitkár tanácsára meghatározza a csoport kompetenciáit, összetételét és egyensúlyát, költségvetését és időkeretét.

Hálózatépítés (3.4-3.6)

A CEC létre fogja hozni a CEC partnerszervezeteinek nyilvántartását olyan specializálódott egyházi és ökumenikus szervezeteknek, amelyek egyes területekért vagy ügyért felelnek. Azok, akik ebben a kategóriában kerülnek bejegyzésre, be lesznek vonva a Nagygyűlések elő-

készületeibe és részt fognak venni azon, ha ez szükséges, illetve amennyiben meghívást kapnak.

A nyilvántartás tartalmazza azon szervek listáját, amelyeket a CEC aktívan szeretne bevonni munkaprogramjának és kijelölt projektjeinek teljesítésébe. A CEC vezetőtestületének feladata, hogy megfogalmazza az ebbe a kategóriába tartozó szervezetek jogaira és kötelességeire vonatkozó szabályozásokat.

A CEC az egyházak nemzeti tanácsaival rendszeres, nyitott és transzparens párbeszédet alakít ki Európában és más területeken egyaránt, hogy ezek a nemzeti ökumenikus szervek hozzájárulhassanak a CEC szervezeti életéhez.

Székhely (3.71-3.72)

A CEC Főtitkár és a Titkárság székhelye Brüsszelben lesz, valamint rendelkezhet egy strasbourg-i irodával is.

*Fordította: Somosfalvi Orsolya
Lektorálta: Sullivan Ferenc*

Az Európai Egyházak Konferenciája 14. nagygyűlésének üzenete minden tagegyházhoz

*„Most tehát miért késlekedsz?
Kelj fel, keresztelkedj meg, mosd le bűneidet,
segítségül híván az Úr nevét.” (ApCsel 22,16)*

2013. július 3–8. között Budapesten gyűlt össze az Európai Egyházak Konferenciája (EEK) nagygyűlése. A Krisztusba vetett hit által összekapcsolt testvérek vezéregéje az Apostolok cselekedeteiről írott könyvből származott: „*Most tehát miért késlekedsz? Kelj fel, keresztelkedj meg, mosd le bűneidet, segítségül híván az Úr nevét*” (ApCsel 22,16). Áldjuk az Urat ezért a lehetőségért, és köszönetet mondunk a magyar házigazda egyházaknak és a hivatalos szerveknek a vendégszeretetért és munkánk támogatásáért. A budapesti nagygyűlés fő feladata az EEK alkotmányának megújítása volt, kifejezve az ökumenikus párbeszéd elmélyítése iránti elkötelezettségünket és a látható egység munkálását Krisztusban, mely tanúságtétel Európa és az egész világ felé. A társadalmi és gazdasági válság hatásai minket sem kerültek el, de Isten kegyelméből és az EEK ötvenéves tapasztalatára építkezve a szervezet megújulása azt a bibliai felismerést tükrözi, miszerint

*„az új bort új tömlőbe töltik,
és akkor mindkettő megmarad.” (Mt 9,17b)
„Megvan az ideje az ültetésnek, és megvan az ideje az ültetvény kitépésének.” (Préd 3,2)*

Az előző nagygyűlést 2009-ben tartottuk a franciaországi Lyonban: akkor ültettük el az EEK megújulásának reménységét. Az intenzív budapesti tanácskozást követően most alkotmányos megújulást ünnepelhetünk, mely megalapozza egy hatékony és korszerű ökumenikus szervezet jövőjét. Itt az idő, hogy missziói lendülettel szolgáljuk testvéreinket Európában és az egész világban, választ adva a körülöttünk élők spirituális igényeire. Európa lakói kétségbeesett és reménytelen helyzetekkel szembesülnek, és több millió fiatal keresi a helyét a társadalomban. Keresztény felelősségünk és alázatunk nyomán szeretnénk felemelni a szegényeket és elnyomottakat, megszólítva azokat, akik hiába várnak az szükségleteikre választ adó tettekre és egy szebb jövő reménységére.

Felhívunk minden, európai országokban működő egyházat, hogy erősítse meg ökumenikus kapcsolatrendszerét a Krisztusban velünk összekapcsolt testvéreink iránti tisztelet és elfogadás jegyében. Az Európai Egyházak Konferenciája a jövőben is nyitott fórumot kínál a kontinensen működő egyházak és partnerszervezetek együttműködése számára.

Erősítsük meg az EEK küldetését: tanúskodjunk az evangéliumról és gyakoroljuk a diakóniát az európai közösségben, amint azt már az Ökumenikus Charta is kifejezte. A 2001-ben elfogadott európai ökumenikus irányelv szerint

„azon munkálkodunk, hogy létrejöjjön az emberséges és szociálisan érzékeny Európa, ahol érvényesülnek az emberi jogok és azok az alapértékek, amit a béke, az igazságosság, a szabadság, a türelem, az esélyegyenlőség, valamint a szolidaritás jelentenek.” (7. cikkely, fordította dr. Békefy Lajos)

„változatok meg értelmek megújulásával”
(Róm 12,2)

Hívásunk arra szól, hogy „az evangéliumhoz hűen keressük az egyház küldetéséhez való közös hozzájárulásunk lehetőségét, az emberi élet és az egész emberiség létének védelmében” (új EEK alkotmány). Minden keresztény egyház tagjait hívunk ebben a küldetésben való részvételre, az emberi méltóság tisztelete, a vallásszabadság, valamint a gazdasági, társadalmi és környezeti igazságosság szem előtt tartása mellett. Hisszük, hogy feladatunkat csak bűnbánattal és a Jézus Krisztusban való személyes belső átalakulás révén tudjuk betölteni.

Az átalakulás szolidaritásra is hív. Megerősítjük keresztény elhívásunkat az idegenek befogadására, hogy

vendégszeretetet és fedelet nyújtsunk az ínségben élőknek. Hangsúlyosabbá kívánjuk tenni a keresztény tanúságtételt a szekularizálódó Európában. Enyhítjük az elnyomottak szenvedéseit, törekszünk az igazságra, építjük a megbékélést és ápoljuk a békét. Most különösen is imádkozunk a Közel-Keleten élő testvéreinkért.

„Kelj fel” (ApCsel 22,16)

A „Most tehát miért késlekedsz?” kérdésre azonnal választ kapunk az Apostolok cselekedeteiről írott könyvben: „Kelj fel ... segítségül híván az Úr nevét”. A határozott felszólítás arra hív, hogy ne várjunk, hanem menjünk, és teremjük a Szentlélek gyümölcseit – itt és most. Most, amikor felkelünk és elindulunk Budapestről, magunk mögött hagyjuk a reménytelenség és a döntésképtelenség érzéseit. Az átalakulás lelkét visszük magunkkal, reménységgel tekintünk spirituális életünk megújulása, a közös ökumenikus úton járás, a látható egység felé való törekvésünk, etikai és politikai szerepvállalásunk és az egész teremtett világ felé. Mindezt nem a magunk erejéből tesszük, hanem a Krisztus lelke által, aki azt mondja:

„Íme, újjáteremtek mindent” (Jel 21,5).

KÖNYVSZEMLE

Tallóztatás teológus szemmel

Jegyzetek egy teológiai hipotézis margójára

A tudományos munka természetes velejárója, hogy az eddigi ismereteink alapján hipotéziseket állítunk fel és azt kezdjük vizsgálni, hogy az ismert adatok alapján következtetéseink megállják-e a helyüket vagy sem. Cselényi István Gábor könyve, „Isten anyai arca?” (Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság, Bp. 2007) mint ahogyan ezt a belső címlapon található alcím („Egy hipotézis nyomában”), no meg a cím után kitett kérdőjel is elárulja, egy ilyen kísérlet. Talán csak az a különös és vitára ingerlő, hogy ez a hipotézis Istenre, a Szentháromságra vonatkozik. Ez az a közös keresztény hittétel, ami előtt csak levett saruval szabad megállni, hiszen a mi közös Istenünk végtelen, tehát maradéktalanul elgondolhatatlan a véges ember számára. Mi csak annyit tudhatunk róla, amennyit Isten kinyilatkoztatása megoszt velünk. Emberi kategóriáink gondolatketreccibe Ő nem fér bele, ezért csak hasonlatokban tudjuk leírni azt is, amit önmagáról kinyilatkoztatott. Vagyis az Atya nem apa, a Fiú nem fia valakinek és a Szentlélek nem

lélek, hanem olyan, mint az atya, olyan, mint a fiú és olyan, mint a lélek.

Cselényi István ismeretelméleti oldalról közelít az egyistenhit kezdetétől a viták és a megértési kísérletek pergőtüzében álló kérdéséhez. A kétpólusú gondolkozási mód logikai eszközével próbálja értelmezni a végtelen Isten sokarcúságát oly módon, hogy megpróbálja a hímnemű nyelvtani nemű logoszt, a nőnemű szófiától elkülöníteni példamutatóan sok teológiai forrásmunka feldolgozásával. Viszont nem árt mindig emlékezni arra, hogy az ember istenképe nem az Isten, hanem csak a róla alkotott kép, amelyet istentapasztalatunk épít fel bennünk. Istenben éppen az az isteni, hogy valósága túlér, ami véges gondolkodásmódunkon. Neki száz útja van, ahol mi logikailag egyetlen egyet sem látunk. Cselényi azt állítja, hogy istentapasztalásunknak vannak nőies vonásai is, mivel Isten végtelensége mind a két nem tulajdonságait magába foglalja. Ez viszont nem jelenti azt, hogy az istenség bármelyik személyének neve van, hanem csak azt, hogy istentapasztalásunkban az egy istenségben mind a két nem tulajdonságai tükröződnek. Ezt a kettőséget véleményem szerint nem lehet kétféle személyiség-

re szétbontani és a Szentháromság helyett „szent négyeségről” beszélni. Ezt ugyan Cselényi sem teszi, Máriát nem tartja isteni személynek (233. old. 23. pont).

A könyv célja: felfedezni Isten anyai arcát, felénk forduló valóságának nőies tulajdonságait. Az istenség nőies elemeit a Szentlélekben látja. Cselényi istenhitünk mai problémáira keres megoldást ebben a könyvben. Tévedés lenne felületesen azt gondolni, hogy a szentháromsági és krisztológiai viták az egyetemes zsinatokon a 7. századig istenkérdésünk minden problémáját megoldották. Minden tudományos kutatás, benne a teológiai kutatás is függ a kor által felvetett kérdésektől. A végtelen Istenről alkotott képünket befolyásolja az a gondolkodásmód, ahogy mi önmagunkról (Isten képére teremtett teremtményekről) gondolkodunk. Az ókor végén és a középkorban az erősen patriarchális gondolkodásmód férfi központú volt. Ma viszont az elidegenedett fogyasztói társadalomban egyre fontosabb lesz az intímabb, családot teremteni képes nőies elem az emberről való gondolkodásunkban. Ez a társadalomban egyre jobban tudatosuló, ki nem mondott igény motiválja Cselényi teológiai kísérletét.

A könyv erénye az ismeretelméleti háttér pontos és több helyen szellemes végiggondolása, melyben a szerző példamutató módon a világvallásokra is kitekint. A polarítások világában élünk és gondolkodásunkban az ellentétek egymásmellettsége adja meg a valóság kétdimenziós képét. A tomista teológia szerint nem lehetetlen a filozófia és a teológia olyan párosítása, mely ugyanarról a tárgyról (itt Isten létéről) párhuzamosan, egymást kiegészítve vizsgálódjon. A filozófia a természetes ész, a logika eszközével dolgozik, míg a teológia a kinyilatkoztatás fényében vizsgálja témáját. A protestáns teológia a késő-középkor tomista teológiájának visszaéléseit látva ezzel a módszerrel nem él. Mózeshez hasonlóan levetett saruval áll Isten léte előtt. A kinyilatkoztatott ige szerint Isten maga a lét, akiben élünk, mozgunk és vagyunk (ApCsel 17,28), vagy J. T. A. Robinsont idézve ő a „lét mélye”.

Isten valósága a léttől lehatárolhatatlan, tehát meghatározhatatlan, ezért logikai rendszerünk szűk dobozába nem fér bele. Gerhardt Eberling szerint Luther filozófia-ellenességének éppen ez a felismerés az oka (Gerhardt Eberling, Luther. *Bevezetés a reformátor gondolkodásába*. Magyarországi Luther Szövetség Bp. 1997. 56–68).

Cselényi könyvében a filozófia és a teológia összeegyeztethetősége felől közelíti meg témáját. A reformáció előtti skolasztika a filozófia felől akarta megközelíteni az istenség valóságát. Cselényi sem jár más utat, legfeljebb csak annyiban, hogy a keleti vallások filozofikus istenfogalmát is párhuzamba állítja a keresztény istentan tételeivel. Itt is a szubjektív nőiességre emlékeztető elemeket keres és talál. Ezzel igazolja, hogy az istenség fogalmában a nőies elemeknek ott is jelentős szerepe van.

Minden hipotetikus állítás továbbgondolásánál szükség van bizonyos elhatárolódásokra, melyben tisztázódik az a kérdés, hogy mit jelent az állítás és mit nem. Fontos kérdés Isten személyiségének hangsúlyozása és a pante-

izmustól való elhatárolódás. Keresztény istenhitünk nem filozófiai, nem is panteista gyökerű, hanem jellegzetesen perszonális, személyes istenélményen, Istennel való személyes kapcsolaton, a kinyilatkoztatás tapasztalati valóságán alapszik. Cselényi gazdagon dokumentált, átfogó eszmefuttatása sok teológia-történeti tanulssággal is szolgál. Bizonyos berögzült gondolatrendszerek újraértelmezésére lenne szükségünk. Talán a legsürgetőbb ezek közül a test-lélek kérdés újragondolása lenne. A Biblia az új-platonizmustól eltérően az ember perszonális egységnek látja. Az anyagi világot nem becsüli le, hanem Istentől teremtett értéknek tartja. De nem is értékeli felül. Idegen a Bibliától a perszonális jellegű univerzum feltételezése is. Isten nem része a világnak, ő a teremtője, aki felette, rajta kívül áll.

A könyv 7. fejezete foglalkozik a hokma-szófia gondolatpár bibliai előfordulásával. Érvelésében elsősorban a bibliai bölcsesség irodalom adataira épít, ide sorolva Sirák fiainak könyvét és a Bölcsesség könyvét is, melyek a zsidó hit hellenizálódásának idején, a későbbi korban keletkeztek. A bölcsesség az egész ókori keleti irodalomnak egyik fontos, lényeges része volt. Ebbe az irodalmi körbe tartozik a bibliai bölcsesség irodalom is. A sumer kultúrából nagyszámú bölcsmondás maradt ránk, itt a bölcsesség nem más, mint a világ rendjének megfelelő életfolytatás. Egyiptomban a bölcsességirodalom legfontosabb fogalma a maat, amely világrendet, ősrendet, helyes, jogos életfolytatást jelentett. A Biblia maga mondja, hogy minden népnek voltak bölcsei, akik nem elméleti szakemberek voltak, hanem a tenni tudás ismeretével rendelkeztek. Ugyanakkor a Bibliában, a prófétai könyvekben megjelenik a bölcsesség kritikája (Ézs 5,20–21; 29,14;31,1–3; Jer 8,8–9; 18,18). Még élesebb ez a kritika Jób könyvében és a Prédikátorok könyvében. Eddigre dogmává merevedett az a tanítás, hogy aki bölcs azt nem érheti baj, csak az kerülhet nehéz helyzetbe, aki megsérti a rendet. Jób és a Prédikátorok könyvének írója mást mond. Az igaz istenfélő és bűnyűlölő ember is bajba eshet. Az ember ezeken a nehézségeken nem tud bölcsességével úrrá lenni, hanem el kell ismernie gyengeségét, kicsiségét, Istenre utaltságát. Jóbot szeretetével győzi meg Isten.

A bölcsesség megszemélyesítése a fogság után az egyre bonyolódó, globalizálódó hellenista világban azt a cél szolgálta, hogy a világmindenséget egységes rendként fogadjuk el, aminek meg lehet érteni szabályait. Azt erősíti, hogy az ember bölcsességének Isten a forrása és nem az ember. Thomas Römer laussannei teológiai professzor remek tanulmánya alapján elmondhatjuk, hogy „a Biblia szerzőinek a bölcsességgel szembeni magatartása távolról sem egyforma. Rosszul tennénk, ha bármely megközelítési módot ma kizárólagossá akarnánk tenni a többi kárára. Ezzel a dogmatizmus csapdájába esnénk.” (Bölcsesség az Ószövetségben. Ford: Antal Zsuzsanna. A Budapesti Református Teológiai Akadémia, Bp. 1994. 40. old). A tanulmány záró következtetésével messzemenően egyet értek. „Nem szándékunk, hogy a bölcsességet

az Ószövetség középpontjába helyezzük. Mert ahogy már sokszor mondtuk, Izrael hitének alapvető témái majdnem teljesen hiányoznak a bölcsességirodalom könyveiből. Ha azonban ezek a könyvek a Szentírás egészének részei lettek, akkor ez azt tanúsítja, hogy Isten népének vannak szomszédjaival azonos gondolatai – és talán arra is jó, hogy korrigálja a bibliai időkről kialakított túlságosan is egyoldalú képét” (41).

A megszemélyesített bölcsesség nem személy, főleg nem a Szentháromságtól elkülöníthető entitás. A Bölcsesség Isten egyik megszemélyesített tulajdonsága, mint bármelyik más istennév (pl. Jahve, Jahve Cöbá’ót, ’Elohim, ’Eloah, ’Él, ’Él saddaj, stb.). A Biblia az Istenre vonatkozó leíró kifejezések, neve mellett álló értelmező jelzőkről nem is beszélve, egy egész sereg metaforikus nevet is használ Istenre. Olyan szavakat, amelyek Istennek egy-egy tulajdonságára, cselekvésére utalnak és neve helyett, neve kiegészítőjeként állnak (pl. Abba, Bíró, Király, Pásztor, Szikla). Ilyen a Bölcsesség is.

A Biblia Istenről szóló tanúságtételébe nem fér bele a mariológia. Nekünk, protestánsoknak ez a legfőbb ellentetésünk Cselényi könyvével szemben. A Biblia Máriát nem „kegyelemmel teljesnek”, nem a kegyelem forrásának tartja, hanem „kegyelemben fogadottnak” (kecharitomené). Az angyali üdvözlésben sem Mária személye, hanem hite áll a középpontban (Lk 1,45). Pröhle Károly szerint „Mária éneke... egyetlen hatalmas tiltakozás a Mária-kultusz ellen.” (Lukács evangéliuma. Bp.1966. 52. old). Máriáról az első három század keresztény írói csak Jézus születése kapcsán emlékeznek meg. Jézus még Mária „boldoggá avatásától” is elhatárolja magát (Lk 11, 27–28). A négy Mária-dogma teológiatörténeti vizsgálata is számos érdekes tanulással szolgálna, de ez messze vezetne. Ezért a Szófiával azonosuló Mária istenként való tiszteletét túlzottan merész, a Szentháromság egységét felbontó gondolatnak tartom, nem tudok azonosulni vele. A Szentháromság nem bővíthető véleményem szerint „szent négyességé”.

Mit mondjunk hát? Bár Nesztorioszt (†451) mi protestánsok is eretneknek tartjuk, de volt egy tanácsa, ami még az első Mária-dogma kihirdetésekor hangzott el. Ha ezt megfogadná a mai római katolikus Mariológia, akkor sok keserű tapasztalattól megkímélhetné magát. A tanács így szól: „Ne tegyétek a Szüzet istennővé”

BAKONYI ISTVÁN:
„Hogy elfogadjanak...”
– Petrőczy Éva költői pályája

Egyre jobban beszűkülő, csak néhány vájt fülű, megszállott irodalombarátra korlátozódó irodalmi életünkben egyre kevesebb a kortárs irodalmat önfeledten olvasó, és felfedezéseit velünk egyszerű olvasókkal is megosztani kész irodalomkutató. Ezek közül a kevesek közül való Bakonyi István, aki számos kismonográfiával igazolta affinitását, mai irodalmunk értő ismeretét. Most az

idén József Attila díjjal kitüntetett költőnk, Petrőczy Éva több mint négy évtizedes pályafutását teszi vizsgálat tárgyává, felvillantva azokat az értékeket, amit egy irodalmi szekértáboron kívüli protestáns kötődésű írástudó az asztalunkra helyezett.

Petrőczy Éva szorgosan alkotó tudós költőaszszony, akinek nemzetközi rangú tudományos munkásságáról többször is megemlékeztünk. Bakonyi István könyve most csak Petrőczy Éva tizenkét megjelent verseskötetét és két prózai írását (naplóját) teszi vizsgálat tárgyává azzal a nem titkolt céllal, hogy Petrőczy Éva munkássága jobban beleépüljön mai irodalmunk megosztott, kirekesztő véleményektől terhes világába, és mindnyájunk örömeire teljessüljön a kötet főszereplőjének abszolút keresztyéni óhajta: „hogy elfogadjanak”.

Petrőczy első, *Heléna bálja* című, 1979-ben a Szépirodalmi Könyvkiadónál megjelent verseskötetének színre lépése idején sem volt ismeretlen. Több antológiában, rangos irodalmi folyóiratban, kortársainak legjobbjaival együtt jelentek meg versei. Dolgozott már ekkor is a Magyar Rádióknak, a Koszmosz és a Magvető kiadónak. A kritikusok is felfigyeltek Petrőczy műveltségére, szakmai ismereteinek biztonságára. A kortárs kritika ezt a kötetet a hetvenes évek végének egyik legtöbbet ígérő vállalkozásnak tartotta. Bakonyi István szerint az „egyszerre rejtőzködő és szemérmes, másutt meg kitárulkozó hangja, a mikrovilág pontos rajza és az ugyanitt megmutatózó játékos kedv már ekkor biztató jövőt ígér” (23).

Második kötetére, a „telitalálatos” című *Hárfakalitka* megjelenésére három évet kellett várnunk. A második kötet egy-egy költő életútján az igazi megmérettetés. Ebben bontakozódik ki igazán Petrőczy sovinizmustól mentes, európai távlatú magyarsághite és keresztyénsége††. Vallásossága nem hivalkodó, hanem hittel megélt keresztyén élet, ami nem ünnepi dikciókban nyilvánul meg, hanem hittel átítatott vallomásokban mindennapjainkról.

A harmadik kötet – *Ez is történelem* címen – 1987-ben jelent meg és egy újabb arcát villantja fel Petrőczy Évának, a közügyekkel törődő, az érlelődő változásokra felfigyelő költőt, aki családi élményein keresztül, a szülőföldi táj megidézésével, költői képeinek finom játékaival érzi és érzékelteti a világ változását, de nem avatkozik a napi politika nem mindig tiszta harcosainak küzdelmébe. A rendszerváltás évében jelent meg az első válogatott verseskötete *Képes beszéd* címen. A kötetbe foglalt új versekben, Pomogáts Béla szerint „a történelmi magyar kisvilágot, ennek motívumkincsét, érzelmi tapasztalatait és lelki mozzanatait örökíti meg” (Confessio 1991/1. 124)

A költőnő válogatott verseinek gyűjteményét egy romantikus című opusz – *Szóló, holdfénynél* – követi 1995-ben. A kötet legtöbb versében a gyermeki rácsodálkozás állapotában nyit szemet a világra Petrőczy. Az egyre jobban eldurvuló közéleti harcaink közepette gyermeki tisztaság, ártatlanság, elfogulatlanság árad ezekből a versekből, üdítő forrásként. Olvasásukkor különös béke szállja meg az embert, az otthonlét jó érzete.

Közérthető sokszínűsége üdít. Nem mindenáron-vallásos verseket ír, hanem minden versén átüt az immanensben testet öltő személyes hit.

„*A bokályos házban*” címet viseli a végleges hangjára találó, érett verseket alkotó Petrőczy Éva hatodik verseskötete, melyben kritikusa szerint „cizellált kis költeményei szinte kivétel nélkül valami megragadóan kecsesről, művésziről, bájosról adnak hírt” (Legeza Ilona). A kötet ihlető városa Patak, Lorántffy Zsuzsanna „bokályos háza”. Talán ebben a kötetben a legárukodóbb, hogy Petrőczy a 17. század értő tudósa. Tanulmányjaiban is ennek a századnak eltűnt hétköznapijai, ünnepi eseményei után nyomoz igen gyakran. A kötet témáinak patetikus felhangjaitól Petrőczyt öniróniája menti meg, ez teszi nagyon emberivé, mindennapivá, mindnyájunk számára elfogadhatóvá.

Petrőczy műzsája a mindennapok világának apró jelenségei mögött bujkál, de ő rendre megtalálja azokat a pillanatokat, amelyek verssé nemesedve szívünkbe lopják a világnak azokat a hangulatait, amelyekért érdemes élni. Hetedik verseskötete – *Vallomás eperrel* (1999) – erről győzi meg az olvasót. A finom, édes gyümölcs Petrőczy számára sokoldalú jelkép, a szív, az élet ezer rezdülése elfér ebben a látszólag egyszerű képben.

Második válogatott kötete (*Legenda, változatlan* 2001) az ezredforduló számadásra felszólító világában született és a régi versek mellett, melyek közül több angolul és németül is megjelent, mintegy 60 újat is tartalmaz, tovább építve a jellegzetes „petrőczyi” világot, melyben a múlt a jelen tárgyaiban, életünk apró mozzanataiban visszaköszön. Három esztendővel később a Kálvin Kiadó adta ki újabb, *A hetedik angyal* című összegző kötetét, melyben a protestantizmus mellett hitet tevő verseinek sorát válogatta. A kötet címadója a Jelenések könyvének hetedik angyala (16,17), amelyik ítélet helyett a kegyelem és a megbocsátás szép üzenetének hírnöke lesz. Petrőczy költészetét is angyalok vigyázzák. Az első a névadó Petrőczy Kata Szidónia, aki nemcsak a hazai poézis jeles képviselője, hanem a puritán eszmék pietista továbbplántálója. A másik a szüntelenül alkotó Szenci Molnár Albert, s a harmadik angyal nem más, mint az atyai segítő Jékely Zoltán.

A 2004. év különösen termékeny esztendeje volt Petrőczy Évának. „*A hetedik angyal*” mellé egy másik válogatás is napvilágot látott *Donátus* címen a pécsi Pro Pannonia Kiadónál, amelyekben azokat a verseit szedte össze, amelyek a szülőföldre, Pécshez, a pannon tájhoz kötődnek. Ezzel a kötettel hazatért a szerző, benne verssé olvadt a közelmúlt. A tizenegyedik kötete is mitologikus címet kap – *Dido utolsó üzenete* – melyben egy régi barát és művésztárs, Barabás Márton illusztrációi teszik a kötetet különlegessé. Soltész Márton szerint egyenesen egyfajta művészetközi, összművészeti ideológiaalkotó prezentációjává”. A versek benne a nemes szűkszavúság telitalálatai.

Hatvanadik születésnapját ünnepelte a költő *A patak éneke* című kötettel, melyet a Kálvin Kiadó bocsájtott

útjára. Steinbach József püspök ötletes ajánlása szerint – a költőt idézve – az ebbe foglalt versek „tetőablakok”, amin ki lehet látnunk az égre, a mindenségre. A kötet verseit jól jellemzi a címe. „A patak megnyugtat, felüdít, átmos. Éppen úgy, mint Petrőczy Éva versei” (Jakab-Köves Gyopárka).

Bakonyi István kötete Petrőczy két hosszabb útirajzát is megismerteti az olvasóval. Az első, a 2010 telén íródott *Áfonyahegyi jegyzetek helyszíne*, Heidelberg Szenci Molnár Albert kedvenc városa. Az itt eltöltött egy hónap élményeiről, munkájáról, hétköznapijairól számol be Petrőczy Éva, oly módon, hogy „életörömet, vidámságot sugárzógyógyító gyümölcs legyen” az írás, mint amilyen az áfonya. A másik prózai útjegyzet egy nyári hétről szól „*Pogácsás futam – avagy Alsóbélateleptől Senjig*” címen, amiben az előző kötetéhez hasonlóan kultúra, múlt és jelen, nagy események és apró hétköznapi történések hordalékai keverednek egy színes, kalandozásra érdemes világgá, amelyben jól esik barangolni. Bakonyi István Petrőczy Éva megjelenés előtt álló verseiről (az immáron adventi megjelenésre váró *Mint a gyerekkor* egyes darabjaiig hírt ad e könyvről, kedvcsináló előzetesként, biztosítva az olvasót arról, hogy „a költő útja járható, „legendája” – ma is változatlan”. A kötetet Petrőczy Évával készült interjú zárja

Bakonyi István könyve felfedezni, értelmezni, segíti, mert az irodalom is exegézisre szorul. Ez a kis könyv méltó az olvasásra, mert a kincsekre, ráadásul hitépítő kincsekre találás örömét osztja meg velünk és nehéz időkből bizony mindig jó az örömhírt hozó nyomába szegődni.

A Szentlélek hét ajándéka

A pünkösöd az egyház születésnapja. Neve a görög pentekoszté (= ötvenedik) szóból ered, hiszen a húsvét utáni ötvenedik nap volt az a jeles ünnep, amikor a Szentlélek kitöltetett és megalakult a jeruzsálemi ösgyülekezet. Ez a lélekküldés napja, amikor a mennybe ragadtatott Jézus teljesítette azt az ígérését, hogy velünk marad minden nap, a világ végezetéig (Mt 28,20). Eleinte a mennybemenetelt és a Szentlélek kitöltetését együtt ünnepelték a keresztények, csak a 4. században vált ketté a két ünnep. A húsvéti időszak a pünkösöd ünnepével fejeződött be. A harmadik századig húsvét mellett csak ezt az évi ünnepet tartották meg hitbeli eleink.

A Szentlélek kitöltetésének legkorábbi ábrázolása a firenzei Biblioteca Laurenziában őrzött, híres-neves Rabbula kódexben maradt ránk, amelyik 586 táján készült. Máriát körbeállja a 12 apostol. Sugarak indulnak ki a Szentlélek galambjától, az eget jelképező ívből. Hasonló ez a kép a mennybemenetel illusztrációjához, amit magyaráz az is, hogy a két ünnep a 6. században még egybeesett. Ettől eltérően a bizánci ikonokon csak a 12 apostol látható Mária nélkül, mivel a pünkösdi események leírása őt nem említi név szerint. Nyugaton viszont a 13. századtól majdnem mindig Mária lesz a pünkösdi

történet fő alakja, aki az Ekléziát személyesíti meg a Zsinagógával szemben. Szép, magyarországi példája ennek a képtípusnak a csíkszentléleki főoltár középső táblája, ami 1510 táján készült, és a Nemzeti Galéria feltett kincse. Radocsay Dénes szerint a „naívan kedves archaizmusa teszi a táblát vonzóvá és becsessé”.

Ha az égből, a galambból vagy a dicsfényben trónoló Krisztus kezéből hét sugár indul ki a tanítványok felé, akkor ez a Szentlélek hét ajándékát jelenti. Krisztus megígérte tanítványainak: „én elküldöm nektek, akit Atyám ígért” (Lk 24,49). Ez a tanítványokat beragyogó sugárkoszorú, ami eléggé gyakori forma a művészetben. Ha az apostolokat körülvevő épület hét oszlopon nyugszik, akkor ez Krisztus egyházát jelképezi, mivel a Példabeszédek könyve szerint „a bölcsesség házat épített magának, hét oszlopot faragott hozzá” (Péld 9,1). Rendszerint a képeken a középső oszlop fölül indulnak ki az apostolok csapatát beragyogó sugarak.

A Szentlélek hét ajándékáról Ézsaiás 11,1–2 alapján tanítottak a középkorban.

„Vesszőszál hajt ki Isai törzsökéből,
hajtás sarjad gyökereiről.
Az Úr lelke nyugszik rajta,
a bölcsesség és értelem lelke,
a tanács és erő lelke,
az Úr ismeretének és félelmének lelke”.

A héber szöveg – mint ahogyan ez a fordítás is – csak hat ajándékot sorol fel, de már a Septuaginta, a héber Biblia első görög fordítása a Vulgáthoz hasonlóan a héber „jir’at Jahve” kifejezést, amely a szövegben két-

szer fordul elő, egyszer jámborságnak, máskor istenfélelemnek fordítja. Eszerint tehát a hét ajándék: a bölcsesség, az értelem, a (jó)tanács, az erősség (vagy lelki erő) a tudomány, az istenesség és az Úr félelme. Ezt a hét tulajdonságot népszerűsítette sok régi pünkösdi ének szövege. (pl. Éneklő Egyház 129. Hozsanna 101 stb).

A középkorban a „Jessze fája” ábrázolásokban is szerepet kapott a Szentlélek hét ajándéka. Az alvó Jessze testéből fa nő ki, melynek ágai között megjelennek Jézus ősei egészen Máriáig. E fölött trónol Krisztus, akire hét galamb – a Szentlélek hét ajándéka – ereszkedik le. Ezt a jelenetet látjuk többek közt – a chartresi székesegyház 1150 körül készült nyugati üvegablakán és ezt a jelenetet mutatja be a különlegesen szép gyöngyöspatai templom oltára. Arra, hogy a hét ajándék külön-külön mit jelent, sokféle elképzelés van. Elnevezéseik is hasonlítanak egymásra (pl. értelem, tudás, bölcsesség). Ezeket a hétköznapi nyelvhasználat alapján nehéz elkülöníteni. Talán a legszebb magyarázatot Nagy Szent Gergely Jób könyvéhez írt kommentárjában (*Moralia in Job*) olvashatjuk: „A Szentlélek különböző kísértésekkel szemben oktat ki bennünket, és lelkünket hét erény által kormányozza: az oktalanság ellen bölcsességet, a tudatlanság ellen értelmet, az elhamarkodó kapkodás ellen tanácsot, a félelem ellen erősséget, a tudatlanság ellen tudományt, a szív keménysége ellen jámborságot, a kevélység letörésére félelmet”. Nem ártana ma sem itthon és a nagy világban ezeket a mennyből sugárzó, életet alakító kincseket elfogadni.

Szigeti Jenő

A. MOLNÁR FERENC–OSZLÁNSZKI ÉVA: Szenci Molnár Albert zoltárainak szöveghagyományozásáról

Második, bővített és javított kiadás, Debrecen, Debreceni Egyetem Magyar Nyelvtudományi Tanszék, 2012. 440 old. (Nyelvi és Művelődéstörténeti Adattár.

Kiadványok 14.) ISBN: 978–963–661–990–9; ISSN: 1587–6276

Szenci Molnár Albert nagyhatású zoltárfordításainak szöveghagyományozásával A. Molnár Ferenc nyelvész professzor már régebb óta foglalkozik; kutatásait több tanulmánya és cikke is fémjelzi. A most másodjára megjelentetett kötet elkészítésében Oszlánszki Éva volt a munkatársa, aki korábban az ő témavezetésével e tárgyból írta szakdolgozatát, és akivel társszerzőként e témában más publikációk elkészítésében is együttműködtek már.

A „Nyelvi és Művelődéstörténeti Adattár. Kiadványok” című sorozat (szerkesztője: A. Molnár Ferenc) tizennegyedik tagjaként megjelent könyvében a szerzőpáros a Szenci Molnár-féle zoltárok eredeti szövegének és az 1948-as, magyar református énekeskönyvben (a továbbiakban: RÉ) szereplő változatának szinoptikus

összevetése mentén mutatja be az énekeskönyvben lévő, jórészt Csomasz Tóth Kálmánra visszavezethető szövegváltoztatásokat. E két szöveg egyes szavait, kifejezéseit, sorait vagy versszakait már többen és nem egyszer egybevetették, de a teljes anyag szinopszisba állítása merőben újszerű vállalkozás. Az egymás mellé helyezett zoltárszövegeket minden esetben egy hosszabb-rövidebb kommentár követi, amely az eredeti és a RÉ szövegének viszonyát tárgyalja: az eltérésekkel, a problematikusabb helyekkel kapcsolatban többnyire megjegyzéseket, javaslatokat is tesz. A kommentárok bővebbek és az összes zoltárra kiterjednek, ellentétben a könyv korábban harminc példányban megjelentetett próbakiadásával (Debrecen, 2011), amely előzetes vitaanyagként még csupán egy szűkebb szakmai kör számára készült.

A témában már jó ideje folytatott kutatómunka és a most közreadott könyv, elsősorban az abban lévő kommentált adattár egyik fontos és nem titkolt célkitűzése, hogy nyelvészeti szempontból (is) hozzájáruljon a készülő új református énekeskönyv háttérmunkálataihoz.

Az összehasonlító adattárat egy értékes – a szakirodalmat is idéző – bevezető tanulmány előzi meg (5–40.), amelyből a Szenci Molnár Albert zoltárfordításainak magyar irodalmi és nyelvi hatásáról, református énekeskönyveink történetéről és zoltárközlési gyakorlatáról, az egykori és mai zoltárismeretről, a Szenci Molnár-féle zoltárszövegek használhatóságáról és a készülő új református énekeskönyvvel kapcsolatos különböző álláspontokról értesülhet az olvasó.

A kardinális kérdésre, hogy Szenci Molnár Albert zoltárai hogyan és milyen mértékben kerüljenek bele egy új református énekeskönyvbe, a szerzők a következő választ adják:

„Szenci Molnár zoltárszövegeivel kapcsolatban a mi álláspontunk (és másoké) tulajdonképpen a változatlanul való megőrzést és a nagymértékben való újítást, elhagyást képviselő vélemény között van [...] Álláspontunkat összefoglalva: magunk is azt gondoljuk, ha a Szenci Molnár-zoltárversszakokból az említett okokból [ezekről ld. lentebb – N. Á.] – és a szöveg érthetőségére, folyamatosságára szintén ügyelve – elhagyunk, a ma emberének már félreérthető, idegen szavakat, szöveghelyeket mértékkel és jó okkal esetenként megigazítunk vagy jegyzetben megmagyarázunk, azzal inkább ennek az értékes szöveg hagyományának a szélesebb körű tovább örökítését segítjük elő.” (27. és 34. o.)

A Bevezető után következik az Adattár (41–433.), melyben az említett két szöveg párhuzamosan fut egymás mellett jól áttekinthető táblázatos formában. A szövegek közti eltérések bemutatására használt jelölésrendszer világosan láttatja (kurzív szedéssel) az általános nyelvfejlődési, illetve nyelvjárási okokra visszavezethető kisebb változtatásokat (pl. *az ki, azki* > *aki*; *szívekben* > *szívükben*) és félkövér betűtípussal kiemelve az „ezen kívüli (viszonylag nagyobb) változtatásokat” (szó- vagy toldalékcseré, szórendi eltérés, szövegátírás), valamint az 1948-as (és a versszakszámok aláhúzásával) az 1996-os énekeskönyvek szövegkihagyásait. A minden zoltár után megjelenő kommentárok nyelvi, esetenként művelődéstörténeti vagy teológiai szempontok alapján tesznek megjegyzéseket, és véleményezik a RÉ szövegében véghezvitt változtatásokat: egyetértve velük, avagy egyéb lehetséges módosításokat, szövegkihagyásokat javasolva.

A szerzők közti munkamegosztás a következő volt. A Molnár Ferenc-től való a mű koncepciója és a Bevezetés (ebbe Oszlanszki Éva említett szakdolgozatából is bevett több példát), valamint a kommentárok, a már egymás mellé gépeltetett szövegek – nyelvtörténeti jártasságot is

igénylő – összevetése, a különbségek jelölése pedig Oszlanszki Éva munkája. A Molnár Ferenc végezte még az egész anyag együttes és ismételt átnézését. Mint a szerzők megemlítik, Oszlanszki Éva PhD-s témája „ugyan más jellegű, mint e könyvé, de egyetemi tanulmányai alatt – A. Molnár Ferenc vezetésével – e könyv témakörének is avatott ismerője lett. S a problematikát illetően mindkét szerző lényegében azonos álláspontot képvisel (ez is indokolhatja a többes szám első személyben lévő fogalmazást), és munkájukat a tanár és a (hajdani) diák örvendetes együttműködésének is tekintik.”¹

A kommentárokból tett közel ötszáz javaslatértékelésére itt nincs mód. Ezek figyelemre méltóak, lehetségesek, de természetesen – a szerzőjük szerint is – más megoldások szintén alkalmazhatók, vagy akár a javasolt módosítások mellőzése is. Noha a kommentárok nem törekednek teljességre, azt azért megjegyezzük, hogy néhány esetben a szöveget egy leendő gyűlekezeti énekeskönyvben majd következetesebben kell vagy lehet módosítani. Egy példa: az *idvösség/Idvözítő* helyett az *üdvösség/Üdvözítő* alak alkalmazása – melyet részben (helyesen) már a RÉ is érvényesít (ld. 21,5; 98,1,2; 106,2; 119,78.83.87; 132,10; 145,6) – határozott javaslatként jelenik meg például a 31., 38., 40. (2x), 62. (2x) zoltárban. Ugyanerről a kérdésről viszont a 18. (4x), 24., 27., 51., 88., 116. zoltárokból egyáltalán nem esik szó.

Az alábbiakban inkább a kommentárokból tett javaslatok főbb típusait mutatjuk be. A javaslatok többsége a régies fordulatok kiküszöbölését célozza. Ezek részben újszerűek, részben pedig már a RÉ-ben – főleg Csomasz Tóth Kálmánnak a szerzők által is nagyra becsült munkássága révén – megvalósult modernizálásokra reflektálnak, visszaigazolván vagy éppen vitatva azok szükségességét. Ez utóbbi esetben más megoldás vagy a Szenci Molnár-szöveg változatlan megtartása mellett érvel a szerző. Fontos elvként fogalmazódik meg, hogy minden olyan esetben, ahol az eredeti szöveg jól érthető, tartalmilag-teológiaiilag nem kifogásolható, ott érdemes teljesen megmaradni a Szenci Molnár-féle verziónál. Több kérdésben a nyelvészeti indokláshoz vagy a mellett, sokszor hivatkozási pontot jelent más református énekeskönyvek változtatása, illetve a protestáns bibliafordításoknak (az 1908-as revideált Károlyi Bibliának és az 1990-es új fordítás javított változatának) a szóhasználat is.

A javaslatok másik nagyobb csoportja a versszakkihagyásokra és a versszakösszevonásokra irányul. A javasolt kihagyások részben megegyeznek a RÉ kihagyásaival, de jellemzőbb, hogy túlmennek azon. Legfőbb indoklás az archaikus nyelvezet, a régies vagy a túlságosan az ószövetségi zsidósághoz köthető speciális tartalmak, illetve a túl részletező leírás. A javasolt kihagyások sok esetben más énekeskönyvek zoltárszöveg-közlésére hivatkozva is alátámasztást nyernek (pl. az 1921-es és az 1996-os református énekeskönyvek). Versszakok összevonására viszonylag kevés, mindössze tíz javaslatot talál-

lunk, melyek részben a RÉ-ben már megvalósult versszakösszevonásokat helyeselnék, részben viszont új megoldásokat kínálnak. Szintén ritkább jelenség, de öt esetben egy-egy, korábban a RÉ által kihagyandónak ítélt versszak visszahozására is találunk példát.

A nehezen érthető szavak, kifejezések lábjegyzetben (vagy végjegyzetben) való magyarázatára több mint hatvan javaslat született, ami jelentős eltérés a jelenlegi énekeskönyv gyakorlatához képes, mely mindössze kétszer alkalmazza ezt az eljárást (a 3. és a 91. zoltárnál). A javaslatok szerint a jelentésváltozáson átment régi magyar kifejezések modern szinonimái, idiómák megfelelői jelenhetnének meg így, valamint esetenként tartalmilag magyarázatra szoruló részek egészen rövid vallás- és kortörténeti háttérének megvilágítása (pl. ókori hangszerfajták). Szerintünk (s e problémára A. Molnár is utal) majd az új énekeskönyv egyik feladata lesz, hogy egy általános használatú gyülekezeti énekeskönyvben a jegyzetek megfelelő arányát kialakítsa.

Negyedik kategóriaként több olyan javaslatot regisztrálhatunk, amely a szöveg helyesírására vonatkozik. A felvetett helyesírási problémák több mint fele a központozást érinti. Itt többnyire nem javaslatokról, hanem szükségyszerű korrekciókról van szó, olykor azonban ezek tartalmi kérdéseket is érintenek. A központozáson kívül a régi helyesírás felülvizsgálatára találunk példákat.

A fenti, mennyiségileg is meghatározó javaslattípusok mellett két kisebb kategóriát szintén megemlítnék. Néhány esetben nem pusztán nyelvi vagy stílári, hanem protestáns bibliafordításainkra hivatkozva kifejezetten tartalmi változtatásokat is javasol, illetve helyesel a kommentárok szerzője. Szintén csak kismértékű módosítást jelent az a három megjegyzés, mely zoltárok előtti summákat korrigálna.

Az ajánlott vagy lehetőségként felvetett módosításokat – mint a szerzők is írják – a zenei, valamint a liturgiái szempontokkal nyilvánvalóan ki kell egészíteni, mivel ezekben ők nem szakemberek.

Az ismertett könyv – amelynek megjelenését az OTKA K 69093-as számú, egy, a szövegahagyományozódás nyelvtörténeti kérdéseit vizsgáló pályázata és a Magyarországi Református Egyház is támogatta – jelentős segítség lehet egy új általánosan használt református gyülekezeti énekeskönyv, zoltároskönyv, vagy más énekeskönyvek összeállításakor. Emellett az egyházi szolgálat, az egyházi nyelvhasználat és a nyelvtörténeti vizsgálatok szempontjából is jó szívvel ajánljuk az érdeklődőknek.

Németh Áron

¹ Itt jegyezzük meg, hogy a könyvből ötven példányt még utólag nyomtattak ki. Ebben az Adattár rövid bevezetőjének a végén írnak a munkamegosztásról is, valamint arról, hogy a szövegen még néhány kisebb korrekciót, pontosítást végeztek. Ugyanakkor ezt nem tekintik új kiadásnak, az egyes lapok számozása és az összslapszám is azonos maradt.

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:

Most tehát miért késlekedsz?130

SZÓLJ, URAM!

TARR ZOLTÁN:

Mire vársz még?131

TANÍTS MINKET, URUNK!

CZÖVEK TAMÁS:

Biblia és kijelentés132

HUBAI PÉTER:

Egy gnosztikus motívum nyomában

János evangéliumában142

CZAGÁNY GÁBOR:

Az interkommunió elméletének és gyakorlatának

néhány szempontja protestáns

és római katolikus megközelítésből155

KITEKINTÉS

SZÉCHEY BÉLA JÓZSEF:

Éljünk már ma a holnap Egyházában167

ÖKUMENIKUS SZEMLE

STEINBACH JÓZSEF:

Most tehát miért késlekedsz?

(CEC nyitó istentisztelet)168

ÁDER JÁNOS:

Köztársasági elnöki köszöntő171

ERDŐ PÉTER:

A bíboros, CCEE elnök

köszöntő szavai171

TARLÓS ISTVÁN:

Főpolgármesteri köszöntő172

GUY LIAGRE:

CEC főtitkári beszámoló173

Az Európai Egyházak Konferenciájának

stratégiai terve

a 2013–2017 közötti időszakra179

Az Európai Egyházak Konferenciája

14. nagygyűlésének üzenete minden

tagegyházhoz184

KÖNYVSZEMLE

SZIGETI JENŐ:

Tallóztatás teológus szemmel185

NÉMETH ÁRON:

A. Molnár Ferenc – Oszlászki Éva:

Szenci Molnár Albert zoltárainak

szövegahagyományozódásáról189

A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója könyvajánlata

BIBLIÁK, SEGÉDKÖNYVEK (A Magyar Bibliatársulat kiadványai)

PECSUK OTTÓ (SZERK.)

A BIBLIAREVÍZIÓ MŰHELYÉBŐL

A Doktori Kollégiuma Újszövetségi Szekciójának előadásai az új fordítású Biblia (1975, 1990) revíziójához kapcsolódva.

145×238 mm • 184 oldal • kartonált 1500 Ft

SISKA ÁGOTA (SZERK.)

BIBLIAI NÉVTÁR

Rendszerezett, táblázatos formában ad eligazítást arról, hogy a Szentírásban előforduló tulajdonnevek milyen magyar átírásban szerepelnek a különböző, ma is használatban lévő felekezeti fordításokban.

202×285 mm • 808 oldal • kartonált 5000 Ft

KUSTÁR ZOLTÁN

A HÉBER ÓSZÖVETSÉG SZÖVEGE

A masszoréti szöveg hagyományozás és annak megjelenítése a Biblia Hebraicában. Szisztematikus, mégis gyakorlatias munka.

B/5 méret • 464 oldal, keménytáblás 3600 Ft

KOMMENTÁROK, TEOLÓGIAI MŰVEK

K. JAMES CLARK—RICHARD LINTS—JAMES K. A. SMITH

FILOZÓFIAI—TEOLÓGIAI KISLEXIKON – 101 kulcsfogalom

Abban tér el más filozófiai szótáraktól, hogy a fogalmak, irányzatok és személyiségek általános és átfogó ismertetése mellett kitér azoknak a teológiájával való kapcsolatára is.

B/5 méret • 164 oldal • kartonált 2500 Ft

HOLGER FINZE—MICHAELSEN

SZERETET NÉLKÜL SEMMI VAGYOK

A szeretet himnusza

Elvont gondolatok helyett mindvégig a korinthusi gyülekezet problémáit szem előtt tartva elemzi a választott textust.

Fr/5 méret • 160 oldal • kartonált 1400 Ft

RAINER KESSLER

AZ ÓKORI IZRAÉL TÁRSADALOMTÖRTÉNETE

Történeti bevezetés

B/5 méret • 288 oldal • kartonált 3500 Ft

BALLA PÉTER

GYERMEKEK ÉS SZÜLŐK KAPCSOLATA

Az Újszövetség tanítása kortörténeti kontextusban.

B/5 méret • 284 oldal • kartonált 2100 Ft

LENKEYNÉ SEMSEY KÁLRA

PÉTER MÁSODIK LEVELÉNEK ÉS JÚDÁS LEVELÉNEK MAGYARÁZATA

A/5 méret • 264 oldal • kartonált 2500 Ft

KIS MÉDEA

ISTENDICSŐITÉS ÉNEKKEL ÉS ÉLETTEL

A református spiritualitás forrásai

B/5 méret • 264 oldal • kartonált 2700 Ft

LELKIGONDOZÁS

BODÓ SÁRA

GYÁSZIDŐBEN

A gyászolók lelkigondozásának lehetőségei

Ez a lelkigondozó és mentálhigiénés szakembereknek írt kötet a gyászoló ember és a vigasztaló gyülekezet találkozásának reménységet adó lehetőségeit tárja fel.

A/5 méret • 224 oldal • kartonált 2500 Ft

SIBA BALÁZS – SIBA-ROHN HILDA

ÉLETTÉRKÉP

Az élettörténeti munka elmélete és gyakorlata

B/5 méret • 120 oldal • kartonált 1500 Ft

SZARKA MIKLÓS

HÁZASSÁGRA FELKÉSZÍTŐ BESZÉLGETÉSEK

Útmutató lelkipásztoroknak és segítőknek.

A/5 méret • 180 oldal • kartonált 2500 Ft

EGYHÁZTÖRTÉNET

SZABÓ ANDRÁS

A REJTŐZKÖDŐ BIBLIAFORDÍTÓ – KÁROLYI GÁSPÁR

Nagyon keveset tudunk Károlyi Gáspárról. Úgy tűnik azért, mert szándékosan a háttérbe vonult. Most minden eddiginél alaposabb képet kaphatunk a „rejtőzködő bibliafordítóról”.

Fr/5 méret • 164 oldal • keménytáblás 1400 Ft

MARTIN H. JUNG

MELANCHTHON ÉS KORA

B/5 • 172 oldal • keménytáblás 2200 Ft

MARTIN GRESCHAT

MARTIN BUCER

Egy reformátor és a kor, amelyben élt

B/5 • 336 oldal • keménytáblás 2900 Ft

ULRICH GÄBLER

HULDRYCH ZWINGLI

Bevezetés életébe és munkásságába

B/5 • 192 oldal • keménytáblás 1900 Ft

CSORBA DÁVID

A ZÁSzlÓs BÁRÁNY NYOMÁBAN

A magyar kálvinizmus 17. századi világa

B/5 méret • 220 oldal • kartonált 1700 Ft

EGYHÁZ ÉS GYÜLEKEZET

A HEIDELBERGI KÁTÉ

450 éve jelent meg első ízben a Heidelbergi Káté. Az új, revideált kiadás a Magyar Református Egyház 2009. május 22-én született új egysége jegyében készült el.

Fr/5 méret • 68 oldal • keménytáblás 650 Ft

Fr/5 méret • 68 oldal • kartonált 390 Ft

FEKETE KÁROLY

A HEIDELBERGI KÁTÉ MAGYARÁZATA

Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben

Fekete Károly Heidelbergi Káté magyarázó könyve válaszhoz segítő könyv. Magyar nyelven ilyen terjedelmű, a 129 kérdés-feleletet egyenként kommentáló teológiai értelmezés még nem jelent meg.

B/5 • 568 oldal • keménytáblás 3200 Ft

PÜSKI LAJOS

ÉRDEKLŐDÉSTŐL ELKÖTELEZŐDÉSIG

Misszió és gyülekezetépítés: koncepcióknak és gyakorlatunk

A/5 méret • 176 oldal • kartonált 990 Ft

CZÖVEK TAMÁS (SZERK.)

ÍRD MEG, AMIKET LÁTTÁL – Hét lakótelepi gyülekezet

Magyarországon több mint kétfélmillió ember él lakótelepeken. Most hét, ilyen speciális környezetben létrejött és működő református gyülekezet történetét ismerhetjük meg.

A/5 méret • 192 oldal • kartonált 1200 Ft

PÉTER MIKLÓS

A GENFI GYÜLEKEZETI RENDTARTÁS

A/5 méret • 84 oldal • kartonált 1100 Ft

DAVID PLÜSS—MICHAEL RAHN (SZERK.)

BESZÉLJÜNK AZ ISTENTISZTELETRŐL!

Feedback-módszerek gyűjteménye

B/5 méret • 76 oldal • kartonált 900 Ft

A KIADVÁNYOK MEGVÁSÁROLHATÓK a Kálvin Kiadó könyvesboltjaiban: Központi raktár és bolt, 1113 Budapest, Bocskai u. 35.
Tel./fax: 386-8267; 386-8277 • Református (Zsinati) Könyvesbolt, 1146 Budapest, Abonyi u. 21. Tel.: 343-7870

MEGREDELHETŐK minden református lelkész hivatalban, valamint közvetlenül a Kálvin Kiadótól: 1113 Budapest, Bocskai u. 35.
Tel./fax: 466-9392, e-mail: kalvin.kiado@kalvinkiado.hu

15% engedménnyel rendelheti meg kiadványainkat a honlapunkon: www.kalvinkiado.hu

THEOLOGIAI SZEMLE

A MAGYARORSZÁGI EGYHÁZAK ÖKUMENIKUS TANÁCSÁNAK FOLYÓIRATA

A TARTALOMBÓL

**A Heidelbergi Káté teológiai jelentősége
és mai aktualitása**

* * *

**A 475 éves
debreceni Református Kollégium
művelődéstörténeti jelentősége**

* * *

**Negyvenéves
a Doktorok Kollégiuma**

* * *

Edictum Mediolanense

ALAPÍTVÁ 1925

ÚJ FOLYAM (LVI)

2013

4

THEOLOGIAI SZEMLÉ

2013. 4. szám

Felelős kiadó:

**Magyarországi Egyházak
Ökumenikus Tanácsa**

Szerkesztőség:

**Ökumenikus Tanács Irodája
1117 Budapest,
Magyar tudósok körútja 3.
Telefon: 371-2690
Fax: 371-2691**

Kiadóhivatal: A Magyarországi

**Református Egyház
Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35.
Telefon: 386-8267, 386-8277**

Index: 26 842

ISSN 0133 7599

Főszerkesztő:

dr. Bóna Zoltán

Szerkesztőségi bizottság

**elnöke: dr. Kádár Zsolt
tagjai: dr. Cserhádi Sándor
dr. Fekete Károly
dr. Kodácsy Tamás
dr. Reuss András
Háló Gyula
Kalota József
Szuhánszky T. Gábor
T. Németh László
Ungvári Csaba**

Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

Nyomás és kötés: HVG Press Kft.

Felelős vezető: Tóth Péter

Nyomdai előkészítés:

TIBUKTU Kiadó

Előfizethető a kiadóhivatalban, posztalványon, vagy átutalással a Református Kálvin Kiadó 11711034–20856731 számlájára.

**Előfizetési díj egy évre: 6300,- Ft
Egyes szám ára: 1575,- Ft**

Előfizetési díja nyugati terjesztésben befizethető a fenti forintszámára.

Megjelenik negyedévenként

A főszerkesztő jegyzete

A „Historia est magistra vitae”

Cicero-i igazságot sokan valljuk saját élettapasztalatainkkal is megerősítve. De a visszaemlékezésre, a tapasztalatok, ismeretek, tanulságok és élmények átadására, életben tartására hív – olykor parancsszerűen – a Szentírás is.

Mózes, halála előtt, mintegy végrendeletszerűen hívja népét az emlékezésre, a tanítás és a személyes tapasztalat megismertetésére a fiakkal és az unokákkal is. „*Őrizkedj azért, és vigyázz nagyon magadra, hogy meg ne feledkezz azokról, amiket saját szemekkel láttál; ne vesszenek el emlékezetedből egész életedben! Ismertesd meg azokat fiaiddal és unokáiddal is; azt a napot, amelyen ott álltál Istened, az Úr előtt a Hórében, ahol ezt mondta nekem az Úr: Gyűjtsd össze a népet, hogy meghallgassa igéimet és tanuljanak meg félni engem mindig, amíg csak a földön élnek, sőt tanítsák meg erre a fiaikat is.*” (SMóz 4,9–10) A Törvény magyarázata után arra hívja népét, hogy ne feledje azt a tanító gondoskodást, amelyben a negyvenéves vándorlás alatt részesült az Úrtól. „*Emlékezz vissza az egész útra, amelyen vezetett Istened...*” (SMóz 8,2–7) Mert ezen a visszaemlékezésen múlik a nép sorsa a jövőben. Ha a múlt tapasztalatai és a múltban kapott törvények szerint él, akkor élvezni fogja a „jó föld” minden áldását. „*De ha mégis elfeledkezel Istenedről, ... menthetetlenül elvesztek.*” (SMóz 8,19)

Jeremiás prófétán keresztül pedig ezt a parancsot kapta a szabaduló nép: „*Állíts magadnak jelzőoszlopokat, rajk le útjelzőket...*” (Jer 31,21/a) Az emlékeztető jelzőoszlopok az utánunk jövőket hivatottak eligazítani. Sokszor nem élünk ezekkel a lehetőségekkel és az atyák tévútjait ismételtetjük. Az ünnepélyes, tudatos, módszeres visszaemlékezések a múlt segítő üzenetét hozzák a jelenbe. Az évfordulók pedig e segítő visszaemlékezéseknek kínálnak jó alkalmakat.

Ez az esztendő is bővelkedett tanulságos, a jelen és a jövő számára egyáltalán nem közömbös, jelzőoszlop-értékű évfordulóban és megemlékezésekben. A teljesség igénye nélkül reflektálunk ezekre egy-egy előadás vagy tanulmány közlésével.

– 1700 évvel ezelőtt mondták ki a Milánói Ediktumban a szabad vallásgyakorlás jogát a Római Birodalom területén. Ez a dokumentum a mai napig őstípusa, kiindulópontja a vallásszabadságot célzó törekvéseknek. Megrázóan sajnálatos, hogy a jelen keresztényüldözései okán, a 21. században e dokumentumnak még mindig van praktikus aktualitása.

– 475 éves a Debreceni Református Kollégium. Majd félévezredes oktatói-nevelői szolgálataival a magyar oktatás, azon belül a magyar református lelkészképzés és teológiai tudományosság élő fellegvára.

– 450 évvel ezelőtt fogalmazták meg a Heidelbergi Kátét, amely a világ reformátusai többségének mind a mai napig meghatározó hitvallási irata.

– 40 éve alakult meg a Collegium Doctorum, a Magyarországi Református Egyház tudományos testülete, amely elsősorban a teológiai tudományok református művelőinek a közössége, de helyet biztosít az úgynevezett segédtudományoknak és más felekezetek tudósainak is.

– Több mint két évszázados története van hazánkban az evangélikus és református szószék és úrasztali közösségnek. Ennek ellenére, nagy jelentősége van az ökumené és a misszió számára a Leuenbergi Konkordíának, amely 40 éve azért jött létre, hogy a 16. századi reformációban gyökerező egyházak számára biztosítson teológiai fórumot.

Hogy e történelmi események punktuális és kontinuuális jelentéséből és jelentőségéből ki-ki mennyit tanult az évszázadok során, azt nem lehet megítélni. Két szerény megállapítást azért tehetünk: bizonyára tanulhattunk volna többet is, de még most sem késő, s ezt is szolgálják e szám hasábjai!

Bóna Zoltán

A Theologiai Szemle egyes számainak megjelenési ideje:

1. szám március 15. • 2. szám június 15. • 3. szám szeptember 15. • 4. szám december 15.

KÉZIRAT LEADÁSÁNAK IDEJE:

2013. 11. 01.

A szerkesztőség közleménye

Kérjük kedves munkatársainkat, hogy szövegszerkesztővel készült írásait E-mailben Microsoft Word dokumentumban küldjék el szerkesztőségünkbe. A dokumentum mérete A/4-es álló formátum, 2,5 cm-es margóviszonyokkal. A kenyérszöveg 12 pontos Times New Roman betűtípusból legyen szedve, szimpla sorközzel, ezzel is megkönnyítve az előzetes terjedelemszámítást. Ha a dokumentum tartalmaz görög vagy héber írást is, úgy csatolják ezeket a betűtípus file-okat is az anyaghoz, ennek hiányában nem garantált az írás pontos megjelenítése. E-mail címünk: theolszemle@meot.hu. Internet: <http://www.theolszemle.meot.hu>.

Az írás közlése nem jelenti azt, hogy a szerkesztőség a szerzővel mindenben egyetért. A cikkek tartalmáért minden szerző maga vállalja a felelősséget. Dokumentumok megőrzését, visszaküldését nem tudjuk vállalni.

Egyetlen reménységünk

Textus: Mk 15,33–41

Negyven esztendő a Doktorok Kollégiuma. Nos, úgy gondolom, akik itt vagyunk, tudjuk, mi mást szolgálhatna minden teológiai munkálkodás, mint azt, hogy a keresztről való beszéd, a kereszt titkának a proklamálása, minél hitelesebben, minél hathatósabban és minél aktuálisabban történjen. Az evangélium szívéét olvastam most fel Márk evangéliumából, a kereszt titkát és csodáját, amely ott van minden teológiai erőfeszítés mögött, ez adja a legitimitását, ez adja az alapját, ez adja újra meg újra azt az ízét, hogy az ember újra meg újra nekirugaszkodjon. De hát hogyan is vagyunk mi ezzel? Hogyan tudunk szembesülni azzal, ami itt történik?

Mert mi is történik a kereszten? Isten megalázása és kiszorítása ebből a világból. Annak a szelíd és alázatos Jézusnak a megalázása, akivel szemben minden eszköz bevethető, minden eszköz használható. Király vagy? – itt van a töviskorona. Szabadítónak hitted magad? – Szabadítsd meg magadat! Igazságról papoltál? – Ugyan, mi az igazság és kit érdekel? Ujjongva üdvözöltek és követték téged? – Hol vannak? Az egyik elárult! – tudjuk jól, mi adtuk neki a pénzt; a többi szétszaladt vagy igyekszik feltűnés nélkül meghúzódni a tömegben. Azt mondtad, te vagy a jó pásztor, akinek a szavára hallgatnak a juhok? – Hol vannak hát? Mert itt most csak farkasokat látni. Mindentudónak hitted magad? – Majd bekötjük a szemed, s akkor találd ki, melyikünk rúgott beléd. Egy kegyetlen barbár világ, a régmúlt idők kódéba veszve? Vagy valami olyasmi, amit a hollywoodi technikával filmvászonra lehet vinni, hogy hatásvadász borzongás járja át az embert? Azt gondolom, ennél sokkal több és valami egészen más. Ez az az egyszerre ijesztő és egyszerre reményteli egyidejűség, amely minden korban és minden helyen nekünk szegezi ezt a kérdést: Ember, mondd meg, vallj színt, miben akarsz részt venni? Az Isten dicsőítésében, vagy az Isten megalázásában?

Nem olyan távoli, barbár világ ez, hanem kézzelfogható valóság. 1957 Nagypénteken Ravasz László a következőket mondta: „Hitünk alaptétele és legfőbb titka az, hogy Jézus Krisztus az Istenember. Tökéletes Isten és tökéletes ember, mert az Atyával egylényegű. A Fiúisten emberi testet vett magára és megjelent a látható világban, a térben és az időben, a történelemben, mint az a konkrét személy, akit názáreti Jézusnak neveztek. Ezzel élete és halála meg volt pecsételve. Mert ez a világ bűnös világ volt, hiszen Ő épp ezért jött. Kiderült, hogyha az ember ördög, egész jól megél ebben a világban, de ha Isten, akkor meg kell halnia. Csak azt tette és azt mondta, amit Isten tett és mondott benne és általa, és íme, ott függ a kereszten. Körülötte tombol a bűn forgószele: elszabadult minden erő, ami az emberben bestiális vagy démoni. Ott kavarg az akkori egyházi és politikai hatalom, a nemzeti gőg és a brutális elnyomás, a nép, a vének és az ifjak. Mindnyájan egyik egy vak szenvedélyben: ki kell dobni a világból ezt az embert, aki olyan, mint Isten: szent, igaz, jó, tisztá és csupa segítség és csupa szeretet. Soha ilyen egyetértést! Egyszerre megtudta a világ, hogy Isten és a bűn nem férnek meg együtt. Le kell számolniuk egymással. Ez a leszámolás a kereszt: az Istenember halála, amely két dologból áll: az Isten megalázásából és az ember felmagasztalásából.” Így prédikált Ravasz

1957 áprilisában. Azt gondolom, ezek a szavak semmit nem veszítettek az aktualitásukból. Ezért nem lehet másképp viszonyulni a kereszt titkához, csak úgy, ahogy egykor az apostol tette, amikor azt mondja: Jézus Krisztus a bűnösökért jött, akik közül első vagyok én. Aki ezt az első helyet igényli magának, az nem leli kedvét többé Isten megalázásában, a világból és a saját életéből való kiszorításában, hanem megtanulja tőle, hogy fel lehet venni a keresztet, és úgy követni őt. És aki nem leli többé kedvét Isten megalázásában, az nem leli kedvét többé emberek megalázásában sem. Ami megint csak nap mint nap megtörténik velünk és körülöttünk, és sokszor általunk.

A kereszt titka, a kereszt mélysége és a kereszt csodája még egy lépéssel tovább is visz bennünket. Hiszen az igazi mélység nem is itt van. Akkor torpanunk meg igazán, és akkor érezzük, hogy értelmünk minden szava szétrobban és szilánkjaira hullik, amikor a haldokló Istenember ajkáról elhangzik ez a kiáltás: Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem? Mert ehhez képest az összekacsintó hatalmasok megegyezése, hogy Jézusnak el kell tűnnie, a gúnyolódóknak, a röhögőknek, az otrombáknak a sértése – semmi. Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem? Mert ez az igazi pokolra szállás, kívül esni az Isten gondviselő szeretetén. Ez Jézus testet öltésének az utolsó állomása. Megízlelni azt, hogy milyen a kárhozat. Hadd idézzem újra Ravaszt: „Embersége miatt megízlelte Isten létére, hogy mi az a kárhozat. Mert ide is eljött értünk, hogy ezen a végső ponton ragadjon meg. Ezzel megmutatja nekünk, hiába kedélyeskedsz, eszel-iszol, szeretkezel, s nevedsz azokon, akik az Istent félik, ezt csak addig lehet, amíg azt hiszed, azt képzeled, hogy Isten nincs, aki ver és áld, elhagy és felénk fordul, aki a maga számára teremtett, s ha alkalmatlanok vagyunk rá, úgy vág a szemébe, mint a megdöglött cementet a kőműves, de ha megtudod, ha megtapasztalod, hogy van, sőt egyedül Ő van igazán...” A kereszt titka egyrészt az az emberi üvöltés, amelyik nem mond Istenre. Csak ennyi? Hála Istennek nem. Mert ő ott marad a kereszten, mert elhordozza a gúnyt, a megvetést, az elhagyatottságot, s ezzel kimondja ránk a végtelen szeretet igényét. És így jut el a kereszt titkából az üzenet, a keresztről való beszéd a feltámadásig. Ez a hűsvét, és ezért igaz, hogy a kereszt a mi egyetlen reménységünk ma is. Itt is.

Amikor azt kérdezzük magunktól mi a teendőnk, teológusoknak, a Doktorok Kollégiuma tagjainak, akkor azt gondolom, jó újra és újra ide visszatérni, ebbe belekapaszkodni, innen elindulni és innen erőt meríteni. Ez legyen most is vezérfonalunk, megerősítőnk, áldásunk, mert az Isten üdvözítő szeretetének a története beágyazódik a mi történetünkbe, még a Doktorok Kollégiumának a történetébe is. Örökség, amelyet vállalhatunk Isten és a jövőendő színe előtt, Isten megalázottságának, kiszorítottságának indulatol világában, mert mi azt is tudjuk nagypéntek és hűsvét óta, hogy nemcsak ez a kérdés hangzott el: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” –, hanem ez is: „Ha Isten velünk, kicsoda ellenünk?” Ez a mi vigaszunk, reménységünk és örömünk. Ámen.

Bölcskei Gusztáv

TANÍTS MINKET, URUNK!*

„Ti tehát halljátok meg...”

Kettős üzenet Máté evangéliuma 13. fejezetének példázataiban

David Wenham nagyívű kiazmusként írja le a Mt 13-ban olvasható példázatos tanítás szerkezetét. Az alábbi tanulmány, e megközelítés értékelése után, a fejezet nyolc példázatának egységes szerkezetére támaszkodva azok összefüggő teológiai üzenetét keresi. Rámutat, hogy erőteljes hangsúlybeli különbség van aközött, ahogy Jézus előbb a hitetlen sokaságnak, majd hűséges követőinek szól a mennyei királyságról. A vele szemben állókat és a közömbösöket példázatai arra intik, hogy személyében rejtetten, de valóságosan jelen van az ország uralkodója, éppen ezért elvetése ítéletet hordoz. Tanítványai számára viszont uralkodásának kivételes gazdagságát hirdeti Jézus. A két csoportot a Jézus személyéhez való viszony választja el egymástól, ezt világítják meg a fejezet kiemelt pontjain olvasható párbeszéddek.**

David Wenham describes the parabolic teaching in Mt 13 as an elaborate chiasm. After evaluating this approach, the present study explores the coherent theological message of the eight parables, leaning on their integrated structure. It claims a forceful difference of emphasis between Jesus' words about the heavenly kingdom to the unbelieving crowd and later to his faithful followers. His parables warn the adversary and the unconcerned that in his person the sovereign of the kingdom is secretly but truly present, therefore, their rejection results in their judgement. For his disciples, on the other hand, Jesus preaches the extraordinary richness of his reign. The dialogues at the turning points of the chapter illustrate that the two groups are separated by their opposed relation to Jesus.

David Wenham kiasztikus szerkezeti modellje

1979-ben David Wenham érdekes cikket jelentetett meg, amelyben a Máté evangéliuma 13. részében található jézusi példázatos tanítás irodalmi szerkezetének rekonstrukciójára tesz javaslatot.¹ Alábbi tanulmány ezt az írást ismerteti és értékeli, hogy aztán kísérletet tegyen Wenham azon felismeréseinek a további kiaknázására, amelyek értékes alapot jelenthetnek az egész fejezet üzenetének, teológiai tartalmának jobb megértésében.

A később évtizedekig Oxfordban tanító (és egy ideig az oxfordi Wycliffe Hallt dékánként vezető) újszövetségi kutató tézise abból indul ki, hogy a kommentárokból elterjedt állásponttal szemben Máté itt nem hét, hanem valójában nyolc példázatot jegyez le; semmi sem indokolja ugyanis, hogy az 52. versben az írástudóról szóló mondatot ne példázatnak tekintsük. A különbség a 24–50. versekben szereplő hat példázattal szemben csupán az, hogy a hasonlított itt nem a „mennyek országa”, hanem „minden írástudó, aki tanítványává lett a mennyek országának”. Ebből a szempontból azonban párhuzamot alkot a legelsővel, a „magvető példázatával” (3–9), amely Jézus magyarázatában a mennyek országa helyett következetesen az annak „igéjét hallgatóra” vonatkozik.

Erre az inklúzióra építi fel Wenham azt a kiasztikus szerkezetet,² amelyet a Mt 13,3–52-ben kimutat. Eszerint a nyolc példázatot két részre osztja a 36. vers: Jézus

a tömeget elhagyva tanítványával visszahúzódik a házba. Előzőleg a sokaságnak éppúgy négy példázatot mond el, mint ezután a tanítványoknak – láttuk, hogy az első részben a legelső, a másodikban az utolsó a mennyek országának igéjét hallgatókról, illetve azt tanítványként fogadókról szól, míg közöttük három-három példázatban magáról a mennyei királyságról tanít Jézus. A második (a „konkoly”) és a hetedik példázat (a „halászháló”) megint csak párba állítható egymásra erősen rímelő magyarázatuk révén. Végül a harmadik-negyedik („müstármag” és „kovász”), illetve az ötödik-hatodik („kincs” és „gyöngykereskedő”) egy-egy példázatpár, amelyek így szintén – strukturálisan is – párhuzamot alkotnak.

A nyolc példázat 1+3/3+1 felosztását erősíti az a tény, hogy a fejezetben három példázat után azok jézusi

* Ebben a rovatban csak lektorált tanulmányok jelennek meg.

** Örömmel mondom köszönetet doktori témavezetőmnek, dr. Balla Péter professzornak: graduális tanulmányaim idején ő ösztönzött a tárgyalt szakasz kutatására, az ő irányítása mellett, tanácsai figyelembe vételével és gazdag könyvtára felhasználásával írhattam azt a díjnyertes exegetikai OTDK-dolgozatot, amelynek egyes adataira és felismeréseire jelen írásom összefüggései épülnek. Hálával tartozom továbbá értékes észrevételeikért, kérdéseikért és javaslataikért az akkori dolgozat kari bírálóinak a KRE HTK-n, a nemrégiben elhunyt dr. Bolyki János professzornak és dr. Herczeg Pál professzornak; a 2003. évi XXVI. OTDK Társadalomtudományi Szekciójára Vallástudományi Tagozatában zsűriző dr. Benyk Györgynek, dr. Bodó Sárának és dr. Fekete Károlynak; és szakdolgozati bírálóimnak, dr. Fabiny Tamás püspök úrnak. A leírtak felelősségét természetesen egyedül viselem.

magyarázatát is lejegyzí az evangélista, mégpedig mindháromszor összekapcsolva egy rövid párbeszéddel, amelyben a példázatos tanítás értelméről és megértéséről szól Jézus, illetve Máté. Ezek éppen a korábban jelzett fordulópontokon jelennek meg: az első példázat után annak a magyarázata (10–23), az utolsó előtt a hetediké (49–51), és a sokaságnak mondott példázatok befejezése után a másodiké, a „konkoly” példázatáé (34–43).

Ezeket a megfigyeléseket a következőképpen ábrázolhatjuk Wenham nyomán táblázatosan is:³

(A sokaságnak:)

- 1** 3–9 a magvető példázata a királyság igéjének hallgatójáról
- 2a** 10–17 *párbeszéd a példázatos tanítás értelméről*
- 2b** 18–23 *a magvető példázatának magyarázata*
- 3** 24–30 a konkoly példázata
- 4a** 31–32 a mustármag példázata
- 4b** 33 a kovász példázata
- 5a** 34–35 *a példázatos tanításról*

(A tanítványoknak:)

- 5b** 36–43 *a konkoly példázatának magyarázata*
- 4b'** 44 az elrejtett kincs példázata
- 4a'** 45–46 a gyöngykereskedő példázata
- 3'** 47–48 a halászháló példázata
- 2b'** 49–50 *a halászháló példázatának magyarázata*
- 2a'** 51 *párbeszéd a példázatok megértéséről*
- 1'** 52 a házigazda példázata a királyság tanítványáról

Mielőtt megindokolnánk, hogy miben hozhat ma új hasznót az újszövetségi exegézis számára egy 1979-ben publikált cikk, röviden értékeljük a Wenham írásában felvázolt szerkezetet. Általánosságban megállapíthatjuk, hogy az azóta megjelent Máté-kommentárok és újszövetségi bevezetéseknél ugyan gyakran említik Wenham cikkét legalább bibliográfiai adatként, többségük érdemben nem foglalkozik vele.⁴ Leginkább a következő pontokon merülhetnek (vagy merülnek) fel kérdések az ismertetett szerkezettel szemben.

Bár ma már számos magyarázó elfogadja a királyság tanítványává lett írástudóról szóló mondatot példázatnak, még mindig vannak, akik vitatják ezt.⁵ Ez az ellenvetés azonban nehezen érthető. Ahogy már Wenham is felhívta erre a figyelmet, a mondat felépítése párhuzamos a korábbi példázatokéval: a hasonlított nominatívusban álló megnevezése után ugyanaz a hasonlító formula (ὁμοίως ἐστίν) szerepel hímnemben, amely előzőleg a „mennyeek országáról” szóló példázatokat bevezette (ott az alannyal egyeztetve nőnemben), majd datívusban következik az, amihez hasonlít az alany. A hasonlítószó mondatbeli elhelyezése, vagy az alany különbsége aligha indokolja, hogy más műfajról beszéljünk. Formailag a házigazda hasonlata jóval közelebb áll a 24–50-ben szereplő hat példázat bármelyikéhez, mint azok a magvető történetéhez (3–9), amelynek példázat voltáról senki sem kételkedik!⁶

A másik, ennél talán jelentősebb súllyal felmerülő kérdés, hogy a kiasztikus szerkezet egyes elemei hosszukat és kidolgozásukat tekintve meglehetősen aránytalanok. (Különösen is problematikusnak látszik ez ott, ahol

egymással párba állított példázatok hossza és összetettsége különbözik feltűnően.)⁷ Általában elmondhatjuk, hogy a tanítványoknak szóló tanítás (36–52) a két példázattól (31–33, illetve 44–46) eltekintve minden elemében rövidebb, mint a megelőző, sokaságnak elmondott beszéd (3–33). Bár ilyen aránytalanság önmagában talán még nem lenne teljesen példa nélküli kiasztikus szerkesztésnél,⁸ e tanulmány folytatásában amellet érvelek, hogy ez akár tudatos megoldás is lehet az első evangélista részéről, hiszen az első négy példázat bonyolultabb szerkezete Máté interpretációjában a példázatokkal megszólított hallgatóság összetettségét is láttathatja. Még egy szempontot azonban érdemes figyelembe venni: kiazmus azonosításánál lényeges az egymással párban álló egységek pontos behatárolása.⁹ Igaz ugyan, hogy a 10–17. versekben, illetve az 51. versben található párbeszédek grammatikailag 11 (többségében összetett) mondatot tükröznek három egyszerű mondatdal,¹⁰ az irodalmi szerkezet szempontjából mindkét helyen csupán egy kérdés és egy felelet olvasható. Nyelvtani összehasonlításban a magvető-példázat hét mondata és a házigazda-példázat egy mondata szintén kétségtelenül meglehetősen aránytalan, de e szerkezeti rekonstrukció szerint műfajilag Máté végső soron mégis két teljes és koherens példázatot vet össze egymással.

Viszont nyomós érvek erősítik Wenham elgondolását. Mindenekelőtt érdemes megemlíteni, hogy egy ilyen szerkesztés nem lenne idegen Máté evangéliumától. Itt csupán néhány példáját hadd említsük annak, hogy legkülönbözőbb teológiai háttérű írásmagyarázók milyen párhuzamait írtak le az első evangéliumban. Matthias Konradt heidelbergi professzor a Mt 21,23–22,46 felépítésében szintén 1+3/3+1-es szerkezetet mutat ki: Jézus ellenfeleinek provokatív kérdése Jézus hatalmáról, illetve Jézus kérdése a Dávid Fiáról két hármasságot fog közre – Jézus három példázatát, majd ellenfeleinek három kérdését.¹¹ Ulrich Luz nagyívű Máté-kommentárjában Jézus másik meghatározó tanításának, a Hegyi beszédnek (Mt 5–7) a kompozícióját fogalmazza meg egy hatalmas, az Úri imádság köré felépülő kiazmusként.¹² Maga Wenham ugyanebben a cikkében a 13,10–18 versek szerkesztésében a példázat-fejezet egészét sajátosan tükröző kompozíciót lát.¹³ Végül ne feledjük, hogy több exegéta a teljes evangélium felépítésében egy nagy koncentrikus szerkezetet lát, amelynek középpontjában éppen a Mt 13 példázat-beszéde helyezkedik el!¹⁴

Wenham szerkezeti vázának erőssége, hogy választ kínál számos olyan kérdésre, amelyet a példázatos tanítás egyébként összefüggéstelennek tűnő kompozíciója vet fel. Ilyen klasszikus probléma a konkoly példázatának (24–30) és a példázat magyarázatának (37–43) látványos különválasztása két rövid példázat beékelésével.¹⁵ Önmagában az a tény, hogy a magyarázat már csak a tanítványoknak szól, nem oldja meg a kérdést: a magvető példázatának szűk körben elhangzott magyarázatát (18–23) az evangélista különösebb aggályok nélkül illeszti be két olyan példázat közé, amelyeket Jézus a sokaságnak mond. Úgy tűnik, hogy Máté különös hangsúlyt akart adni a példázatmagyarázatoknak és az azokhoz kapcsolódó párbeszédeknek, ezért helyezte el gondosan a fejezet kulcspontjain ezeket.

Hasonlóképpen Máté sajátos szóhasználatát is érthetővé teszi több helyen ez az elmélet. Azt a kérdést, hogy a kovásznak a lisztbe keverését miért pont az ἐνέκρυψεν („belerejtette”) szóval fordítja görögre az evangélium (33), megválaszolhatja az a felismerés, hogy ezt a sokaságnak elhangzó minipéldázatot a földbe „rejtett” (κεκρυμμένω), majd megtalálása után újra „elrejtett” (ἐκρυψεν) kincs hasonlatával tükrözi a tanítványoknak mondott beszédész (44).¹⁶ Ugyanígy érthetővé válik a látszólag felesleges ἄνθρωπος főnév megjelenése a kereskedőről szóló kis történetben (45), ha tudjuk, hogy ez a kifejezés kapcsolja össze a korábban elhangzott, párhuzamos mustármag példázattal (31).¹⁷

Mindezek után térjünk rá a legfontosabb kérdésre: mi indokolja, hogy közel harmincöt év után leporoljunk egy ugyan kimutatható, de csak korlátozott hatást kiváltott elméletet? Az a feltevés, hogy Wenham tézise jelentősebb „írásmagyarázati potenciállal” is bírhat, mint amit maga a szerző cikkében megfogalmazott. Ezt kísérlem meg bemutatni a következőkben.

Abból a következtetésből érdemes kiindulni, amellyel Wenham rövid tanulmánya véget ér: hogy Máté evangélista Jézus példázatos tanítását egységes művészi szerkezetben adja eléink. És azt a feltételezést illeszthetjük ehhez a gondolathoz, hogy Máté talán nemcsak formájában alkotta meg mesterien könyvének a Jézus példázatos tanítását összefoglaló részét, hanem az igehirdetés tartalmának, teológiai hangsúlyainak bemutatásában is hasonlóan precíz volt.¹⁸

Először arra figyeljünk, hogy Máté világosan elválasztja a tömegnek elmondott példázatokot a tanítványoknak szólóktól: egyértelműen azonosítja az aktuális tanítás hallgatóit. Ebből arra következtethetünk, hogy a nyolc példázat illusztrálja az evangélium olvasói-hallgatói számára is Jézus példázatos tanításának a hangsúlyait: mit emelt ki akkor, amikor a hitetlen sokasághoz, és mit, amikor a követőjévé szegődött tanítványokhoz szólt?

Jézus igehirdetése a sokaság számára

A tömeg előtt elhangzott első négy példázat üzenetének fókuszában a mennyei királyság *rejtett, erőltlen, de valóságos jelenléte* áll. Jól megfigyelhető ez az egész igehirdetést nyitó, önmagában is gyönyörűen megformált magvető-példázatban, amely tulajdonképpen négy részpéldázat egybeszerkesztése négy egymáshoz kapcsolódó jelenetként. A négy jelenetben állandó elem a mag jelenléte – a magyarázatból azonban (a szinoptikus párhuzamokkal ellentétben) csak közvetve derül ki, hogy ez a királyságot hordozó ígére vonatkozik.¹⁹ Azt azonban Jézus világosan kimondja, hogy a történet „változója”, a talaj minősége az ige hallgatóját mutatja be: ez határozza meg, hogy a titkon jelen lévő mag eléri-e a célját, hoz-e gyümölcsöt. Ilyen módon a mennyek országának ígéje ítéletet hordoz mindazoknak, akik nem megfelelő módon fogadják azt. A gyümölcsöt nem a talaj hozza, hanem a mag, de a mag hatása nem minden környezetben azonos. A mag valóságos jelenléte fedi fel a talaj terméketlenségét.

Ezt a jelenlétet fogalmazza meg világosan a mustármag és a kovász példázatpárja is, amikor a Jézusban rejtve megérkezett mennyek országában feszülő erőkről beszél. Mint a közmondásosan jelentéktelen, 1 mm átmérőjű feketemustár magva, amely szabad szemmel alig látható, mégis jókora, 2-3 méteres zöldnövényt terem.²⁰ Amit először látunk, könnyen félrevezethet bennünket. Ahogy a tészta „belerejtett” kovász is átalakítja, megkeleszti az egész adag lisztet. Sokszor nagyobb hatással van az, amit észre sem veszünk, mint e világ látványos tényezői. Jézus személyében és igehirdetésében ezt az észrevehetetlent ragadja meg a tanítvány – és ezt utasítja el az értetlen hallgató!

R. T. France az első négy példázatot „növekedési példázatokként” (*parables of growth*) csoportosítja: és ahogy erre még utalni fogunk, valóban fontos mellékhangsúlyként jelenik meg mindben a növekedés mozzanata, az a kontinuitás, amely a jelentéktelen, lenézett, veszélyeztetett kezdetet a dicsőséges eredménnyel összekapcsolja, és ugyanakkor az a kontraszt, amely mégis e kettő, egymással összefüggő valóság között feszül. Ez a kontraszt vezet oda, hogy a sokaság értetlenül szembe fordul Jézussal – és ez a kontinuitás lesz a hitetlen tömegek számára végül az ítélet hordozója!²¹

A jézusi példázatok üzenete a tanítványok számára

Más hangsúly jelenik meg azokban a példázatokban, amelyek csak a tanítványoknak szólnak. Itt a központi üzenethez kulcsot ad a kezünkbe Davies és Allison azon megfigyelése, hogy az utolsó négy példázatot mintegy keretezi a θησαυρός szó.²² Ez ugyan a 13,44-ben konkrét kincsre vonatkozik, míg a 13,52-ben valószínűleg inkább arra a helyre, ahol az ember az értékeit tartja (mai magyar származékszavával élve a „trezorra”)²³, mégis egyértelműen ugyanabban az összefüggésben mozog a kétszeri használata. Követői számára Jézus a mennyei királyság *felbecsülhetetlen értékét* akarja hangsúlyozni.

Két rövid példázat, az elrejtett kincs és a gyöngykereskedő története beszél arról, hogy ez a kincs mindent megér annak, aki rátalál (függetlenül attól, hogy véletlen örömteli felfedezés eredményeként, mint az elrejtett kincs esetében, vagy tudatos keresés eredményeképp, mint a kereskedő történetében). A példázatpár két tagjának közös kifejezései: εὐρὼν, πάντα ὅσα ἔχει és ἀγοράζω – „miután megtalálta”, „mindenét, amije van” és „megvásárolja” (utóbbi először praeteritum imperfectum, másodsor aoristos alakban, vsz. egyszerű stílus okokból) – kijelölik a közös üzenetet. Aki megtalálta a mennyek országát, annak nem jelent veszteséget az sem, ha ezért a kincsért mindenét oda kell adnia.²⁴

Ugyanerről a kincsről beszél a Mt 13,52 rövid példázata. Az írástudó, aki Jézus tanítványává lesz, új értékkel gazdagodik. Olyan új értékkel, amely jelentőségében meg is előzi a régit – jelzi a szavak sorrendje: különös sorrend egy olyan társadalomban, amely egyértelműen többre becsülte a régit, a kipróbáltat az újnál. Különösen provokatív ez a sorrend, ha a régi az Írásokra vonatkozik (hiszen írástudóról beszélünk), amelyeket második helyre

szorít az Isten országa, amelynek tanítványává lett ez az írástudó. Fontos leszögezni: egyáltalán nem teszi ez értéktelenné a régit, hiszen az írástudó kincstárában ott marad a régi, és örömmel hozza elő azt is. Sőt, az új kincs éppen hogy új értéket ad a réginek is! A tanítványává lett írástudó sokszorosan meggazdagodott, amikor rátalált a kincsre, amelyet a mennyek országa magában rejt!²⁵

Ahol a két üzenet összekapcsolódik

Ez az üzenet, a mennyek országának értéke egyértelműen megjelenik a sokaságnak mondott példázatokban is. Általában éppen a példázatok csattanója, „meglepetés-mozzanata” az, amely világosan jelzi, hogy itt nem akármilyen rejtett jelenlétről van szó: az empirikus valóságot felülmúló gazdagság rejlik abban a mennyei királyságban, amely Jézus személyében és igehirdetésében titkon megjelent. Hiszen földi viszonylatban melyik magtól várunk százszoros termést?²⁶ Melyik mustármagból lesz jókora bokor helyett hatalmas fa? Melyik háziasszony készít negyven liter (három szat) lisztből százötven főre lakomát?²⁷ Nem a mindennapok megszokott valóságában mozgunk, amikor ezeket a példázatokot hallgatjuk-olvassuk – olyan területre vezetnek bennünket, amelyről emberi beszéd akkor is csak aránytalanul keveset mondhat el, ha szélsőséges képekkel érzékelteti azt.²⁸

Ez a gazdag királyság a meg nem értett, megvetett, üldözött Jézus személyében már jelen van – ahogy a gabonamagban a harmincszoros vagy százszoros termés, a mustármagban a „fa”, a kovászban a tészta. A „növekedési példázatokban” a kontraszt mellett ismét fontossá válik a kontinuitás gondolata: aki Jézus követésére szánta az életét, az már örököse lett ennek az országnak. A tanítványoknak nincs okuk kétségbe esni a növekvő ellenállás láttán, hiszen nekik már Jézus feltárta, mi váltja fel a mai, néha fenyegető, máskor elkeserítő valóságot. Ebben a tudatban hirdethetik bátran, örömmel a Jézustól tanult ígét.²⁹

A négy „növekedési példázat” így egyrészt az ítéletre figyelmezteti az alkalmi, érdeklődő tömeg tagjait, másrészt a Mesterük iránti bizalomban erősíti meg Jézus elkötelezett követőit: a kétféle üzenet egymáshoz kapcsolódik. Ez az a pont, ahol megérthetjük, miért válik terjedelmében és összetettségében is aránytalanúvá a jézusi igehirdetés két fele. Hasonlítsuk össze a magvető és a házigazda példázatát! Utóbbi egyértelműen a tanítványoknak szóló központi üzenetet nyomatékosítja: azt az értéket emeli ki, amelyet a mennyei királyság hordoz. Más a hangsúlya a sokaságnak mondott beszéd elején elhangzó, gyönyörű magvető-példázatnak, amelynek négy jelenetéből csak az utolsó fordítja a tekintetünket erre a valóságra, az előző három éppen azokról szól, akikben ez az érték nem jelenhet meg – a termékeny mag valóságos jelenléte ellenére! Ha viszont itt is csak a mennyei királyság értékét megjelenítő 8. verset vetjük össze az 52.-kel, egyből eltűnik az aránytalanság.

Ugyanez a megfigyelés még világosabban láthatóvá lehet, ha az eddig tudatosan mellőzött két példázatot, a konkoly és a halászháló példázatait szemügyre vesszük.

A halászháló példázatában ismét az érték kérdésénél járunk: a jó és a hitvány, az igaz és a gonosz szétválogatásáról beszél Jézus. Isten királyságában nincs helye a rossznak, a haszontalannak; azt Isten szolgálói, az angyalok, éppúgy kivetik az *aión* beteljesedésekor, ahogy a halászok az értéktelen halakat.

A konkoly példázatának bonyolultabb a szerkezete. Több exegéta három jelenetre bontja, egyrészt a tárgyalt idősíkokra, másrészt a megjelenő szereplőkre tekintettel. Az első jelenetben az alaphelyzetet, a bonyodalom forrását jelöli meg Jézus: a jó magot vető ember munkáját ellensége megpróbálja úgy tönkretenni, hogy konkolyt vet a gabona közé (24–26). A második jelenet a történet központi idősíkja, a bonyodalom kibontása: a szolgák felfedezik a konkolyt, és javaslatot tesznek a megsemmisítésére; a gazda azonban a búza védelmében elutasítja ajánlatukat (27–30a). A harmadik jelenetet a gazda beszéde vetíti előre: majd az elkövetkező aratáskor megparancsolja az aratóknak, hogy válogassák ki a búza közül a konkolyt, semmisítsék meg, és ezután gyűjtsék össze a tiszta búzát (30b–d).³⁰

Craig Blomberg a példázat három központi karakterének (gazda, búza, konkoly) azonosítása után arra hívja fel a figyelmet, hogy a három jelenet egy-egy szereplő „sikerével” zárul. Az első jelenetben úgy tűnik, hogy győz az *ellenség* és a *konkoly*, amelyet elvetett; a második jelenetben a szolgák buzgósága egy pillanatra ugyan veszélybe sodorja a *búzát*, de az végül a gazda döntésének megfelelően megmarad; a harmadik jelenet a *gazda* végső győzelmét, eredeti akaratának megvalósulását hozza.³¹

Különös hangsúlyeltolódásra lehetünk figyelmesek, ha ezek után összehasonlítjuk a konkoly példázatát a néhány verssel később olvasható magyarázatával. A magyarázat a szereplők azonosítása (37–39) után már egyértelműen a harmadik jelenetre koncentrálna (40–43) – arra, amelyik szinte teljesen párhuzamos a háló példázatának üzenetével: a mennyek országában nincs helye a gonosznak! Maga az eredeti példázat azonban máshová helyezi a fókuszot: a második jelenetre. Két jelét is láthatjuk ennek. Egyrészt a példázat már ismertetett szerkezete erre irányítja a figyelmünket: a központi idősík a veszélyeztetett helyzetben lévő búza és a létét támadó konkoly „együttélésének” időszaka, amikor a gazda és szolgálói párbeszéde elhangzik; ebben a négy versen át húzódó beszélgetésben (27–30) mindössze az utolsó fél vers ad helyet a megelőlegezett utolsó jelenetnek, a konkoly megsemmisítésének. A másik jelzés a példázat bevezetésében figyelhető meg. Don Carson egy cikke hívta fel a figyelmet arra, hogy a Máté evangéliumában olvasható „mennyek országa”-példázatok bevezetésében a görög hasonlító formulák használata szabályosságot mutat.³² A ὁμοίως ἔστιν kifejezés azokban a példázatokban jelenik meg, amelyek idői dimenziótól függetlenül tárgyalják a mennyei királyságot.³³ A jövő időben szereplő ὁμοιωθήσεται igével azokban a példázatokban találkozunk, ahol a mennyek országa eszkatologikus beteljesedéséről olvasunk. Végül ugyanennek az igének az indikatív aoristosa (ὁμοιωθή) azokat a példázatokot vezeti be, amelyek a királyság jelen állapotát írják le – „a mennyek országa olyanná lett, mint...” A konkoly példázata ezzel az utóbbi kifejezéssel kezdődik. A hangsúly tehát a

második jeleneten: a jelenben megtapasztalt helyzeten van. Azon a jeleneten, amelyben a szolgálk javaslata ugyan veszélybe sodorja a konkoly jelenléte által fenyegetett búzát, de végül a gazda bölcsessége biztosítja a veszélyeztetett búza jelenét és jövőjét.

Máté úgy mutatja tehát be a konkoly példázatát, mint amelynek fókuszába a jelen helyzet kerül akkor, amikor a sokaságnak beszél Jézus: a látszólag veszélyeztetett, fenyegetett búza az Isten gyakorta lekicsinyelt munkáját, a királyság fiait (38) jelképezi, ugyanakkor jelenlétével és megmaradásával egyben a konkoly ítéletét is hirdeti!³⁴ Amikor azonban Jézus már csak a tanítványokhoz fordul, a magyarázatban a hangsúly átkerül a királyság jövőbeli győzelmére, és az igazakra, akik „Atyjuk királyságában fénylenek, mint a nap.” Megint a mennyek országa valóságos értékére irányítja Jézus közvetlen követői figyelmét!

A konkoly és a halászháló példázatának megfogalmazása azonban még a közös üzenetrészben is jelzi az olvasónak finoman a különbségtételt. Máté evangéliumában hétszer szerepel a συλλέγω (összegyűjteni) ige: hatszor e két példázat összefüggésében. Különös módon a konkoly példázata (28, 29, 30) és annak magyarázata (40, 41) is mindig a konkoly, illetve az általa képviselt „botránkoztató és törvénytelenéget cselekvő” (41) összegyűjtéséről beszél – azaz a mennyek országa számára haszontalanok ítéletéről. Ezzel szemben a halászháló példázata a jó, az értékes összegyűjtéséről (48) beszél!³⁵ Ismét a kettős üzenet: az ítélet és az érték szembeállítását fedezhető fel ebben a kettősségben!

A Mt 13,3–9, 24–33 négy példázatát tehát kettős közönségnek mondja el Jézus: ezért az összetettebb, kettős üzenet. A középpontban a sokaság tanítása áll, de világosan előreutal az evangélista már itt is arra, amit Jézus követőinek hirdet majd. A 36. versből olvasható négy példázat viszont már csak a tanítványoknak szóló üzenetre koncentrál. Így három-három példázat hangsúlyozza 1. a mennyei királyság félreérthetően esendő, rejtett jelenlétét (a közömbös sokaságnak; 24–33), illetve 2. annak a tiszta, minden kincset meghaladó értékét (Jézus elkötelezett követőinek; 44–48). A bevezető, illetve a záró példázat viszont ezekhez kapcsolódóan a kétféle hallgató kétféle „ítéletét” hirdeti. A sokaság számára a terméketlenség ítéletét (3–9); Jézus követőinek a mennyei gazdagság örömhírét (52).

A példázatok megértése

Mivel egészítik ki ezeket a megfigyeléseket a példázatok között elhelyezett párbeszédés részek? Mint korábban is említettük, ezeket a reflexiókat, amelyek a példázatos igehirdetést módot kommentálják, Máté a fejezet kulcspontjain helyezi el:³⁶ a sokaságnak mondott szavakat követően, és egyben a tanítványoknak szóló tanítást megelőzően egy zsoltáridézettel magyarázza Jézus sajátos tanítási módját (34–35); a magvető példázata után (10–17) és a házigazda példázata előtt (51) pedig Jézus és a tanítványok beszélgetése foglalkozik ezzel. Utóbbi két dialógust látványosan kapcsolja össze a fejezet egyik kulcsszava: a συνήμι (megérteni) ige. Máté ezt a szót

összesen kilencszer használja (minden más újszövetségi szerzőnél gyakrabban), ebből hatszor a 13. fejezetben! Háromszor a 13,10–17-ben, kétszer az ehhez kapcsolódó példázatmagyarázatban, és egyszer az 51. vers kurta párbeszédében. A magvető példázata utáni beszélgetésben kiderül, hogy a példázatos tanítás azok ítéletét hordozza, akik nem „értik” azt (13–15). Ezt követően a magvető-példázat magyarázatát inklúzióként fogja körül ugyanez a szó: a mag „mindazokban” nem fog teremni, akik „hallgatják a királyság igéjét, és nem értik azt” (19); aki viszont „hallja az igét, és érti is”, az gazdag gyümölcsöt hoz (23). De vajon a tanítványok megértik-e a Jézus példázataiba foglalt igehirdetést? Ezt a kérdést teszi fel közvetlen követőinek a halászháló képének magyarázata után Jézus, és erre válaszolnak határozott igennel a tanítványok (51). Ezzel a hallott tanításokra felelve tulajdonképpen azt erősítik meg, amire az első két példázatmagyarázat záró figyelmeztetése irányult: akinek füle van, az valóban meghallja Isten országának az igéjét (13,9 és 43; vö. 13,16). Ismét azt láthatjuk, hogy a „bevezető” beszélgetésben egyszerre jelenik meg a Jézus tanítására adott pozitív és negatív reakció, a záró dialógusban azonban már csak egy kérdés marad: a tanítványok részéről van-e valódi megértés?

És miből fakad a megértés? Máté művészi módon szemlélteti ezt, amikor minden ilyen reflexiót egy jézusi példázatmagyarázattal kapcsol össze. Jézus magyarázata bontja ki a rá figyelő előtt a példázat értelmét. „Ti tehát halljátok meg!” – mondja *követőinek* az Úr (18), akik ezáltal abban részesülnek, amit a próféták és igazak hasztalan kívántak látni és hallani (17). E magyarázat nélkül viszont minden hallgató a példázatok ítéletét vonja magára! Mert az elrejtett mennyei királyság rejtve marad az előtt, aki a tanítványokkal ellentétben nem kéri-kérdezi az Úrtól az elhangzottak értelmét! Ezt a gondolatot szemlélteti erőteljesen a 78. zsoltár nyitómondata, amelyet Máté a fejezet középpontjában idéz: a világ teremtésétől elrejtetteket Jézus hozza nyilvánosságra! Nála lehet értelemre találni!

Ez a megértés azonban sokkal több egyfajta elméleti felismerésnél. Mielőtt a tanítványok felteszik első kérdésüket, a magvető példázatában a talaj passzív képe utal az ige hallgatójára. Miután számot adnak arról, hogy megértették az elhangzottakat, Jézus a kincseit büszkén mutogató házigazda analógiájával mutatja be követői új dinamizmusát. A megértett példázat mozgásba hozza az ige befogadóját!³⁷

Jézusi példázatok a Máté evangéliumában és a 21. században

Két kérdésre válaszoljunk még a teljesség érdekében. Egyrészt: hogyan illeszkedik be ez a szerkezeti és teológiai rekonstrukció Máté evangéliumába? Másrészt: röviden foglalkozzunk azzal, mit taníthat ez a fejezet a 21. századi keresztyén egyháznak!

A Mt 10-ben olvasunk a tanítványok kiküldéséről – ezt követően a példázatos igehirdetésig minden történet arról szól, hogyan növekszik és nyer kifejezést az értetlenség és az ellenállás Jézus szolgálata körül. Elbizony-

tanodok Keresztelő János, nem térnek meg azok a városok, ahol Jézus legtöbb csodája történt, a farizeusok folyamatosan támadják, és még legközelebbi családtagjai is „odakint” állnak meg, miközben ő a sokaságot tanítja. E szomorú szakasz középpontjában hangzik fel Jézus hálaadása (11,25–27), hogy bár a „bölcsek és értelmeselek elől” elrejtette Isten „ezeket”,³⁸ mégis felfedte a gyermekeknek! Az Isten országa jelen van, Jézus személyében megragadható lenne – de csak a legkisebbek, Jézus tanítványai, az Atya akaratának engedelmes cselekvői (12,50) részesülnek annak gazdagságában. Ezt az üzenetet mutatja be Jézus a 13. részben olvasható *nyilvános* tanításában is: *a valóságosan megjelent*, de szegényesnek tűnő alakja miatt *megvetett* királyság elutasítóinak súlyos ítéletét hirdeti Jézus azokban a példázatokban, amelyeket a sokaságnak mond el.

A 13. fejezet végétől azonban változik a kép. Követői és ellenségei a legkülönbözőbb helyzetekben azt fontolgatják, hogy kicsoda Jézus, és miből fakad „ez a bölcsesség és az erő” (13,54), amelyek szolgálatát kísérik. Erre a kérdésre keresik a választ Názáret lakói, amikor Jézust a családja révén próbálják meghatározni, és ez foglalkoztatja Heródest is, amikor Jézus személyében a feltámadt Keresztelő Jánost látja. Ugyanerre a kérdésre felelnek hódolva azok, akik „valóban Isten Fiának” mondják, miután látták, hogyan vendégelte meg a sokaságot, és hogyan járt méltósággal a viharzó tengeren (14,33); erről vall a megszállott leányáért könyörgő kánaáni asszony, amikor „Dávid Fiának” szólítja (15,22); és erről tesz bizonyosságot Jézus mennyei Atyja, amikor Péternek kijelenti: *Ő „a Krisztus, az élő Isten Fia”* (16,16). Ezt a választ erősíti meg Jézus elváltozása a hegyen, és a felhőből szóló hang: *„Ez az én szeretett Fiam, akiben gyönyörködöm.”* (17,5) És végül ezt fedi fel maga Jézus is, amikor templomára vonatkozó kérdésre reagálva a király fiait szabadnak nevezi az adófizetés alól (17,26). Az a *gazdagság* bontakozik ki a példázatbeszédet követő narratív részekben, amely Jézus személyében megjelent mindenki számára, aki „megérti” őt, és amelynek kibontására – éppen *a tanítványoknak mondott példázatokban* – követőit felszólította. Az evangélium cselekménye azon a nyomvonalon halad tovább, amelyet Jézus példázatai a neki elkötelezettek számára kijelöltek.

Máté korábbi magyarázói utaltak arra, hogy a 13. rész nemcsak az evangélium központi témáját, a „mennyei királyságot” jelöli meg, hanem egyben fontos fordulópont is a cselekményben. Jézus eddig zsinagógákban tanított, ezután egyre inkább a szabadban hirdeti az ígét.³⁹ Más szempontból is jelzékenységű lehet azonban ez a fejezet. A cezúra, amelyet a 36. vers jelez: Jézus elhagyja a sokaságot, és bizonyos tanításokat már csak elkötelezett követőinek mond el, azt a szakadást mutatja be, amelyet finom esetvonásokkal, de egyre erőteljesebben emel ki az evangélium szerzője. Ha az öt nagy tanítói egység közül arra a háromra figyelünk, amely a sokaság jelenlétében hangzik el, észrevehetjük ezt a változást. A Hegyi beszéd (5–7. rész) egyszerre szólítja meg Jézus akkori követőit, és a sokaságban jelen lévő potenciális tanítványait. Az 5,1 szerint tanítványai gyülekeztek köré, a lezáró 7,28 szerint viszont a beszéd végeztével a sokaság is ámuldozott Jézus tanításán. Bár a bevezető szavak

mutatnak egyfajta megkülönböztetést, valójában a tanítványok és a sokaság együtt figyelik Jézus szavait. A 13. fejezet azonban már egyértelműen jelezte, hogy ez a két csoport nem azonosítható, és Jézus igehirdetése is más üzenet az egyiknek és a másiknak. Az ítéletet meghirdető hatalmas prédikációban (23–25. rész) látványosan különül el a két csoport: Jézus ellenségei és hűséges tanítványai. A 23. rész bevezető szavai éppen arra hívják fel az Uruk mellett elkötelezetteket, hogy ne kövessék a farizeusokat és az írástudókat (2–11), majd a 13–39. versek kemény mondataival Jézus egyértelműen utóbbiak ítéletét hirdeti meg. Amit viszont a tanítványainak akar elmondani az ítéletről, már elkülönülten, az Olajfák hegyén hallgatják meg (24–25. rész). Az evangélium utolsó fejezeteire már határozottan elválik egymástól a Jézussal szemben lehetséges kétféle viszonyulás.

Végül szűrjünk le néhány gondolatot, amelyet érdemes megfontolnia a 21. századi keresztyén egyháznak, ha Jézus példázatos igehirdetésére figyel. Mindenekelőtt ne menjünk el gondolkodás nélkül azon tény mellett, hogy Jézus a Máté szerinti evangélium szerkezeti középpontjában példázatokban tanít. Klyne Snodgrass valószínűleg helyes úton jár, amikor azt állítja, hogy a példázatos gondolkodás ugyan mélyen áthatja az emberi kultúrát, mégsem ismerünk olyat Jézus előtt, de valószínűleg még utána sem, aki hozzá hasonló következetességgel, kreativitással és hatással használta volna a példázat műfaját.⁴⁰ Amikor Jézus mai követői sok templomban elvont és dogmatikus tanításokat hallgatnak, joggal merül fel a kérdés: nem szakadtunk nagyon messzire Urunk egyszerű és szemléletes, ugyanakkor a megszólított nagy erővel dinamizáló igehirdetésétől? Ideje lenne, az evangéliumi leírásokra figyelve, megkeresni a visszavezető utat a jézusi igehirdetési formákhoz!

A példázatos tanításban megfigyelt kettős hangsúly szintén irányt adhat az egyház mai szolgálatának. Jézus mai követői számára nehezen leküzdhető kísértéssé válhat egyfajta kortárs marketingszemlélet, amely a Jézus mellett el nem kötelezetteket mindenféle jóval, örömmel, békességgel, gazdagsággal csábítja, míg azok vállára, akik már Jézus követői lettek, a tanítványi lét sokféle terhét halmozza. A Mt 13 példázataiból úgy tűnik, az Úr máshová helyezte a hangsúlyokat. A Vele szemben közönyös, vagy éppen ellenséges hallgatóságnak arról beszélt: az *Ő* személyében megjelent Isten országa a végső valóság. Aki ezt megveti, az önmagát ítéli el! A mennyei királyság gazdagságát viszont *Ő* maga nyitja meg hűséges követői előtt, amikor így szólítja meg az érteni vágyókat: „ti tehát halljátok meg” (18), értsétek és ismerjétek meg azokat az isteni titkokat, amelyeket a példázatok elrejtene az arra méltatlanok elől! Nem hallgatjuk-e el az evangélium egzisztenciális következményeit, és különösen is Jézus elutasításának ítéletét azok előtt, akik ma másban-másnál keresnek életet? És vajon buzdítjuk, biztatjuk, orientáljuk-e Jézus tanítványait az örömhírről, hogy milyen felbecsülhetetlen örökség részesei lettek? Ezekre a kérdésekre is választ kell adnunk, amikor ma Jézus példázatos igehirdetését olvassuk.

Pataki András Dávid

- ¹ David Wenham: *The Structure of Matthew XIII. New Testament Studies* 25 (1978–1979) 516–522. o.
- ² Az alábbiakban kiazmusnak, kiasztikus szerkezetnek nevezek minden olyan nyelvi-retorikai alakzatot, amely nyelvi (szavak, mondatrészek) vagy gondolati egységek fordított sorrendben történő ismétlésén alapul. Több kutató, pl. John Breck: *Biblical Chiasmus: Exploring Structure for Meaning. Biblical Theology Bulletin* 17 (1987) 70–74. o., különbséget tesz fordított parallelizmus (ABB'A') és kiazmus (ABCBA') között azon az alapon, hogy utóbbi egy központi téma (C) köré szerveződik (71. o.). Bár ez az elkülönítés valóban hasznos lehet a kétféle alakzat hatásának megértésében, és bár a Wenham cikkében tárgyalt kiasztikus szerkezet megfelelne ennek a szűkebb definíciónak is, valószínűtlennek tűnik, hogy Máté hasonló megkülönböztetést alkalmazott volna; ld. pl. Paul B. Overland: *Chiasm*. In Tremper Longman III – Peter Enns (eds.): *Dictionary of the Old Testament. Wisdom, Poetry & Writings*. InterVarsity Press, Downers Grove 2008. 54–57. o.
- ³ A Wenham tanulmányában bemutatott szerkezetet D.A. Carson – Douglas J. Moo: *An Introduction to the New Testament*. Zondervan, Grand Rapids 2005. 139. oldalán szemléletesebb formában szereplő vázlatot követve, de azt kissé módosítva mutatom be. (A könyv magyarul is megjelent: újk. *Bevezetés az Újszövetségbe*. Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest 2007.) A 2ab–5ab–2b'a' hármas külön is kiemelem, mivel ezek szinte három pilléreként hordják a gondosan felépített szerkezetet. 4a–4b, illetve 4b'–4a' példázatpárként kapcsolódik egymáshoz – ezért kerültek (Carson és Moo vázlatától eltérően) azonos szintre. A fenti kiasztikus szerkezetet tovább bővíthetjük, ha a narratív kerettel (1–3a és 53) kiegészítjük az elejét és a végét.
- ⁴ Említésre méltó kivétel Carson és Moo bevezetéstana (ld. 3. j.) mellett pl. Ulrich Luz: *Das Evangelium nach Matthäus (EKK)*. 2. Teilband. Benziger Verlag, Zürich 1990. 292–295. o.; Donald A. Hagner: *Matthew 1–13 (WBC)*. Nelson, h.n. 1993. 362–364. o.; Craig L. Blomberg: *Interpreting the Parables*. Apollos, Leicester 1990. 113–115. o. és Jürgen Roloff: *Jesu Gleichnisse im Matthäusevangelium. Ein Kommentar zu Mt 13,1–52*. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2005. 5–6. o. Wenhamre is utalva az övéhez hasonló, de kevésbé részletekbe menően kidolgozott szerkezetet mutat be R.T. France: *The Gospel of Matthew (NICNT)*. Eerdmans, Grand Rapids 2007. 500–501. o.
- ⁵ Pl. Joachim Gnllka: *Das Matthäusevangelium. Erster Teil*. Herder, Freiburg 1986. 473. oldalán jelzi kételyeit – ő a Mt 13,52-t „képes beszédként” (*Bildwort*) határozza meg. A Mt 13-ban hét példázatot lát még pl. Robert H. Mounce: *Matthew (NIBC)*. Hendrickson, Peabody 1991. 125. o.; és Hagner: *Matthew 1–13*. 362. o. Utóbbi a 401. oldalon „példázatos analógiaként” (*parabolic analogy*) határozza meg a házigazda példázatát. W.D. Davies – Dale C. Allison, Jr.: *The Gospel according to Saint Matthew (ICC)*. Volume II. T&T Clark, London 1991. 371. o. egyszerűen „mondásként” (*saying*) emlegetik ezt, és bár elismerik, hogy mások szerint ez is példázat, arra utalnak, hogy ennek nem a királyság a tárgya. (3. lj.) Azt azonban nem fejtik ki, hogy változtat-e bármit ez a tény a mondat műfaji meghatározásán. Ráadásul ez a megfigyelés csupán nyelvtanilag igaz, mivel közvetlenül mégis a királyság eljövételének hatásáról beszél itt Jézus, ha a tanítvány oldaláról közelítve is.
- ⁶ A műfaji és tartalmi elemek, illetve a szimbolikus jelentőségű hetes számmal kapcsolatos elvárások keveredéséből fakadó ellentmondásokat jól szemlélteti Leon Morris: *The Gospel according to Matthew*. Eerdmans, Grand Rapids 1992. Szerinte Máté a 13. fejezetben hét példázatot közöl a magvetővel együtt (334. o.), mégis az 52. vers magyarázatánál már egy újabb, „kis példázatról” (*little parable*) szól (362. o.). Érdemes megjegyezni, hogy a Mt 13,52 műfajának kérdését érintő vita egy szélesebb problémakörre is rámutat. Amennyire hasznos volt ugyanis az exegézis számára a formakritika kidolgozása, annyi kárt okoz, amikor kutatók annak módszereit (ön)kritika nélkül alkalmazzák. Ez különösen is világos a példázatkutatás területén: Blomberg: *Interpreting*. 29–99. o. részletesen elemzi, hogy mennyi torzulást okozott az evangéliumok magyarázatában pl. az a modern szemlélet, amely Jézus példázatait anakronisztikus módon az arisztotelészi retorika iránymutatásából és a 20. századi kutatók kritériumaiból összebarkácsolt Prokrusztesz-
- ágyba próbálta beszorítani. Hasonló kritikával illeti az elmúlt század példázatkutatását nagyban meghatározó Jülicher–Dodd–Jeremias-féle exegetikai tradíciót Davies–Allison: *Matthew*. Vol. II. 378–382. o. és Ruben Zimmermann (Hrsg.): *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*. Mohr Siebeck, Tübingen 2008 több tanulmánya. Konkrét példánkra visszatérve: valóban jogosan vitatható lenne, hogy a 13,53-ban szereplő παραβολὰς körébe beletartozik-e az előző vers hasonló mondata, amikor az Újszövetség szövegében ugyanez a szó másutt közmondást (Lk 4,23) vagy jelképes kérdést (Mk 3,23) is jelölhet? (Összhangban a héber *masallal*, amelyben a jézusi példázatok gyökereznek.) Félő, hogy a magyarázók saját szűkre szabott definícióik rácsai között vergődnek.
- ⁷ M.J. Boda: *Chiasmus in Ubiquity: Symmetrical Mirages in Nehemiah 9. Journal for the Study of the Old Testament* 71 (1996) 55–70. o. tizenhárom kritériumából egyedül az arányosság kívánalmát (56. o.) nem teljesíti a tárgyalt rekonstrukció; vö. Overland: *Chiasm*. 55. o. Wenham hipotézisével kapcsolatban ezt a kritikát fogalmazza meg pl. Hagner: *Matthew 1–13*. 363. o. Rokon gondolat húzódik meg John Nolland: *The Gospel of Matthew (NIGTC)*. Eerdmans, Grand Rapids 2005. 521–522. o. 4. lábjegyzetének felvételében: ő a 10–17, a 34–35 és az 51. versek párhuzamba állításának jogosságára kérdez rá, nem annyira terjedelmi, inkább tartalmi alapon; utóbbiban ugyanis már nem a sokaság, hanem a tanítványok kerülnek a fókuszba, és ószövetségi ige beteljesedéséről sincs szó. Végül azonban Nolland elfogadhatónak tart egyfajta párhuzamot (a tanítványok itt a sokaság ellenpárjaként jelennek meg). A 10–17. és az 51. versek szoros kapcsolatával később még foglalkozunk.
- ⁸ Megemlíthetjük például a széles körben kiazmusként azonosított 2Sám 21–24 két középponti egységét, Dávid két zsoltáránakét (22,1–21 és 23,1–7); vö. Meir Sternberg: *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*. Indiana University Press, Bloomington 1985. 40. o. és A. A. Anderson: *2 Samuel (WBC)*. Word, Dallas 1989. 248, 281–282. o. Hasonlóan aránytalan kiazmusként írja le pl. Richard J. Bauckham: *Jude, 2 Peter (WBC)*. Nelson, h.n. 1983. 3–6. o. Júdas levelének szerkezetét (bár ő a kiazmus szót csak fenntartásokkal használja erre a 6. oldalon).
- ⁹ Boda: *Chiasmus*. 57. o.
- ¹⁰ Elfogadva a Nestle–Aland²⁷ Újszövetség-kiadás szövegbeosztását, az idézeteket külön mondatként számolva.
- ¹¹ A fenti vázlatot Matthias Konradt (akkor még berni) professzor a 2007. május 14-én Budapesten, a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán tartott „*Neue Winzer in Gottes Weinberg*” című előadásában mutatta be.
- ¹² Ulrich Luz: *Das Evangelium nach Matthäus (EKK)*. 1. Teilband. Benziger Verlag, Zürich 1985. 185–187. o. Aránytalanságot Luz rekonstrukciója is tartalmaz, amikor a Mt 5,17–20-at a 7,12-vel állítja párba. Érdekes módon az ő felosztásában ezek a versek ugyanazt a bevezető és lezáró funkciót töltik be a beszéd főrészéhez képest, amit Wenham strukturális elemzésében a 13,3–9 és a 13,52.
- ¹³ Wenham: *Structure*. 519–521. o. Nolland: *Matthew*. 528. o. a magvető példázatának Máté-féle strukturálásában is elképzelhetőnek tartja a kiasztikus szerkesztést: míg a példázat első háromféle magja egyre közelebb kerül a célhoz, hogy termést hozzanak, addig a negyedik, jó földbe hullt vetés három egymást követő példája egyre alacsonyabb hozamot ad.
- ¹⁴ C.B. Lohr nyomán. Az elképzelés leírását, támogatóit és kritikáját ld. Scot McKnight: *Matthew, Gospel of*. In Joel B. Green – Scot McKnight (eds.): *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Intervarsity Press, Downers Grove 1992. 526–541. o., az 529–530. oldalon. Bár McKnight kritikai megjegyzései megalapozottak, mégis, legalább az öt nagy tanítási egység tekintetében, feltűnőek a kapcsolatok, pl. a boldogmondásokkal kezdődő, a mennyek országának földi megjelenését hirdető Hegyi beszéd (5–7) és az utolsó nagy beszédblokk, a jaj-mondásokkal bevezetett, az Emberfia ítéletre eljövételét megjövendölő apokaliptikus ígéhirdetés (23–25) között. Az elmélet magyar képviselője Benyik György: *Az újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete. 2. Introductio specialis*. JATEPress, Szeged 1996. 53–54. o.
- ¹⁵ Erre nem felel Davies és Allison egyébként a kommentátorok körében népszerű hármas szerkezeti felosztása sem (ld. *Matthew*. Vol. II. 370–372. o.), pedig ők a fejezet kétféle osztását (sokaságnak és tanítványoknak mondott ígéhirdetésre) éppen azért nem fogadják el, mert szerintük ez szerkezetileg elválasztja egymástól a példázatot a

- magyarázatától. Valójában azonban, mint láthattuk, Wenham felosztásában a fejezet mindhárom példázatmagyarázatát kiemelten kezeli. A magyarázatok kiemelt szerepére később még visszatérünk.
- 16 A kérdésre Luz idézett kommentárja 2. kötetében (*Matthäus*. 2. Tbd.), a 333–334. oldalon hívja fel a figyelmet, és ő maga is hasonló megoldásra jut. Luz arra is utal, hogy a 35. vers zsolttáridézetében – azaz a fejezet Wenham szerinti középpontjában –, szintén a *κεκρυμμένα* szó szerepel.
- 17 Luz: *Matthäus*. 2. Tbd. 349. o. 5. lábjegyzet. Az, hogy az *ἐν τῷ ἄρῳ* kifejezés látszólag „keresztbeköti” a mustármag és a földbe rejtett kincs példázatát, megfelelhet Wenham azon felismerésének, hogy Máté itt két példázatpárként állítja szembe a két-két minipéldázatot, így nem teljesen őrzik meg önállóságukat a kompozícióban sem. (Szemben Carson–Moo említett szerkezeti leírásával.) Mindenesetre a szókapcsolatok érthetlenné teszik Hagner: *Matthew 1–13*. 363. o. megjegyzését, hogy ezeket a példázatokot semmi sem kapcsolja egymáshoz. Éppen itt figyelhető meg a kiasztikus szerkesztésnek az a speciális módja, amelyben hangsúlyos szavak tükrözése vezet a szabályos kompozícióhoz (antimetabolé), mint a 14–15. versekben szereplő Ézsaiás-idézetben is, amely talán a fejezet felépítésének motiválója is lehet. Hasonlóan erős kapcsolatot hoz létre a konkoly és a halászháló példázata között a *συλλέγω* ige (háromszor a konkoly példázatában, kétszer annak magyarázatában, egyszer a halászháló példázatában).
- 18 E tanulmány kereteit szétfeszítené, és nem is célja, hogy a Mt 13-at érintő forráskritikai kérdésekben állást foglaljon. Azt mindenképpen szeretném leszögezni, hogy nem látom indokoltnak szembeállítani Máté szerkesztői munkáját és a lejegyzett példázatok jézusi eredetét és értelmét. Hallgatói–olvasói számára Máté Jézustól származó anyagát elrendezhette úgy, hogy az összhangban legyen az eredeti jézusi tanítás üzenetével: sőt valószínűsíthetjük, hogy éppen azzal a céllal formálta egységgé az átvett beszédanyagot, hogy hiteles képet nyújtson Jézus ígéhirdetéséről. Elie Assis: *Chiasmus in Biblical Narrative: Rhetoric of Characterization. Prooftexts 22* (2002) 273–304. o. számos ószövetségi példa alapján amellelt érvel, hogy a bibliai elbeszélésekben a kiasztikus szerkesztés az ábrázolt szereplő tudatos cselekvését vagy megfontolt beszédét jelzi. Nem ésszerűtlen a gondolat, hogy az evangélista hasonló céllal szerkesztette meg a nyolc példázatot tartalmazó kettős ígéhirdetést.
- 19 Az Újszövetségben járatos olvasónak ez azért nem tűnik fel, mert különösebb reflexió nélkül „beleolvassuk” Máté szövegébe azt, amit a párhuzamos szinoptikus helyek, Mk 4,14 és Lk 8,11 magyarázatából ismerünk. Pedig a Mt 13,18 a „magvető” példázataként azonosítja a történetet, majd a 13,19–23 minden mondata „az ígét hallgatóról” szól, csak ebben az összefüggésben ismerhetjük fel a „mag”, azaz az „ige” szerepét. Luz: *Matthäus*. 2. Tbd. 316. o. szerint a „mag” az ígehallgatóra vonatkozik, ez azonban a 19. vers fényében, ahol Jézus az ígehallgató „szívébe” vetett magról beszél, nehezen tartható magyarázat.
- 20 Luz: *Matthäus*. 2. Tbd. 331–332. o.; David Wenham: *The Parables of Jesus*. InterVarsity Press, Downers Grove 1989. 53–54. o.
- 21 France: *Matthew*. 522–524. o.; Morris: *Matthew*. 352–353. o.
- 22 Davies–Allison: *Matthew*. Vol. II. 370–372. o.
- 23 Bár a szó ókori használatát és a Jézus alkalmazta képet tekintve pontos lehet a hagyományos „éléskamra” fordítás is, a 21. századi olvasó számára mégsem fejezi ki igazán az eredeti kifejezés példázatbeli súlyát. Itt (akárcsak a 12,35-ben) feltehetőleg nem a „spájzon” mint helyiségen van a fókusz, hanem a féltve őrzött értékek helyén; vö. Johannes Eichler – Colin Brown: *Possessions, Treasure, Mammon, Wealth, Money*. *θησαυρός*. In Colin Brown (ed.): *The New International Dictionary of New Testament Theology. Volume 2: G – Pre*. Paternoster Press, Carlisle 1986. 829–836. o.
- 24 Ezek a példázatok tulajdonképpen Péternek a Mt 19,27-ben elhangzó kérdését előlegezik meg.
- 25 Ezen a ponton szembetűnő a párhuzam a Mt 5,17–20 gondolataival!
- 26 Luz: *Matthäus*. 2. Tbd. 307. o. 66. lj. bemutatja a különböző kutatók hozambecsléseit, ezek közül a legmagasabb szálanként 60–70 maggal számol; ókori leírások és modern kísérletek egyaránt 30 körüli átlagot mutatnak. Százszoros termés eszerint csak akkor képzelhető el, ha több száira szétágazó búzanóvényt feltételezünk. Davies–Allison: *Matthew*. Vol. II. 385. o. több példát hoz arra, hogy későbbi zsidó és keresztyén szövegekben a szélsőségesen gazdag termés az eljövendő messiási korszak egyik jele lett. Bár igazat kell adnunk nekik abban, hogy ezekhez az erősen túlzó forrásokhoz képest a magvető példázatában a hozam nagyságrendje nem tűnik rendkívülinek, azt mindenképpen elmondhatjuk, hogy Jézus a természetben kivételesen elképzelhető legnagyobb terméstről beszél itt.
- 27 Luz: *Matthäus*. 2. Tbd. 333. o.
- 28 Sokatmondó tény, hogy a négyből három példázat záróképe az ószövetségi eszkatológia, és ezáltal az apokaliptika szimbolikájához kapcsolódik: a bőséges termés Isten áldását jelzi (1Móz 26,12; Zsolt 107,37), az aratás a bekövetkező ítélet bevett képe (Ézs 17,5; Jer 51,33; de vö. Ézs 27,12, ahol egyben a szabadítást is hirdeti), a terebélyes fa pedig Isten eljövendő, dicsőséges királyságát jeleníti meg (Ez 17,22–24). Talán még a kovász példázatában említett „nagyüzemi mennyiségű” (40 liter) liszt is annak a jézusi tanításokban gyakran megjelenő eszkatologikus vendégségnek (Mt 8,11; 22,1–14; 26,29) az előkészítését juttathatja eszünkbe, amely szintén ószövetségi képi előzményekre vezethető vissza (Ézs 25,6; 55,1–2).
- 29 Morris: *Matthew*. 352–353. o. Amíg a sokaságnak azt hirdeti ez az összefüggés, hogy a reménységeikben élő eszkatologikus valóság ebben a lenézett ígéhirdetőben valósul meg, addig a tanítványok számára fordított jelentőségű a kontinuitás: akit követnek, abban – a látszat ellenére – elképzelhetetlen gazdagság részeseivé lettek.
- 30 A három jelenetet némileg eltérően határozza meg Luz: *Matthäus*. 2. Tbd. 321–322. o. és Blomberg: *Interpreting*. 197–198. o.
- 31 Blomberg: *Interpreting*. 197–200. o.
- 32 D.A. Carson: *The OMOIOΣ word-group as introduction to some Matthean parables. New Testament Studies* 31 (1985) 277–282. o. A cikk arra a következtetésre jut, hogy az igealak használatával maga Máté különbözteti meg egymástól a realizált és a jövő idejű eszkatológiát tartalmazó példázatokot.
- 33 Ilyen a fejezetben a búza és konkoly után következő öt példázat. Carson a 280. oldalon részletesebben is foglalkozik a halászháló példázatával, hiszen az láthatóan az ítéletre utal, ezért a jövő idő használata lenne megfelelő. Bár Carson magyarázata kicsit erőltetettnek tűnik (a példázat tárgya szerinte az, hogy az utolsó ítélet milyen helyzetben fogja érni a királyságot), éppen eddigi megfigyeléseink összefüggéseiben tetten érhetjük, miért használja Máté az általános *ὁμοίος ἐστιν* kifejezést. A halászháló képe ugyanis nem az ítélet konkrét eszkatológiai végbemenetelét írja le, hanem a királyság értékét: azt a kijelentést hangsúlyozza, hogy a mennyek országának lényegétől idegen a jó és a rossz keveredése – ellentétben azzal, amit most látunk!
- 34 Carson: *OMOIOΣ word-group*. 281. o. megjegyzése az aorisszal bevezetett példázatokról tökéletesen összecseng azzal, amit a magvető példázata kapcsán megállapítottunk a hitetlen hallgatók ítéletéről: „he [Matthew] uses the aorist to affirm that *Jesus* claims the kingdom has already dawned in his own mission, and therefore failure to recognize it *in Jesus’ day* was already a mark of spiritual hardness.” (Carson kiemelései)
- 35 Igaz, hogy a halászháló példázatának magyarázata kizárólag a „gonoszok” sorsáról szól, de róluk éppen azt mondja, hogy őket „elkülönbítik” az igazaktól – ez garantálja, hogy a „fogás” valódi értékét semmi sem vonhatja többé kétségbe. Az üzenet megint egyértelmű: a mennyei királyságban csak időlegesen jelenhet meg a rossz!
- 36 Ezeknek a párbeszédeknek a jelentőségét erősíti meg France (*Matthew*. 498–499. o.) megfigyelése is: Máté az összes többi nagy jézusi tanítói beszédben összefüggő monológ formájában írja le Jézus ígéhirdetését, itt viszont ezek a dialógusok meg-megszakítják és egyben ki is egészítik a tanítást. (France kivételként említi a 18,21–22-t; ezt kiegészíthetjük 24,1–4a-val, ha France felosztásával szemben a 23–25. részekben egyetlen, az ítéletet meghirdető prédikációt látunk, amely két részben hangzik el – a 13. fejezethez hasonlóan. Mindenesetre Máté nagy beszédblokkjaiban ritka és ezáltal hangsúlyos az ehhez hasonló töréspont.)
- 37 Hasonlóan szemléltetik az emberi passzivitás és aktivitás kettősségét a mustármag–kovász, illetve az elrejtett kincs–drágagyöngy példázatpárjai. Míg előbbiekben a mennyek országa „viszi véghez a munkáját”, utóbbiakban azt figyelhetjük meg, hogy az Isten felfedezett gazdagsága hogyan indítja cselekvésre az embert.
- 38 Az „ezeket” a szövegösszefüggés alapján valószínűleg a Jézus tetteiben (11,20–24) önmagát kijelentő Istenre (11,27) vonatkozik.
- 39 Ld. pl. Morris: *Matthew*. 333. o.
- 40 Klyne Snodgrass: *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. Eerdmans, Grand Rapids 2008. 37–38. o.

„Szent produktivitás”

Munka, szegénység, és vallásos lelkiület kapcsolata a késő középkorban *Péter a szántóvető története nyomán*

„Egy nyári napon, mikor melegen sütött a nap, bozontos gyapjúköpenybe öltözve, mintha csak pásztor volnék, ruhám mint csavargó remetéké, útra keltem, hogy szerte a világban csodákat lássak.” – Így kezdődik Péter a szántóvető története; az a magyar szakirodalomban kevésbé ismert, késő középkori angol utópisztikus költemény, mely főhőse, egy szentéletű szántóvető férfi mennyei látomásain keresztül vezet a 14. századi Anglia gazdasági, társadalmi és vallási kérdései felé. Mindezek mögött az örökké aktuális problémát, a társadalmi szegénység jelenségét vizsgálja, s alakít ki egy olyan szemléletet, mely véleményem szerint határozottan a mintegy másfél évszázaddal később artikulálódó protestáns munkaetikában fogalmazódik meg. Tanulmányomban azt vizsgálom, miként és miért változott meg a szegénységhez fűződő „középkorias” viszony, s nyitott utat egy a szegénységet mélyebben értő, optimistább szemlélet felé.

„In a summer season, when soft was the sun, I clothed myself in a cloak as I shepherd were, habit like a hermit's, unholy in works, and went wide in the world, wonders to hear. This is how the story of *Piers the Ploughman* begins; an utopistic English poem poorly, if ever mentioned in Hungarian works, one from the late medieval ages that, through the visions of *Piers a holy ploughman*, investigates the issues of economy, society and religion in 14th century England. Beyond all these, it reveals important observations about the ever actual problem, poverty. The attitude the poem formulates, in my view, clearly points towards the so-called protestant work ethics, articulated about one and a half centuries later. The purpose of this essay is to investigate how and why did the „traditional” view of poverty changed and thus opened a gate towards a more understanding and optimistic attitude on the issue.

Elterjedt nézet, hogy az emberek az ókorban megvetették a fizikai munkát, és ahol csak lehetett, kerülték azt. Azt is szoktuk hallani, hogy a középkorban, egy gyökereiben igazságtalan alapokra épülő társadalomban a kétkézi munka hasonlóan lenézett, csupán szükségszerű rossz, egy erre determinált rend, az *ordo laboratores*¹ tagjaira háruló feladat volt. Mindkét állítás leegyszerűsítés, mégis sok igazságot tartalmaz.

A munkát feltehetőleg mindig fárasztónak találták az emberek, egyes feladatokat egészen biztosan. Feltételezhetjük azt is, hogy minden korban éltek olyanok, akik nyitott szemmel és érzékeny szívvel jártak a világban, felismerték a benne lévő igazságtalanságot, és adott esetben küzdöttek is ellene. Valószínűleg egy-egy ilyen személy fellépését nem tarthatjuk semmilyen korban különösebb újdonságnak. „Ami volt, az lesz újra, és ami történt, az történik megint.”² Ezeket az egyedi eseteket leszámítva, a társadalom egészének az aránya, a döntő többség attitűdje az ami számottevő, hiszen ez határozza meg a kisebbség helyzetét, és a szegények (akik többnyire a legkellemetlenebb munkákat végzik) sorsát is. Valóban, a Római Birodalomban is voltak munkaformák, amiket még a legszántabb társadalomreformátor sem szívesen képzelne el önmagának, amiket a rabszolgák közül is csak a legértéktelebb, általában külföldi hadifoglyokkal végeztek. Soha egy római polgár sem dolgozott például bányában.

Ugyanígy, a középkorban is egyszerűen lehetetlen, és abszurd dolog azt képzelünk, hogy egy kiváltságos

ember – a szó klasszikus értelmében – dolgozzon. Kétségtelen, hogy a társadalom többségét alkotó, és a társadalmi javak előállításában döntő részt vállaló „harmadik rendet” a kiváltságosok megvetették, és nem becsülték meg. Chastellain burgund történetíró mondja: „Ami pedig a harmadik rendet illeti, [...] róluik nem illik olyan hosszasan beszélni, mint a többiekéről, mert aligha lehetnek jó tulajdonságaik, hiszen szolgáorban élnek.”³ Néhány költőben, szentben, reformátorban felébredt ugyan a társadalmi egyenlőtlenséggel szembeni ősi ellenérzés, ezt a középkor rugalmatlan világa azonban mindig elnyelte, és végül nem születhetett belőle lényeges, valódi változás. Kétségtelen, hogy csakúgy, mint jelen társadalmunk, a középkori is igazságtalan, de ezt az akkori talán még inkább elfogadta, statikus, pesszimista ideológiájával táplálta. Még Aquinói Tamás is így fogalmaz: dolgozni „csak *naturali ratione*, a józan ész szerint szükséges, s nem vonatkozik arra, aki munka nélkül is meg tud élni birtokainak bevételeiből vagy arra, aki szerzetesi szemlélet és istentisztelet révén csatlakozik be a „thesaurus ecclesiae” (az egyház kincsesára) gyarapításába.”⁴

Valószínűleg nem tévedünk tehát, ha azt állítjuk, a társadalmi javak előállításában az emberek soha nem vettek részt egyenlően, egyesek többet fáradoztak, mint mások. Sokan próbálták a munkát megkerülni, és sokaknak – mások kárára – sikerült is. Ha efféle példákra tekintünk múltunkból, de ha csak szétnézünk jelenünk társadalmában is, néha úgy tűnik a munkára adott nega-

tív válasz mélyen zsigereinkben lakozik. Rendellenes lenne vajon a munka? *Per naturam*, természeténél fogva rossz? És vajon hogyan lehetne jobbá tenni? Ezekre a kérdésekre, a társadalmi lét kezdetei óta sokféle válasz született, gyakorlati és elméleti, realiztikus és utópisztikus, de bárhogy is, a termelés nem megy magától, a munka nem vált pihentetőbbé. Az egyetlen lehetséges járható út, ha a szemléletünkön változtatunk.

Ebben áll a lényegi különbség az egyes korszakok között. A tizenhatodik században Aquinói Tamás tétele már nem érvényes, a munka a vallásos lelkiület lényeges elemévé, sőt kritériumává vált. Richard Baxter, a puritán munkaetika 16. századi kibontakozásában alapvető jelentőségű *Christian Directory* című munkájában így ír: „Isten a munkát szigorúan megparancsolta mindenkinek. [...] Felment-e a gazdagság a munkavégzés alól? Semmivel sem inkább, mint a legszegényebbeket. Bár a gazdagokat külső szükség nem kényszeríti, Istennek mégis engedelmeskedniük kell.”⁵ A munka Luthernél nem szükséges rossz, hanem az istenkapcsolat megtapasztalásának lényeges csatornája, az életszentség elnyerésének talaja, maga a *hivatás*. Hogyan jutott a gondolkodás idáig, hol és milyen okok vezettek ehhez a fordulathoz – ez jelen tanulmány témája. Azt a szemléletbeli váltást próbálom feltárni, melynek során a munka a társadalom megjobbításába vetett hit által eszközzé, a „szent produktivitás” a vallásos lelkiület lényeges, központi elemévé formálódott. Pétert, az egyszerű szántóvető férfit, egy késő középkori angol költemény főszereplőjét hívom ehhez segítségül, aki egy megindító, fantasztikus látomás útján vezet el minket társadalmának – és mint bízom benne, látni fogjuk – saját társadalmunk kulcskérdéseire is.

A szegénység megértése

A munkamegosztás és a társadalom betegségei – köztük elsőként a szegénység – közötti összefüggést csak nemrég ismerte föl a tudomány. A középkorban a társadalmi jelenségek mögött álló, ma már kvázi közhelyesen hangzó mozgatórugók többnyire rejtve maradtak. A szegénység okainak megismerését nehezítette az azt övező vallásos funkció is. Persze talán helyesebb lenne úgy fogalmazni, hogy a szegénység köré (részben) azért rakódott annyi vallásos elem, mert a középkor társadalmában nem tudta azt megérteni, megoldani pedig még annyira sem. Mindenesre a középkori szegénység nem elhanyagolandó aspektusa a vallás dimenziója, melyben, ha közelebb kívánunk jutni a középkor emberének gondolkodásához, s egyben sajátunk gyökereit feltárni, el kell mélyednünk.

A kereszténység „hagyományos” megközelítésének tekinthetjük, hogy a szegénységet egyfajta felmagasztalás illeti. Ebből a megközelítésből táplálkozik az az alapvető elképzelés, hogy a szegények megsegítése nemes, vallásos cselekedet. Az ókorban a szegénygondozás minden hívő feladata volt, és okkal feltételezhetjük, hogy a közösségek nemcsak saját maguk, hanem környe-

zetük egyházon kívül élő rászorulóira is gondot fordítottak. A római egyház például 251-ben 1500 árváról, özvegyről és nincstelenről gondoskodott.⁶

Az ókeresztény gyülekezetek alapvetően közösségi jellegű szegénygondozása a római állam megszűnésével alakult át: A népvándorlások okozta dezurbanizáció hatására az új, vidéki jellegű szegény lakosság részéről ugyan előnyösen, de az egész keresztény nép (*populus Christianus*) szempontjából hátrányos módon a 6. századtól a szegénygondozás fokozatosan kikerült a püspökök irányítása alól, s a gazdagok és monasztikus rendek monopóliumává vált.⁷ A 9–10. században sikeresen működő rendszer a 12. század magasságára azonban elvesztette vezető szerepét, a szegénygondozás efféle „archaikus”, távoli zárt monostorokban megkövesedő rendszere nem tudott lépést tartani a vidék változásával, melyet mindenekelőtt a városok megszületése jellemez. A 13. században a legtöbb apátság teljes bevételeinek már csupán 2–5%-át fordította a merev liturgiává üresedett szegénygondozásra.⁸

Ennél is súlyosabb következményekkel járt, hogy a szegénygondozás fókuszából kikerült maga a szegény ember, s helyette az adományozó szempontja vált hangsúlyossá. A szegény ember ebben a képletben csupán egyfajta szolgáltató „kliens”, aki létével biztosítja az adományozó lelkének üdvösségét a következő életben – és presztízsét e jelenlegiben. Jól szemlélteti ezt egy idézet Szent Eligius életrajzából: „Isten teremthetett volna minden embert gazdagnak, de akarta, hogy legyenek szegények is, hogy a gazdagok képesek legyenek bűneiket megváltani.”⁹ Érthető, hogy egy ilyen szemlélet nem tarthatja céljának a szegénység felszámolását, hanem, mint eleve adottat, elfogadja azt. Fontos ezt tágabb környezetébe helyeznünk, abba a statikus, alapvetően peszsimista szemléletbe, mely a középkort sok tekintetben jellemzi. Johan Huizinga a *Középkor alkonya* című alapvető fontosságú könyvében így fogalmazza ezt meg: „Az a gondolat, hogy a társadalmat célzatosan és folyamatosan alakítani és javítani lehet, egyszerűen nem létezett.”¹⁰

Ezzel szembehelyezve a 16. század első felének nagy személyiségeit (Luther, Kálvin, Erasmus, Morus stb.), társadalmi elképzeléseik, csakúgy mint tevékenységük alapján ennek a szemléletnek tökéletes ellentéte látszik. A korszak minden jelentős gondolkodója előtt elsődleges kérdés volt a szegénység ügye, különösen pedig Luther és a későbbi angol puritanizmus írói számára. A reformátorok kivétel nélkül hittek a szegénység felszámolásában, és nemcsak hosszas elméleti munkákat, hanem sok időt és pénzt is szenteltek annak megvalósítására. Ahogy Bronislaw Geremek ismert társadalomtörténész fogalmaz, a protestantizmus nem szemléletében volt új, „hanem abban az eltökélt, buzgó törekvésben, mellyel a szegénység megszüntetéséért harcolt.”¹¹

Ennek a harcnak legvilágosabb megnyilvánulása az a reformhullám volt, mely egy évtized leforgása alatt Európa mintegy 60–70 városát érintette. A reformok Nürnberg városából indultak ki, 1522-ben itt hozták létre

először azt a központosított városi szegénységpolitikát, ami később a többi városnak is mintául szolgált. Egy tíz-tagú, vallásos férfiakból álló tanács a város minden „szegényét” megvizsgálta, hogy megállapítsa, ki közülük úgynevezett „ártalmatlan” és ki „kártékony” szegény. A koldulásra az egész városban teljes tilalmat vezettek be; nemcsak a kéregetőt, de az alamizsnálkodót is büntetéssel sújtották. A munkaképeseket szigorú munkára kötelezték, a csalókat, naplopókat, csavargókat pedig kiűzték a városból.¹² A következetes szigor egyik legsikeresebb példája Norwich városa volt, ahol a lakosság felmérésekor 13 000 főből 2 342 főt nyilvánítottak szegénynek. A férfiakat közösségi munkára fogták, a nőket és gyerekeket a városi magisztrátus által megszervezett otthonokban nevelték és taníttatták. Norwich esete egyik példája azoknak a reformoknak, amelyek nemcsak sikeresen integrálták a városi közösségbe az eddig egzisztencia határán és társadalom margóján élő szegényeket, de a rendszer még profitot is termelt.¹³

Ahhoz azonban, hogy a szegényekkel szembeni szemlélet ilyen konkrét formát ölthessen, sok időnek kellett eltelnie, és sok különféle tényező egybeállására volt szükség. A következő fejezetben a legfontosabb vallási és társadalmi változásokat mutatom be egy olyan mű alapján, mely két korszak határán, változások feszültségében keletkezett, és kritikus, talán kortársaihoz viszonyítva kevésbé torzító tükröt tart elénk.

Péter, a szántóvető

A *Piers The Ploughman* című alkotás egy hosszú, tipikusan középkorias témájú és formájú verses írás a 14. század végéről. Irodalmi értéke, lüktető életképei miatt Geoffrey Chaucer *Canterbury meséi* jobban ismertek, s valóban, talán élvezhetőbbek is, mint William Langland 12 könyvből álló, néha nehézkes allegóriákban hömpölygő alkotása, a *Piers the Ploughman*. Mégis, kifinomult szociális érzékenysége, cizellált társadalmi reflexiói és nem utolsósorban *Piersről*, a nemes lelkű szántóvető férfiről festett emelkedett portréja miatt érdemesnek találom, hogy felfigyeljünk rá, és egy gondolat erejéig a „szent” produktivitás kapcsán megemlékezzünk róla.

Péter, a szántóvető története 1370 körül született meg szinte biztosan Közép-Angliában. Ezt erősíti annak West-Midlandsi dialektusa is. Többek között ez volt az oka az alkotás kezdeti fellendülése után fokozatos térvészésének is; az óangol szöveget már a 16. században is problémásan olvasták, a 17. századra pedig egyáltalán nem lehetett megérteni. Ma két modern angolra átültetett verziója érhető el, egy korábbi, mely megőrzi az óangol eredeti alliteráló verses formáját, és egy későbbi, valamivel könnyebben olvasható prózai jellegű változat. Magyar nyelvű kiadás nincsen, jelen tanulmányban az idézeteket saját fordításban közlöm.¹⁴

Péter, a szántóvető története a ma „kimagasló természetű örökségként” nyilvántartott *Great Malvern Hills* lankái között így kezdődik:

„Egy nyári napon, mikor melegen sütött a nap, bozontos gyapjúköpenybe öltözve, mintha csak pásztor volnék, ruhám mint a csavargó remetéké, útra keltem, hogy szerete a világban csodákat lássak. De egy májusi reggelen furcsa dolog történt, mintha csak varázslat esett volna rajtam. A vándorlástól kifáradtan, ahogy egy patak partján elfeküdtem, a víz fölé hajoltam málázva, s oly szépen szólt hangja, hogy álomba merültem ott.”¹⁵

Álmában a költő a következő képet látja: egy nagy síkságon hömpölygő tarka tömeg, keleten magas hegy, rajta torony tör az égbe, nyugaton félelmetes szakadék, mély gödör tátong. A tér maga a földi életünk elrendezése: pályánkat szabadon futjuk, mégis tömegben sodródunk. Egyik oldalon Isten és az Igazság fényes, mégis nehezen megközelíthető tornya, másikon az ördög csábításaitól hangos, sikamlós szélű mély verem. E kettő közt járjuk gyakran kilátástalan, botladozó utunk, s vagyunk nap mint nap az élet apró világi dolgaival, terheivel, üzleteivel, kihívásaival megterhelve.

A síkságon hömpölygő tömeg a 14. századi Anglia társadalmának egész felvonultatása. A szerző hosszasan elidőzik a különböző társadalmi csoportok méltatásával, illetve kritikájával. Figyelemre méltó, hogy a tömegben hemzsegő, kenyerét számtalan bűnös módon kereső csavargók, naplopók, zsványok, szemfényvesztők közül is, a társadalom legvisszataszítóbb figurái a társadalmi javakat jogtalanul felélő, lelki hatalmukkal visszaélő kolduló szerzetesrendek tagjai:

„És ott láttam a barátokat is – mind a négy rend tagja –, prédikáltak a népnek, ha kaptak érte jutalmat cserébe. Finom ruhák utáni mohóságukban úgy értelmezték az írásokat, ahogy nekik, illetve kuncsaftjaiknak tetszett. Sokan e Hittudósok közül igen csinosan öltözködnek, minthogy náluk a prédikáció és profit együtt jár.”¹⁶

Ahogy a tömeg halad, szerzőnk, ki vándorruhájába bújva szemléli az átvonuló embereket, a társadalom élőködői között újra és újra visszatér a koldusokhoz, köztük a koldulórendiekhez. Szomorúan állapítja meg: „Hacsak a barátok és Szent Egyház össze nem békülnek újra, a világ legnagyobb csapása fog lesújtani reánk.”¹⁷

A koldulórendekkel szembeni ellenszenv sokkal szélesebb társadalmi véleményt visszhangoz a szerző saját szubjektív állásfoglalásánál. Nem véletlen, hogy a 14. század végi *Péter, a szántóvetőben* már egy, a koldulórendi szerzetességet teljesen ellenző hangot hallunk; joggal feltételezhetjük, hogy ekkorra már Angliában, (de Franciaországban is) nagyon sokfelől, úgy a társadalom többsége, mint az elit felől általános volt ez a kritika. A század közepén maga Pierre d'Ally francia teológus püspök és kancellár is megjegyzi, hogy a koldulórendi szerzetesek túl magas létszáma a társadalmi munkamegosztásban való egyenetlen eloszlást eredményez, és a koldulórendek élőködő tagjait az igazi szegényekkel (vere pauperes) állítja szembe.¹⁸ Az egykor magasztalt és tisztelettel övezett erény, a koldulás kiment a

divatból. Erősen kifejeződik ez a koldulórendekkel szembeni fellépésben, de nem elsősorban róluk szól – magával a koldulással szembeni viszony változott meg. Igen fontos változás ez a középkor végén, mely figyelmet érdemel.

A koldulás megítélésének átalakulásában más tényezők is szerepet játszottak, mindenekelőtt az, hogy magához a pénzhez és munkához való viszony változott meg. E mögött a század legmeghatározóbb eseménye, a pestis áll. Az 1348–1351 között három évig tomboló járvány a következő fél évszázadban az emberi élet megannyi területén éreztette hatását. Angliában a pestisjárvány a gazdagság és szegénység tapasztalatát olyan mértékben változtatta meg, amit nagyon nehéz elképzelnünk egy többé-kevésbé stabil társadalomból.

Miután a lakosság legalább egyharmada a járvány első hullámainak áldozata lett, a hirtelen munkaerőhiány, valamint a gazdátlan javak bősége egy időre, ahogy a Villani testvérek nevezték, „mesés évtized” káprázatával kecsegtetett. A krónikás szerint zűrzavar uralkodott, „mindenki úgy élt, ahogy neki tetszett”.¹⁹ Sokan próbáltak különféle módokon haszonra szert tenni, magasabb bérek követelésével, új telkek foglalásával, szabad költözéssel. Az 1350–1360 közötti évtizedben a jelek szerint az angliai parasztság életszínvonala valóban növekedett; fehér kenyeret, jobb bort, több húst fogyasztottak, és nem utolsósorban a feudális kötelezettségeket a legtöbb esetben ekkor váltotta föl a rövid távú szerződéses alapú bér munka. Általánosságban, az elit számára úgy tűnt, a féktelenné váló népet elvakítja a jólét. Matteo Villani így összegzi az általános hangulatot:

„A nép, férfiak és nők, a rendkívüli bőség miatt nem voltak hajlandók szokásos elfoglaltságuk szerint tovább dolgozni. A legdrágább és legízletesebb ételeket követelték. [...] Azt gondolták, a föld minden gyümölcsében bőség köszönt rájuk...”²⁰

A „varázslatos évtized” sokak számára valóban a könnyebb megélhetést hozta, gyakran az egyszerű munka órájára duplájára, triplájára, vagy mint Itáliában az építőmunkások esetében, akár négyszeresére nőtt.²¹ Mindez azzal a következménnyel járt, hogy az emberekben megváltozott a szegénységről, nélkülözésről alkotott elképzelés. A pestis utáni generáció egy sajátos, megszakadt emlékezettel rendelkező nemzedék, akik közül már sokan nem emlékeztek a járványt megelőző időszakra, így jelenüket sem tudták annak fényében értékelni. Mert a gazdagság és nélkülözés tapasztalata nagyrészt viszonyítás kérdése: „Az emberek szinte soha nem jutnak arra a következtetésre, hogy helyzetük elviselhetetlen, hacsak nincs valamihez viszonyítaniuk.”²²

Miközben a társadalom jelentős része a „varázslatos évtized” csillogásában a jelek szerint gyarapodott, egy szersmind mélyült a szakadék köztük és az igazi szegények között. Ez érthető, hiszen azok, akik a pestis előtt sem rendelkeztek semmivel, nem örökölték semmit elhunyt családtagjaik után. Ezért írja a krónikás: „a halál

a gazdagokat még gazdagabbá, a szegényeket ugyanolyan szegénnyé tette, mint voltak.”²³ A nincstelen szegények csoportjai vándorolni kezdetek, s városról városra járva rettentő tömeget alkottak. Ahogy a szegények a városon belül egyre érinthetőbb közelségbe kerültek a többségi társadalommal, a szegénység tovább vesztett egykori magasztos jelentéséből, s egyre inkább a *félelem* fogalmával kapcsolódott össze. A szegénység a rebellió, agresszivitás és kártékonyág színimájává lett, melyet jól illusztrál, hogy maga a *lollard* szó gyakran ’naplopó’, ’csavargó’ értelemben vált használatossá.²⁴

Azért érdekes ez, mert arra mutat rá; a szegénységgel nem azért kezdtek el (a korábnál nagyobb figyelemmel) foglalkozni, mert érzékenyebbé, empatikusabbá váltak volna az emberek. Ellenkezőleg, önvédelemből. A szegénység közüggé vált, amivel foglalkozni kellett. Az állam, helyesebben a gazdaság védelme érdekében született meg itt Angliában a szegénységpolitika első kezdeménye, melynek fő eszköze a munka kikényszerítése volt. 1351 és 1430 között hetvenhétszer ült össze az angol parlament és ennek közel egyharmada hozott a munkaüggyel kapcsolatos törvényt.²⁵ A két legismertebb az 1349-es *Ordinance of Labourers* és az 1351-es *Statute of Labourers*. Ez a kettő határozta meg a munka és szegénységpolitika irányvonalát egészen az 1601-es I. Erzsébet féle *Poor Law* kiadásáig, s mai modern társadalmaink szegénységprogramjai is ide nyúlnak vissza. Az első törvény, mely a szegénység objektív definiálására kísérletet tesz, a *Statute of Labourers* nagyvonalakban három lényeges határozatot hozott:

1. Minden 60. életévét nem betöltött, egészséges (able-bodied) ember köteles dolgozni (természetesen a nem nemesekre és nem klerikusokra vonatkozik).
2. A potenciálisan munkaképes embereknek tilos alalmazni adni.
3. Bíróság rovandó ki arra, aki A) túl magas bért²⁶ követel, vagy fogad el, B) aki megtagadja a munkába állást.

A *Statute of Labourers* természetesen nem a szegények, nem is a munkavállalók, hanem a birtokosok érdekében született, érintőlegesen mégis nagy előrelépést jelentett a szegénység jelenségének kezelésében, legalább az által, hogy először tett különbséget „valódi szegény” és „egészséges munkakerülő” között. Ez utóbbiakat igen szigorú elbánásban részesítették; a század végén egy újabb törvény elrendelte, hogy azokat a „lusta és lezüllött” munkásokat, akikből „naplopó koldusok” (idle beggars) váltak, az egész királyságban kötelesek letartóztatni, s addig kalodában vagy börtönfogságban kénytelen és vízen tartani, míg fel nem fedik személyazonosságukat és vissza nem térnek eredeti foglalkozásukba.

A „naplopókról” és „csavargókról” szóló, valamint a parasztság életmódját kontrollálni kívánó törvények fényében jobban látható, hogy a szegénység differenciáltabb felfogása mintegy mellékes vonatkozása csupán az

állam munkát és életvitelt befolyásoló intézkedéseinek. A törvények egyre több szabályozást írtak elő, az élet egyre mélyebb szintjei felett kívántak rendelkezni. A pestis után ugyan rövid ideig a Kánaán káprázata tévesztette meg az embereket, de hamarosan a munkaerő- és termelési hiány minden korábbinál szükségesebbé és értékesebbé tette a produktív munkát. Ez a szempont, a produktivitás kritériuma nem csak egy gazdasági, társadalmi ok-okozatiság eredménye. A munka, a haladásért, a közösség megjobbításáért végzett tevékenység értékke vált. Természetesen mindig az is volt, de egy társadalom szemléletében az *arányok* játszanak döntő szerepet. Valószínűleg így van ez ma is; egy-egy áldozatos, szorgalmas ember akad mindenhol, de talán célravezetőbb lenne nem sztárt faragni belőlük, nem az ő dicsőségükkel balzsamozni önmagunkat, hanem ugyanazon lelkiület forrásából táplálkozva mi magunknak is áldozatosabbá válni. Így nagyobb eredménnyel sokszorozódna a minta, s válna az egész társadalom kicsit jobbá, kicsit egymásért élőbbé.

Mindezek a gondolatok *Péter, a szántóvető* történetének hatodik könyvében elevenednek meg, egy megindító látomás, egy utópisztikus vízió képeiben.

Péter munkára lobbantja a világot

A mű elején bemutatott tömeg most egy erőteljes szónoklat hatására szembesül bűneivel, és zarándoklatba kezd az *Igazság* keresésére és bűneik bocsánatára. Az emberek lelkesen, de otromba vaksággal kelnek útra, egymásra nem figyelnek, és az utat sem ismerik, csupán egymáson tipornak, káosz alakul ki köztük. Ekkor lép elő a tömegből Péter, egy egyszerű földműves, aki ismeri az Igazságot és hajlandó elvezetni őket hozzá. Az emberek szívesen fogadják el vezetőjüként, de Péter előbb megkéri őket – minthogy az út hosszú és fáradságos –, hogy segítsenek neki apró, fél hektáros földjének megművelésében, hogy míg ő távol van, családja ne éhezzen.²⁷

Ez az epizód, mely a *Péter munkára lobbantja a világot* címet viseli, implicit módon egy társadalmi program a szegénység megszüntetésére, egy élhetőbb világ megteremtésére. Mindenekelőtt szükség van egy vezetőre, aki összefogja és irányítja azokat, akik erre nyilvánvalóan nem képesek önmaguktól. „Szükségünk van egy vezetőre, hogy minden léptünket ő irányítsa.” Továbbá egy igazságos rend szerint működő társadalomban mindenkinek megvan a saját feladata. Ez alól sem a nők, „Milyen munkát végezhetnénk mi asszonyok, hogy hasznosan töltsük az időt?”, sem a kiváltságosok nem jelenthetnek kivételt. Egy vállalkozó kedvű lovag jeleníti ezt meg, aki lelkesedésében így kiált fel: „Az Égre mondom, ez az ember tudja, mi vezet jóra minket! De, hogy őszinte legyek, még soha nem dolgoztam ökörrrel. Taníts meg rá, Péter, s Istenemre mondom, megteszem, ami tőlem telik!”²⁸

Péter, a szántóvető bátor fellépése egy pillanatra idilli pillanatképben válik valószerűvé:

„És íme, Péter és az ő zarándokai az ekevas mögé álltak, és sok-sok ember segít neki kicsiny földjét felszántani. Egyesek ásóval és csákánnyal bontják a rögöket, mások, hogy Péter kedvébe járjanak, a dudvát gyomlálják kertjében. Péter gyönyörködik a munkájukban, és bőséges nála a dicséret. Mindnyájan örömmel dolgoznak, és mindenki talál valami hasznosat magának.”²⁹

A hatodik könyvben, zsákot varró özvegyek, ökröt hajtó lovakok láttán olyan utópisztikus kép elevenedik meg, melyben a munka princípiuma hiánytalanul valósul meg. A világ felosztása még középkorias – a szerző nem vonja kétségbe a társadalom hármass rend (ordo) szerinti tagolódását, de a munkamegosztáshoz való viszonya új. Nála a hasznosság, csakúgy mint a vallásosság egybefonódik a produktivitás kritériumával. Aquinói Tamás tétele, miszerint a munkavégzés csak bizonyos emberekre nézve szükséges, már nem érvényes. A lovag, kinek a Péterrel együtt végzett fizikai munka felnyitotta a szemét a szegénységre és saját hivatásbeli kötelességére is, olyan társadalmat feltételez, ahol annak minden tagjának, rendjére és állapotára való tekintet nélkül egyenlő súlyú hivatása van. Meglátásom szerint a *Piers the Ploughman*ben allegóriákban és képekben megfogalmazódó társadalomrajz a lutheri hivatás-etika irányába mutat, amely „kizárólag az evilági kötelességek teljesítésével törődik, úgy ahogy az megadatik az egyén életre szóló munkájában. [...] Kétségtelen, sőt közhelyszámba megy, hogy a reformáció és Luther egyik legnagyobb hatású teljesítménye a világi hivatásra való élet ilyen erkölcsi minősítése volt.”³⁰

A kiváltságosok hivatása után Piers a bérmunkások, napszámosok helyét jelöli ki a munkamegosztás ideális rendszerében. Mindenekelőtt saját maga végzi el a szigorú rostálást, és megállapítja, ki a hamis és valódi rászoruló:

„Ha valaki valóban vak, vagy béna, vagy mankóval segíti végtagjait, egyék búzakenyeret és igyék asztalomnál, míg Isten az Ő jóságában jobb napokat nem küld neki. De ami titeket illet, ti dolgozhatnátok, ha akarnátok! [...] De a helyzet az, hogy ti inkább élitek buja, hazug és lusta életeteket, s egyedül az Isten irgalma, hogy még megússzátok büntetlenül!”³¹

Amennyiben a *Piers the Ploughman* szerzőjén múlik, a kártékony csavargók nem is ússzák meg „büntetlenül”. A büntetés kiszabására, s egyben a rend fenntartására a szerző a kiváltságos osztályok tagjait szólítja fel. Ez figyelemre méltó vonása a műnek, tekintve, hogy a késő középkorban a rendi társadalom efféle archaikus felfogása, különösképpen Angliában, már nem feltétlenül időszzerű. (Gondolhatunk például a század végén a lollard mozgalomra, mely világosan elutasította a társadalom

rendi tagolódását.) A Péter, a szántóvető ebben a tekintetben kifejezetten ortodox, világosan kifejeződik benne „az a meggyőződés, hogy mindegyik csoport isteni intézményt képvisel, a teremtés Isten akaratából létrejött szervezetének eleme.”³² Ugyanakkor kiemelt és hangsúlyos elvárásokat támaszt az arisztokráciával szemben, komoly vallási és társadalmi felelőséggel ruházza fel azt. Péter így szól a lovaghoz:

„Ekkor Péter, a szántóvető arra kérte a lovagot, hogy tartsa meg ígéretét, és védelmezze meg őt az átkozott gazemberektől, ezektől a farkasoktól, kik a környéket dúlják préda után kutatva. [...] És a Lovag, aki természeténél fogva udvarias volt, finoman szólt a gazemberhez, és intette őt, hogy térjen jó útra – vagy máskülönben, lovagi méltóságomnál fogva – mondta –, magam büntetlek meg.”³³

Az *ordo bellatores* (harcosok rendje) társadalmi szerepének ehhez hasonló definiálása tulajdonképpen nem újdonság, korszakunkban mégis azt a tendenciát jelzi, ahogy a tehetősebb, földjükön bérmunkásokat alkalmazó birtokosok a társadalmi elittel szövetségre lépve próbálnak kontrollt gyakorolni elsősorban a kártékony, béreikkel elégedetlen, félcsavargó munkások fölött. Ez a szövetség az alapja annak a kialakuló rendszernek, amelyben a helyi közösségek (később a városi tanácsok) a munkaügy, munkakerülés, bűncselekmények, szidalmazás, szexuális viselkedés és más kérdések terén hatalmat gyakoroltak.³⁴

Kiemelten fontos a szerző számára a korszak problematikus csoportja; a bérmunkások helyzete. A kérdést, melyre rámutat, Max Weber talán „tradicionalista mentalitásnak” nevezné: „Csak élni akar, úgy ahogy megszokta, és annyit akar keresni, amennyi ehhez szükséges. Ez jellegzetesen az a viselkedés, melyet tradicionalizmusnak nevezünk.”³⁵ Ezt a rossz mentalitást festi meg Péternek az *Éhség Úrral* folytatott beszélgetése, melyből kiderül, hogy a munkások csak akkor hajlandók erőfeszítéseket tenni, ha maga az *Éhség* kopogtat ajtajukon. Egyébként a kocsmák kényelmes és bódult melegébe visszatérve „a napot is átkozzák, mikor munkásnak születtek.”³⁶

A *Piers The Ploughman* szerzője felfigyel arra is, ami a későbbi kapitalizmus egyik központi kérdésévé vált: a munkabérek problémájára. Mivel az alapvetően tradicionalista gondolkodású (vagy úgy is fogalmazhatnánk, hogy a kívánatos munkaetikával még nem rendelkező) munkásság nem képes saját maga sorsát irányítani, ezért szerzőnk, mint szükséges rosszat végső soron helyesli az 1351-es és későbbi munkatörvények szigorát:

„És így van ez ma is – a munkás dühös, hacsak meg nem kapja a bért, amit követel. És a napot is átkozza, mikor munkásnak született. [...] Istent vádolja, a Királyt átkozza, amiért tanácsával olyan törvényeket hoz, ami a munkást nyomorba taszítja! – Mégis, egyikük sem panaszkodott egy szót sem, mikor *Éhség* volt mesterük,

és nem viaskodott a törvényekkel, olyan szigorú tekintettel nézett *Éhség* Úr rájuk.”³⁷

Az *Éhség Úrral* folytatott beszélgetés tanulsága, hogy a szegénység nem feltétlenül kezelhetetlen állapot, de orvoslása szigorú eszközöket kíván. Mint a VI. könyv tervszerű társadalmi programjából kiderül, mindenekelőtt szükség van egy a szegénység feltérképezésében képzett, felhatalmazott szakmai testületre, a munka maximalizálására törvények és szerződések által, valamint bölcs mértékre a munkabérek terén. A mérték fontos, mert a szegények érdekét szolgálja. Hiszen, ahogy Péter rádöbben, maguktól semmit sem tesznek, s amint *Éhség Úr* elalszik, szemük nyomban a kényelem és luxus után kutat. A nép észhez térítésére *Éhség Úr* kemény eszközöket alkalmaz:

„Majd *Éhség* ráugrott a Senkiházira, megragadta a gyomránál fogva, s addig facsarta beleit, míg annak ki nem csordult a könnye. És úgy megütlegelte a nyavalyást, hogy élete végéig hitvány maradt, mint egy piszkafa. Majdnem bordáikat törte, úgy elbánt velük; s ha Piers nem száll közbe, hogy egy cipőt felajánljon *Éhség*nek, s nem könyörög neki, hogy távozzon, mostanra már mind alulról szagolnák az ibolyát”³⁸

A lecke könyörtelen, azonban láthatólag sikerre vezet: „És remeték tömege vágta szét köpönyegét, hogy ruhát készítsen belőle, s szerszámot ragadva, ásóval, lapáttal indultak munkába, és mint örült árkontak és ástak, hogy *Éhséget* távol tartsák.” A szegényekkel szemben itt már szó sincs áhítatos magatartásról, helyette szigorú próbatétel szűri meg őket, s válik így el a valóban szegény a munkakerülőtől: „Vakok és sántikálók ezrei gyógyultak hirtelen meg, és akik addig ezüstöt koldulva üldögéltek, csodás módon felépültek bajaikból.”³⁹

A kártékony tétlenség ellenszere tehát Péter tanulsága szerint a munka. „És Piers büszke volt a sikerére; mindenkinek munkát adott, valamint igazságos béreket, és ételt is, amennyit nélkülözni tudott.” *Éhség Úr* és a szélhámosok epizódjához hasonló konklúziót fogalmaz meg Luther (csak allegorikus szereplők nélkül) mintegy másfél évszázaddal később, *A német nemzet keresztény nemességéhez* címzett írásában: „Teljesen elég, hogy a szegényekről lehetőleg gondoskodjunk, hogy sem éhen ne haljanak, sem meg nem fagyjanak. Nincs helyén, ha egyik a másik rovására henyél, dúskálódik, és jólétben úszik, míg a másik ínséget lát, ahogy ma tény e visszas állapot.”⁴⁰

A *Péter, a szántóvető* szerzője is igazságtalan kor szülöttének érzi magát; a pestis utáni évtizedek generációját lusta és a munkát kerülő társadalomnak látja, ahol a gazdagok és szegények egyaránt télenek. Művének minden rendet átfogó látomásos munkajelenetében megpendül ugyan egy utópisztikus hang, ahol a társadalmi szerepek összemosódnak, végül mégis arra a kompromisszumra jut, hogy a világ rendjének fenntartása mindenkinek a saját állapotának megfelelő szerep konstruktív kölcsönhatásában valósulhat meg. A *Péter, a szántóvető* végső soron egy

a munkából megteremtett igazságosabb világ utópisztikus képének a jelen realitásához hozzáigazított vetülete.

„Szegények mindig lesznek köztetek”

Péter tehát így próbálta meg a kártékony, mások terhére élőködő tömeget munkára bírni. Teljes erejéből dolgozott a társadalom megjobbításán, küldetése mégis elbukott. A lustaság, tudatlanság örök gátjába ütközött, melyen szent életpéldája sem tudott segíteni. Élete végén önkéntes szegénységben imáiba vonul vissza, hogy egy igazságtalan világban legalább ő maga el ne vesszen. Fájdalmas, de Péter, a szántóvető története végül mégiscsak pesszimista véget ér, mintha a világ legyőzte volna, felőrölte volna e szent ember lelkesedését.

A 16. század elején vasfegyellemmel és könyörtelen szigorral bántak a városokban a szegényekkel, mindebben az isteni rend elvesztett állapotának visszaállítását kísérve meg. A szigor nem pusztán önérdéktől volt vezérelt, egy vallási lelkiülettel, a produktivitásba, mint a társadalmi haladás kulcsába vetett hittel megtöltött, átlényegült szemlélet volt ez. Így érthetjük meg az alamizsnálkodás és koldulás „hagyományos” középkorias felfogását messze meghaladott, a protestantizmus Kálvin által képviselt szemléletét: „Aki a koldusnak ingyen alamizsnát osztogat, kárhozzára taszítja őt, aki viszont a dolgozlannak munkát ad, lelket ment meg a kárhozzától.”⁴¹

Melyik a jobb tehát? A 16. század vasfegyelme, ahol minden ember számára kívánatos a munkavégzés és ezzel együtt a megélhetés, de ahol a tétlenség legkisebb jele is elegendő ahhoz, hogy valakit feljelentsenek? Vagy a kora középkor romantikus szemlélete, ami a szenvedő Krisztust látatja a szegényben, s felmagasztalására szólít, de a megsegítésének lehetőségében nem hisz? A kérdésfeltevés talán nem a leghelyesebb. Szent Ferenc igen kevés praktikus segítséget nyújtott a szegényeknek, valamiben mégis pótolhatatlant adott nekik. Elmékedésünk utolsó szakasza erről, a pótolhatatlanról, a lemérhetetlen, megfizethetetlen összetevőről szól.

Ma talán evidencia, és nehéz elképzelni, hogy sokáig ez nem volt világos, de a szegénység megértése lassú folyamat volt, és természetesen mindig továbbra is aktuális kihívás marad. A szegénység mérésére, tudományos igényű meghatározására csupán mintegy száz-százötven évvel ezelőtt került sor. Kezdetül fogva kézenfekvőnek tűnt, hogy a szegénység definiálására egy az átlaghoz képest viszonyított objektív mércére, egy kívülről meghúzott szegénységi küszöbre van szükség. Ezt a kifejezést (poverty line) elsőként Charles Booth használta, aki *Life and Labour of the People in London* című munkájában London lakosságát nyolc társadalmi osztályba sorolta, melyből négy az általa felállított küszöb alá esett. A *poverty line* fogalmának további számszerűsített meghatározása Seebohm Rowntreehez köthető, aki a Charles Booth által lefektetett empirikus módszerek által inspirálva 1901-ben több mint tízezer család megfigyelése alapján figyelemreméltó erőfeszítéseket tett egy tudomá-

nyos értelemben precíz terminus definiálására, annak a minimum pénzösszegnek a meghatározására, ami „szükséges egy család egészséges életminőségének fenntartásának fedezéséhez”.⁴² Az összeg lehető legpontosabb meghatározása érdekében, korábban példátlan alapos-sággal vonta vizsgálat alá a szegénységben élő családok életkörülményeit és lehetőségeit – például azt is, hogy az adott család számára még éppen megközelíthető piacok közül hol és milyen áron szerezhető be a betegségek és kóros lesoványodás megelőzéséhez elegendő táplálék. Rowntree széleskörű vizsgálatának eredménye szerint 1901-ben York város lakosságának 27,84%-a esett a szegénységi küszöb alá.

A nyugati országok jóléti szintjének emelkedésével azonban világossá vált, hogy a *poverty line* is végső soron bizonytalan fogalom, s az abszolút szegénység meghatározására tett kísérletek háttérbe szorultak. Ahogy a jóléti társadalmakban a fizikai lét veszélyeztetettsége többnyire megszűnt – de a szegénység jelensége mégis maradt –, a figyelem központjába a szegénység további következményei kerültek, mindenekelőtt a többségi társadalom által élvezett javakból és szolgáltatásokból való kirekesztettség. Ezt a társadalmi egyenlőtlenségen alapuló megfosztottságot (deprivation) találóan fejezi ki a magyar nyelv *hátrányos helyzet* kifejezése. Már Alfred Marshall is így fogalmazta meg a szegénység történetével foglalkozó kutatás jellegét: „A szegénység tanulmányozása egyenlő az emberiség nagy részét érintő kirekesztettség tanulmányozásával.”⁴³

Igen fontos, talán ez előbbinél is fontosabb szempont azonban, melyet minden szegénységgel foglalkozó kutatásnak, mozgalomnak, lelkiségnek szem előtt kell tartania, hogy a szegénység csak részben anyagi természetű. Ma már világos, hogy a szegénység érzését nem egészen valaminek a pusztá *hiánya* adja, hanem éppen fordítva: *bőség*. Bőség negatív tapasztalatokban. A szegény ember (kivéve aki tudatosan vállalta azt) alapvető tapasztalata, hogy nem teheti azt, amit szeretne; olyan darabban játszik, melyben a forogatókönyvet nem ő írja. A hatalom forrásaiból (nem csak anyagi jellegű) ő nem, vagy alig részesedik, helyette nap mint nap a tehetetlenség, megbéklyózottság és sikertelenség tapasztalatát éli át. Mindezt megvetés, és a többségi társadalom felől számos kulturálisan rögzült viselkedési kód kíséri, mely a legalapvetőbb emberi igényünktől, a méltóságtól fosztja meg a szegény embert. Ezért lenne talán helyesebb a széles körben elterjedt fogalom: a *szegénység kultúrája* helyett egy másikat: *kultúra a szegénység számára* kifejezést használni (culture of poverty – culture for poverty).⁴⁴

Ez a pótolhatatlan összetevő. Az attitűd, amivel a szegény ember felé fordulunk. Írásomban azt próbáltam meg nyomon követni, hogyan alakult át, kopott ki a kollektív gondolkodásból, a társadalmi szegénységhez fűződő, talán túlzottan merev, a koldulás és alamizsnálkodás sokszor fonákjára forduló gyakorlatát az évszázadok során átértékelő magatartás, hogy átadja helyét egy sajátos munkamorálban megtestesülő hivatásetikának, olyan

társadalmi programnak, amelyben a munka maximalizálása a szegénység visszaszorításának kulcsa.

Péter, a szántóvető története a produktivitás-improduktivitás feszültségében keletkezett a protestáns munkatika megfogalmazása előtt mintegy másfél évszázaddal. Benne mégis olyan szemlélet csíráit láthatjuk, ami határozottan előrevetíti azt. Sajátos vallási és gazdasági változásainak köszönhetően Anglia volt az, ahol a késő középkorban ez legmarkánsabban megfogalmazódott. „Itt tudatosodott először, hogy a szegénység a társadalom betegsége, és nem apostoli erény.”⁴⁵ Itt vált a produktivitás, a másokért és Istenért végzett munka a vallásos lelkület fontos elemévé, a vallásosság alapvető kritériumává. Nem véletlen William Langland választása: nagy művének főszereplője nem egy szent, egy püspök, vagy éppen nemes királyfi, hanem egy egyszerű szántóvető. Érdekes megfigyelni, hogy a valamivel későbbi *Canterbury mesékben* ugyanez érvényesül. A vallás három pozitív figurája itt a lovag, a vidéki plébános, és mindenekelőtt a „jó ember”, a dolgát szent alázattal végző paraszt.

Péter, a szántóvető megtaníthat minket arra, hogy a magunk fél hektárját mi is alázattal, hűséges munkás módjára műveljük, a körülöttünk élők számára példát mutassunk, és így építsünk egy jobb világot munkával, fegyverek nélkül. Társulhatunk Péterhez, aki Ézsaiás könyvében bízva – „Kardjaikból ekevasat kovácsolnak, lándzsáikból metszőkéseket” – végzi kitaróan egyszerű, alázatos, mégis Isten szemében immár szent földi munkáját.

Nem kötelező mereven ragaszkodnunk mesterséges határvonalakhoz; a 16. századi protestantizmus szegénység-gondozási forradalmától eltanulhatjuk annak optimizmusát és eltökélt céltudatosságát, a középkortól eltanulhatjuk annak érzékenységét és sokszínűségét. Mi, akik mindezt az idő távlatából szemléljük, megfontolhatjuk magunk is, milyen kultúrát szeretnénk a köztünk élő szegények számára teremteni. Anglia késő középkori története nem rajtunk kívül álló érdektelen esemény. Péter vívódásait mi is átéljük. A mindent odaadó romantikus szegénységideál és a világigazgató jótékony menedzser képzelet között mi is ingadozunk. Megnyugtató érzés lehet viszont, ha tudjuk: szívünk tisztasága az, ami igazán számít. Ha bízunk Krisztus szavaiban, meg tesszük a tőlünk telhetőt, és igyekszünk úgy tekinteni a köztünk élő szegényekre, mint magára Jézusra. Ekkor képzeletben társulhatunk Péterhez, és vele együtt, ott a Malvern Hills lankái között, legyen bár rémisztő a hömpölygő tömeg sodrása, mi is mondhatjuk: „Én a te kertben munkálkodom, Uram!”

Mircsik Bálint

JEGYZETEK

¹ A középkor társadalmá számtalan „rende” (*ordo* és *estat*) tagolódott a csoportok rangja, foglalkozása, funkciója alapján. Alapvetően mégis három nagyobb, az egész középkor statikusságát meghatározó rendet különböztetünk meg: az „imádkozók rendjét” (*ordo oratores*), a „harcosok rendjét” (*ordo bellatores*) és a „dolgozók rendjét” (*ordo laboratores*).

² 1.9.

³ Johan Huizinga: *A középkor alkonya*, Budapest, 1982. 48. A továbbiakban: Huizinga, 1982.

⁴ Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Dunaújváros, 1995. 190. A továbbiakban: Weber, 1995.

⁵ Weber, 1995. 190.

⁶ Peter Brown: *Az európai kereszténység kialakulása*, Budapest, 1999. 40. Továbbiakban: Peter Brown, 1999.

⁷ Michel Mollat: *The poor in the middle ages*, Yale University, 1986. 40. A továbbiakban: Mollat, 1986.

⁸ Mollat, 1986. 135.

⁹ Idézet Szent Eligius életrajzából (*Vita Sancti Eligii*) Geremek, 1997.

¹⁰ Huizinga, 1982. 31.

¹¹ Geremek, 1997. 177.

¹² Bronisaw Geremek: *Poverty, a History*, Oxford, 1997. 168–170. A továbbiakban: Geremek, 1997.

¹³ Geremek, 1997, 168–170.

¹⁴ Munkámban Pierst *szántóvetőnek* nevezem, mert véleményem szerint ez talán jobb fordítás, mint amit a magyar irodalmi kézikönyvek Langlandre vonatkozó szócikkeiben találhatunk. Ezek *Péter, a paraszt*, vagy *Paraszt Péter látomása* címen emlegetik a költeményt, mely meglátásom szerint, a *paraszt* szó némiképp pejoratív zöngéje miatt éppen ellentétben állnak a mű mondanivalójával.

¹⁵ William Langland: *Piers The Ploughman*, translated into modern English with an introduction by Jonathan Goodridge, Penguin Books, 1959. 25. A továbbiakban: *Piers The Ploughman*, 1959.

¹⁶ *Piers The Ploughman*, 1959. 26.

¹⁷ *Piers The Ploughman*, 1959. 27.

¹⁸ John Fleming: *The friars and medieval English literature* In: *The Cambridge History of Medieval English Literature*, Cambridge, 1999. 372. A továbbiakban: Fleming, 1999.

¹⁹ Részlet Matteo Villani krónikájából, Mollat 1986. 198.

²⁰ Részlet Matteo Villani krónikájából, a szerző saját fordítása. Mollat 1986. 198.

²¹ Mollat 1986. 200.

²² Mollat 1986. 212.

²³ Mollat 1986. 198.

²⁴ Chris Given-Wilson: *The Problem of Labour in the Context of English Government, c. 1350–1450*, In: *The Problem of Labour in fourteenth-century England*, York, 2000. 94. A továbbiakban: Given-Wilson: *The Problem of Labour in the Context of English Government*.

²⁵ Given-Wilson: *The Problem of Labour in the Context of English Government*. 5.

²⁶ 1351-ben a maximális órabért a pestis előtti, 1346. évi munkabérnek megfelelő összegben határozták meg.

²⁷ *Piers The Ploughman*, 1959. 81.

²⁸ *Piers The Ploughman*, 1959. 82.

²⁹ *Piers The Ploughman*, 1959. 84.

³⁰ Weber, 1995. 80.

³¹ *Piers The Ploughman*, 1959. 85.

³² Huizinga, 1982. 46.

³³ *Piers The Ploughman*, 1959. 85.

³⁴ Dyer: *Work ethics in the Fourteenth Century*, 34.

³⁵ Weber, 1995. 51.

³⁶ *Piers The Ploughman*, 1959. 90.

³⁷ *Piers The Ploughman*, 1959. 90.

³⁸ *Piers The Ploughman*, 1959. 86.

³⁹ *Piers The Ploughman*, 1959. 86.

⁴⁰ Luther Márton: *A német nemzet keresztyén nemességéhez*, Aeternitas, 2004. 127.

⁴¹ Kónya István: *Kálvinizmus és társadalomelmélet*, Budapest, 1979. 377.

⁴² Geremek, 1997. 10.

⁴³ Geremek, 1997. 4.

⁴⁴ E. V. Walter: *Pauperism and illth: An archaeology of social policy* In: *Sociological analysis*, Vol. 34, No. 4 (Winter, 1973), pp. 239–254, Oxford University Press. 241. A továbbiakban: E. V. Walter: *Pauperism and illth* 1973.

⁴⁵ Huizinga, 1982. 139.

Világethosz, párbeszéd, egyezkedő szó, széles távlatok és szűk korlátok

A tanulmány három fő részből áll. Az első a Hans Küng nevéhez kötődő projekt ismertetése, a második a kritikája, a harmadik rész pedig a 138 muszlim tudós által 2007-ben aláírt Egyezkedő szó című nyílt levélen mutatja be a projekt erősségeit és gyengeségeit. Küng már 1984-ben lerakta az alapokat. Világunk problémái miatt a különböző vallások híveinek össze kell fogniuk. Ehhez a közös etikai alapot a többé-kevésbé közös parancsok adják: Ne öl, ne lopj, ne paráználkodj, ne hazudj, tiszteld az őseket. Összefoglalásuk az arany szabály, ill. a humánus fogalma. A kritikusok fő kifogása, hogy a vallásokat a keresztyénség és a felvilágosodás talaján kialakult humánus fogalma alapján értékeli, kiragadva az etikai alapelveket eredeti összefüggésükből. Az ember attól nem lesz erkölcsösebb, humánusabb, mert más vallásokban is található hasonló követelmények. A közös értékek és fellépés keresése nem felesleges, „csak” józanságra int. A tanulmány nagyobbik felét kitevő harmadik rész a maga nemében páratlan „Egyezkedő szó”-val foglalkozik. Közvetlen oka XVI. Benedek pápa 2006-ban elmondott regensburgi beszéde volt. II. Abdullah jordán király már 2004-ben elindította az „Ammani üzenetet”, hogy a muszlimok és mások számára tisztázzák, mi az iszlám. Az Egyezkedő szó a Korán 3,64-ből kiindulva keresi a közös pontokat, az Ó- és az Újszövetségre is hivatkozva. A gondot az jelenti, hogy a verset (több máséhoz hasonlóan) az összefüggésből (hatalmi helyzetben elhangzott felszólítás) kiragadva kívánja a párbeszéd alapjává tenni. A párbeszéd-készség mindenképpen üdvözlendő, de kérdés, hogy ez a szemlélet mennyire (lesz) tartós és általános. Az emberi méltóság, a humánus nem lehet vita tárgya.

Der Aufsatz besteht aus drei Hauptteilen. Das erste ist die Beschreibung des Projekts, gebunden an den Namen von Hans Küng, das zweite ist seine Kritik, und das dritte stellt die Stärken und Schwächen des Projekts an den im Jahre 2007 von 138 muslimischen Gelehrten unterschriebenen offenen Brief „Gemeinsames Wort“ dar. Küng hat die Fundamente schon 1984 gelegt. Wegen der Probleme unserer Welt müssen sich die Gläubigen der verschiedenen Religionen zusammenschließen. Die gemeinsamen ethischen Grundlagen werden dazu durch die mehr oder weniger gemeinsamen Gebote geliefert: Du sollst nicht töten, nicht stehlen, nicht ehebrechen, nicht lügen und du sollst die Ahnen ehren. Sie werden in der Goldenen Regel oder im Begriff des Humanum zusammengefasst. Der Haupteinwand der Kritiker ist, dass die Religionen aufgrund des auf dem Boden des Christentums und der Aufklärung gebildeten Humanumbegriffs gewertet und die ethischen Grundlagen aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen werden. Der Mensch wird bloss dadurch nicht sittlicher, humaner, dass ähnliche Forderungen auch in anderen Religionen auffindbar sind. Die Suche nach gemeinsamen Werten und gemeinsamem Auftreten ist nicht überflüssig, bloss mahnt zur Nüchternheit. Das dritte Teil, die grössere Hälfte der Studie befasst sich mit dem in seiner Art beispiellosen „Gemeinsamen Wort“, dessen direkter Grund die Rede von Papst Benedikt XVI in Regensburg, 2006 war. König Abdullah II von Jordanien hatte schon 2004 die Botschaft von Amman auf den Weg gesetzt, um für die Muslime und andere zu klären was der Islam ist. Das Gemeinsame Wort, ausgegangen aus Sure 3,64 sucht nach gemeinsamen Punkten, während es sich auch auf das Alte und Neue Testament beruft. Dabei ist aber problematisch, dass es den Vers (ähnlich zu mehreren anderen) aus dem Zusammenhang (ein Aufruf in Machtposition) herausreisst und auf diese Weise zur Grundlage des Dialogs machen will. Die Bereitschaft zum Dialog ist auf jeden Fall zu begrüßen, es ist aber zu fragen, wie allgemein und dauerhaft diese Sicht ist/bleibt. Die Menschenwürde, das Humanum dürfen nicht zur Debatte stehen.

Az alábbiakban először röviden ismertetjük a svájci származású német teológus, Hans Küng (1928) közel negyed századdal ezelőtt kidolgozott világethosz-projektjét és annak kritikáját (Sz. P.). Majd a 2007-ben 138 muszlim tudós által aláírt „Egyezkedő Szó” című nyílt levelet elemezzük (Sz. A.), választ keresve arra a kérdésre, hogy a világethosz alapelvei hogyan érvényesülnek, mennyire érvényesülhetnek a keresztyén–iszlám párbeszédben.

A világethosz projekt – közös elvek

Küng már 1984-ben lerakta az alapokat *Christentum und Weltreligionen*¹ című könyvében, amely magyarul

külön kötetekben jelent meg.² 1989. február 8–10-én Párizsban az UNESCO konferenciáján tartott előadást „Nincs világbéke vallásbéke nélkül”, majd 1990 februárjában a davosi Világ gazdasági Fórumon „Miért van szükségünk globális etikai normákra fennmaradásunkhoz?” címmel. Összefoglaló műve 1990 májusában jelent meg, magyarul 1994-ben.³ A projektről átfogó ismertetést tartott Tübingenben, 1990. június 18-án.⁴ 1993-ban a Világvallások Parlamentje Chicagóban elfogadta a Világethosz Egyetemes Nyilatkozatát, amelyet magyarul 1997-ben adtak ki.⁵ 1995-ben alakult a Világethosz Alapítvány.⁶ A projekt útmutatásai alapján bocsátották ki 2009. október 6-án az ENSZ-ben a Globális Gazdasági Etika Kiáltványát.⁷ E sorok írása

után nem sokkal, április 18-án kerül sor Tübingenben a Világethosz Intézet megnyitására.

A projekt atyja mindenekelőtt leszögezi: a világethosz nem egységvallás, vagy egységkultúra. „A vallások szinte áttekinthetetlen együttélése, összefonódása és szembenállása nem hozható közös nevezőre, és erre nem is szabad törekedni.”⁸ Mindamellettt három nagy vallási áramlatot különböztethetünk meg, a maguk sajátos eredetével és morfológiájával:

A sémita eredetű vallások, ezek prófétai jellegűek, Isten és az ember egymással szembe állításából indulnak ki, jellemzőjük a vallási konfrontáció: zsidóság, kereszténység, iszlám.

Az indiai eredetű vallások, ezek misztikus, egységre törekvő jellegűek, jellemzőjük a befelé fordulás: hinduizmus, buddhizmus.

A kínai eredetűek, ezek a bölcsességet emelik ki, jellemzőjük az ég és a föld, az ember és a kozmosz közötti harmónia: konfucianizmus, taoizmus.

A vallásoknak vannak közös vonásaik is, hiszen emberi alapkérdésekre kívánnak válaszolni: Honnan van a világ és a világ rendje? Miért születünk és halunk meg? Miért van erkölcsi tudat, és miért vannak erkölcsi normák?

Még aki elutasítja a vallásokat, annak is komolyan kell vennie őket, hiszen alapvetően fontosak az egyes ember és az emberi társadalom számára, szorosan összefüggnek az élet értelmével vagy értelmetlenségével, az ember szabadságával és szolgátságával, igazsággal és igazságtalansággal, háborúval és békével. Küng szerint ez különösen is vonatkozik a három, Ábrahámra származó (mondjuk inkább úgy, hogy Ábrahámra hivatkozó) prófétai vallásra. „De el kell ismernünk: a három prófétikus, szigorúan monoteista vallás, egészében véve, sokkal aktívabb, kizárólagosabb és gyakran sajnos agresszívabb is, mint az indiai és kínai eredetű vallások.”⁹

Küng kérdése: vajon e vallásoknak feltétlenül szemben kell-e állniuk és harcolniuk kell-e egymással? Ehelyett tudatosítaniuk kellene a közös eredetet, a közös vonásokat, amivel jelentős mértékben előmozdíthatnák a világbékét. Annak sincsenek tudatában, hogy mennyi közös van bennük, éppen az ethosz területén.¹⁰

A három prófétai valláson kívül is a nagy vallások valamennyien megkövetelnek bizonyos etikai alapszabályokat, -elveket, amelyek valami feltétlenül, abszolútumon alapulnak, még ha nem is mindig, illetve megszorításokkal követik őket. Konkrétan az emberiség öt nagy parancsolatáról van szó, amelyek a gazdaságban, a politikában és általában a társadalomban érvényesítendőek: ne ölj, ne hazudj, ne lopj, ne paráználkodj, tiszteld szüleidet.¹¹ Ezek összefoglalásaként az „arany szabály” (Mt 7,12) vallásokon, kultúrákon átívelően megtalálható.¹²

Vagyis, Günther Gebhardt, a Világethosz Alapítvány tudományos tanácsadója összefoglalásában: Először is a világethosz hozzá akar járulni ahhoz, hogy a vallások alapot találjanak a párbeszédhez, és így a béke megvalósításához. Tehát a párbeszéd nem öncél, hanem nagyobb összefüggésben a béke szolgálata. Másodszor pedig nem csupán a vallások párbeszédéről van szó, hanem minden emberre irányul, tekintet nélkül arra, hogyan alapozzák

meg etikájukat. Bár elsősorban a vallások adták tovább az elemi etikai vezéreket, de vallások háttér nélküli humanista meggyőződések és filozófiák is. Ennyiben a világethosz nem vallási, hanem etikai célkitűzés.¹³ – Tegyük hozzá, hogy mindenféle humanista meggyőződésnek és filozófiának is meg lehet találni a vallások háttérét, ha másképp nem, úgy, hogy valamely vallással (rendszerint a kereszténységgel) szemben artikulálják magukat. A világethosz-projektnek ahhoz, hogy etikai lehessen, nagyon is vallásinak kell lennie.

Már a világethosz-projekt hármasszója is erre utal: Nincs esélyünk a fennmaradásra világethosz nélkül.

Nincs világbéke vallásbéke nélkül.

Nincs vallásbéke a vallások közötti párbeszéd nélkül.¹⁴

A fenti elveket érvényesítette a Világvallások Parlamentjének chicagói nyilatkozata 1993-ban, az első hasonló alkalom százéves jubileumán, annak helyszínén. A nyilatkozat szerint világethoszon alapvető egyetértést értünk a kötelező értékek, alapvető normák és személyes alapmagatartás tekintetében.¹⁵ Hivatkozik az arany szabályra, amelyet szilárd, feltétlen normaként állít az élet minden területén, családok és közösségek, fajok, nemzetek és vallások számára.¹⁶ A négy megdönthetetlen alapelv:

Elkötelezettség az erőszakmentesség kultúrájára és minden élet tiszteletére.

Elkötelezettség a szolidaritás és egy igazságos gazdasági rend kultúrájának megvalósítására.

Elkötelezettség a tolerancia kultúrájára és becsületes, igaz életmódra.

Elkötelezettség a férfi és nő egyenjogúságát és partneri viszonyát valló kultúra mellett.¹⁷

Küng 2001. november 9-én, a civilizációk párbeszédének éve záró alkalmán, az ENSZ közgyűlésén mondott beszédében dióhéjban összefoglalta a lényegét. Korunkban a vallások újra a világpolitika színpadára lépnek. Igaz, hogy a múltban nagyon gyakran rossz hatással is voltak, de sokszor a békéhez, együttműködéshez is hozzájárultak. A világethosz bázisa mindenekelőtt az emberiség, a humánus elve. Amint az Emberi Jogok Nyilatkozatában olvasható: „Minden emberrel, akár férfival, akár nővel, fehér vagy színes, gazdag vagy szegény, emberi módon kell bánni.” Még világosabban kifejezi ezt a már hivatkozott arany szabály.¹⁸

A kritika – saját mérce

A kritika lényege: hogyan lehet a humánus a vallások értékelésének mércéje? Vagyis már maga a világethosz alap gondolata körkörös érvelésen nyugszik. Heinzpeter Hempelmann (Marburg) részletes, kimerítő kritikáját úgy foglalhatjuk össze, hogy Küng, miközben eltekint az egyes vallások igazságra való igényétől, a keresztény kultúra és a felvilágosodás talaján kialakult humánus fogalma alapján értékeli a vallásokat, kiragadva az etikai alapelveket azok eredeti összefüggéséből.¹⁹ Vagyis maximálisan figyelmen kívül hagyva az igazság iránti

igényt, amely minden vallás esetében más és más, de „számomra csak egy igaz vallás van: a kereszténység”. Még a hinduizmus toleranciája sem kivétel, hiszen amikor minden vallástól elvitatja az igazság teljes megismerésének lehetőségét, az elvitatást teszi igazsággá. Küng is éppen ezen a nyomon jár: „természetesen különböző igaz vallások léteznek”.²⁰ Így tulajdonképpen ugyanazt mondják és kívánják. „Ha minden vallás pusztán a saját igazságkritériumait hangoztatja, akkor a tényleges dialógus létrejötte kilátástalan.”²¹ Jó és igaz vallás esetében „a humánus, az emberi méltóság és az alapvető értékek tisztelete minimális követelmény a vallások felé”. Vagyis a humánus a minden vallás fölött rendelt abszolút vallás lényege. Itt gyakorlatilag a bibliai zsidó-keresztény hagyomány kommunikál nélkülözhetetlen és esetleg új értékeket más kultúráknak.²² Küng is azt mondja, hogy „a szabadság, az egyenlőség, a testvériség és az »emberi méltóság« (...) eredetileg keresztény értékek voltak...”.²³ Hempelmann arra figyelmeztet, hogy összehasonlítható, tartalmilag rokon kijelentéseket akkor találunk, ha specifikus, jelentésüket megadó összefüggésükből kiragadjuk őket. Például azt, hogy a Koránnak a humánus valamiképpen célja lenne, nehéz állítani az iszlám aligha felülmúlható teonómiájának ismeretében.²⁴ „Az igaz vallás az igaz emberség kiteljesedése.” Persze hogy az, ha már előre tudjuk, hogy milyen az igaz emberség. „Ez minden vallással szemben a minimális követelmény.”²⁵ – Hadd jegyezzük meg: Küngnek minden mégoly jogos kritika ellenére mélységesen igaza van. A kérdés valójában „csak” az, hogyan teljesedik ki, ér célhoz az ember és az emberiség.

Hermann Häring (Nijmegen) többek között arra hívja fel a figyelmet, hogy a globalizációval a vallások felelőssége is megnő(tt). Közös jövő vagy közös pusztulás – ez az alternatíva. A Világvallások Parlamentjének 1993-as nyilatkozata sikeresnek tekinthető, akkor is, ha drasztikusan szűkíteni kellett a fejtegetéseket, az érvelést.²⁶ Ugyanakkor minden világvallásnak tudomásul kell vennie a megszólítottaságot más vallások és álláspontok képviselőitől. Ez nem egyszerű, ugyanakkor nincs más út az emberiség jövője szempontjából. Az átfogó kommunikációs folyamat azonban végül győzelemre segíti a világvallások békepotenciálját.²⁷

Reinhard Hempelmann (Berlin, a német protestáns egyházak világnézeti központjának vezetője) szerint a nyugati (és tegyük hozzá, az ortodox) kultúra megszabadítása a vallás uralmától nem fékezte meg az erőszakot, gondoljunk csak a náciizmusra és a sztálinizmusra.²⁸ Ugyanakkor szerinte Huntington, ha túloz is abban, hogy gazdasági konfliktusokat etnikai-kulturális szempontból értelmez, és vallási tartalommal tölt meg, fontos vitafolyamatokat indított el. Mindenesetre ismételt tudatosította, hogy a vallásoknak fontos szerep jut a jövő politikai kérdéseiben.²⁹

Ami az 1993-as nyilatkozatot illeti, Hempelmann arra hívja fel a figyelmet, hogy nem szabad túlbecsülni a vallási vezetők békenyilatkozatainak politikai jelentőségét. Egy globális ethosz több-kevesebb morális entuziazmust feltételez, amely nem veszi eléggé figyelembe azt, akire

irányul: az embert a maga ambivalenciájában, a szerepre és a gyűlöletre, a békére és az érdekek erőszakos érvényesítésére való képességében. Senki sem vitathatja, hogy a vallások alapvető meggyőződéssel és eligazítással szolgálnak, amely megalapozza és legitimálja az etikus cselekvést. Ez pedig a mindennapokban csak annyiban érvényesül, amennyiben van kifejezett és a mindennapokat meghatározó vallásos élet. A projekt ezt nem veszi eléggé figyelembe. Ugyanakkor erőssége a kultúrákon és vallásokon átnyúló elvek keresése, mindenekelőtt a hivatkozás az aranyszabályra. A világethosz azonban csak a különböző vallási hagyományok igazságtudatának összefüggésében lehet kötelező érvényű. A vallások és kultúrák megértésének globális koncepciójaként azonban inkább csak felveti, mint megoldja a problémákat, és ennyiben elmarad a saját igényétől.³⁰ – Vagyis, hadd tegyük hozzá, nem elég a – vélt vagy valós – közös etikai alapelveket „kioperálni” a különböző vallásokból, majd „felújítani”, „megfiatalítani” őket a kereszténység és a felvilágosodás kultúrájával. Bizony vissza is kell őket ültetni eredeti szervezetükbe, ügyelve arra, nehogy „kilöködjenek”.

Johannes Fischer (Zürich) is hasonlóra hívja fel a figyelmet, erkölcsiség és morál megkülönböztetésével. A morál az együttélés általunk érvényesítendő rendje. Tehát nem az a kérdés, hogy miért vagyunk felelősek, hanem az, hogy hogyan tehetjük egymást morálisan felelőssé. Egyrészt egyetértésre kell jutnunk a közös normákról és értékekről, másrészt ezek érvényesítéséről az egyetemes morális tudat síkján, végül pedig ezek megtartásáról és gyakorlásáról a cselekvés szintjén. Vagyis a világethosz eszméje csak a közös morális szabványokra vonatkozhat, nem pedig egy általános erkölcsi alapvető irányultságra. A morál és az erkölcsiség megkülönböztetése pedig hiányzik a projektből. Nyilván nem véletlen, hogy nem „világmorálról” van szó.³¹ A legsúlyosabb kérdés az erkölcsiség kettős feltételéből adódik: vagyis az élet bizonyos valóságából, valóságértelmezéséből és az annak megfelelő életformából. A globális erkölcsi irányultság közös valóságértelmezést és közös életformát feltételezne. Így érthető a kifogás, hogy az erkölcsi irányultságot is magában foglaló világethosz valami olyasmi lenne, mint egy általános vallás általános absztrakt szimbólumokkal, olyanokkal, hogy „ember”, „élet”, „teremtés”. Az 1993-as nyilatkozatnak sem sikerül meggyőznie az ellenkezőjéről. A probléma a vallásközi imádkozáshoz hasonlítható. Ha megegyeznek, hogy „a végső valósághoz” fohászknak, akkor ez valami új absztrakt szimbólumkészlethez vezet, amely sem nem zsidó, sem nem keresztény, sem nem iszlám. Hiszen ami a keresztényeket illeti, ők nem csupán „végső valóságként”, hanem Jézus Krisztus Atyjaként tekintenek Istenre. A vallások állítólag közös külső perspektívából való szemlélése egy közös kultusz belső perspektívájává változik. Ugyanakkor minden kifogás ellenére nélkülözhetetlen az említett, a morális normákra vonatkozó világethosz.³² – Hadd tegyük hozzá: ha másért nem, azért, mert minden, mégoly jogos kritika ellenére még mindig ez tűnik a legkézenfekvőbb (meg)oldási kísérletnek.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Drezda) szerint azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a világethosznak is vannak előzményei, ha másképp nem, mondjuk úgy, hogy kontinentális ethosz formájában. Gondoljunk az iraki–iráni háborúra (1980–1988), amely ha síták és szunniták között is folyt, az ethoszt tekintve nem lehetett döntő különbség a harcoló felek között. Európában a közös ethosz kedvező esetben a hadviselés humanizálódásában segített, de semmiképp sem a háborúk megszüntetésében. Vagy a vallások ill. felekezetek között a reformáció korában előbb volt a párbeszéd, utána jöttek a vallásháborúk. Az ezeket lezáró vesztfáliai béke (1648) pedig a hatalmi politika eredménye volt, nem a vallási megegyezése.³³ Az arany szabály a világethosz nélkül is régóta létezik. Sikeresebb lesz, ha politikusok közösen megerősítik? Segíteni fog nekik, pusztán pragmatikusan feltéve a kérdést, a jelenlegi válságok leküzdésében?³⁴

Az „Egyezkedő szó” és háttere

Ha a világbéke feltétele valóban a vallások közötti béke, akkor elengedhetetlen annak kutatása, milyen belső nehézségeket kell leküzdeniük az egyes vallásoknak ahhoz, hogy túl tudjanak lépni a többi vallásról alkotott hagyományos képen. E küzdelem nehézségeit jól példázza a 2007-ben megjelent „Egyezkedő szó” (*A Common Word*) című levél, amelyet 138 muszlim vallási vezető írt a keresztény egyházak vezetőinek. A történelmi jelentőségű nyílt levél és felhívás (*An Open Letter and Call*) a két világvallás közös etikai alapjára igyekszik rámutatni: az Isten és a felebarát iránti szeretet kettős parancsára.

Bár a levél keresztény fogadtatása nagyrészt pozitív volt, komoly fenntartások is megfogalmazódtak. Senki sem vitatta, hogy az Isten iránti szeretet parancsa közös a két vallásban, bár az istenkép sokban eltér. Kérdés azonban, hogy mit jelent, és mit nem jelent a muszlim fél számára az embertárs iránti szeretet parancsa, illetve, hogy a levél mottójául szolgáló Korán-idézet (3:64) valóban egyezkedésről szól-e?

Az „Egyezkedő szó” kiváltó okaként a pápa egyetemi előadását szokták megjelölni, ami példátlanul erőteljes és széleskörű reakciót váltott ki az iszlám világban. Az események időrendben:

2006. szeptember 12. XVI. Benedek pápa beszéde a Regensburgi Egyetemen (*Glaube, Vernunft und Universität – Erinnerungen und Reflexionen*).

2006. október 13. Harmincnyolc muszlim vallás- és jogtudós nyílt levele a pápának (*Open Letter To His Holiness Pope Benedict XVI.*).

2007. október 13. Százharmincnyolc muszlim vallási vezető nyílt levele és hívása (*Open Letter and Call from Muslim Religious Leaders*) „Egyezkedő Szó”-ra (*A Common Word*) minden keresztény egyház vezetőjének.³⁵

A pápa beszéde³⁶ nem az iszlámról szólt, hanem az értelmes cselekvés és az Isten lényé közötti összefüggéseket fejtegette, a modern szkepszissel szemben érvelve. Illusztrációként II. Paleologosz Manuel bizánci császár

és egy művelt perzsa dialógusát idézte 1391-ből, megjegyezve, hogy a császár elfogultsága egyértelmű. A császár ugyanis a dialógus során az „erőszakos térítés” és „a dzsihád, a szent háború témáját” is érintette, a pápa pedig a császártól az alábbi, botrányt kavarázó mondatot idézte: „Mutasd meg nekem, mi újat hozott Mohamed, és csak rossz és embertelen dolgokat fogsz találni, mint az a rendelkezése, hogy az általa hirdetett hitet karddal kell terjeszteni.” A pápa nem a saját véleményét fejtette ki, hanem a császárt idézte, akinek szavait „meglepően nyersnek”, „súlyos kijelentésnek” ítélte, tehát nem azonosult vele.

A nyilatkozatra reagáló 38 muszlim vallástudós rámutatott a pápa előadásának tárgyi tévedéseire, például arra, hogy a dzsihád fogalma nem egyenlő a háborúval. A Korán 2:256, „A vallásban nincs kényszer”, nem Mohamed mekkai, hatalom nélküli korszakából származik, hanem ugyanúgy a medinaiból, mint a harcra felszólító versek. A pápa részéről egy keresztény–ateista vita megfelelőbb illusztráció lett volna, és az iszlám világ érzékenységeivel is számolhatott volna. A tömegtüntetések, a vallási és politikai vezetők felháborodott nyilatkozatai, a felgyújtott templomok (Irak) és a meglincselt apáca (Szomália) után már hiába volt a pápai bocsánatkérés és magyarázkodás.

A jordániai király három kérdése

A 2007-es „Egyezkedő szó” közvetlen kiváltó oka a pápa beszéde volt. A széleskörű muszlim reakciót azonban az a történelmi jelentőségű pán-iszlám egységsülési folyamat tette lehetővé, amelynek a beszéd csak újabb lökést adott. Jordánia királya, II. Abdullah bin al-Husszein ugyanis még 2004 novemberében indította el az ún. „Ammani Üzenetet” (*The Amman Message*).³⁷ Ennek célja, hogy a muszlim és a nem muszlim világ számára egyaránt tisztázzák, mi az iszlám, és mi nem. A király három kérdést tett fel a 24 legjelentősebb vallásjogi szakembernek: (1) Ki muszlim? (2) Megengedett-e valakit hitehagyottnak nevezni? (3) Kinek van joga kötelező jogi rendelkezést (fatvát) kiadni?

A három kérdés háttere világos: a hagyományos felekezeti és vallásjogi feszültségek, illetve az iszlamisták harcra, likvidálásra felszólító „fatváit” miatti megosztottság. 2005 júliusában a király konferenciát is szervezett, 45 ország több mint 180 vezető vallástudósát hívta meg a jordániai fővárosba, hogy az Ammani Üzenet Három Pontját megfogalmazzák: (1) hiteles iszlámnak fogadtak el nyolc vallásjogi iskolát,³⁸ (2) megtiltották, hogy muszlimok egymást hitehagyottnak nyilvánítsák, (3) elutasították az iszlám nevében kimondott tudatlan, jogtalan rendelkezéseket. Az Ammani Üzenetet egy éven belül 84 ország 552 neves muszlim intézménye és jelentős személyisége írta alá, azaz minden és mindenki, aki számít az iszlám világban.³⁹ Az Üzenet jelentőségét mutatja, hogy az iszlám elmúlt ezer évében nem volt példa ilyen elvi egységre, és hogy az egész iszlám közösség konszenzusának (*idzsmá*), azaz vallásjogilag minden muszlim számára kötelező érvényű kijelentésnek számít.

A király még 2005-ben elindította az „Ammani Vallásközi Üzenetet” is (*Amman Interfaith Message*).⁴⁰ Ennek az volt a célja, hogy a muszlimok, keresztények és zsidók között „megalapozza a teljes elfogadást és jóakaratot” (1) az Isten egyetlenségébe vetett hit, (2) az egyetlen Isten imádata és szolgálata, illetve (3) az embertársak iránti szeretet és igazságosság közös értékei alapján. A király még 2005. november 16-án meg is kapta a II. János Pál Békefőj: ő az első nem keresztény, aki e kitüntetésben részesült. Gyakorlatilag a 2005-ös „Ammani Vallásközi Üzenet” lett a 2007-es „Egyezkedő szó” alapja, amelyet a pápa beszéde után immár minden egyes keresztény egyházi vezetőnek lehetett címezni.

Az embertárs szeretete és határai

A nyílt levél szerint a másik ember iránti szeretet parancsa a Bibliában és a Koránban is megtalálható. Hogy ez az Ó- és az Újszövetség esetében nyilvánvaló, az a levél bibliai idézeteiből is kiderül. A Koránban azonban nem található meg sem a másik ember feltétel nélküli szeretetének, sem az ellenség aktív vagy passzív szeretetének parancsa.

Az „Egyezkedő szó” szerkesztői újra meg újra a motóul szolgáló verset idézik (3:64): „Mondd: Ti Írás birtokosai! Jöjjetek egyezkedő szóra közöttünk és közöttetek! [»Egyezzzünk meg abban, hogy csupán Allahot szolgáljuk, semmit nem állítunk társként mellé, és hogy egymás között nem teszünk meg egyeseket Allah mellett ura[ink]nak! Ha azonban ők elfordulnak, akkor mondjátok: Tanúsítsátok, hogy muszlimok vagyunk!«]”⁴¹ Ezen kívül csak két koráni verset idéztek, amelyek szerint az igazi jóság vagy kegyesség bizonyítéka az, ha valaki az előírások betartásán és a hitbeli kitartáson túl el tud szakadni a számára kedves dolgoktól, anyagilag segítve a rászorulókat, akár rokon, akár idegen (2:177, 3:92). Ezek a szövegek azonban nem szólnak a feltétel nélküli, még az ellenséget is megillető szeretetről.

Az arany szabályhoz hasonló parancs is csak egyetlen hadiszban fordul elő, de két változatban, és a nyílt levél mindkettőt idézi: „None of you has faith until you love for your brother what you love for yourself.”⁴² „None of you has faith until you love for your neighbour what you love for yourself.”⁴³ A változatok közötti különbség világos, a nyílt levél idézete azonban eltér a hiteles hadisz-kiadásokban olvashatótól. Az Al-Bukhari 1:13 angol kiadása a muszlim testvérré szűkíti a szeretetet: „Narrated Anas: The Prophet said, None of you will have faith till he wishes for his (Muslim) brother what he likes for himself.” A Muslim 1:72 pedig testvért vagy szomszédot említ: „None amongst you believes (truly) till one likes for his brother or for his neighbour that which he loves for himself.” An-Nawawi klasszikus negyven hadiszos gyűjteményének 13. szakasza így egyesíti a két verziót: „Egyikőtöknek sem teljes a hite, amíg nem szeretné (kívánja) azt hittestvérének, amit saját magának szeretne (kíván).” A kommentár is kizárólag a muszlimok egymás iránti szeretetéről szól, hüen

an-Nawawi felfogásához, aki Muslim tágabb értelmű változatát nem tartotta hitelesnek⁴⁴ Az iszlám szentírása és leghitelesebbnek tartott prófétai hagyománya tehát nem ismeri a feltétlen, még az ellenséget is megillető szeretet elvét. Vallja azonban az iszlám közösség fegyveres önvédelmének jogát (amit a nyílt levél is említ), és követeli az iszlámról más vallásra, például keresztény hitre áttérők halálát (amiről a nyílt levél hallgat).

A levél 14. oldalán a vallási kényszer tiltása és a vallásszabadság eszméjének hangoztatása után egyszerre fogalmazódik meg a keresztényekkel szembeni ellenségesség tagadása, ennek határa, és az iszlámra vagy muszlimokra támadók elleni fenyegetés:

„»A vallásban nincs kényszer« (2:256). Ez világosan utal a Második Parancsra, és a másik ember iránti szeretetre, amelynek az igazságosság és a vallás szabadsága döntő része. Isten mondja a Szent Koránban: »Allah nem tiltja meg nektek, hogy jóindulattal és méltányosan bánjatok azokkal, akik a vallás miatt nem harcoltak ellenetek, és nem űztek el lakhelyetekről. Allah szereti azokat, akik méltányosan járnak el« (60:8). Mi muszlimok tehát arra hívjuk a keresztényeket, hogy emlékezzenek Jézus szavaira az Evangéliumban (Mk 12,29–31): »Jézus így válaszolt: A legfőbb ez: Halljad, Izrael, az Úr, a mi Istenünk, egy Úr, és szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes elmédből és teljes erődből. A második ez: Szeresd felebarátodat, mint magadat. Nincsen más, ezeknél nagyobb parancsolat.« Muszlimként tehát azt mondjuk a keresztényeknek, hogy nem vagyunk ellenük, és az iszlám nincs ellenük – amíg nem indítanak háborút a muszlimok ellen vallásuk miatt, nem nyomják el őket, és nem űzik el őket otthonaikból (a Szent Korán fentebb idézett [60:8] versével összhangban).”

A vallásszabadság és a béke határai

A szöveg komoly kérdéseket vet fel. Először is, ha valóban tilos a kényszer a vallásban, mégpedig a másik ember iránti szeretet miatt, amelynek része a vallásszabadság, de a muszlimoknak életükbe kerülhet, ha áttérnek a kereszténységre, akkor jogos az a következtetés, hogy a muszlim vallástudósok nem ugyanazt értik vallásszabadságon és a másik ember iránti szereteten, mint a levél címzettjei, a keresztény egyházak. Az iszlám közösség megtagadja a saját tagjaitól az áttérés mint szabad lelkiismereti döntés jogát. Aki például keresztény lesz, az a gyilkossal és a házasságtörővel együtt köztörvényes bűnözőnek minősül: férfira halál, nőre börtön vár.⁴⁵

Másrészt a World Evangelical Association válasza⁴⁶ a keresztények iránti szeretet politikai határa miatt adott hangot az aggodalomnak: „Az első gondunk a következő: fontos különbséget tenni a keresztény hit és a nyugati világ között. Bár sok keresztény él a nyugati világban, a legtöbb keresztény nem. A kereszténység nem nyugati vallás: a Közel-Keleten alapították, és legtöbb gyakorlója nem a nyugati társadalmakban él. (...) A második gondunk, amint írták: »Muszlimként tehát azt mondjuk a keresztényeknek, hogy nem vagyunk ellenük, és az

iszlám nincs ellenük – amíg nem indítanak háborút a muszlimok ellen vallásuk miatt, nem nyomják el őket, és nem űzik el őket otthonaikból.« Ez a mondat zavarba ejt minket. Azt kérdezzük magunktól: Hol háborúskodnak a keresztények a muszlimok ellen? A sok keresztény vezető közül, akinek a levelet címezték, ki vesz részt abban a bűnben, hogy muszlimok ellen háborúznak, és muszlimokat űznek el otthonaikból? Bármely keresztény vezető biztatott-e nyilvánosan ilyen tetre a muszlimok ellen? Kérjük, informáljanak minket az ilyen magatartásról, (...) hogy minden lehetséges eszközzel biztosítsuk a muszlimok számára, hogy békében élhessenek.”

Az ammani intézet fatvái

Mark Durie ausztrál anglikán lelkész és emberjogi aktivista⁴⁷ hívta fel a figyelmet arra, hogy 2008. február 18. előtt angolul is elérhető volt az ammani intézet weboldalán⁴⁸ az *Ask the Mufti* szekcióban az a jogi rendelkezés (3. 5. és 13. fatva), amely a hitehagyásról szól. A fatva kiadója az intézet fő vallástudósa, Jordánia volt főmuftija (1992–2007), a muszlim–keresztény dialógusok rendszeres résztvevője és az „Egyezkedő szó” egyik prominens aláírója, Sa’id Hijjawi sejk. A törvény lényege, hogy a Jordán Királyság alkotmánya a (már) keresztények számára biztosítja vallásuk gyakorlását, de egy muszlimnak nincs vallási szabadságjoga arra, hogy áttérjen a kereszténységre. Ha áttér, minden jogát elveszíti, és büntetése halál.⁴⁹ Nincs adat arról, hogyan alkalmazzák Jordániában ezt a törvényt, de fontos szem előtt tartanunk, hogy ez nem „középkori” törvény, nem is egy mai „szélsőséges, radikális, iszlamista kisebbség” álláspontja, hanem egy modern és mérsékelt iszlám állam jogrendjének része, harmóniában a Korán és a prófétai tradíció hagyományos értelmezésével, az iszlám vallásszemléletével és világgépével.

Úgy tűnik tehát, hogy „a másik ember iránti kölcsönös szeretet és tisztelet” mást jelent az „Egyezkedő szó” írói és aláírói és mást a címzettek számára. A nyílt levél és felhívás valójában nem közös kincset fogalmaz meg, hanem azt az elvi maximumot, amit a muszlimok – bizonyos feltételek mellett – vállalnak. A „nem vagyunk ellenségek, amíg...” mondat ugyanis inkább való fegyverszüneti, mint baráti nyilatkozatba. Ez érthető, ha arra gondolunk, hogy az iszlámban vallás és politika szétválaszthatatlan, és az iszlám politikai hatalomként a kereszténységre is úgy tekint, mint vallási és politikai hatalomra: „a nyugattal” azonosítja. Ezért hajlamos politikai eseményeknek vallási jelentőséget is tulajdonítani (a nyugatiakkal való fegyveres konfliktus „az iszlám elleni támadás”), illetve a keresztények iránti jóindulatot is a nyugati („keresztény”) hatalmak politikájától függővé tenni („...amíg nem indítanak háborút...”).

A pápa 2009-es közel-keleti zarándokútja, amelynek fontos állomása volt Jordánia (május 8.), a fentiek ellenére biztatónak tekinthető. Beszédében méltatta a király gesztusát, hogy két új templomot szentelhetett fel,⁵⁰ ami a dzimmí státusz történelmi tapasztalata alapján valóban rendkívüli pozitívum. Vagy PR értékű történelmi kuri-

ózum marad, vagy lesz folytatása, és a jordániai király példát mutathat a muszlim országoknak.

A Korán 3:64 szöveggörnyezete és értelmezéstörténete

Értékelni kell, amikor a nyílt levél azért hivatkozik szentnek tekintett szövegekre, hogy a közeledés szándékának az emberin túlmutatató tekintélyt adjon. Így viszont nem érdektelen a szöveggörnyezet és az értelmezéstörténet vizsgálata. A 3:64 szöveggörnyezete ugyanis a keresztényekkel és a zsidókkal való nyílt konfrontáció, amire Mohamed válasza teológiai és politikai ultimátum volt. A 3:64-et megelőző kb. nyolcvan vers a „Könyv népét” szólítja meg, és egy jemeni keresztény delegációval folytatott (pár)beszédéről szól.⁵¹ Ennek vége egyrészt kijelenti Mohamed megkérdőjelezhetetlen prófétai tekintélyét (3:31–34) másrészt közli Mohamed sajátos muszlim krisztológiájának vagy inkább „iszalógiájának” alapjait (3:35–59). Eszerint Jézus csak teremtmény, akit Allah a szavával teremtett (nem Isten Fia, nem Isten, nem a Szentháromság része); Jézus csak a zsidókhöz küldetett (nem az egész világhoz); Jézus csodajeleket tett (az Újszövetségből ismert csodák és apokrif legendák), de csupán Allah engedelmével (nem saját hatalmából); Jézus nem halt meg, Allah megmentette a hitetlenektől, becsapta őket, élve magához emelte (nem feszítették keresztre, nem volt váltságshalál, sem feltámadás).

Mindez pedig nem lehet vitatéma (3:60–63): „Az igazság Uradtól van, ne legyél hát a kételkedők között! Aztán, ha valaki vitatkozik veled ezzel kapcsolatban, miután a tudás eljött hozzád, mondd: »Gyertek, hívjuk a mi fiainkat és a ti fiaitokat, a mi asszonyainkat és a ti asszonyaitokat, minket és benneteket, és fohászokdjunk alázatosan, és kérjük Allah átkát a hazugokra!« Bizony, ez az igaz történet. És nincs más isten, csak Allah. És bizony Allah mindenható, Bölcs. És ha elfordulnak, hát bizony, Allah mindent tud azokról, akik romlást okoznak.”⁵² Ilyen előzmények után hangzott el az „Egyezkedő szó” mottója (3:64).

Mohamed azonban nem egyezkedett, hanem kinyilatkoztatott, és iszlámra hívott. Gordon Nickel értelmezéstörténeti tanulmánya szerint a klasszikus kommentátorok is így látták.⁵³ Ami az „egyezkedő szó” (*kalima sawá*) kifejezést illeti, Muqátíl-tól (8. sz.) Ibn Kathírig (14. sz.) úgy értelmezték a *sawá*-t, hogy „igazságos” (*’adl*) vagy „igaz” (*naszaf*) szó, ami nem konszenzusra, hanem a felhívás tartalmára: az iszlám monoteizmus igazságára és a társítás elvetésére vonatkozik. A 12. századi az-Zamaksarí számára a kifejezés jelentése „ugyanazon a szinten [*musztawija*] köztünk és köztetek”, ami szerinte arra vonatkozik, ami a Koránban, a Tórában és az Evangéliumban nem mond ellent egymásnak (ui. a Biblia szövege meg lett hamisítva). A 12. század végén ar-Rázi a kifejezésben az „igazságtevő” (*inszáf*) szót látta, amely a vitapartnerek között tesz igazságot. Mohamed kölcsönös átokra hívásában is a követendő példát látta: az iszlámra hívás után ezzel lehet elvágni a fölösleges vitát. A 14. századi al-Qurtubí a régi értelmezést (*sawá* ~ *’adl*) követve a 3:64-et „igazsá-

gos” vagy „jog szerinti” szóra hívásként értelmezi – szerinte ugyanis a zsidók és a keresztények nem mindenben követik Allah rendelkezéseit. Al-Bajdáwi szerint a „közös szó” Allah küldötteinek és könyveinek közös tartalmára, az egyistenhitre vonatkozik, amelynek része Jézus istenségének visszaautásítása. Ar-Rázihoz hasonlóan ő is gyönyörködik Mohamed módszertanában, ahogy a helyes információ és a teendők közlése után a kölcsönös átokra buzdítással minden vitát elvágyva az iszlámra hív. Végül, a máig népszerű 14. századi Ibn Kathír szerint is a megszóltott „könyves népek” a zsidók és keresztények, akik így együtt kapnak felszólítást az egyistenhitre (*tauhid*).

A nadzsráni keresztény delegáció

Nickel másik forrástanulmánya⁵⁴ a 3:64 vizsgálatába bevonja a korai tafszír és szíra beszámolóját a „dialógust” kezdeményező keresztényekről és Mohamed szónoklatára adott reakciójukról. Nadzsránból 622-ben érkezett a küldöttség, Mohamed ekkorra már az Arab-félsziget ura volt, a helyi egyház pedig nyilván tudni akarta, mire számíthat. A történet első elbeszélője Muqátil ibn Szulajmán (megh. 767) volt, aki az egyik legkorábbi jó állapotban fennmaradt kommentár írója, bár a későbbiekben háttérbe szorult. A párbeszéd tehát azzal indult, hogy a keresztények Mohamed elé tárták vallási érzékenységük megsértését: „Ó, Mohamed, miért becsmérled, és nem tiszteled Mesterünket?”, Mohamed ugyanis tagadta, hogy Jézus Isten Fia (*Ibn Alláh*) lenne. További kérdéseikre Mohamed csak azzal a feltétellel volt hajlandó válaszolni, hogy rendeljék alá magukat neki; szerinte a szövegírók ezt nem tették meg: „Három dolog tart vissza titeket az alárendeléstől: disznóhúst esztek, bort isztok, és azt mondjátok, hogy Allah, a hatalmas és magasztos, egy fiú.” Ezután alakult ki a vita arról, hogy Jézusnak miért nem volt földi édesapja (Isten Fia vagy külön lett teremtvé), és amikor a vita megrekedt, Muqátil szerint leküldetett a kölcsönös átokra való felhívás. Erre a keresztények azt válaszolták: „Semmit nem érünk el az ő átokpróbájával. Ó, Mohamed, békét kötünk veled, mert még ránk támadsz, és megfélemlítesz minket, hogy eltántorítsd vallásunktól.” Majd szerződést kötöttek Mohameddel, és fizettek neki (kétezer ruhát és harminc páncélinget).

Hasonló történetet közöl Ibn Iszháq *Szírájja*,⁵⁵ de ebben Mohamed szerint azért nem rendelik alá magukat a küldöttek, mert Jézust Isten Fiának tartják, imádják a keresztet, és disznóhúst esznek. Ibn Szaíd elbeszélése (*Tabaqát*) nem részletezi a krisztológiai vitát, de a küldöttek nála is ezt felelik a kölcsönös átokra hívásra: „Úgy látjuk helyesnek, hogy nem átkozunk meg téged. Azt parancsolsz, ami tetszik, nekünk engedelmeskednünk kell, és békét kötünk veled.”⁵⁶

Összefoglalás

Az „Egyezkedő szó” kiváló példa a világethoszprojekt erősségének és gyengeségének bemutatására. Minden-

képpen elismerésre méltó a közös (vagy annak látszó) erkölcsi parancsok keresése, a hivatkozás ezekre, mint közös alapra. Ez azonban nyilván nem elegendő, hiszen az adott parancsokat az egyes vallások összefüggésében kell vizsgálni. A levél mottója, a Korán 3:64 nem egyezkedő, hanem polemikus szövegkörnyezetben hangzott el, nem egyenrangú felek között, hanem Arábia ura és alattvalói között, nem a közös erkölcsi parancsokra való rámutatásként, hanem teológiai és politikai ultimátumként. Az iszlám hagyomány szerint a helyi keresztények ezután kezdtek el vallási adót fizetni. A keresztények eleve azért mentek tárgyalni Mohameddel, mert annak Jézusról szóló tanítása – mai szóval élve – sértette vallási érzékenységüket. Vajon a nyílt levél szerkesztői mindennek nem voltak tudatában?

Elképzelhető, hogy a megbékélés szándékának szentírási megalapozásául csak egy ilyesmire használható mondatot akartak keresni a Koránban, a 3:64-re pedig már az *Amman Interfaith Message* is hivatkozott. Hogyan értékeljük, hogy ennyire figyelmen kívül hagyták a szövegkörnyezetet és az értelmezéstörténetet? A levelet ugyanis az új pániszlám mozgalom központjában szerkesztették, és a világ vezető muszlim vallástudósai írták. Elképzelhető, hogy azt a szöveget, amellyel Mohamed egykor „sarokba szorította” a keresztényeket, e muszlim tudósok a közeledésre felszólító szentírási precedensként értelmezik? Vagy Goldziher Ignácnak (1850–1921) van igaza? „Nem annyira az a döntő az iszlám vallási jelenségeinek helyes megítélése során, hogy mit mond a Korán és a hagyomány, hanem hogy ezek kijelentéseit és értelmét a közösség hogyan értelmezi.”⁵⁷ Az Egyezkedő szó úgy értelmezi, hogy minél nagyobbak tűnjék a közös ethosz hagyományai, és minél kisebbnek tűnjenek a különbségek. Jelen esetben, a 21. század elején tehát valahol a humánus nyugati fogalma, mint felettes elv hatása érvényesül? Akár igen, akár nem, arról nem lehet vita, hogy az emberi méltóságot tiszteletben kell tartani.

Szentpétery Péter–Szalai András

Megjelent a *Vallástudományi Szemle* 2012/2 számában, 9–25. o. Utánközlés a szerkesztőség szíves engedélyével.

JEGYZETEK

- ¹ Küng, Hans: *Christentum und Weltreligionen*, München, 1984, Piper.
- ² Küng, Hans – Bechert, Heinz: *Párbeszéd a buddhizmusról* (ford.: Szabóné Révész Magda), Bp., 1997, Palatinus. Küng, Hans – Ess, Josef van: *Párbeszéd az iszlámról* (ford.: Szabóné Révész Magda), Bp., 1998, Palatinus. Küng, Hans – Stietencron, Heinz von: *Párbeszéd a hinduizmusról* (ford.: Szabóné Révész Magda), Bp., 1999, Palatinus. Eredetileg később, külön jelent meg: Küng, Hans – Ching, Julia: *Párbeszéd a kínai vallásokról* (ford.: Mesés Péter), Bp., 2000, Palatinus.
- ³ Küng, Hans: *Világvallások etikája* (ford.: Szabóné Révész Magda és Gaalné Révész Erika), 1994, Budapest, Egyházforum.
- ⁴ Jelen sorok írója 1989/90-ben Tübingenben volt ösztöndíjas, Küng szemináriumának hallgatója, és az említett előadáson is részt vett.
- ⁵ Világetosz. A Világvallások Parlamentjének Nyilatkozata (ford.: Szabóné Révész Magda), 1997, Budapest, Egyházforum.

- 6 Stiftung Weltethos www.weltethos.org.
- 7 Manifesto, Global Economic Ethic, Consequences for Global Businesses, UN Headquarters, New York, 6 October 2009. www.globaleconomicethic.org/main/pdf/ENG/we-manifest-ENG-pdf. A globális gazdasági etikának az emberemlékezet óta minden kultúra által osztott morális elveken és értékeken kell alapulnia.
- 8 Küng, Hans: Egységes világethosz felé (ford.: Endreffy Zoltán) In: *Mérleg*, 94/1 43–61 (44). – Küng 1979 végéig főleg a pápai tévedhetetlenség dogmájáról vallott felfogása miatt nem taníthatott a katolikus fakultáson, ezért önálló egységként vezette az ökumenikus intézetet. Eltávolításában korábbi tübingeni kollégájának, akkori müncheni érseknek, a jelenlegi pápának jelentős szerepe volt. 2005. szeptember 24-én a pápa fogadta, és nagyra értékelte a világvallások párbeszéde érdekében kifejtett tevékenységét. Papst Benedikt XVI. würdigt Hans Küngs Eintreten für ein Weltethos www.weltethos.org/data-ge/c/40-literatur/45-205-benedikt16.php (2012.03.22.) Allen, John L. Jr., *Hans Küng and Pope Benedict, old friends and archrivals have a cordial meeting*. September 26, 2005 <http://nationalcatholicreporter.org/update/bn092605.htm> (2012.04.03.)
- 9 I. m. (Küng, Egységes...) 45 k.
- 10 I. m. 51.
- 11 I. m. (Küng, Egységes...) 51 k. – Küng ennek zenei kifejezését is fontosnak tartotta, hét év telt el a tervtől a megvalósulásig. 2011. október 13/15-én mutatták be a Berlieni Filharmóniában a „Weltethos” c. kóruszímfonát. Szövegét Küng válogatta a különböző vallások tanításából, a zeneszerző a brit Jonathan Harvey. www.weltethos.org/data-ge/c-20-aktivitaeten/27-004-rueckschau.php (2012.04.15.).
- 12 I. m. 54.
- 13 Gebhardt, Günther, *Miteinander reden statt aufeinander schiessen! Referat bei der Woche der Religionen im Kanton Solothurn, Landhaus Solothurn*, 12. 11. 2011. www.integration.so.ch/fileadmin/integration/willkommen/veranstaltungen/111112_referat_guenther_gebhardt_weltethos.pdf 1–11 (5 k.).
- 14 Küng, Hans, *Világvallások ...* (ld. 3. jegyzet) 176. és hátsó borító.
- 15 Világethosz... 16.
- 16 I. m. 18.
- 17 I. m. 19–26.
- 18 Dialog der Kulturen. Hans Küng, 9. November 2001. www.weltethos.org/data-ge/c-40-literatur/44-008-un-statement.php (2012.03.22.).
- 19 Hempelmann, Heinzpeter, Intolerante Toleranz. Hans Küngs „Projekt Weltethos” als Prokrustesbett religiöser Geltungsansprüche. In: *Theologische Beiträge* 33, Febr. 2002. 1–15.
- 20 Hempelmann, i. m. 2 k. Küng, *Világvallások*, (ld. 3. jegyzet) 134.
- 21 Hempelmann, i. m. 6. Küng, i. m. 118.
- 22 Hempelmann, i. m. 7 k. Küng, i. m. 125.
- 23 Hempelmann, i. m. 9. Küng, i. m. 120.
- 24 Hempelmann, i. m. 11.
- 25 Hempelmann, i. m. 12. Küng, i. m. 126. Küng is utal a problémára, amikor megjegyzi, hogy egyetlen vallás képviselője sem fogadta el a humánomot „szuperstruktúráként”, „nyugati találmányként”, mert annak az illető vallási felfogása szerinti Abszolútumban kell gyökereznie. Mindegyik vallás képviselője a saját hagyományával indokolta. (126 k.) – A humánus ettől még persze alapvetően „nyugati találmány” marad, ami nem baj, csak vállalni kell.
- 26 Häring, Hermann, Konflikt- und Gewaltpotentiale in den Weltreligionen? Religionstheoretische und theologische Perspektiven. In: Reinhard Hempelmann (Hg.) *Religionen und Gewalt. EZW-Texte* 167, 2002, Berlin, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 14–48 (46.).
- 27 I. m. 48.
- 28 Hempelmann, Reinhard, Die Prägestärke der Religionen und die Friedensaufgabe der Kirchen, In: (ld. 26. jegyzet) 59–70 (61).
- 29 I. m. 64. Huntington, Samuel P., *A civilizációk összecsapása és a világrénd átalakulása* (ford.: Pusztai Dóra, Gácsity Mila, Gecsényi Györgyi). Bp., 2008, Európa, az eredeti először 1996-ban. 2001. szeptember 11. óta különösen is Az iszlám és a nyugat c. fejezetre hivatkoznak (347–363). Huntington szerint: „A Nyugat számára nem az iszlám fundamentalizmus jelenti az alapvető problémát, hanem maga az iszlám, ez az eltérő civilizáció, melynek népei meggyőződéssel hirdetik kultúrájuk felsőbbrendűségét, s ugyanakkor hatalmuk kisebbségétől szenvednek.” (363.).
- 30 Hempelmann: i. m. 66.
- 31 Fischer, Johannes, Weltethos in Politik und Wirtschaft – eine realisierbare Idee? In: (ld. 26. jegyzet) 82–84. (82.) Fischer, Johannes, *Handlungsfelder angewandter Ethik: eine theologische Orientierung*, 1998, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 233–236.
- 32 I. m. 84.
- 33 Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, Vom Nutzen und Nachteil des Weltethos. Wider eine Entkernung der Religion. In: *Die politische Meinung*, Nr. 395, Oktober 2002 44–50 (46).
- 34 I. m. 50.
- 35 Ld. www.acommonword.com.
- 36 Fordította dr. Diós István – Magyar Kurír (www.magyarkurir.hu – 2006.09.21.) A jegyzetekkel is ellátott német eredeti a Libreria Editrice Vaticana 2006-os internetes kiadásában olvasható: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_g.html (2012.03.31.).
- 37 The Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought; ez az intézet adta ki az „Egyezkedő szó”-t is.
- 38 A szunnita *hanafi*, *hanbali*, *máliki*, *sáfi*’i, a síta *dza’fari* és *zaidi*, illetve az *ibádi* és a *zahiri*; muszlimnak ismerik el az *as’ari* teológiát, a *szúfi* misztikát és „az igazi” *szalafi* gondolkodásmódot is.
- 39 Ld. www.ammanmessage.com – Grand List of Endorsements of the Amman Message.
- 40 Ld. www.ammanmessage.com/media/english.pdf.
- 41 Simon Róbert: *Korán – A Korán világa*, Budapest, 2001, Helikon Kiadó.
- 42 Al-Bukhari – Khan, Muhammad Muhsin (transl.): *The Translation of the Meanings of the Summarized Sahih Al-Bukhari*, Riyadh, 1996, Maktaba Dar-us-Salaam.
- 43 Muslim – Al-Mundhiri, Al-Hafiz Zakiuddin Abdul-Azim [transl.]: *The Translation of the Meanings of the Summarized Sahih Muslim* (Vol. 1-2), Riyadh, 2000, Maktaba Dar-us-Salaam.
- 44 Shubail, Mohamed Eisa: *An-Nawawi által gyűjtött negyven hadisz – Fordítás és magyarázat*, Budapest, 2008, Magyarországi Muszlimok Egyháza, 125–131.
- 45 Salamon András – Munif, Abdul Fattah: *Saria, Allah törvénye – az iszlám jog különös világa*, Budapest, 2003, PressCon Kiadó, 116.; Shubail, Mohamed Eisa: *An-Nawawi által gyűjtött negyven hadisz – Fordítás és magyarázat*, Budapest, 2008, Magyarországi Muszlimok Egyháza, 137.
- 46 „We Too Want to Live in Love, Peace, Freedom and Justice – A Response to a Common Word Between Us and You” (2008.04.02.).
- 47 Ld. www.acommonword.blogspot.com.
- 48 Ld. www.altafsir.com.
- 49 Ld. www.acommonword.blogspot.com – *Apostasy Fatwas and 'A Common Word Between Us and You'* – 2008.02.18.
- 50 Ld. www.zsit.katolikus.hu/index.php?m=xvi-benedek-p-pa-utaz-sai.
- 51 Kiss Zsuzsanna: *A Kegyes Korán értelmezése és magyarázata magyar nyelven*, Budapest, 2010, Hanif Iszlám Kulturális Alapítvány, 91.
- 52 Uo.
- 53 Nickel, Gordon: „A Common Word in context – Toward the roots of polemics between Muslims and Christians in early Islam”, In: *Collactanea Christiana Orientalia* (2009) www.quranandinjil.com – (2011.12.01.).
- 54 Nickel, Gordon: *'We will make peace with you' – The Christians of Najran in Muqatil's Tafsiir*, 2006. www.quranandinjil.com (2011.12.01.).
- 55 Guillaume, Alfred: *The Life of Muhammad – A Translation of Ibn Hishaq's Sirat Rasul Allah*, Oxford (1955, 24th print 2011), Oxford University Press, 270–272.
- 56 Ld. 54. jegyzet – Küng a keresztény–iszlám párbeszéddel való foglalkozás kezdetétől igen nyitott az iszlám, különösen is annak prófétája iránt: „Ha mint keresztény, Jézus Krisztus mellett döntöttem, akkor ezáltal elfogadtam Mohamedet is, mint utódát, amennyiben ugyanarra az egy Istenre hivatkozik, mint Jézus, akiről pedig tanúságot tett.” Küng, Hans – Ess, Josef van, *Párbeszéd az iszlámról* (ford.: Szabóné Révész Magda), Bp., 1998, Palatinus, 205. – A jelen tanulmány szerzői szerint az ugyanarra az egy Istenre való hivatkozás és a Jézusról való egyfajta tanúságtétel messze nem elegendő Mohamed elfogadásához a különbségek miatt.
- 57 Goldziher Ignác, *Az iszlám kultúrája I.*, Budapest, 1981, Gondolat Kiadó, 804.

A Heidelbergi Káté teológiai jelentősége és mai aktualitása

A Magyar Református Egyház Közös Zsinatán ünnepélyes keretek között emlékezett meg a Kárpát-medence és a szórványmagyarok református közössége – külföldi hittestvérek meghívásával – a Heidelbergi Káté megjelenésének 450 éves évfordulójáról a debreceni Nagytemplomban, 2013. június 28-án. Az alábbiakban Dr. Fekete Károlynak, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem rektorának előadását közöljük. (a szerkesztő)

Főtiszteletű Zsinat! Kedves Testvéreim!

A hálaadásra vezető vigasztalás könyve, a Heidelbergi Káté, 450 éve hordozza a református teológiai gondolkodást, tisztítja lelkipásztoraink látását és bátorítja gyülekezeteink hitét. Amikor egyházunk küzdelmes történelme során hűtlennek és feledékenynek bizonyult, vagy gyáva volt ráhagyatkozni, akkor mindig mélypont jött; amikor megbecsültük, viszonyítási pontnak tartottuk a Kátét, akkor azzal mindig hitbeli megmaradás és jövődöntéskészítés járt együtt.

A Heidelbergi Káté kínálta boldogító tudásra égetően szükségünk van, és az a nagy esélyünk, hogy a kezünk ügyében van az az ismeret, amely az egyetlen vigasztalás megragadásához szükséges.

A Kátében kezdettől fogva a közérthető keresztyén tanítás közreadása volt a cél, amely nem csupán egy elit csoport kiismerhetetlen tudománya, hanem a reformáció alapelve szerint – közkinccs. „Bár hatalmas és titokzatos az egyetlen vigasztalás, mégsem ésszerűtlen. *Megismerésről és tudásról* van itt szó.”¹ Ahogyan Tavaszy Sándor tanította: „A permanens emberi nyomorúság kétségbeejtő ismerete nélkül nincs értelme a váltságnak, a váltság szabadító hatalma nélkül nincs ismeretünk arról, hogy mekkora a mi nyomorúságunk, s hogy micsoda a háládatosság kálvinista aktivitása, azt csak a megszabadult nyomorult, a megvigasztalt kétségbeesett és a megváltott bűnös tudja.”²

Aki tudja: *nem önmagáé, hanem a Jézus Krisztus tulajdona*, az nincs kiszolgáltatva a világmindenség erőinek, sem a maga ösztöneinek. (Vö. HK 20., 32., 34., 64., 76.) Az egocentrikus élet kelepcéjét felváltja a krisztocentrikus élet perspektívája.

A Káté szoteriológiai irányultságú, azaz elsősorban az ember üdvössége és megigazulása érdekli. Még a Káté krisztológiája is ennek az üdvösséges szempontnak van alárendelve. A kiengeszteléstán összetettségét jelzi, hogy megjelenik a megváltás mint szövetségújítás,³ ami nem engedi feledni, hogy a Heidelbergi Kátében folyamatosan jelen van a szövetség-teológiai gondolkodás, felfedezhető az evangélium és törvény református felfogása, az ógyházi ökumenikus zsinatok Krisztus kettős természetéről szóló tanítása és az elégtétel-tan (*satisfactio*), amely Anselmus tanának variánsaként visszavezethető az antiochiai iskola egyházatyáinak⁴ tanítására. Bár a Káté kissé racionális levezetést ad, de azzal teszi személyessé az elégtételről szóló tanítást, hogy – Anselmustól eltérően – Jézus Krisztus közbenjáró

rói tisztét hangsúlyozza igazán. Isten igazságosságának érinthetetlenlensége és az igazságosság által megítélt ember menthetetlensége között ott áll az Isten irgalmasságának eszköze, az egyetlen Közbenjáró.

A *Heidelbergi Káté krisztológiai Szentháromság-tant tükröz*. Krisztuson keresztül tanít az Atyáról és a Szentlélekről. A Krisztus váltsága elégtételt nyert, szabadítást ad, személyes és egyetemes gondviselést nyújt, az örök élet reménységével biztat és új életre indít. Jézus Krisztus olyan a kátéírók számára, mint a gyűjtőlencse, aki Isten szeretetét összegyűjti, s aztán szétszórja. Ő az a „fókusz”, akiben ez megtörténik. Ő segít megvalósítani küldetésünket, feladatainkat. Jézus Krisztus egyetlen egy áldozata a Káté vallástételének középpontja.⁵ Ezt a krisztológiai koncentrátságot a hit logikája szülte.

A *Kátében kidomborodik az üdvbizonyosság*. A „hivalló én” vallástételéből sugárzik a kiválasztás bizonyossága, amely fontosabb számára mint a predestinatio-tan. Ez a *személyes hang végigvonul a Kátén*, összesen 28 db kérdés-felelet szól így.

*Praktikusság, szent haszonelvűség jellemzi a Kátét, amely a „Mit használ neked? típusú kérdésekben szólal meg.*⁶ „Haszontalanul, vagyis értelmetlenül nem kíván Isten semmit az embertől, így legyen bár a hinnivalókról vagy a tennivalókról szó, egyaránt megjelenik bennük egy bizonyos célracionalitás.”⁷ A hasznosságra és a vigasztalásra vonatkozó kérdések aláhúzzák, hogy tudás, ismeret és tapasztalat elválaszthatatlan egységet képeznek.

A *Szentírás jelentősége feltűnő a Kátében*. A bizonyító ígehelyek sokasága a Káté szerves részét képezik. Figyelembevételük elengedhetetlen a magyarázatuknál,⁸ sőt a Szentírás belső bizonyágtételére is felhívják a figyelmet.

A *Káté a kegyelmi szövetség szócsöve*, hiszen szerzői szövetségteológusok voltak. A szövetség-gondolat kifejezeten a gyermekkeresztségről szóló kérdés-feleletekben jelenik meg, de más megvilágításba helyezi az „én” személyes névmás használatát is. A személyes jelleg soha nem csap át individualizmusba, és nem feledkezik meg az egyház tagjainak összetartozástudatáról sem.

A *Káté a humanisztikus Krisztus-követéssel szemben a páli-reformátori Krisztusba plántáltatás tanát tanítja*. Krisztushoz való helyes viszonyunk nem abban van, hogy mi követjük Krisztust, hanem abban, hogy beleoltatunk a Krisztusba. (HK 18., 20., 32., 60., 64., 75.) A Káté a részesedés (*participatio*) fogalmát nem korlátoz-

za az úrvacsorára, hanem a hit pneumatikus dimenziójára is kiterjeszti.⁹ A keresztyén ember úgy lesz részese Isten munkájának, hogy Krisztust követi.

A reformátori viták forró pontja a sákramentumokról szóló tanítás volt. Külső és belső frontvonalak húzódtak meg a sákramentumtan mentén. Kifelé szakítás történt a középkori sákramentum-értelmezéssel, befelé pedig elmélyült tisztázódás zajlott a reformáció irányzatai között. Mivel a reformátusokat „sákramentum-megvetők”¹⁰-nek titulálták, ezért terjedelmesen és részletesen tárgyalja a Káté a sákramentumtan és *egyforma súlyt ad a két sákramentumnak*. Ezzel is azt üzeni: ne tegyünk sorrendi vagy értékbeli különbséget keresztség és úrvacsora között, mert azokat Krisztus sem rendelte egymás fölé. Arra is ráirányítja a figyelmünket, hogy a nálunk hétköznapra eső, sajnos elszűrült és leértékelt Mennybemenetel Ünnepeinek csúcsponti jelentősége van a református dogmatikára nézve, mert számos következménye van Krisztusképünk, úrvacsoratanunk és a végső időkről szóló tanításunk szempontjából is.

*A Szentlélek megszentelő munkájának következménye*it, a Káté etikáját a Tízparancsolat és a Mi Atyánk magyarázata hordozza. A Káté különösen református veretű és ízű szavai ezek, amelyek *a törvényt a Hegyi Beszéd radikális módján magyarázzák*. A szívbeli mozgatórugóig hatoló látásmód kijózanító, s nem elégszik meg a törvényt úgy ahogy betöltő, önelégült formalizmussal. Nem a tilalomfák nagyságát és számát gyarapítja, hanem az egymásra figyelő, őszinte életfolytatást kínálja fel a keresztyén ember alapmagatartásaként, és mindig három szempontot érvényesít: mit akar, mit tilt meg és mit kíván Isten.¹¹

Az egész mű lezárása az Úri imádság magyarázata, amely a hálás élet nyelvezetére tanít meg. Az imádkozás „nyelviskolája” a „Mi Atyánk”, a cselekvő és engedelmes Jézus imája. Nem azé, aki ölbe tett kézzel és lemondóan vizslatja az eget, hanem aki teljesítette az Atya akaratát.

Főtiszteletű Generális Konvent!

Sokan érezzük a Kárpát-medencében, hogy nagyobb hangsúlyt kell tennünk a hitvallásmagyarázat identifikációs elmélyítésére. *A hitvallásos megújulás nem felekezeti kérdés, hanem keresztyénségünk fennmaradásáért szükséges életmentő cselekvés.*

Reformátusságunk, amikor manapság szembe találja magát a „vallások piacán” egy szinkretista vallás- és világfelfogással, vagy a hamis ökumenizmust zászlóra tűző általános keresztyénség szólamaival, sokféle szektássággal, politikai és társadalmi messianizmussal, szabados erkölcsű és gondolkodásmódú demokráciával, információ-dömpinggel, sztár csináló emberimádattal, és még sorolhatnánk, hogy mivel..., akkor nem csoda, ha azon igyekezett a Generális Konvent elnöksége, hogy a Heidelbergi Káté használatát megkönnyítse egy gördülékeny, átsimított nyelvezetű kátéfordítással.

Elodázhatatlan feladatunk a gyülekezeti felnőttképzés szisztematikus megszervezése, hogy a keresztyén hit alapelemei sokak tudatába és életgyakorlatába beépüljenek.

Ma is kell, hogy foglalkoztasson bennünket a Káté 32. kérdése: *Miért neveznek téged Krisztusról keresztyénnek?* Mert a Krisztusban részesedő keresztyén ember

feladata ma is az, hogy megéli Krisztustól kapott önanozonosságát.¹²

Ma is közöttünk él egy embertípus, amelyik bár valóságosnak mondja magát, talán reformátusnak is, közben mégis más mintákat követ. A jég hátán is megél, megszerzi, kiharcolja, amit akar, ahol nem megy ügyeinek intézése a tisztességes úton, ott megtalálja a kiskapukat, ahol szőrmentén kell fogalmazni, ott átszabja a gondolatait, frazeológiacserével és fazonigazítással hozzá igazítja a kifejezéstárát, átszabja a hitvallását olyanra, amilyenre kell. Éppen ezért szükséges a prófétai tiszt megélése, amelyet akkor gyakorlunk, amikor a Krisztus nevével teszünk vallást, amikor döntéseinket a Sola Scriptura elv alapján mérlegeljük; amikor nem igazodunk a világhoz, de nem is válunk világkerülővé, hanem vallást teszünk szóval és léttel.

Papi tisztet gyakorlunk és átadjuk élő hálaáldozatként az életünket Krisztusnak, amikor közbenjárói szerepet vállalunk a társadalmi rétegek között és felvállaljuk a híd-szerepet; amikor a kitartóan jelenlévő ateizmus és a mumusként emlegetett keresztyénkurzus réme között kiválasztottság tudattal élünk; amikor a gyökértelesség kozmopolitizmus és a sokkoló vadmagyarság helyett tiszta nemzettudattal döntünk; amikor a profitcentrikus gondolkodású újjazdagok és a lesújtó munkanélküliséggel küszködők között meg tudunk maradni felebarátnak; amikor az általános keresztyénség és szektátság fölé emelkedve hitvallásosan élünk; amikor a kötözködés vagy a közöny közegében józan ítélőképességgel szönlünk; amikor rémítő szabadosság és bénító félelmek szorításában keresztyén szabadsággal merünk élni.

A keresztyén ember Krisztus királyi tisztének földi betöltésében nemcsak hálásan szolgál, hanem életharcaiában *szabad lelkiismerettel* küzd Isten országának terjedéséért. *Szabad lelkiismerettel* nem azt látja ördöginek és bűnösnek, ami neki rosszul esik, hanem amit Isten ítél ördöginek és bűnösnek. Az ezek elleni hajtóvadászatot először önmagában kezdi, a saját ördögien bűnös hajlamainál, s csak azután fordul mások felé. De ott is vállalja az emberellenes, gonosz struktúrák megszüntetését; fáradozik az otthonteremtésben a közösség hiányban szenvedő honfitársak számára; megőrzi és megadja az emberi méltóságot; táplálja a szabadságszeretetet és jó sáfárként védi-óvjá a teremtett világot.¹³

Kedves Testvéreim!

Íme, csak néhány villanás a Káté teológiájából és mai üzenetéből, de érezzük, hogy a jelen tévtanai, zűrzavaros vélekedései közben újra fel kell fedeznünk a tanító jellegű alkalmak jelentőségét, amelyeknek a Káté segítségével a gyülekezetépítés tartalmi cselekményeivé kell válniuk.

Wolfhart Pannenberg evangélikus teológus azt javasolta, hogy meg kell találni a harmadik utat a szekularizmus és a fundamentalizmus között. Ez pedig a hit és az értelem közötti szövetség megújításának útja.

A Heidelbergi Káté ebben a szövetségmegújításban ad segítséget, mert hittel és értelemmel íródott, hogy hívő értelemmel és értelmes hittel éljük keresztyén életünket. Ebben tegye áldássá közöttünk a Heidelbergi Kátét a jubileumi évben és azon túl is a Szentháromság Isten!

Fekete Károly

- ¹ Barth, Karl: *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*. Evangelischer Verlag A.G. Zollikon-Zürich. 1948. 28–29.
- ² Tavasz Sándor: *Hitvallásunk igazsága*. In: Tavasz S.: *A Kijelentés feltétele alatt*. Kolozsvár 1929. 65.
- ³ Thorsten Latzel: *Theologische Grundzüge des Heidelberger Katechismus*. (Marburger Theologische Studien 83.) Hg. W. Härle–D. Lührmann) N.G. Elwert Verlag Marburg. 2004. 63–64.
- ⁴ „A Káténak az ember megváltásáról szóló fejezete vonatkozásában szinte kizárólag az anselmusi elégtétel-tan hatását szoktuk kiemelni, elég kevésszer merül föl, hogy jó néhány alapdolgot maga Anselmus is sok esetben »úgy vett« a korábbi teológiai hagyományból.” Pásztori Kupán István: *Alexandriai Kírilloz és Küroszi Theodorosz a Jézus Krisztus megkísértéséről*. Református Szemle 2004/1. 76.; 77. oldal 48. jegyzete: „Ezen a ponton szokták gyakran – és kizárólag – az anselmusi hatást emlegetni, pedig nemcsak Theodoroszról, hanem mestereinél: Diodorosznál, Mopszvesztiai Theodorosznál, sőt Khriszosztomosznál (és az őket megelőző nagyoknál) is hasonló hangsúllyal szerepel a Krisztus megváltására való ráutaltságunk kérdése. A különbség csupán az, hogy abban a korban még nem az arisztotelészi logika nyelvén és keretei között fogalmazták meg a lényegüket tekintve azonos tételeket.”
- ⁵ A Káté központi kifejezéseként jelenik meg az 1. kérdés-felelet mellett még a HK 34., 60., 66., 67., 74., 75. és 79. kérdésben is.
- ⁶ Hét kérdésben jelenik meg a „haszon” kifejezés, négy latin fogalom használatával: *prodest* – használ értelemben a HK 28., 25., 51. kérdésekben; *fructus* – haszon, nyereség értelemben a HK 36. és a 49. kérdésekben; *commodus* – kényelem, haszon, előny, hasznosság jelentéssel a HK 43. kérdésben; *utilitas* – haszon jelentéssel az HK 59. kérdésben.
- ⁷ Szűcs Ferenc: *Pro és contra Max Weber*. In: Szűcs Ferenc: Tükör által. Válogatott írások és tanulmányok. THÉMA Protestáns Tanulmányi Kör. Budapest 2004. 221.
- ⁸ Paul Jacobs: *Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen*. Neukirchener Verlag. 1959. 62.; Paul Jacobs: *Heidelberger Katechismus – reformatorisches Bekenntnis*. In: Warum wirst du ein Christ genannt? Hrg.: W. Hersenbruck – U. Smidt. Neukirchener Verlag. 1965. 41.; Vásárhelyi János: *A mi hitünk* (Cluj-Kolozsvár 1940.) című kátémagyarázatos könyvében idézi III. Frigyes pfalzi választófejedeleme szavait: „Itt van az én kátém, melyet körös-körül megaktam a Szentírás mondataival, ettől nem tágtók.” (8. oldal)
- ⁹ Bogárdi Szabó István: *Részesevés Krisztus királyi tisztében és a keresztyén szabadság – részesevés és részvétel*. THÉMA 2004/4. 8.; A HK több kérdés-feleletben foglalkozik a részesevés-gondolattal: 45., 53., 55., 65.
- ¹⁰ Hermann Hesse: *Zur Sakramentslehre des Heidelberger Katechismus nach den Fragen 65-68*. In: E. Wolf (Hg.): *Theologische Aufsätze*. K. Barth zum 50. Geburtstag. Chr. Kaiser Verlag. München 1936. 468.
- ¹¹ Legszeretettebb példája ennek a strukturális sémának a HK 105–107. A Tízparancsolat magyarázatának ez a módja a HK-ban más, mint Luther Kis Kátéjában. Luther két szárra fűzte fel mondanivalóját: a negatívól kezdte és a pozitívig jutott el, s a belsőtől haladt kifelé. Albrecht Peters: *Kommentar zu Luthers Katechismen*. (Hg. von G. Seebass) Bd. 1. Die Zehn Gebote. Vandenhoeck-Ruprecht. Göttingen 1990. 61–62.; 71–84; 94–95.
- ¹² A Heidelbergi Káté nem a görög kultúra módján, erénygyakorlatok végrehajtásán keresztül, vagy az önnevelés eszközével akarja kifejleszteni a keresztyén személyiséget, mert – amint Krisztus mondja – „aki meg akarja tartani az ő életét, elveszti azt; aki pedig elveszti az ő életét énérttem, megtalálja azt” (Mt 16,25). Keresztyén személyiséget, krisztusi jellemet csak maga Krisztus formálhat Igéje és Szentlelke által (vö. HK 114–115). A Heidelbergi Káté ezért a Krisztusba-oltottsággal, a belőle részesevéssel, a hit által Krisztusnak tagjává fogadattással jellemzi a keresztyén életet.
- ¹³ A Káté a hármas tisztról való tanítása nem csak a krisztológia számára, hanem az ekklézsiológia számára is fontos impulzusokat hordoz. A Heidelbergi Káté nem kívánt részletező eligazítást adni az egyház közösségi életét és rendjét illetően, de ráirányítja a figyelmet az *egyetemes papságról szóló tanításra*. A keresztyén ember „királyi papsága” (1Pt 2,9) elvont és kollektív fogalom egyszerre. Kifejezi azt az egyetemlegességet, amelyben az egyén is aktív hordozója annak a feladatnak, hogy képviselje és közvetítse másoknak Isten akaratát és Krisztus üzenetét, a saját életében pedig megélje az Istennek odaszentesítéséért áldozatos példáját. Ebből a gondolkodásmódból következik, hogy a református egyház olyan közösség, melynek életében és döntéseiben minden tagnak részesevének kell. A reformátorok természetesnek tartották, hogy szükség van egyházi szolgálattevőkre, akik az evangéliumot hirdetik, a sakramentumokat kiszolgáltatók és pásztori vezetést gyakorolják, de Krisztus tekintélyét az egyházban nem egyes személyek reprezentálják, hanem a gyülekezet által, a saját tagjai közül választott testületek. – Az egyetemes papság tétele nem a vezetés *elvét* magát veti el, hanem a *különleges uralmi jogkörrel felruházott vezetők* élre kerülésétől óv. A reformáció a középkori pap-uralommal szembeállítja azt az új hatalomértelmezést, amely szerint az *egyház hatalma az Igében van*. Az egyház valamennyi tisztségviselője csupán az *Ő igéjének szolgája*. Ezért mindnyájuk hatalma egy és ugyanaz a hatalom, ti. *annak az Igének a hatalma, amelynek szolgálnak*. Az egyházban tehát vannak ugyan különböző tisztségek, de ezek nem uralkodásra adattak, hanem szolgálatra, hogy Istennek a világgal való megbékélését munkálják. Az egyetemes papság elvének megvalósítása ma sem lehet kevesebb, mint a keresztyén gyülekezet és a keresztyén ember Isten iránti hálából fakadó folyamatosan és következetesen véghezvitt életprogramja.

A Heidelbergi Káté legújabb magyar nyelvű magyarázatai

A világ reformátussága, valamint a Magyarországi és a Magyar Református Egyház közönsége sokféleképpen ünnepelte idén a Heidelbergi Káté megjelenésének 450 éves évfordulóját. A református egyház tudományos testületének évi rendes plenáris ülésének a napirendjén is természetesen szerepelt a jeles évforduló kapcsán e fontos hitvallási irat tanulmányozása a Debreceni Református Kollégium dísztermében 2013. augusztus 21-én. Az alábbiakban Dr. Szűcs Ferenc professzor emeritus előadását közöljük. (a szerkesztő)

Már ötven évvel ezelőtt, a Heidelbergi Káté megjelenésének 400 éves évfordulóján, H. G. Hagemann a Reformed World hasábjain megfogalmazta az izgalmas kérdést: „Hogyan lehetséges, hogy olyan korban, amikor annyi tradicionális katechetikai és konfesszionális anya-

got a teológiai múzeumokba száműztek már, a Heidelbergi Káté a keresztyén tanításnak még mindig fontos részét jelenti?”¹ A szerző meglehetősen pragmatikus választ ad saját kérdésére, amikor azt mondja, hogy mindig akadtak fordítói és kiadói, akik a változó helyzetekben érvény-

ben tartották. A „miért?” kérdésre adandó további érdemi válasz természetesen már korántsem ilyen egyszerű, de mindenképpen azt sejteti, hogy a káté keletkezése óta éppen érvényes tartalmi és formai mondanivalójával adott okot az érvényben tartására. A gazdag magyar kátémagyarázatos irodalom is azt igazolja, hogy folyamatosan olyan forrása volt a keresztyén tanításnak, amelyből mind az ifjúság katechézisében, mind a gyülekezeti tanításban meríteni lehetett. Kevés olyan hozzá hasonló klasszikus írással találkozunk, amely mind hitvallási, mind kegyességformáló és katechetikai funkciójában ennyire biztosította volna az élő reformatori tradíciót. Az élő tradíción azt értjük, hogy a káté szinte ösztönözte is későbbi magyarázóit, hogy a változó teológiatörténeti kontextusban a maguk korának a kérdéseit is megfogalmazzák. Amint Czeglédi Sándor kátémagyarázat-történetének elemzése ezt mutatja, itt szinte valamennyi teológiatörténeti irányzat lenyomatát fel lehet fedezni, a protestáns ortodoxia felekezeti polémiáitól kezdve a puritán, a coccejánus és kartézianus felfogásokig.² A 20. és 21. századi teológiai reflexiók sem kivételek e szabály alól.

A kátémagyarázatok folyamatosságában a 20. század kétségtelenül törést jelent. Itt elsősorban a vasárnap délutáni ún. *katechizmusi istentiszteletek* megritkulására, majd folyamatos eltűnésére kell gondolnunk. Legtovább az erdélyi gyülekezetekben élt, s folyamatosan elvértve talán még él is ez a gyakorlat, amelyre a káté korai kiadásában már szereplő 52 úrnapi történet tagolás is utal. Bucsay Mihály szerint „a kegyelemdöfést a Heidelbergi Káté templomi magyarázatának a már ekkor nagy tekintélyű, de a következő évtizedekben vezető tekintéllyé lett Ravasz László adta meg: »Ahol a vallásos élet még mindig a XVII. század megcsontosodott formái között teng, a kátémagyarázatot, mint az igazi építés árkánúmat használják és javallják. De ma már mindenki tudja, ha csak bele nem gubózza magát egy elavult ortodoxiába, hogy a vallásos élet nem a konfesszióból támad, hanem a konfessziók támadnak a vallásos életből.«³ Ma már aligha állapítható meg egyértelműen, hogy a Ravasztól vett idézet mennyiben volt valóban „kegyelemdöfés”, vagy csupán egy folyamat végének reális tudomásulvétele, mint ahogy az sem, hogy mennyiben volt ez utalás a 19. század végének debreceni ortodoxiájára, amelyben a káté új fordításának és megelevenedésének tanúi lehetünk. Ez utóbbi esetben Ravasz valójában túlságosan egyoldalúan ítélte meg azt a kátéra épülő hitvallásos törekvést, amelynek védelmében a Debreceni Protestáns Lap 1916. és 1917. évfolyamában több tanulmány is született. Egyebek közt Erdős József tollából a „Heidelbergi Káté jelentősége” címmel,⁴ vagy „A konfesszió létjogosultsága”-ról.⁵ Ezek ugyanis valódi konfessionális válaszkérésesek voltak a 19. század kiüresedett racionalista és liberális teológiája után.

Tény azonban, hogy az úrnapi katechizmusi istentiszteletek műfaja eltűnt a gyakorlatból, noha anakronisztikus módon a II. lelkészképesítő vizsgára – annak meglétéig – minden jelöltnek kellett ilyen igehirdetést készítenie. Sokak számára ez volt az első és utolsó ilyen igehirdetés. Szerencsére ezzel nem tűnt el a káté a gyülekezeti tanításból, mivel bibliáórákon, bibliaiskolákban többen vezérfonalként használták. Megkönnyítette ezt a használatot, hogy a nyolcvanas évektől kezdődően a

káté olcsó, zsebfomátumú kiadásához hozzá lehetett jutni. A régi gyakorlatra azonban emlékeztetett az 1921-es énekeskönyv „Katechizmusi énekek” megjelölése is, amelynek anyagát nagyrészt átvette az 1948-as „Próba-énekeskönyv” is. Ez utóbbi esetben azonban már egy tudatos szerkesztési elv is érvényesült, amely a dicséretanyag nagy részét a Heidelbergi Káté úrnapijait szerint tematizálta, beleértve még az egyházi év és ünnepkörök énekeit is. Az énekeskönyv szerkesztői ezzel is ki akarták fejezni azt a teológiai meggyőződésüket, hogy a „nagy elhajlás” után a gyülekezeti éneklésben is a tiszta hitvallási forrásokhoz kívánnak visszatérni.⁶ Amíg azonban a szerkesztő, Csomasz Tóth Kálmán, a káté rendjét követő szerkezetben az énekválasztás és liturgiai alkalmazhatóság megkönnyítését látta,⁷ addig egy későbbi megítélés éppen ezt tartja gyengéjének. A három legnagyobbbb érvert Fekete Csaba a következőkben fogalmazza meg: az énekek nagy része más funkcióban keletkezett, így mesterségesnek tűnik a besorolásuk, továbbá mennyiségi aránytalanságokat is eredményez bizonyos témakörökben, végül pedig az évközi és ünnepi istentiszteletek rendje sem a káté tematikus felosztását követik.⁸

Örvendetes, ám ugyanakkor egyelőre még csak szórványos jelenségeként beszélhetünk arról a kísérletről, amely a kátémagyarázatos istentiszteleteket próbálja újra feltámasztani. Ez a törekvés kétségtelenül egyidős a Kátéval, hiszen már 1563-ban a Pfalzi Istentiszteleti Rendtartás szerves részeként jelent meg, és a törvénykönyv már ekkor előírja, hogy a vasárnap délutáni istentiszteleteken pedig az 52 úrnapijára tagolt rendben magyarázni kell.⁹ Amikor ennek a 450 éves gyökérzetnek új hajtásairól beszélünk, akkor itt a kerygmátikus és didaktikus igehirdetés új szempontjaival szembesülünk, amelynek elemzése fontos fejezete lehet egy megújuló istentiszteleti teológiának. De itt a hitvallásra nem csupán mint tanításra kell majd gondolnunk, hanem a hit megvallására, mint az istentisztelet szerves alkotórészére is. A hitvallás az ősegyházi istentiszteletnek is elmaradhatatlan tartozéka volt, mégpedig a himnusz és az istendicsőítés formájában. Ez kapcsolja egybe ma is a hitvallást és az éneklést. A dallama-vesztett hitvallás könnyen iskolás dogmatizmusba torkollhat, amely nagyon távol áll a Káté szellemétől. Leginkább az 1. kérdésre adott felelet lehet ma is alkalmas arra, hogy szövegszerűen is a liturgia közösen elmondott része legyen. Valójában üdvözlendő az a gyakorlat, amely pl. az úrvacsorai liturgiában az egyetemes hitvallás (és itt jó lenne egyszer már a valóban egyetemes Nicea-Konstantinápolyi Hitvallásra gondolni) mellett sajátos református hitvallásunk megvallására is felhívna. Gyakorlati szempontból az énekeskönyvünk végén található függelék biztosítaná is az egységes szövegmondást.

Szólnunk kell arról, hogy annak ellenére, amit a kátémagyarázatos istentiszteletek elmaradásáról mondtunk, maga a kátémagyarázat a 20. század magyar kegyességi irodalmában igen gazdagnak mondható. Különösen élen jártak ebben a Trianon után elszakított egyháztestek, noha kiadványaik gyakran nem a teljes kátét magyarázták, hanem csak annak legfontosabb részeit. A teljesség igénye nélkül említsünk néhány szerzőt. Bácsy Gyulától Beregszászon 1924-ben jelent meg egy „Kis Káté”, Ágoston Sándor–Kovács Sándor–Szabó Zoltán szerzőknek pe-

dig 1932-ben Révkomáromban jelent meg a „Református keresztyén kiskaté”-ja, amely ugyanott még három kiadást ért meg. Galambos Zoltán „A Heidelbergi Káté magyarázata” című írása szintén Beregszászban jelent meg 1925-ben. Tavasz Sándor fordításában jelent meg 1920-ban, Erdélyben a káté szövege, amely máig használatban van, sőt ugyanitt kátémagyarázatos prédikációs kötetek is láttak napvilágot Derzsi Endre (és 52 társa) valamint Vásárhelyi István püspök tollából.¹⁰ Legújabbban pedig Csiha Kálmán „Isten ösvényein” címen jelentette meg a káté gyakorlati magyarázatát.

Magyarországon két meghatározó irányzat is adott ki kátémagyarázatokat, ill. foglalkozott annak teológiai jelentőségével. A Sebestyén Jenő névvel fémjelzett történelmi kálvinizmus irányzatának legfőbb érdeme, hogy olyan színvonalas holland szerzőknek, mint Wielenga, Van Oesterzee, vagy Smitt, írásait fordította le és adta ki, de pl. Pap Ferenc a Kálvinista Szemle 1930-as évfolyamának „Hitünk igazsága” rovatában 52 számban magyarázta végig folyamatosan.¹¹ Az említett folyóirat pedig több tanulmányban elemezte a káté teológiai jelentőségét.

Az ébresztő belmissziói irány is hamarosan felfedezte a káté személyes hitet elmélyítő hasznát, de egyben meg is találta benne a református jellegnek azt a védjegyet, amelyet az „általános keresztyénség” vádjával szembe helyezhetett. Jelentős magyarázatok jelentek meg olyan szerzőktől, mint Victor János, Forgách Gyula, Ecsedy Aladár, Békefi Benő, vagy a legújabbak közül Ablonczy Dániel.

Virágh József, András Tivadar és Kiss Tihamér László az iskolai hitoktatás, ill. katechetikai vérkönyv céljára adtak ki kátémagyarázatot. A magyar református kátéirodalom történetét pedig Enyedy Andor dolgozta fel és adta ki (Debrecen 1928).¹²

A 400 éves évforduló 1963-ban újra a figyelem előtérbe állította a Kátét. A Theologiai Szemle a jubileumot, mint „ökumenikus ünnepséget” mutatta be,¹³ amely legalábbis protestáns vonatkozásban illik is a káté hangvételére. A hármass felosztás az evangéliumi hitet olyan egyetemesen fejezi ki, hogy vele kapcsolatban egyetlen protestáns felekezetnek sem lehet kifogása. Ami pedig az úrvacsorától illeti, sem a Zwingli-féle, sem a lutheri felfogásokkal szemben nem használ bántó vagy éles hangnemet.¹⁴ A polemikus megfogalmazás egyedül a római katolikus missével kapcsolatban szólal meg, de általánosságban még a római tanítástól eltérő esetekben is pozitív módon fogalmazza meg, mit kell tudnunk és hinnünk a Szentírás alapján. Más szóval, a káté nem azt a negatív identitást erősíti meg, hogy attól vagyunk reformátusok, hogy nem vagyunk katolikusok.

A jubileum kézzelfogható haszna azokban a tanulmányokban öltött testet, amelyek elsősorban a káté magyarországi történetét és hatástörténetét dolgozták fel. A kiadásban némi megkésettiséget láthatunk, hiszen csak két év múlva jelent meg *A Heidelbergi Káté története Magyarországon* című kötet. A jubileumi évben a *Református Egyház* című folyóirat négy részletben közölte dr. Tóth Kálmán tanulmányát „A Heidelbergi Káté Öszövetési gyökerei”-ről.¹⁵

A kerek évszámú jubileumok ugyanakkor elsősorban mégsem a káté tanítói, katechizmusi funkciójának szől-

nek, hanem annak, hogy egyházunk egyik hitvallásáról van szó. Itt most el kell tekintenünk attól az egyháztörténeti vitától, hogy ezt a *norma normata* funkciót mikortól, melyik országos zsinatunk döntésétől számítjuk. A 16–17. századi magyarországi viszonyok felületes és nagyvonalú kezelésére azonban már többen rámutattak, én most csak Fekete Csaba „Kálvin és a Káté” című tanulmányára utalok.¹⁶ Victor János – a sajnálatosan félbemaradt kátémagyarázatainak előszavában – meglehetősen késői időpontot, az 1933. évi törvény 2. §-át jelöli meg, mint amikor „az egész magyarországi református egyházra kiterjedő érvénnyel, hivatalos formában is kimondják”, hogy a káté szimbolikus iratunk.¹⁷ A törvénybe iktatás datálásánál azonban fontosabb lehet Tóth Endre megállapítása: „a Heidelbergi Káté a gyülekezetek hitvallása” volt.¹⁸ Ezt érthetjük úgy is, hogy hitvallási tekintélye sem az egyházi testületek döntései nyomán erősödött meg, hanem éppen fordítva: a mindennapi használatban kapott tekintélyre került rá többször és több helyen a hitvallásként elismerő pecsét.

Útmutató tekintélye ma is a reformátori írásértelmezéshez vezet vissza a ma igehirdetőjét és egyházi tanítóját.

Azon érdemes lenne elgondolkodni azonban, hogy a hitvallásnak ezt a *norma normata* tekintélyét nem gyöngítettük-e meg a lelkipásztori esküben azzal, hogy másik hitvallásunkkal együtt csupán „tiszteletben tartásuk”-ra kötelezzük el magunkat. Ezt bizony úgy is félre lehet érteni, hogy könyvespolcunk tiszteletre méltó relikviái közt tartjuk, anélkül, hogy valaha is kézbe vennénk. A hitvallás évének egyik penzuma lehet azzal a külső ítélettel való becsületes szembenézés, hogy a reformátusoknál valóban csak annyi-e a konfesszió és homológia, hogy itt és most éppen hogyan valljuk meg a hitünket.¹⁹ Kétségtelen, hogy magyar hitvallás szavunk partícipiális alakja is emlékeztet arra, hogy a hit megvallásának aktusa fontosabb, mint valamely szimbolikus könyv betűihez ragaszkodás. A hittartalomnak és a hit aktusának egységére azonban éppen a káté 21. kérdés-felelete figyelmeztet. A hit nem csak fiducia, hanem *certa notitia* és *assensus* is. Ez egyben az identitásunkat meghatározó kerítést is jelenti. A konfesszionalizmustól való félelem nem jelentheti a hitvallásos gondolkodás elvetését.

Huszedik századi magyar egyháztörténetünkön kétségtelenül végigvonul a hitvallási helyzet, a *status confessionis* időszerűségéről folyó vita. Különösen két területen látjuk ennek a teológiai reflexióit. Az egyik a történelmi kihívásokra adott releváns válasz sürgetése, vagyis egy új hitvallás, vagy hitvalló nyilatkozat iránti igény, a másik a népegyház-hitvalló egyház körül megélelénkülő diszkusszió.

Sajnos, éppen a fogalmak zavara és keveredése kapcsolja össze leginkább a két területet. A *status confessionis* 16. századi fogalma a 20. században egészen más kontextusban vetődött fel és így alapvető jelentésváltozáson is ment át. Az eredetileg a lutheránus-református adiaforon vitában használt kifejezés a német egyházi harcban kapott új egyházpolitikai jelentést. Újraértelmezésében az a kényszer jut kifejezésre, amelyben az egyház nem hallgathat, mert az hitének megtagadása lenne. A Barmenben 1934-ben megtartott zsinat és az ott elfogadott Nyilatkozat a Német Hitvalló Egyház tiltako-

zása volt azzal a teológiai tévelygéssel szemben, amely a népiséget és a Führer princípiumot a kijelentés rangjára emelte. A Nyilatkozat – amelyet később hitvallásként kezdtek emlegetni – világos bibliai és teológiai érveléssel vallotta meg a Jézus Krisztushoz tartozás következményeit. Tudjuk, hogy Barth később éppen ezt a „kánaáni nyelvet” tartotta a hitvallás gyengeségének,²⁰ noha éppen az ő teológiájából következett, hogy a status confessionis nem a világ vagy történelem előtti vallástétel, hanem Krisztus kérdésére adott válasz (Mk 8,29–30). Az újkori hitvallási minta kétségtelenül ösztönzően hatott a világ protestáns egyházaira. Leginkább a református egyházak jártak elől a második világháború után új hitvallások alkotásában. Ezáltal kibővült a status confessionis értelmezése is. Alapvetően mégis megmaradt ennek profétai, tiltakozó jellege, amint ezt a dél-afrikai reformátusok által 1982-ben elfogadott ún. Belhar Hitvallás mutatja, amely az apartheid rendszer elleni teológiai tiltakozás volt.

Nyilvánvalóan a Barmeni Hitvallás ihlette azt a magyar Hitvalló Nyilatkozatot is, amely 1955-ben egy Pest környéki (valószínűleg a szentendrei) parókián született és kalandos úton került a Budapesti Teológia centenáriuma elé külföldi vendégek kezébe.²¹ Annak ellenére, hogy formailag követi a hitvallásoknak azt a sémáját, amely egy bibliai állításának és a hamis tanítástól elhatárolódásnak párhuzamából áll, az írás hitvallási jellegével kapcsolatban mégis több probléma vetődik fel. A status confessionis érzékelése nyilvánvaló, noha a „nem hallgathatunk” háttérben elsősorban az a szándék áll, hogy a külföldi testvéregyházak előtt kívánja világossá tenni, hogy a korabeli egyházvezetés történetteológiai tévelygéseivel és diktatórikus klikk uralmával nem mindenki ért egyet Magyarországon. Sőt az is bizonyos, hogy egy rejtőzködő többség hangját szövegezte meg, amellyel sokan értettek volna egyet, ha erre módjuk lett volna. Ám éppen ez a diktatúrából eredő nyilvánossági hiány teszi kérdésessé, hogy eredetét tekintve valóban nevezhetjük-e egyházi hitvallásnak. Valójában a következő esztendő eseményei emelték erre a rangra, amikor a Megújulási Mozgalomban gyülekeztek százai csatlakoztak – ha nem is a Nyilatkozat szövegéhez – a megújulás szellemiségéhez.²²

Az elkövetkező évtizedek azután a hitvalló egyház fogalmát egészen más síkra terelték. Az egyre inkább fogyatkozó népegyház ellentétpárjává kezdett válni, amely nagyjából azt az ideált tűzte maga elé, hogy az egyháztagság elkötelezett, hitvalló magatartáshoz legyen kötve. Hasonlóra nézve egy hivatalos kísérlet történt már 1947-ben is, amikor egyházunk utolsó alkalommal kért felnőtt tagjaitól ünnepélyes írásbeli egyháztagsági nyilatkozatot, amely tartalmazott hitvallási elemeket is. Ekkor még úgy tűnhetett, hogy a legutolsó pillanatban, a fordulat éve előtt, sikerült egyházunk tagságának sorait összezárnai, és emberileg felmérhette, kikre számíthat. Az ébredés hullámainak a háttérben ennek tartalma is biztosítottak látszott, hiszen evangelizációk, konferenciák, bibliaiskolák sora jelezte, hogy a tradicionális népegyházi forma átalakulóban van. A megrostáltatás éveiben azonban megállították ezt a folyamatot. Ám az egyéni hitvalló magatartásnak ezekben a szűk esztendőben is számos meghatározó jele volt. Egy vezető ébredési ember szájából hallottam a hatvanas évek végén, hogy ha egy

fiatalember ma zsolttárral a kezében végigmegy a falun a templomba, az felér azzal a hitvallástétellel, mint amikor a nagy evangelizációkon valaki bizonyosságot tett a Krisztus melletti döntéséről.

A népegyház-hitvalló egyház vita, napjainkig sem zárult le. A teológiai tanárok éves találkozóján, a Coetus Theologorum kolozsvári alkalmán, 2003-ban, a *Hitvallás egykor és ma* volt a téma. Apropóját a Káté 440 éves jubileuma szolgáltatta. Amint a sajtóbeli beszámoló is megfogalmazza, „a legtöbb vita a hitvallás időszerűsége és mai alkalmazása körül folyt”. A tévtanításokat súroló teológiai pluralizmus és egyházunkon belüli heterodox gyakorlat, gyülekezeteink hiányos hittudata és némely aggasztó társadalmi jelenség valamennyien azt a kérdést élesítették, van-e ma status confessionis.²³ Az úton járó egyház folyamatos igazságkeresése kétségtelenül igényli a konszenzuseresést is, amely a zsinati folyamatban valósulhat meg. Ez azonban még mindig kevesebb, mint egy új konfesszió nélkülözhetetlensége. A Heidelbergi Káté magyarázatának története még mindig azt igazolja, hogy a Káté maga nálunk inkább volt az egység szimbóluma az eltérő teológiai irányzatok között, míg egy új hitvallás feltehetően az egyházszakadás irányában hatott volna. Sajnos, már a Kárpát-medence reformátusságában ez utóbbira is van példa. Még az olyan klasszikus református hitvallások, mint a Dordrecht-i Kánonok, vagy a Westminsteri Hitvallás beemelése a magyar református kegyességi gyakorlatba, egy olyan külföldről importált megosztás eszközének bizonyult, amitől több mint négy évszázadon keresztül Isten megóvta a magyar reformátusságot. Ha van valami, amit a református családon belül magyar értéknek felmutathatunk, akkor talán éppen ez az egység az. A hitvallásosság ugyanis nem egyenlő a szakadásokat előidéző konfesszionálisizmussal.

A hitvallásosság még régi hitvallásaink esetében sem azt jelenti, hogy ezeket vitrinbe zárt örök igazságokként tiszteljük, hanem azt, hogy bennünket is ugyanahhoz a forráshoz vezetnek vissza, ahonnan ők merítették. Nem a tiszta tan őrzése az első számú feladatuk, hanem a tiszta forráshoz segítség. Francia hugenotta testvéreink például ezért fogadták el évről évre 17. századi zsinataikon a Confessio Gallicana-t.²⁴ Úgy gondolom, a mi esetünkben is hasonló történik a Kátéval is. A kerek évfordulók újra és újra felfedeztetik időszerűségét, és újrainterpretálásakor hasonló történik, mint amikor a klasszikus zeneművek megszólalnak a koncerttermekben. Örök frissességét abban csodálhatjuk meg, hogy nem akar más lenni, mint annak az ősi evangéliumnak interpretációja, amit Isten először az Édenkertben jelentett ki – ahogy ezt a kérdés meg is fogalmazza. A káté revidált új fordítása is ennek az újrafogadásnak a jele.

Az újabb kori magyar kátémagyarázatos irodalom egyik kiemelkedő alkotása éppen a 450 éves évfordulóra jelent meg Fekete Károly tollából a *Heidelbergi Káté magyarázata, Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben* címmel.²⁵ A mind terjedelmében, mind teológiai mélységében egyedülálló munka meggyőző bizonyítéka annak, hogy a káté ma is az élő református teológia, ihlető forrása lehet. Két sajátos értékét különösen fontos kiemelni. Az egyik a nyugat-európai és hazai rendszeres és gyakorlati teológiai reflexiók feldolgozása, amelyből az előbbinek

az ismerete sajnálatosan hiányzott eddig a magyar reformátusság köztudatából. A gazdag irodalomjegyzék éppen azt bizonyítja, hogy a káté a legújabb időkig szerves része volt a külföldi református teológiai gondolkodásnak is. De a folyóiratokban, könyvekben elszórtan található magyar nyelvű írások ilyen csokorba szedése sem hiábavaló, mert rámutat, hogy a káté még akkor is velünk élő dialógus partner volt, ha a szerzőéhez hasonló monográfiák nem is születtek az elmúlt évtizedekben.

A könyv másik értéke a kérdésekhez *továbbgondolásra* ajánlott függelék, amely éppen azt mutatja be, hogy egy 450 éves írás hogyan segíthet 21. századi kérdéseink megválaszolásában. Az illusztráló anyag műfajilag is igen gazdag: a költészet találóan választott alkotásaitól a teológiai irodalomból vett idézetekig terjed a paletta. A káté pedagógiai felhasználását pedig a világos, áttekinthető táblázatok segítik. Ezekből kitéjük, hogy a világos áttekinthetőség már magának a káténak a feleleteiben megtalálható, azt a jobb áttekinthetőség kedvéért kell csak táblázatokba foglalni.

Utoljára hagytam a káténak azt a folyamatos teológiai reflexióját, amely lelkészképző fakultásainkon és akadémiainkon történik az ötéves képzésre való áttérés óta. A tantervi követelményből következően szinte minden intézményünk ad ki magyarázó jegyzeteket. A Káté szövegének memoriterszerű megtanulása folyamatosan szembe menni látszik azzal a korábbi pedagógiai trenddel, amelyik ezt feleslegesnek tekinti és a közoktatásból még a versek esetében is visszaszorította. Szándékosan mondtam korábbi, mert mind a klasszikus, mind a legújabb irányzatok felfedezték már ennek gondolkodás fejlesztő hatását, a nyelvtanulásban pedig kifejezetten hasznos módszerét. Ha a hitvallásismeret tárgyat a teológiai nyelvbe és gondolkodásba bevezetéként is fogjuk fel, akkor aligha lehet kétséges, hogy erről az ősi módszerről a jövőben sem szabad lemondanunk. Az új fordítás birtokában már az elavult, régies nyelvezet sem lehet kifogás, bár azt nem tagadjuk, hogy nyelvtanulásról – a reformátori teológiai nyelv megtanulásáról van szó. Dietrich Ritschl szerint a teológiának is vannak mással nem helyettesíthető normatív fogalmai, amelyek a teológia logikájához tartoznak,²⁶ és ehhez a Káténál jobb nyelvkönyvet ma sem lehet találni. A kánaáni nyelv lefordítása missziói szempontból ma különösen megkerülhetetlen. De aki Kánaánban akar élni, annak a kánaáni nyelvet is meg kell tanulnia. Ez a Biblia nyelve, az egyház több évszázados nyelve. De hát erről szól a katechizmus, amelynek ma újra sokféle tere van. Csak emlékeztetek: a görög szóban az echó-t, a visszhangot fedezhetjük fel. A 450 éves Káté célja ma is az, hogy adjunk bátor visszhangot annak szavára, aki azt mondta: „az én juhaim hallgatnak a hangomra” (Jn 10,27).

Szűcs Ferenc

IRODALOM

- ADORJÁNI Zoltán: Coetus Theologorum, Kolozsvár, 2003, *Református Szemle* 96. (2003) 5.
- A *Heidelbergi Káté Magyarországon*, D.Dr. BARTHA Tibor (szerk.) MRE Zsinati Iroda Sajtóosztály, Budapest, 1965. BARTH Károly: *Kis dogmatika*, Országos Református Missziói Munkaközösség, Budapest, é. n.
- BUCSAY Mihály: A Heidelbergi Káté magyarázatának története 1791-től napjainkig, in: D.Dr.Bartha Tibor (szerk.) *A Heidelbergi Káté Magyarországon*, MRE Zsinati Iroda Sajtóosztály, Budapest, 1965.
- CZEGLEDY Sándor: A Heidelbergi Káté magyarázatának története 1791-ig, in:
- CSOMASZ Tóth Kálmán: *Református gyülekezeti éneklés*, A Magyar Református Egyház Kiadása, Budapest, 1950.
- ERDŐS József: A Heidelbergi Káté jelentősége, *Debreceni Protestáns Lap* (1916) 36. 3.
- ERDŐS József: A konfesszió létjogosultságáról, *Debreceni Protestáns Lap*, (1917) 37. 7.
- FEKETE Csaba: Kálvin és a Káté, *Református Szemle* 103 (2010) 4.
- FEKETE Csaba: Találkozó énekeskönyv, Istentiszteleti életünk paraméterei, *Zsoltár*, III. (1996) 4.
- FEKETE Károly: *A Barmeni Teológiai Nyilatkozat*, MRE Kálvin Kiadója, Budapest, 2009.
- FEKETE Károly: *A Heidelbergi Káté magyarázata. Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2013.
- KELEMEN Attila: A kátémagyarázat istentisztelet, *Confessio* 2008. 2.
- MOLTMANN, Jürgen: Theologia reformata est semper reformanda, *Theologiai Szemle*, 1995. (XXXVIII) 5.
- NAGY Barna: Néhány szó a Heidelbergi Káté méltatásához, *A Magyarországi Református Egyház Hitvallási Iratai*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2006.
- PRADERVAND, Marcel dr.: Nemzeti és nemzetközi jubileumi ünnepek, *Theologiai Szemle* VI. (1963) 5–6.
- RITSCHL, Dietrich: *The Logic of Theology*, SCM, London, 1986.
- STOLL, Karl Heinz: *Status confessionis*, Hannover, 1984.
- TÓTH Endre dr.: A Heidelbergi Káté Magyarországon, *Theologiai Szemle* VI. (1963) 5–6.
- VICTOR János: Kátémagyarázata (1–85 kf.) Az *Út* c. lap 1950–52 számaiban. Egységesen a *Dogmatika* c. sokszorosított jegyzet (Ref. Theol.Akad. Kurzustára 1953.) reprint mellékleteként 156–261. o.

JEGYZETEK

- 1 Idézi Dr. Marcel Pradervand: Nemzeti és nemzetközi jubiláris ünnepek, *Theologiai Szemle*, Új VI. (1963) 5–6. 175.
- 2 Czeglédy Sándor: A Heidelbergi Káté magyarázatának története 1791-ig, in: Dr. Bartha Tibor (szerk.) *A Heidelbergi Káté Magyarországon*, MRE Zsinati Iroda Sajtóosztály, Budapest, 1965. 134–137.
- 3 Bucsay Mihály: A Heidelbergi Káté magyarázatának története 1791-től napjainkig, in: i. m. *A Heidelbergi Káté Magyarországon*, 231.
- 4 Erdős József: A Heidelbergi Káté jelentősége *Debreceni Protestáns Lap* (1916). 36. 3 sz. 26–29.
- 5 u.ő. *Debreceni Protestáns lap* (1917) 37. 7–8. sz. 45–46.
- 6 Csomasz Tóth Kálmán: *Református gyülekezeti éneklés*, MRE, Budapest, 1950. 13–14.
- 7 I. m. 319.
- 8 Fekete Csaba: Találkozó énekeskönyv, Istentiszteleti életünk paraméterei, *Zsoltár*, III. (1996) 4. sz. 3.
- 9 Kelemen Attila: A kátémagyarázat istentisztelet, *Confessio*, 2008/2. 100.
- 10 Bucsay i. m. 244–245.
- 11 I. m. 246.
- 12 I. m. 245.
- 13 *Theologiai Szemle* VI. (1963) 5–6. 174.
- 14 Nagy Barna: Néhány szó a Heidelbergi Káté méltatásához, in: *A Magyarországi Református Egyház Hitvallási Iratai*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2006. 39.
- 15 *Református Egyház*, XV. (1963) 4. 75–77; 6. 132–134; 8. 180–182; 9. 198–200.
- 16 Fekete Csaba: Kálvin és a Káté, *Református Szemle*, 103 (2010.) 4. 368–371.
- 17 Victor János Kátémagyarázata (1–85.kf.) Az *Út* c. hetilap 1950–52. évfolyamaiban folytatásokban. Egységesen a *Dogmatika* c. sokszorosított reprint kiadás mellékleteként 156–157.
- 18 Dr.Tóth Endre: A Heidelbergi Káté Magyarországon, *Theologiai Szemle* VI. (1963) 5–6. sz. 177.
- 19 Karl Heinz Stoll: *Status confessionis*, Hannover, 1984. 24–25.
- 20 Barth Károly: *Kis dogmatika*, Országos Református Missziói Munkaközösség, Budapest, é. n. 29.

²¹ Szövegét közli a *Confessio* 1989/2. 118–121

²² Fekete Károly jó érzékkel mutatta meg a német és a magyar hitvalló nyilatkozatok analógiáját. *A Barmeni Teológiai Nyilatkozat*, MRE Kálvin Kiadója, Budapest, 2009.

²³ Adorjáni Zoltán: *Coetus Theologorum*, Kolozsvár, 2003. *Református Szemle* 96. (2003) 5. 558–559.

²⁴ Jürgen Moltmann: *Theologia reformata est semper reformanda*, *Theologiai Szemle* 1995 (XXXVIII) 5. 265.

²⁵ Fekete Károly: *A Heidelbergi Káté magyarázata. Hálaadásra vezető vizsgáztatás 129 kérdés-feleletben*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2013.

²⁶ Dietrich Ritschl: *The Logic of Theology*, SCM, London, 1986. 16–19.

A 475 éves Debreceni Református Kollégium művelődéstörténeti jelentősége

Közel fél évezrede szolgálja a Debreceni Református Kollégium a magyar oktatást, művelődést és kultúrát. Erről is felemelő megemlékezések történtek a mögöttünk lévő esztendőben. Többségükben itt tanultak azok a tudós és tiszteletes prédikátorok, tanárok, tanítók, tisztviselők, akik szolgálata felbecsülhetetlen az evangélium hirdetésén és megélésén túl a magyar nyelv és hagyományok védelme és ápolása terén is. A kommunista diktatúra alatt a Kollégium falai között működött az ország egyetlen református középiskolája, de ugyanítt volt folyamatos a lelkészképzés is. A következőkben Dr. Győry L. János, középiskolai tanárnak, a Református Művelődés- és Iskolatörténeti Kutatóintézet vezetőjének az ez évi Doktorok Kollégiuma plenáris ülésén elhangzott előadását olvashatjuk. (a szerkesztő)

A Debreceni Kollégiumot erőteljes történelmi, társadalmi, szellemi beágyazottsága miatt az évszázadok során a róla nyilatkozók nagyon sokféle metaforával illeték. Huszár Gál prédikátor-nyomdász már a 16. század derekán úgy jellemezte Debrecent, hogy az „*egész Magyarországnak és Erdélységnek világosító lámpása*”.¹ Talán itt kereshetjük a gyökereit „*az ország iskolája*”² későbbi megnevezésnek is. A 17–18. század fordulóján – nyilván a török pusztítás és az erősödő ellenreformációs szorítás nyomán – bukkan fel a „*református magyarok árvaháza*”³ elnevezés. Az 1796. évi iskolai törvények pedig „*az egész magyar egyház közös veteményes kertjé*”-ről beszélnek.⁴ Oláh Gábor a 20. század elején „*kösziklán épült vár*”-nak⁵ mondja, Nagy Sándor kollégiumtörténet-író vallástanár pedig 1948-ban kiadott, s mára méltatlanul elfeledett kétnyelvű (magyar–angol) szociológiai tanulmányában a „*szegények iskolája*”-nak.⁶ Ezek a dicsérő metaforák láthatóan két irányba mutatnak: egyrészt a Debreceni Kollégium világának országos beágyazottságát (világító lámpás, vár, ország iskolája), másrészt szociális érzékenységét, a népi tömegek felé mutatott nyitottságát (árvaház, szegények iskolája) hangsúlyozzák.

A Debrecennel szemben elfogultsággal végképp nem vádolható Ravasz László püspök 1941-ben tartott előadásában így jellemezi a Kollégiumot: „*...a debreceni Kollégium nemcsak a legrégebb és legnagyobb magyar református kollégiumok között, hanem a típust is a legjellegzetesebben mutatja. Ezenkívül a debreceni Kollégiumnak a történelmi folytonossága sohasem szakadt meg, míg Pápa, Sárospatak menekült, a Bethlen-kollégium átment Gyulafehérvárról Enyedre és a román megszállás alatt összeroppant. Zavartalan történelmi életfolyamatot csak a debreceni Kollégium mutat. A történelmi erőket igazgató Isten rendelte úgy, hogy ez a Kollégium első legyen az összes evangéliumi iskolák kö-*

zött, anyaiskola, archi-kollégium, éppen úgy, mint ahogy első Pannonhalma a szerzetesi és általában a katolikus iskolák között.”⁷

Ravasz László megállapításának igazsága ma, 70 esztendő elteltével, még inkább nyilvánvaló, hiszen a közelmúltban 40 éven át egyedül a Debreceni Kollégium őrizte meg – megcsonkítva, és az ideológiai szorítások következtében lényeges színvonalvesztés közepette ugyan – történelmi folytonosságát.

Ravasz László archi-kollégium (anya-kollégium) fogalma azért is rendkívül találó, mert ez a metafora úgy minősíti a Debreceni Kollégiumot, hogy az magába olvasztja az összes többi elnevezést. De hát mi tette a debreceni iskolát valóban archi-kollégiummá, minden református iskola ős-típusává? S milyen hatással volt Debrecennek ez a kiemelt szerepe a magyar művelődésre? Ezekre a kérdésekre keresünk röviden választ a továbbiakban.

A magyar református identitás talán legszembetűnőbb eleme a reformáció tanításában gyökerező biblikus szemlélet, azaz a Szentíráshoz mint zsinórmértékhez való szigorú ragaszkodás.⁸ A peregrináció gyakorlata révén a magyar református diákok a 16. századi nyugat-európai egyetemeken egyaránt kapcsolatba kerültek a lutheri, a melanchthoni, a kálvini, bullingeri és zwingliánus elvekkel. A 17. században az angol puritanizmus, a németalföldi coccejánizmus és a német pietizmus gyakorolt hatást rájuk. A 18–19. században megismerkedtek a teológiai racionalizmus és liberalizmus eszméivel, de a század végén már az angolszász ébredési teológiáról is tudtak. A 20. század első felében pedig az újreformátori teológia felismeréseit ismerték meg. A sokféle hatás eredménye az lett, hogy a magyar református teológiai gondolkodás eklektikussá vált, de összetartó elemként mindvégig megőrizte a reformáció szigorú biblikus mércejét, s minden teológiai irányzatot ezen rostált meg. A hazai biblikus műveltség megalapozásában és terjeszté-

sében kiemelkedő szerepe volt a Debreceni Kollégiumnak. A várost nem véletlenül nevezte a köznévelkedés már a 17. században „*magyar Sion*”-nak. Azzá tette az az igen gazdag teológiai irodalom, amely a kora újkorban a Református Kollégium szellemi vonzásában született. Itt most csak jelzésszerűen utalunk néhány meghatározó alkotásra. A Kollégium első név szerint ismert rektora, Dézsi András, a 16. század közepén annak a verses bibliai históriának a művelője, amely a Vizsolyi Biblia (1590) megjelenése előtt a prédikáció és a gyülekezeti ének mellett a biblikus műveltség legfőbb terjesztője volt magyar földön. A zsolnárfordító Szenci Molnár Albert naplójából tudjuk, hogy debreceni diák korában kerültek kezébe először nagyobb számban magyar nyelvű nyomtatványok. A puritanizmus legnépszerűbb kegyességi könyvét, Bayly „*Praxis pietatis*”-át Medgyesi Pál ültette át magyarra debreceni rektorsága idején, s jelentette meg 1636-ban. Azt a 17. századi bibliafordítást, amely ha szerencsésebb történelmi időszakban jelenik meg, talán Károlyi fordításával is vetekedhetett volna, szintén egy debreceni rektor, majd prédikátor, Komáromi Csipkés György készítette (Leiden, 1718), aki mellel Szenci Molnár mellett a század legkiválóbb magyar nyelvésze is volt.

Az 1786-ban megjelenő s máig népszerű „*Keresztyéni tanítások és imádságok*” szerzője, Szikszai György ugyancsak Debrecenben volt diák, köztanító, majd lelkész. A „*harmóniás éneklés*”-t szorgalmazó, Kántus-alapító Maróthi György debreceni professzor munkássága nyomán megélenkülő 18. századi református énekszerzés oszlop-emberei is többnyire kapcsolatban álltak a Debreceni Kollégiummal: így a legnépszerűbb és leghosszabb életű hazai népkolai tankönyvet (Hármas kis tükör, 1773) is készítő Losonczy István; a „*Szentek hegedűje*”-t (1762) kiadó Szőnyi Benjámin, és az 1813-ban bevezetett új református énekeskönyv legtöbb szerzője (Keresztesi József, Lengyel József, Nagy István, Budai Ézsaiás).

A 18. század utolsó harmadában, a felvilágosodás eszméinek térhódításával jelent meg a debreceni diákok sorában is a világi értelmiséginek az a máig jellegzetes típusa, aki kiterjedt műveltségét még az egyházi iskolának köszönheti, viszont az egyház intézményével, így saját iskolájával szemben is kritikus magatartást tanúsít. Ez ritkán nyílt konfliktusban (Csokonai), olykor hided elutasításban (Kölcsey), esetleg finom öniróniában (Arany), de leggyakrabban az egyházzal és iskoláival szemben mégiscsak építő szándékú ambivalens magatartásban (Ady, Móricz, Szabó Magda) nyilvánul meg. E gondolkodók viszonya az egyházi hagyományhoz és iskolájukhoz kettős: miközben az intézményi kötöttségeket nyűgnek érzik, műveltségük ezer szállal kapcsolódik az évszázados protestáns hagyományrendszerhez, s főleg kritikus történelmi helyzetekben a biblikus elemek is vissza-visszaköszönnek műveikben.

Jellemző, hogy még a szemléletében és magatartásában igencsak világias és az iskolájával nyíltan szakító Csokonai néhány versének dallama is a Szenci-zsolnárok ritmusára jár. Kölcsey Ferenc, aki minden iskoláját Debrecenben végezte, a később nemzeti imádságunkká lett költeményében (Himnusz, 1823) a kálvinista magyarság küldetésstudatát fogalmazza újra, miközben visszaha-

jolva a magyar nép zivataros századaiba, a reformáció korának ószövetségi ihletésű profetikus történelemértelmezésének elemeit is használja (Haj, de bűneink miatt...). A nagyszalontai partikulából Debrecenbe érkező Arany János, a 19. század későbbi költőfejedelme pedig a szabadságharc bukása fölötti fájalmát bibliai tárgyú allegóriákba sítja bele (Ráchel, Ráchel siralma). Ugyanő balladáiban a bibliai éthosz egy sajátos változatát juttatja kifejezésre, melynek középpontjában a bűn és bűnhődés viszonyának kérdése áll.

A sort a modernségből vett példákkal is folytathatjuk, hiszen az istenélményt a magyar lírában újra tematizáló Ady Endre nemcsak az egykori zilahi partikula és családi kapcsolatai révén kötődik a Debreceni Kollégiumhoz, hanem joghallgatóként rövid ideig maga is diákja az intézménynek. Hasonlót mondhatunk Móriczról, aki nemcsak gimnazistaként, hanem teológiai hallgatóként is éli a kollégiumi diákok életét, s Nyilas Misi történetével arról regény is ír. A biblikus örökség vállalását jelzi, hogy a mély szociális érzékenységgel megalkotott regényét, az „*Árvácskát*”-t (1941) fejezetek helyett zsolnárokra osztja. Evangéliumi gyökerű kritikai attitűd inspirálja „*A fátyla*” (1917) című regényét is, melynek főhőse, a Debreceni Kollégiumban frissen végzett fiatal pap, a vidéki Magyarország útvesztőiben végül minden jó szándéka ellenére felörlődik.⁹

E néhány irodalmi példa azt is jelzi, hogy a biblikus műveltség a Kollégium által is képviselt református identitásban erősen összekapcsolódott a sajátos magyar nyelvi tudat vállalásával. Az etnikailag és felekezetiileg erősen megosztott kelet-közép-európai térségben a humanizmus és a reformáció megjelenésétől az anyanyelv művelése a nemzeti és felekezeti identitásnak meghatározó elemévé vált. A Debreceni Kollégium ezen a téren is archi-kollégiumnak bizonyult református iskoláink sorában. A 18. század elejéig tisztán magyar nyelvű és református vallású városban mintaszerűen valósult meg a szószék, az iskola és az 1561-ben még Huszár Gál prédikátor által idetelepített nyomda együttműködése. Jóllehet felsőbb szinten, európai mintára, az oktatás nyelve egészen a 19. század elejéig Debrecenben is a latin maradt, a lelkészképzés kezdettől megkövetelte bizonyos tárgyak anyanyelvű oktatását. Anyanyelven történt a legáció, illetve a templomi és temetési éneklés gyakorlata is. De a 18. század második felében már a klasszikus retorikai hagyományban gyökerező poétikai (versírási) gyakorlatok is jórészt magyar nyelven folytak, amint azt Csokonai ránk maradt diákkori versei is tanúsítják. Ehhez társult a 18. század végén a nagyobb részt már szintén magyar nyelvű kollégiumi diákköltészet (névnapi, születésnap, lakodalmi köszöntők, temetési búcsúztatók, szórakoztató disznótoros versek, vénlánycsúfolók, bordalok stb.), amely nemcsak Csokonai és Fazekas Mihály munkásságát inspirálta, hanem Kölcsey és Arany révén az egész 19. századi magyar népies költészetnek is ihletet adott.¹⁰ Ami a helyi nyomda működését illeti, a 16. század vége óta annak termékei is – prédikációs kötetek, énekeskönyvek, katekizmusok, tankönyvek – többnyire szintén magyar nyelvű kiadványok voltak, nem is beszélve a szélesebb közönségnek szánt kalendáriumokról, széphistóriákról és az egyéb ponyvairodalomról.¹¹

Ezek a körülmények eredményezték, hogy a Debreceni Kollégiumnak számos tudományterület anyanyelvű megszólaltatásában országosan is úttörő szerep jutott.¹² Az első magyar nyelvű matematikai munka 1577-ben jelent meg Debrecenben (Debreceni Aritmetika). Közel száz esztendeig használták az oktatásban, s ez a könyvecske teremtette meg e tudományterület magyar szaknyelvének alapjait. Maróthi György debreceni professzor „*Arithmetica*”-ja (1743) hasonlóan szép pályát futott be, közel száz évvel később még Arany János is ebből tanult a nagyszalontai partikulában. Komáromi Csipkés György a 17. század derekán elsőként érkezett magyar nyelven az üstökös csillagokról, s a következő század elején Maróthi György kezdeményezésére csillagvizsgáló távcsövet is felállítottak a Kollégiumban. A magyar nyelvű történetírás fontos állomása a 17. század végén Lisznyai Kovács Pál professzor tankönyve (Magyarok krónikája, 1692), majd Budai Ézsaiás történelemkönyvei a reformkor hajnalán (Magyarország históriája I–II., 1805–1812). Utóbbiakat többi református kollégiumaink is átvették, így Kölcsey és Arany mellett Petőfi és Kossuth is tanult belőle. Az első magyar nyelvű rajzkönyvet is debreceni professzor, Sárvári Pál készítette a 19. század első éveiben (A rajzolás mesterségének kezdete I–II., 1804–1807).

A magyar nyelvű botanikai nyelv megteremtésében is élen járt Debrecen. Első növénytani munkánkat még Melius Juhász Péter, Debrecen első református püspöke készítette a 16. században (Herbárium, 1578). Fazekas Mihály és Diószegi Sámuel 1807-ben megjelenő „*Füvészkönyv*”-e már iskolai tankönyv is volt, amelyet még jóval az Entwurf után is használtak a Debreceni Kollégiumban.

A biblikus műveltség és az anyanyelvi kultúra felkarolása kollégiumainkban szorosan összekapcsolódott egy harmadik műveltséggel, a függetlenségi gondolattal. Ennek is az öntudatos civis-polgári háttérrel bíró Debrecenben láthatjuk leginkább archetipikus megnyilvánulásait. Nem a pusztán véletlen műve, hogy az egykori pápai diák, Jókai Mór a reformkori magyar szellemi küzdelmek mítoszát öt debreceni diák sorsába írja bele, amikor „*És mégis mozog a föld*” (1872) című regényét megalkotja. A Csokonai sorsát idéző kicsapott diákok bűne, hogy a Nagyerdőn titokban rejtegetik és továbbírják az elődeiktől örökölt Csittvári Krónikát, melybe verses, imádságos, röpiratos formában az elnyomó Habsburg Birodalom bűnei jegyeztetnek bele. A katolikus Bécs elleni szabadságküzdelmeknek Bocskai István óta meghatározó eleme volt a magyar protestáns felekezeti sérelmek orvoslásának igénye. Így lettek református kollégiumaink a műveltségközvetítés mellett a patriotizmus melegágyává is. Pápa, Sárospatak és Nagyenyed kollégiumai történetük során közvetlenül is áldozataivá váltak a felekezeti, etnikai türelmetlenségnek. Debrecen iskolája védettebb környezetben működött, túlélése érdekében azonban olykor ez az intézmény is súlyos kompromisszumokra kényszerült. Jókai regényének rektor-professzora, aki diákként maga is másolója volt a tiltott iratoknak, lelke mélyén megérti a diákokat, az intézmény megmentése érdekében azonban mégis kicsapni kényszerül őket. A Kollégium azonban nemcsak a létét veszélyeztető renitensektől, hanem a még veszélyesebb, alattomos besúgó diáktárstól is igyekszik megszabadulni.

Debrecen tökéletes politikai realitásérzékét jelzi, hogy 1848-ban egy percig sem habozik, s a Kollégium professzorai és diákjai fenntartás nélkül állnak a forradalom ügye mellé.¹³ Az intézmény az oktatást is megszakítva nyitja meg kapuit 1849 januárjában Kossuth Lajos és a magyar országgyűlés előtt. Közismert, hogy 1849 januárja és májusa között a Kollégium Oratóriuma ad helyet az alsóház üléseinek, s az intézményben működnek a kormányhivatalok, itt nyomtatják a Kossuth-bankót is. Április 13-án az Oratóriumban fogadja el az országgyűlés a Függetlenségi Nyilatkozatot. Mindezért Debrecen a szabadságharc leverése után súlyos árat fizet, hiszen helyzetéből következően kénytelen elutasítani a szabadságharc leverése után bevezetett, máskülönben modern, európai szellemű osztrák tanügyi reformot, az Entwurfot. Ez közel negyed századra a Kollégium gimnáziuma nyilvánossági jogának elvesztését jelenti – az egész magyar művelődés nagy veszteségére.

A függetlenségi eszme vállalása a hazai protestantizmus hagyományos Habsburg-ellenességén túl azzal is összefüggött, hogy a Debreceni Kollégium társadalmi beágyazottsága rendkívül széles körű volt. Kiterjedt partikula-hálózata révén szellemi csatornáin a társadalom minden rétegét elérte, a nemességtől az egyházi és világi értelmiségen, polgárságon át egészen a jobbágysáig. A társadalomtörténeti szempontokat is érvényesítő iskola-történeti kutatás hazánkban ma még gyerekcipőben jár. A Debreceni Kollégiumra vonatkozóan azonban már történtek ilyen vizsgálatok. A közelmúltban elsősorban Rác István végzett ilyen kutatásokat.¹⁴ Ő mutatott rá, hogy a reformkor éveiben subscribált, azaz felsőbb tanulmányokra beiratkozott debreceni diákok mintegy 15%-a volt nemesi származású (a társadalom egészének mindössze 5%-a tartozott a nemességhez), s nagyjából ugyanennyi jobbágyivadék is bejutott a Kollégiumba. Ha azt vesszük, hogy a társadalom nagy többsége a jobbágysághoz tartozott, kollégiumi jelenlétük elenyészőnek tűnhet. Viszont ha meggondoljuk, hogy ezek az arányok még jóval az általános tankötelezettség bevezetése előtti időre vonatkoznak, akkor igen is jelentékenynek tekinthetjük ezeket a számokat.¹⁵

A Szabadi István szerkesztésében frissen megjelent debreceni diáknévsorok¹⁶ tanúsága szerint 1588 és 1850 között mintegy 20 ezer felsőbb tanulmányokat folytató diákja volt a Kollégiumnak. Ugyanebben az időszakban az elemi és gimnáziumi szinten legalább 60 ezren tanulhattak. A Debrecenből kikerült diákok kétharmada 1850 előtt rövidebb-hosszabb kollégiumi vagy vidéki tanítószkodás után a lelkesi pályára került. A fennmaradó egyharmad civil foglalkozást választott: jegyző, jogász, orvos, mérnök vagy földmérő lett. 1850-től az állami egyetem létrejöttéig (1914), a nyomtatott értesítő tanúsága szerint, további 10-15 ezer, s az azóta eltelt száz esztendőben még legalább ugyanennyi diák tanult a Kollégiumban. Ezek a hatalmas számok, függetlenül az egyes érintett diákok egyéni szellemi teljesítményétől, önmagukban is jelentősen alakíthatják az ország szellemi arculatát.

A több száz vidéki partikuláris iskola¹⁷ révén, amelyek 1850-ig a debreceni anyaiskolától kaptak rektort, tankönyvet, tanrendet s általában oktatási-nevelési mintát,

további több százezer névtelen és sok ezer Debrecenben továbbtanuló tehetséges diák került kapcsolatba a Kollégium szellemiségével. Gáborjáni Szabó Botond újabb kutatásai¹⁸ mutattak rá, hogy partikulái révén a Debreceni Kollégium nemcsak a közvetlen iskolai életre, hanem a gazdaságra, az erkölcsre, a viselkedéskultúrára, sőt még a népművészet bizonyos területeire is hatott, elsősorban az Alföld és a Partium reformátusok lakta területein, de szórványosan még Baranyában, Szlavóniában vagy a Csallóközben is. A partikuláris iskolák világa kicsiben leképezte a debreceni mintát, azaz Debrecennek a magyar oktatásügy egy igen jelentős szegmense számára mintaadó funkciója is volt.

A Kollégium széles körű kisugárzása Debrecen városának sajátos státusában is keresendő. Az itteni polgárok ügyessége és szorgalma olyan gazdasági környezetet teremtett, amely a városi önigazgatással, a céhes hagyománnyal, a református kegyességgel és a Kollégium sajátos mikro-társadalmával együtt létrehozta azt a „*debreceni respublicá*”-t, amelynek nem akadt párja a hazai mezővárosok sorában. A debreceni cívisek olyan belső szabadságra tettek szert, amilyennel a korabeli rendi társadalomban csupán a nemesi kiváltságokkal rendelkezők és a városi polgárok bírtak. A szabadságnak ezt a sajátos lelkiületét is magukkal vitték az egykori debreceni diákok a partikulákba rektorként vagy lelkészként. Ezt a szabadság-többletet képviselték a sátoros ünnepeken legációba utazó tógátus diákok és az országszerte rendszeresen adományokat gyűjtő szupplikánsok is.

De nemcsak a város alkotott sajátos respublicát, hanem maga a Kollégium is, ami diákjainak személyiségfejlődését is nagymértékben alakította. A debreceni diákköztársaság, a coetus, a római köztársaság mintájára épült fel és működött a 19. század közepéig. Ennek még külsőségeiben is voltak nyomai, hiszen például a nagydiákok kötelező viseletét, amelynek eredetét az Erdélyi Fejedelemséghez, közelebről Öreg Rákóczi György patrónusi tevékenységéhez köti a hagyomány, Debrecenben római mintára tógának hívták. Tartalmi vonatkozásban viszont a római minta követését leginkább a középszinten fokozatosan elsajátított és begyakorolt, majd a felsőbb tanulók számára az oktatásban és a nem kimondottan privát kollégiumi érintkezésben is előírt és megkövetelt latin nyelvűség jelentette. Mint fentebb láttuk, a Debreceni Kollégium élen járt számos tudományterület magyar nyelvű megszólaltatásában, ugyanakkor neves polihisztor professzorainak jelentékeny része eredetileg a latin ékesszólás tanáraként került az intézménybe (Maróthi György, Sinai Miklós, Budai Ézsaiás, Péczely József). Ez a kétnyelvűség azért nem jelentett tudathasadást a kora újkori Európában – így nálunk sem –, mert a latin a mai angollal ellentétben nem pusztán egy gyakorlati közvetítő nyelvet jelentett a műveltség egy bizonyos szintjén, hanem egy évezredek át csiszolódó műveltségisményt, gondolkodás- és érvelési módot, amely minden korszakban új világnézeti (teológiai, filozófiai) tartalmakkal is telítődött. Ezért nem lehetett megválni a latintól a reformáció által szorgalmazott anyanyelvi program ellenére sem. Sőt református kollégiumaink egyenesen a kora újkori latin műveltség fellegváráivá váltak.¹⁹

Visszatérve a kollégiumi diákköztársaság belső rendjéhez, az oktatás rendjét a professzorok határozták meg Debrecenben, a fegyelmezés és az ellátás megszervezése viszont teljes egészében a coetus feladata volt. Ebben a mikro-társadalomban a széniorától (a diáktársadalom vezetője), kontraskribától (az előbbi helyettese) és ökonomustól (a gazdálkodás felügyelője) a jurátusokon (esküdtek), préceptorokon (köztanítók), janitorokon (ajtónállók), vigileken (éjjeli őrök), apparitorokon (ügyeltesek) át a mosogatást, takarítást, fűtést végző szolgálókig mindenkinek megvolt a napi feladata.²⁰ A debreceni diáktársadalomnak voltak olyan tagjai is, akik énekes diákként (cantores), rézmetszőként vagy tűzoltóként nemcsak a Kollégiumot, hanem a város egész közösségét is szolgálták. Az 1500–2000 főből álló diákköztársaság működtetése 17–18. századi viszonyok között nem volt kicsiny logisztikai feladat. Annak, aki éveken át részt vett ennek működtetésében, netán irányításában, a Kollégium valóban életre nevelő iskolának bizonyult.

A régi századokban a Debreceni Kollégium nem ismerte a tandíjat, így az intézménybe való belépésnek nem voltak anyagi feltételei, viszont minden diáknak keményen meg kellett dolgoznia saját bennmaradásáért. Ebben az életszemléletben a szigorú kálvini munkaetika hatását is sejtethetjük, ami a Kollégium jelmondatában is kifejeződött: „*Orando et laborando – Imádkozva és dolgozva*”. A munka itt nem csupán tanulást, hanem az önellátás és önigazgatás érdekében kifejtett fizikai tevékenységet is jelentette. A debreceni diák ugyanakkor azt is tudta, hogy ha tehetségéhez szorgalom és kitartás párosul, idővel feljuthat a diáktársadalom akár legmagasabb fokára is, sőt tanulmányai befejeztével peregrinusként európai egyetemeken egészítheti ki tudását.

S végül mintaadó archi-kollégium volt a debreceni iskola a magas, „*akadémiai*” kultúra művelésében is. Jóllehet európai értelemben kollégiumaink főiskolai tagozatai sosem érték el az egyetemi szintet – Debrecenben sem –, a Debreceni Kollégiumnak szinte minden korszakában akadtak olyan kiváló professzorai, akik híres nyugati egyetemeken is megállták volna helyüket. Tudásukat, akár csak a kollégiumi anyakönyvtár egyre gyarapodó könyvvállományát, a peregrináció gyakorlata révén, a legszínvonalasabb európai egyetemek szellemisége táplálta: a 16. században elsősorban Wittenberg és Genf, a következő században Heidelberg, Marburg, Leiden, Utrecht, Cambridge és Oxford; a 18. században az előbbieket mellett Zürich, Bazel, Jéna és főként Göttingen, de a Kollégium mai diákjai már akár Amerikába is eljuthatnak.

A debreceni diákok több évszázados, szerteágazó peregrinációs tevékenységének történetét a kutatás még csak részleteiben tárta fel. Irányadó számokat azonban már ismerünk. Tudjuk például, hogy a wittenbergi egyetemen 1591–1790 között 50, a heidelbergin 1554–1680 között 77, a jénain 1725–1802 között 94 debreceni diák tanult. Németalföldi akadémiákra 1523–1711 között 298, angol egyetemekre 1625–1711 között pedig 18 debreceni peregrinus iratkozott be. Bazelben 1710–1783 között 110 diák tanult. Átfogó képünk van az 1767–1784 közötti 18 esztendőről, amikor is összesen 123 debreceni diák iratkozott be európai egyetemekre. Ez az akkori diákságnak

mindössze 1,5%-a volt, s az arányok az előző századokban sem lehettek sokkal jobbakk – nemcsak Debrecenben, de más kollégiumokban sem.²¹

Látszólag csekély számok ezek, de a peregrinációnak az egész magyar társadalomra gyakorolt hatása mégis felmérhetetlen. A hazatérő peregrinusok adtak ugyanis elsőként hírt hazánkban Descartes vagy Newton nézeteiről, később az európai felvilágosodás eszméiről vagy a modern matematikai gondolkodás és a kísérleti fizika, kémia eredményeiről. E kérdésekről minden korban a legaktuálisabb könyvek kerültek a Kollégium könyvtárába, s nagyobb részt a peregrinációs kapcsolatoknak köszönhetően kerültek az iskolai szertárba a máig féltve őrzött kísérleti eszközök. Az új gondolatok, még ha olykor fenntartásokkal is, de szinte napra készen vonultak be a Kollégium előadótermeibe, s némi késéssel a partikulákban is ismertté válhattak.

Több mint elgondolkodtató, hogy a Kollégium legnevesebb diákjainak többsége nem jutott el európai egyetemekre: Csokonai, Kölcsey, Arany, Móricz vagy Ady. Mégis komoly európai műveltséggel rendelkeztek. Ez csak úgy volt lehetséges, hogy professzoraik egytől egyig nyugati egyetemeken sajátították el tudásukat. Peregrináció nélkül elképzelhetetlen Maróthi György vagy Hatvani István legendás polihisztori tevékenysége, Sárvári Pál, Budai Ézsaiás vagy Kerekes Ferenc európai mércével nézve is kimagasló tudományos teljesítménye.

S. Szabó József katalógusa²² szerint az 1848–1925 között Debrecenben végzett diákok közül harmincan lettek a Magyar Tudományos Akadémia tagjai. Mindez azt jelzi, hogy a Kollégium a szabadságharc bukását követő súlyos megtorlás és a partikuláris iskolakultúra teljes felbomlása ellenére, a 19. század utolsó harmadában újra a magyar oktatás élvonalába emelkedett. Ennek köszönhető, hogy a Debreceni Kollégium a magyar oktatás történetében az egyetlen olyan alsóbb fokú intézményegyüttes, amelyből egy klasszikus értelemben vett négykarú állami egyetem kifejlődhetett. A debreceni egyetemet ugyan 1912-ben országgyűlési határozat hozta létre, a gondolat azonban életképessé csak úgy válhatott, hogy a Kollégium az egyetemalapítás céljára átengedte az államnak saját főiskolai karait (teológia, jog, bölcsészet), professzoraival és diákjaival együtt. Az Egyházkerület az egyetem érdekében még egy további gesztust is tett: mivel a közben meginduló világháború megakasztotta az egyetemi építkezéseket, az orvosi kar kivételével az állami egyetem 1932-ig a Kollégium épületében működhetett. Nyilvánvaló, hogy a Debreceni Kollégiumot folyamatos működéséből, széles társadalmi beágyazottságából és kiterjedt külföldi kapcsolataiból eredő szellemi tőkéje tette alkalmassá arra, hogy egy modern 20. századi állami egyetem bölcsője lehessen.

Befejezésül azt sem hallgathatjuk el, hogy az egyetem kiválása óta eltelt száz esztendőben a Debreceni Kollégiumnak a magyar művelődésre gyakorolt hatása a korábbiakhoz képest visszaszorult. Az intézmény térvészése már azzal megkezdődött, hogy az osztrák tanügyi reform 1850-ben megszüntette a partikula-rendszert. Az állami egyetem létrejöttével tovább mélyült ez a folyamat, hiszen a Kollégium felsőbb tagozatai kívül kerültek az intézményen. Ezeket a két világháború között működő kis

létszámú Tanár- és Lelkészképző Intézetek sem tudták pótolni. A kommunista diktatúra évtizedeiben a Debreceni Kollégium gyakorlatilag marginalizálódott. Tagozatainak többségét államosították, társiskolái megszűntek, s olykor még a tanár- és diákutánpótlás biztosítása is gondot jelentett. Az állami egyetemről kiteséskelt lelkészképzés visszatért a Kollégiumba, s az országban egyedüli protestáns felekezeti iskolaként megmaradt gimnázium osztályidegen családok és lelkészek gyermekeinek lett végső menedéke.²³

A rendszerváltást követően a Debreceni Kollégium intézményrendszere újra kiteljesedhetett, ma már az óvodától az egyetemig minden szinten folyik itt oktatás. A diktatúra kényszerpályái azonban az egyetlen túlélő kollégium működésén is maradandó sebeket ejtettek. A Magyar Kormány nagyvonalú gesztusa révén, amely a következő években lehetővé teszi Debrecen református iskolakultúrájának modernizációját és átszervezését, reményeségünk szerint olyan helyzetbe hozza majd az idén fennállásának 475. évfordulóját ünneplő intézményt, hogy újra a legmagasabb színvonalon láthassa el szolgálatát a magyar művelődés épülésére.

Győri L. János

JEGYZETEK

- ¹ Ezzel a címmel néhány évvel ezelőtt e sorok írója jelentetett meg kis-monográfiát: Győri L. János: „Egész Magyarországnak és Erdélyységnek... világosító lámpása”. *A Debreceni Református Kollégium története*, Debrecen, 2006. (második, javított, bővített kiadás, Uo., 2008.)
- ² Ez a szöfordulat is könyvcímmé vált a közelmúltban: Rácz István: *Az ország iskolája. A Debreceni Református Kollégium gazdasági erőforrásai*, Debrecen, 1995.
- ³ A kérdéshez lásd: Győri L. János: *Zur Bedeutung des Reformierten Kollegiums Debrecen für Kultur und Politik Ungarns vom 16. bis zum 19. Jahrhundert.*, In: Márta Fata – Anton Schindling (Hgg.): *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen. Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918*, Aschendorff Verlag, Münster, 2010, 250.
- ⁴ Nagy Sándor: *A debreceni református Kollégium I.*, Hajdúhadház, 1933, 340.
- ⁵ Oláh Gábor: *Kösziklán épült vár.* (Történeti körkép a debreceni Kollégium századaiból.), 1937. (kézirat, 35 gépelt oldal), TtREK, H 10 685.
- ⁶ D. Dr. Nagy Sándor: „Szegények iskolája”. *Szociológiai tanulmány a debreceni Református Kollégium utóbbi száz esztendejéből 1848–1948.* – „The School for the poor”. *Sociological study of the Debrecen Reformed College during the last hundred years 1848–1948*, Debrecen, 1948.
- ⁷ *Mi a Kollégium? Ravasz László előadása a debreceni Kollégiumról...* Debrecen, 1941, 8.
- ⁸ Győri L. János: *Református identitás és magyar irodalom*, In: *Tanulmányok Kálvinról és magyarországi jelenlétéről*, Szerk. Gáborjáni Szabó Botond, Debrecen, 2011, 42–46.
- ⁹ Az idézett irodalmi példákhoz lásd: Győri L. János 2011.
- ¹⁰ A debreceni kollégiumi diákirodalom jelentőségéhez lásd: Bán Imre – Julow Viktor: *Debreceni diákirodalom a felvilágosodás korában*, Budapest, 1964.
- ¹¹ A debreceni nyomda kiterjedt működéséhez lásd: Benda Kálmán – Irinyi Károly: *A négy száz éves debreceni nyomda*, Budapest, 1961.
- ¹² A kérdésnek kiterjedt irodalma van, a részletek megtalálhatók a legfrissebb kollégiumtörténeti monográfia érintett fejezeteiben: *A Debreceni Református Kollégium története*, Szerk. Barcza József, Budapest, 1988.
- ¹³ Gáborjáni Szabó Botond: *A szabadság szent ígérei. A tiszántúli református egyházi vezetés és a Debreceni Kollégium 1848/49-ben*, Debrecen, 1999.

¹⁴ Rác István 1995.

¹⁵ I. m., 36–37.

¹⁶ *Intézménytörténeti források a Debreceni Református Kollégium Levéltárában I–II.*, Kiadványok a Debreceni Református Kollégium fennállásának 475. évfordulója tiszteletére I., Szerk. Szabadi István, Debrecen, 2013.

¹⁷ Dankó Imre adattára 584 debreceni partikuláról tud: Dankó Imre: *A Kollégium partikularendszere*, In: Barcza, 1988, 776–810.

¹⁸ Gáborjáni Szabó Botond – Hapák József: *A Debreceni Református Kollégium kincsei*, Debrecen, 2006. (Közelebbről lásd *A Kollégium, egy iskolahálózat központja* című VI. fejezetet, 61–108.)

¹⁹ A kérdéshez lásd: Borzsák István: *Budai Ézsaiás és klasszika-filológiánk kezdetei*, Budapest, 1955.

²⁰ A kollégiumi diákvisztségekhez lásd: Győri L. János 2008, 96–99.

²¹ Rác István, I. m., 239.

²² S. Szabó József: *A Debreceni Református Kollégium tanárai és kiválóbb növendékei 1549–1925*, Debrecen, 1926.

²³ Mindezt ma már az egykori diákok visszaemlékezéseit tartalmazó, közelmúltban megjelent kötet is dokumentálja: *MENEDÉK. A Debreceni Református Kollégium Gimnáziumában 1950–1957 között érettségizett diákok visszaemlékezései*, Debrecen, 2011. (Második, bővített kiadás, Uo., 2013.)

Negyvenéves a Doktorok Kollégiuma

A Collegium Doctorum, a Magyarországi Református Egyház tudományos testülete 40 esztendővel ezelőtt jött létre. Az elmúlt évtizedekben e testület szekció- és plenáris üléseken végezte munkáját. A szekcióik egyébként lehetőséget biztosítottak a segédtudományok művelésének is, s így nyitottak az úgynevezett világi tudományok művelői előtt, amely elősegíti az úgynevezett interdisciplináris tudományos munkát. Az ez évi plenáris ülés augusztus 21-én a Debreceni Kollégiumban különös figyelmet szentelt az évforduló kapcsán az elmúlt 40 esztendőnek. Dr. Dienes Dénesnek, a Sárospataki Református Teológia Akadémia tanárának előadása ad bepillantást e tevékenységbe. (a szerkesztő)

A Magyarországi Református Egyház Teológiai Doktori Kollégiumának szervezeti és működési szabályzatát Bartha Tibor püspök, a zsinat lelkes elnöke terjesztette elő a Zsinati Tanács debreceni ülésén, 1972. szeptember 18-án. Október 17-én a Zsinati Tanács megválasztotta a Kollégium tagjait, s ezzel ténylegesen megalakult a református egyház tudományos testülete.¹

Bartha püspök bevezetőjéből is kitűnik, hogy a Kollégium létrejötte hosszabb folyamat eredménye. Az Egyetemes Konvent elnöksége 1963-ban hirdette meg a különböző teológiai területen működő munkacsoportok létrehozását. Ezeket a munkacsoportokat előbb szaktanfolyamoknak, majd szakkonferenciáknak nevezték.² Az országos szaktanfolyam vagy szakkonferencia 1963 szeptemberében tartotta meg első ülését, majd később minden esztendő augusztus havának utolsó hetében vagy szeptember elején tartották tudományos értekezletüket az egyes teológiai szakok művelői. A szaktanfolyamok vagy szakkonferenciák munkáját a zsinati iroda tanulmányi osztálya felügyelte egészen 1980-ig, tehát a DC megalakulását követő években is. Ekkor, tehát 1980-ban vették át ezt a feladatot a DC illetékes szakosztályai.

Csohány János az egyháztörténeti szaktanfolyamokról írt tanulmányában felhívja a figyelmet arra, hogy a református egyházi tudományos élet számára nyújtott szervezeti keret és viszonylagos nyilvánosság nem volt független a kádári konszolidációnak nevezett folyamatától. A forradalom véres eltiprása és megtorlása után berendezkedő hatalomnak szüksége volt arra, hogy ugyan szigorúan ellenőrzött keretek között és a rendszer által engedélyezett területeken, de megélné a tevékenységet fejtsenek ki az egyházak. Ugyanakkor a rendszer iránti elkötelezettségét folyamatosan hangsúlyozó egyházi vezetésnek is fontos volt ez a megélné a tevékenységük igazolása végett.³

E folyamatnak igen lényeges, máig ható és mindeddig maradandó eredménye lett a Doktorok Kollégiuma megalakulása. Szükséges néhány percig időznünk a körülményekkel, hogy megértsük: miért tartott ez a folyamat mintegy nyolc esztendeig, illetve milyen, önmagán túlmutató jelentősége volt e tudományos testület megalakulásának.

Bartha Tibor püspök előterjesztése során utalt arra, hogy már korábban felvetődött a teológiai doktorok „jogaiknak és kötelességeinek” részletezése, vagyis a teológiai tudományos élet feltételeinek létrehozása és megszervezése. De ahogy fogalmazott: „Sem 1964-ben..., sem 1967-ben... nem volt Zsinatunk abban a helyzetben, hogy a teológiai doktorok jogait és kötelességeit illetően szabatosan rendelkezzenek.”⁴ Hogy a püspök mit értett „helyzet” alatt, nem indokolta meg. Csak feltételezhetjük, hogy azt az ellentmondásos állapotot írta így körül, amelyben a református egyház a hatvanas években élt.⁵

A hatvanas évek egyházpolitikájára általában jellemző, hogy a nyílt diktatúrához képest sokkal burkoltabb, de bizonyos területeken eredményesebb módszereket alkalmazott (elég itt most az iskolai hitoktatás felszámolására utalnunk példaként). A háromszintű egyházpolitika – a klerikális reakció elleni harc, az egyházakkal kapcsolatos politika, valamint a vallásos világnézet elleni harc – jegyében a Magyar Szocialista Munkáspárt Politikai Bizottsága 1960-ban hirdette meg a belső reakció elleni fellépés irányait, különös tekintettel az egyházakra. E koncepciónak keretei között került Székely Dezső bátaszéki és Cseh Benjámint decsi lelkész a vádlottak padjára, majd a börtönbe. S bár mindketten szabadultak néhány évvel később amnesztiával, ügyüket nem egyszeri figyelmeztetésnek szánták. Nem sokkal később a „Hitvallók” fedőnévvel ellátott ügyben református lelkészek

és tanárok ellen kezdeményeztek eljárást, akik „vallásos aknamunkát” végeztek az ifjúság között. A rendszer koncepciójának lényeges eleme volt, hogy az intézkedések „ne zavarják a vallásos tömegek hangulatát”, ezért számos ügyben a megtorlást átruházták a lojális egyházvezetésre. Ilyen volt az említett „hitvallók” esete, s számos áthelyezéssel, kényszernyugdíjazással járó ügy, mint például idős Szabó Dániel vagy Benke József tiszáninneni lelkészekkel és másokkal szembeni fegyelmi eljárás. A folyamatot az ún. második KIE per tetőzte be 1967-ben. Ekkor egészen világossá vált, hogy a politikai rendőrség a „belső egyházi ellenzék” tevékenységére úgy tekintett, mint egy 1948 óta folyamatosan élő, illegális református szervezkedésre. Az 1967-es per egyrészt nemzetközi botrányt kavart, erősen rontva azt a képet, amit a rendszer önmagáról festett az egyházpolitikában. Ugyanakkor igen kellemetlenül érintette a lojális egyházkormányzókat is, akik segítettek színezni ezt a képet. E körülmény hatására a Legfelsőbb Bíróság az igen súlyos következményekkel járó államellenes összeesküvésre való előkészület vádját a lényegesen enyhébb ítéletet hozó egyesületi joggal való visszaélésre módosította.

Az ügy következményeiből mindkét fél tanult. A rendszer megerősödött abban a néhány évvel korábban kialakított véleményében, hogy „a szocializmus építésének korszakában az egyházak még hosszú ideig fennmaradnak”, s belátta, hogy az egyházak elleni frontális támadás nem szolgálja az érdekeit, a látványos adminisztratív fellépés helyett finomabb módszerekre van szükség. (Ennek egyik jele az volt, hogy a többnyire képzetlen és félművelt sztálinista megyei egyházügyi titkárokat sorra lecserélték.⁶) Az egyházkormányzás pedig felismerte, hogy a nyílt lojalitásért cserébe az egyház ugyan erősen korlátozott és ellenőrzött, de mégis bizonyos mozgásteret kaphat. Ez már önmagában is további kutatásokat és elemzést igénylő ellentmondás, különösen annak a fényében, hogy az egyházkormányzók még erős titkoszolgálati szálakkal is kötődtek a hatalomhoz.⁷

Ugyanakkor a hetvenes évek leelején már egyértelmű jelei voltak annak, hogy a szekularizáció is megtette a maga hatását, a református egyház anyagi ereje tovább csökkent, miután társadalmi beágyazottsága meggyengült. Az állam, hogy a lojális egyházkormányzat tekintélyének további csökkenését ellensúlyozza, nem sietette a társadalmi beágyazottság gyengülésének folyamatát, valamint a felekezeti egyensúly romlásától tartva, enyhítette a protestánsokkal szembeni nyomást. Ilyen viszonyok között jött létre az a mozgástér, melyben megszülettek később például a szervezett társadalmi missziók, legkorábban pedig a Doktorok Kollégiuma. Jellegénél fogva éppen egy ilyen testület kaphatott az elsők között zöld utat.

Tény, hogy egyházkormányzói helyzetéből adódóan, de személyes elkötelezettségét sem lehet kétségbe vonni az ügy iránt, a DC megszületésében Bartha Tibor püspök meghatározó szerepet játszott. A tudományos teológiai munkának kiemelt fontosságot tulajdonított a református egyházban, művelőinek pedig olyan erkölcsi megbecsülést kért, mint a világi területen az akadémiai tagság. E testület tudományos tekintélyének megerősödésében pedig jelentős szerep jutott Makkai Lászlónak. Ő, mint a

MTA Történettudományi Intézetének főmunkatársa, igen nagy tekintélyű, vezető történésznek számított. Ugyanakkor 1971-től a debreceni Teológiai Akadémia tanáraként és a DC egyik első alelnöke és egyben főtítkáráként ezt a tekintélyt átruházta a testületre is.

A Doktorok Kollégiuma ellentmondásos világban jött létre, helyzete sem lehetett ellentmondásoktól mentes. Sajátos egyházpolitikai kompromisszum keretei között születvén, magában hordozta a kompromisszumban rejlő ellentmondásokat és feszültségeket. Bartha püspök elvi megalapozásával szemben ma sem lehet kifogást emelni, sőt nagyon is vállalható: „Hitelvi álláspontunk szerint a keresztyén teológia az egyház teológiája. Ezért a teljes Szentíráshoz van kötve, amely a testet öltött Igéről, Jézus Krisztusról tesz bizonyosságot. Ennek megfelelően a Magyarországi Református Egyházban folyó teológiai munkát az egyház ügyének tekintjük. Ez egyfelől azt jelenti, hogy teológiai fáradozásaink szorosan a gyülekezetek életéhez és szolgálatához kell kapcsolódjanak, és így az egyházat hivatása betöltésében kell segítsék. Másfelől az egyház az ilyen irányú teológiai munkásságot támogatni köteles, és egyben a teológia tudományos munkásainak kötelességeit is elő kell írja.” Ugyanakkor a célkitűzésként meghatározott lényeg mára már megmérettetvén könnyűnek találtatott: „A megalakítandó tudományos közösség célja a szolgáló egyház teológiájának további kiépítése és elmélyítése.”⁸

A kor jegyeit hordozza magán az erősen központosított szervezeti és működési szabályzat is. Az elnök a Zsinat lelkes elnöke, a tisztségviselőket és a tagokat a Zsinati Tanács választja, a közgyűlésnek csak jelölési joga van. A bibliai (később teológiai) nevezett és egyháztörténeti szakosztály mellett az ökumenikai szakosztály kiemelése világosan jelzi, hogy az ökumenikus törekvések háttérben erőteljes politikai érdekek húzódtak meg, s ahogy a bevezető is hangsúlyozza, „multilaterális és bilaterális dialógusokban résztvevő egyházunk” nagy jelentőséget tulajdonított ennek a területnek. Sőt, a teológiai szakosztályon belül még egy dialógus szekció is alakult, kiemelten kezelve a keresztyén-marxista, református-ortodox, református-zsidó párbeszéd kérdésköreit.

Az alapító tagság között jelen volt a két teológiai akadémia 17 tanára, 26 doktora és 20 tiszteletbeli doktora vagy tanára. Bizonyos nyitottságra utal, hogy helyet kapott az USA-ban élő Csikesz Tibor és Vasady Béla is. A tiszteletbeli doktorok és tanárok – közöttük Nyikodim metropolita vagy a kínai Ting püspök – megválasztása nyilvánvalóan jelképes gesztusnak tekinthető, s elsősorban a „szocialista tábor” nemzetközi kapcsolatait volt hivatva erősíteni. Ugyanakkor jelen voltak olyan nagy tekintélyű személyiségek is ebben a sorban, mint James I McCord, a Pricenton Theological Seminary elnöke vagy Ethelbert Stauffer és Wilhelm Niesel az NSZK-ból.

A tízéves fennállást méltató évkönyv szerint 9 szekció – Ószövetség, Újszövetség, Szisztematika, Gyakorlati teológia, Hymnológia, Diakónia, Dialógusok, Históriai, Egyházi néprajzi – és ugyanennyi alszekció működött a három szakosztályban. Az alszekciók a diakóniai és dialógusok szekció keretei között kaptak helyet.⁹

Fontos megjegyezni, hogy a szekciók munkájából nem zárták ki azokat, akik doktori fokozat hiányában

érdeklődtek mélyebben valamelyik szakterület iránt. Számukra a szekciók és a szekcióülések a tudományos tapasztalatszerzés műhelyei és alkalmi voltak. Ebben a tekintetben a tudományos utánpótlás gondozását vállalta magára a Kollégium.

A tízéves mérlegben az elnök természetesen hangsúlyozta, hogy a tudományos teológiai munka segítette és egyben igazolta azt a folyamatot, melyben „az Ige iránt engedelmes egyház... a társadalmi igazságosságért küzdők mellett” találta meg a helyét. Nagy hangsúlyt kapott szintén a gyülekezet diakóniai szolgálatának teológiai kérdése, mint a szolgáló egyház teológiájának gyakorlati megnyilvánulása. Ugyanakkor kiemelte a liturgiai megújulás problémáját, valamint a Kálvin-kutatás új szempontját, az ún. evangéliumi kálvinizmust az eltelt időszak tudományos munkájában.

Az évkönyv vizsgálatából azonban az is kiderül, hogy a szekciók többségében folyó munka mentes volt az ideológiai megfelelés terhéértől. Bizonyíthatóan magas színvonalú tudományos kutatás folyt elsősorban a két teológiai akadémián, de annak is látható nyomai vannak, hogy a gyülekezeti szolgálat terheit hordozó lelkipásztorok között is számosan foglalkoztak színvonalas és eredményes tudományos munkával. A DC egyrészt ösztönző háttérrel, másrészt publikációs lehetőséget nyújtott ehhez.

A szocializmus bukása után, megszűnően az ideológiai kényszer, új szakasz kezdődött a DC történetében is. A változások lassan érlelődtek meg, 1992-ben már elkészült a szervezeti és működési szabályzat új formája, de csak 1997-ben hagyta azt jóvá a Zsinat.¹⁰ A leglényegesebb változás a korábbi merev központosítás megszüntetése volt, a közgyűlés vette át azokat a jogokat, amelyeket azelőtt a Zsinati Tanács gyakorolt. A dialógusok szekciója megszűnt, újként belépett az egyházjogi szekció. Azóta a szekciók folyamatos bővülését tapasztalhattuk, ma már 15 működik, az egész testület munkájára jellemző az interdiszciplináris tudomány szemlélet.

A formai változás sem egészen közömbös, de lényegesebb a küldetés újraértelmezése. Erre történt kísérlet a cikluszáró főtitkári jelentésben 1997-ben.¹¹ Akkor Szűcs Ferenc kiemelte, hogy a DC nem egyedüli letéteményese a teológiai tudomány művelésének, szerepe elsősorban összefogó, inspiráló és ösztönző. (A Kárpát-medencében kétszeresére bővült a magyar nyelven tanító teológiai akadémiák száma.) Felhívta a figyelmet arra, hogy a teológia iránt megnövekedett a kívülről jövő, világi érdeklődés, kiváló teológusok műveit világi kiadók adják közre. A DC eljutott arra a felismerésre, hogy egy „hálózat” részeként járulhatott hozzá a teológiai ismeretek terjesztéséhez és a magyar nyelvű teológiai munka megepezdüléséhez. Ugyanakkor önkritikusan szólt arról, hogy a DC a megújulás során nem vette fel azt a fordulatszámot, amit az eltelt időszak megkívánt volna. A teológiai tudomány művelésében elsősorban a „kritikai reflexiók” hiányát kifogásolta, a teológiának az egyház tanítói tisztében betöltött kritikai szerep barthi összefüggésében. Szűcs Ferenc úgy látta, hogy a DC nem tudta még levetkőzni a neki alapításakor részben szánt „igazolási” funkció szellemét. Igazolni talán már nem igazol, helyette inkább hallgat. Ha az életben vannak vitás kérdéseink, akkor a tudományművelésben azokra reflektálnia kell, ehhez új

stílust és új formát kell teremteni. Ebben pedig a DC-nek szerepet kell vállalnia, teret és ösztönzést kell adnia.

Mára ez a főtitkári értékelés is szinte már történelmi távlatba került, azóta megünnepeltük a harmincéves évfordulót. Az erről szóló beszámoló inkább az ünnepélyes méltatás jellemezte, mintsem az alapos számvetés, meglehetősen túlzó lelkesedéssel: „egyedülálló és semmihez nem fogható”.¹² Immár a negyven év távlatából nézünk vissza, s hangsúlyoznunk kell, hogy az 1997-es értékelés lényeges elemei ma is érvényesek. Ehhez az tehető még hozzá, hogy kezdettől fogva ingatag helyzetben volt a publikálási lehetőségek szervezése annak ellenére, hogy az eredeti célkitűzésben még az is szerepelt, hogy gondoskodni kell a tudományos eredményeknek valamelyik világnyelven való közzétételére. Hosszú vajúdás után indult újtára az évenként egyszer megjelenő periodika, meglehetősen esetleges tartalommal. Ma a web-es felületek szinte korlátlan lehetőségeket biztosítanak ebben a tekintetben, ki kellene használni.

Összefoglalóan elmondható a DC működésének elmúlt évtizedeiről:

1. Ébren tartotta a teológia tudomány jellegét egy olyan korban, amikor a közvetlen politikai és szellemi környezetben az egyház létének értelmét is megkérdőjelezték.
2. Összefogó és ösztönző szerepével jelentősen segítette a lelkipásztori kar tudományos színvonalának megőrzését.
3. Bár református keretek között működött, rugalmasan kezelte más felekezetű kutatók bekapcsolását saját munkájába, amivel szélesebb alapot és frissebb szellemet tudott biztosítani.
4. A tudányszervezés területén is jelentős volt a szerepe a máig meglévő korlátai ellenére.

Dienes Dénes

JEGYZETEK

¹ Református Egyház, 1972, 251–253. (A továbbiakban: RE)

² Kocsis Elemér tanulmánya. *Studia et Acta Ecclesiastica V. Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház történetéből 1867–1978.* Bp. 1983. 595. Csohány János: *A Doktorok Kollégiuma előtörténetéből: Az egyháztörténeti szaktanfolyamok.* Református Egyház, 2003, 130–131.

³ A Kádár-rendszer egyházpolitikájához: Rajki Zoltán: *Az állam és az egyház kapcsolatának jellemző vonásai a Kádár-korszakban.* *Egyháztörténeti Szemle*, 2002/2.

⁴ RE, 1972, 251.

⁵ Kiss Réka: *Protestánsok lehetőségei Magyarországon – az „orszod meg és uralkodj” elve és gyakorlata.* In: Balogh Margit (szerk.): *Regionális és nemzeti identitásformák a 18–20. századi magyar és szlovák történelemben. Felekezetek, egyházpolitika, identitás.* – Konfessio, cirkevna politika, identita Budapest: Kossuth. 189–200.

⁶ Erre nézve igen tanulságos a B-A-Z megyei titkár esete. Fazekas Csaba: *Egy „janicsár” különleges rekordja 1961-ből.* *Egyháztörténeti Szemle*, 2000/2.

⁷ Kósa László: *Az állambiztonsági szervezet hálózata a református egyházban a diktatúra idején.* *THÉMA* 2010.

⁸ RE, 1972, 251. A szervezeti és működési szabályzat: 252–253.

⁹ *A Magyarországi Református Egyház Teológiai Doktorai Kollégiumának Évkönyve.* Szerk. Aranyos Zoltán, Barcza József. Budapest, 1984. III–V.

¹⁰ RE, 1993, 44–45. RE, 1998, 44–45.

¹¹ RE, 1998, 11–12.

¹² RE, 2003, 61–62.

Gyülekezeti konfliktusok megoldásának segítése

Megoldást jelent-e a gyülekezeti konfliktusok feloldásában, ha egy lelkészt az állásából meghatározott eljárással el lehet mozdítani, ha a gyülekezet egy része ellene fordul, bár semmi fegyelmi vétséget nem követett el? Ezzel a kérdéssel foglalkozik Riskó János gyakorló lelkész alábbi írása, mely a Theologiai Szemle 2013. 1. számában megjelent dolgozatának folytatása, különös tekintettel a lelkészi státuszra. (a szerkesztő)

Javaslatom célja egy jelzőrendszer létrehozása állást váltani szándékozó vagy kényszerülő lelkészek számára, amelyen keresztül jelzik a lelkészek továbblépési szándékukat (csak a lelkész, és nem a gyülekezet!). Olyan lelkészek is jelentkezhetnek, akik nem kerültek konfliktusba a gyülekezetükkel (lásd az 1. a. és c. pontok), olyanok is, akik konfliktusba kerültek, és segítséget várnak, hogy a lehető legnagyobb méltósággal tudjanak továbblépni egy másik gyülekezetbe. Akik a jelzőrendszerbe jelentkeznek, kapjanak mindenképpen diszkréciót, és az összes segítséget azzal a feltétellel: mindent megtesznek azért, hogy maguk részéről békesség maradjon a gyülekezetben, és ne alakuljon ki megosztottság. Ezzel együtt vállalják: készek részt venni lelkigondozói és szakmai továbbképzésen, hogy a későbbi gyülekezetükben még egyszer ugyanabban a problémában ne botoljanak el.

A jelzőrendszerbe pályázat keretében lehet jelentkezni, amit az egyházkerület lelkészei számára írnak ki. Részt vehessen rajta az egyházkerület bármely, státuszban lévő lelképásztora a missziói egyházközségekre vonatkozó, jelenleg is hatályban lévő törvény szerint. (Ennek keretében pályázni lehetne pl. a missziói gyülekezetek lelkészi állására, új gyülekezet szervezésére, kórház-, intézeti lelkészeknek, vagy országos misszióba lelkész munkatársnak.) Természetesen a jelzőrendszerbe való jelentkezés még nem a megoldás, hanem egy sorozat első lépése, és annak a döntésnek a meghozatala, hogy a lelkész lépni kíván.

Mit jelentene ez a gyakorlatban?

Egy lelkész példájával szemléltethetem, akivel szembefordult a gyülekezete, nem a lelkész hibájából, sőt a lelkész minden adminisztrációja, hitoktatása is példás volt. Nem találtak fegyelmi okot, de a gyülekezet hangadói elhagyták miatta a gyülekezetet. A gyülekezeti tagok többsége viszont kiáll mellette. Ha elmozdítanák, a településen még tovább csökkenne a templomba járás. Igaz, néhányan visszajönnének, de akik eddig kiálltak papjuk mellett a diakóniai lelkülete miatt, azok örökre kisértődnének.

Mi a megoldás? Javaslatom szerint: pályázhasson e lelkész a számára elfogadható helyen lévő, leginkább városi missziói gyülekezetbe. Korábbi gyülekezetének presbitériuma pedig megegyezéssel mondjon le a lelkészválasztó jogáról egyetlen választás esetére. Két okból: egyrészt, mivel a konfliktus kialakulásában ők sem ártatlanok, másrészt, mert ezzel megbízzák a püspököt, hogy olyan lelkészt küldjön gyülekezetükbe, akinek a személyiségében nem lehetők fel konfliktust gerjesztő személyiségegyek,

de szeretne korábbi gyülekezetéből távozni valamely okból (pl. az egyes státuszokból származó problémák miatt – amely gondolatot részletesen kifejttem a „Gyülekezetépítés megalapozása 11 lépésben” című írásom 4. pontjában¹). Hogy ezt méltósággal tehesse meg, kapjon az egyházkerület részéről segítséget – jelen esetben nem az előrejutáshoz, hanem – az oldallépéshez. Így egymáshoz kapcsolódva három lelkész és gyülekezet nehézsége is megoldódhat.

Bizonyára felvetődik a kérdés: az itt megnevezett lelkész is kapott lehetőséget, hogy egy missziói gyülekezetbe elmenjen, amire előbb hajlott is, azután visszakozott. Ha jól gondolom, szinte utolsó megoldásként kaphatta ezt a lehetőséget a püspöktől azzal: „vagy vállalod, vagy leveszem rólad a kezem”. Javaslatom célja, hogy ne ultimátumot lásson ebben a talán végtelenül válságba került lelkész, hanem lehetőséget arra, hogy méltósággal továbbléphessen egy fejlesztendő városi missziói gyülekezetbe, hiszen nem követett el semmi fegyelmi vétséget. A missziói gyülekezetből pedig néhány év múlva akár úgy is pályázhat, hogy békesség van körülötte, csak nagyobb helyre akar menni.

A jelzőrendszerre akkor is szükség lehet, ha nagyobb (vagy nagyobb nevű) gyülekezetből szeretne egy lelkész váltani fegyelmi ok nélkül. Egyrészt azért nem tud más gyülekezetbe menni, mert a kisebb gyülekezet tagjainak eszébe sem jut, hogy őt meghívják, másrészt eleve gyanús, ha valaki nagyobb helyről kisebb felé lép, harmadrészt, ha a lelkészek előtt kitudódik, hogy helyet keres, azonnal elveszíti a jó hírét. Úgy tekintenek rá, mint megfutamodott vagy magát ajánló emberre. Sajnos nagyon hiányzik a lelkészek közötti empátia egyházunkban. Üdítően jó példa a Biblia Szövetség lelkészeinek egymás közötti kollegialitása.

Bevezető megjegyzések

Az általam felvázolandó előterjesztés az anyaegyházközségek önálló lelkészválasztó jogát semmiben sem korlátozná, csak és kizárólag a nyílt vagy látens gyülekezeti és egzisztenciális konfliktusok megoldását célozza. Szükséges hangsúlyozni, hogy az anyaegyházközségek lelkészi állásának betöltését célzó pályázatok továbbra is országos hatáskörűek kell, hogy maradjanak. Cél, hogy anyaegyházközségek lelkészi állására bármely egyházkerület lelkésze pályázhasson. Az itt leírtak missziói egyházközségekre, vagy mediációban ezt vállaló gyülekezetekre, vagy békétlenség miatt lemondott presbitériumú gyülekezetekre vonatkoznak.

Missziói egyházközségek esetén eddig nem volt országos pályázat, de a javaslatom elfogadása esetén az adott

egyházkerület állományában lévő lelkészek pályázhatnak a betöltésére. Ez nem csökkenti a nyitottságot, inkább tágítja.

1. Mely lelkészek pályázhatnak az egyházkerület lelkészei közül a konfliktusmegoldó pályázatra?

a. Bármely kerületi lelkész. Néha egyszerűen megérzi a lelkész, hogy elérkezett az ideje a váltásnak, csak nem tudja, hol kaphat ehhez segítséget (pl. az előbb említett „egyes státuszú” lelkész).

b. Konfliktusba került lelkész.

c. Pályázhat olyan lelkész is, aki kicsiny gyülekezetből szeretne valamely (pl. családi) okból más egyházmegyében lévő (missziói) gyülekezeti állást elnyerni. Bár papíron a püspök joga a missziói lelkész kinevezése, úgy látom, valójában az egyházmegyék belső ügyként kezelik a jelölést.

d. Nem tartozik szorosan javaslatomhoz azon kiváló lelkészek esete, akik valamely nagy gyülekezetben másodikként, nagyon hosszú időn keresztül példásan helytálltak. Nélkülük a nagy gyülekezet nem működött volna hatékonyan. Nem azért maradtak beosztott lelkészek, mert tehetségtelenek lettek volna, hanem azért, mert éveken át szükség volt a helytállásukra. (Igaz, ilyen esetek nagyon kicsiny számban találhatóak egyházunkban.) Ajánlhatná őket a püspök segítőleg és pártolva. Mivel az évek fölöttük is szaladnak, méltatlan lenne, ha nem kapnának pozitív diszkriminációt, amikor önállóak szeretnének lenni. Így kért meg engem is dr. Szűcs Ferenc, hogy ne is gondoljak Pap Lászlóval szemben indulni a pomázi választáson. Bár addig sem jutott az eszembe, hogy pomázi parókus legyek, kérése után pláne nem. Szavait azóta is a legnagyobb bizalom és megtiszteltetés jelének tartom és tartottam.

2. Milyen feltétellel pályázhatnak az egyházkerület lelkészei?

a. Ha a lelkész vállalja, hogy részt vesz konfliktusmegoldó és együttműködést segítő személyiségfejlesztésen már a pályázat előkészítési szakaszában és a pályázattal elnyert lelkészi állás betöltése után is a Gyököcssy Intézet által megszabott módon és ideig. Ezzel szándékozom védeni azon gyülekezeteket, amelyek önként vagy missziói státuszuknál fogva részesei e programnak. A Gyököcssy Intézet képzési díját az Egyházkerület viselné.

b. A lelkész az új helyének elfoglalása előtt saját szolgálatára nézve tervet készít, amely elfogadása feltétele a pályázatnak. Ez a terv nem a munkáról, hanem az új gyülekezetével való azonosulásról, egymás kölcsönös elfogadásának mikéntjéről és saját mentális állapotának megőrzéséről szól. Ezt a szolgálati tervet időnként áttekinteni azzal, akinek le kellett adnia.

3. Konfliktusok típusai

a. Nem minden gyülekezet és lelkész közötti konfliktus utal a lelkész hibájára, alkalmatlanságára. Némely

esetben valamely bűnnel harcolva kerül a lelkész konfliktusba. Számos példát látunk erre a Bibliában Pál apostol és a korinthusi gyülekezet kapcsolatában.

Az ilyen harcot meg kell vívni, de nem akármilyen eszközökkel, minél kevesebb újabb vagy felesleges sebet indukálva (Gal 6,1–2).

b. Külső támadás éri a lelkész munkáját. Így támadtak Pálra az ApCsel 18-ban olvashatók szerint. Napjainkban is került konfliktusba lelkész diszkót üzemeltető nagyvállalkozóval, polgármesterrel kárpótlás és telek ügyében, helyi pártvezetővel – mindezekben a konkrét esetekben a lelkész húzta a rövidebbet.

c. Társadalomból beszüremlett rossz minta, amely a pártpolitikát másolva minden vezetői kezdeményezést támad, opponál. Túlzott participáció.

d. Kommunikációs zavar, amikor mindenki csupa jó szándékkal a másik számára kövezi ki a „pokolba” vezető utat.

e. Valamely lelkész vagy gyülekezet jöbi megpróbáltatáson jut keresztül, hogy hite kipróbált legyen.

f. A lelkésznek az elődjéhez viszonyított státuszából adódó konfliktusok. (Ezt a gondolatot a „Gyülekezetépítés megalapozása 11 lépésben” címmel készített írásom 4. pontjában fejtettem ki.²)

g. Túlzott elvárások. A '90-es években a korábban katasztrofálisan leromlott gyülekezetekben túlzott megfelelési kényszerrel és önpusztító teljesítménnyel szolgáló lelkészek életének megrendülései jelzik e ma is leselkedő veszély nagyságát.

h. Valamely vezető (lelkész, presbiter) személyiségéből fakadó zavarodottság, amely a legtöbb esetben és megfelelő lelkigondozás segítségével nem kellene, hogy nyílt konfliktussá gerjedjen vagy önpusztításba forduljon.³

Az a. és b. pontban foglalt konfliktusok esetén csak részben jelent segítséget a javaslatomban felvázolt terápia, amennyiben a segítő szét tudja választani az a. és b. típust a többitől.

A legnagyobb nyomorúság, ha az a. és b. pontokban foglaltak keverednek a c.-g. pontokban foglaltakkal, esetleg még tovább kuszálódva a h. esetével, és az egymásra tolt konfliktusokat vagy indulatokat lelkigondozói segítség híján nem tudják szétválasztani egymástól. Ráadásul a konfliktusban részes egyik fél magát egy bűn áldozatának látja, ami részben igaz is lehet, de nem ismeri fel mindazt, amit személyiségével maga gerjeszt. Sőt, a másik felet látja a bajok egyedüli okozójának.

Mivel a konfliktus jogi útra terelődik, fegyelmi eljárás lesz belőle, pedig nagyon sok fegyelmi ügy időben kezelhető lett volna lelkigondozással.

4. Mely gyülekezetek vesznek részt e konfliktusok megoldását segítő pályázatban?

a. Missziói gyülekezetek.

b. Amely presbitérium a mediációban a konfliktusba került lelkész távozása esetén kénytelen a kompromiszsum részeként egyetlen lelkészválasztás erejéig vállalni, hogy az egyházkerület által ajánlott lelkészt jelöltként elfogadja és javasolja a gyülekezetnek megválasztásra.

c. Amely gyülekezet ezt önként kéri egyszeri esetre határozott ideig tartó feladatra szervezett státusz esetén. A határozott időre szóló kinevezés semmiképpen sem hosszabbítható meg.

Lásd még a „7. pontot”.

d. Amely gyülekezetet az elmenő lelkész felkészít arra, hogy (az állandó konfrontációtól) védett állásával e programban részt vegyen. E dolgozatomban a felkészítés hogyanjára nem térek ki részletesen.

e. Konfliktus miatt a presbitérium is feloszlásra kerül. (Ha konfliktus miatt távozik a lelkész, és nem ő az egyedüli felelős, hanem a presbitérium is, csak akkor korrekt a dolog, ha a másik fél is lemond!) Ilyen esetben törvényeink szerint kineveznek az ügyek intézésére egy másik presbitériumot, a további azonos a „b” pontban leírtakkal.

5. Mi a segítség célja?

Minden segítségnek az alapvető célja: rendezni a konfliktust, hogy maradhasson a lelkész. Iszákosmentésben láttam, hogy miután új életet kaptak Istentől, boldogabb lett az életük, mint a nászutukon volt. Ha az Iszákosmentő Misszió munkájában igaz ez, miért ne lehetne valóság a lelkész és gyülekezete kapcsolatában?

Baptista gyülekezetekben egy időben divattá lett, hogy megmérették magukat a lelkészek 10–15 év után. Ezt tette egy középkorú baptista lelkész azzal, ha nem nyeri el legalább a hívek 75%-ának bizalmát, elmegy. Néhány százalékkal kevesebbet kapott. Egy bölcs egyházi vezető segített feloldani e konfliktust, szinte nyomtalanul. Majd a lelkész, miután körülötte minden szépen elrendeződött, évek múlva, de sebek nélkül, egy nagyobb gyülekezetbe távozatott meghívással.

Ez a példa mutatja legjobban a segítség igazi célját. Ha ez nem sikerül, akkor jönnek a következő pontokban foglaltak.

a. Lelkigondozásra kell elsegíteni a lelképásztort, hogy ne dagadjon fegyelmi eljárássá egy lappangó ügy. Kapjon mentorától jelzéseket, így a bajokat már a csírájában ismerje fel, keressen a nyomorúságaira pneumatikus megoldásokat,⁴ és nyerjen meghívást „lelképásztori önsegítő csoportba” (lásd 6. c. pont), hogy tanulja meg megoldani a kezelendő ügyeket. Hiszen aki nem tudja megoldani kisebb konfliktusait, hiába megy másik gyülekezetbe. Ne legyen az egész gyülekezet konfliktusává a presbitérium ütközete a lelkészével, sőt, ha már távozik, ne kamikázé módon, hanem minél kisebb indulat kíséretében. Ne a nárcisztikus éni emberekre jellemző kirobbanással (amit elemzett dr. P. Tóth Béla). Akinek iskolaigazgatóként vagy parókusként volt ilyen kollegája, ismerheti az elszakadását kísérő pusztító jellegű, felégetett hátországot maga után hagyó elválását.

Sőt be kell vinni a közbeszédbe, hogy aki felesleges konfliktus nélkül megy el, nem megfutamodott, nem bukkott ember, nem kiegészített depressziós. Ez a döntése jobb, mintha maradt volna.

b. Méltányos megoldással távozhassék a lelkész, ha nem ő az egyértelmű felelős, mert legtöbbször a konf-

liktus csak akkor oldódik meg véglegesen, ha a lelkész méltósággal mehet el. Különben támogatói nem tudnak teljes szívvel az új lelkész mellé állni. Vagy egyenesen hasadást okoznak a gyülekezetben. Az a legfájdalmasabb, amikor a leköszönő lelkész is rámeleg, akik pedig szerették, „érte” haragszanak az új lelkészre, akit ráadásul mindenki szorongat, hogy miért nincs ugyanolyan missziói élet, mint a konfliktus előtti időben.

Egy evangélikus gyülekezetben hasonlóként játszódott le, és be is fejeződött a folyamat, de a gyülekezet elképesztően nagy létszámvesztésével, keserűségekkel és baráti, családi kapcsolatok szétszakításával. Próbátelként élte meg mindezt az az evangélikus lelkész is, aki a konfliktus rendezése után kezdte meg szolgálatát, mivel azok támadtak rá, akik az elmozdított elődöt szerették.

Minden példából azt látom, hogy a jogi megoldás önmagában semmit nem ér, ha egyrészt a lelkész sebezten megy el, és ami vele történt, azt a tábora méltánytalanul érzi, másrészt az indulatáttétel feloldására nem kapnak lelkigondozói segítséget.

Akkor méltányos a megoldás, ha nyomásgyakorlás nélkül mind a két fél számára elfogadható. Ezt a gyermek és szülő számára írottakból oly mértékben átvehetjük, hogy helyükre egyszerűen csak be kell helyettesíteni a gyülekezet és a lelkész szavakat. A gyülekezet és a lelkész (természetesen segítő által) „keressenek együtt olyan megoldást, amely mindkettőjük számára elfogadható. Mindketten ajánlhatnak megoldási lehetőségeket. Ezeket együtt, kritikusan kiértékelik, majd döntést hoznak a mindkettőjük számára elfogadható, végső megoldásról. Ezután egyiküket sem kell tovább »győzködni«, mivel a megoldást mindketten elfogadták. Senkit sem kell engedelmességre erőszakolni, mivel a döntéssel szemben egyik fél sem érez ellenállást.” P.E.T.⁵ Olyan kompromisszumot kell kötni, amit mindenki a helyzethez képest a lehető legjobb szívvel el tud fogadni. Senki se érezze, hogy csak veszített, senki se, hogy csak nyert.

Az eljárás akkor méltányos, ha az elmenő egy-egy nehéz döntésnél kap időt, hogy lélekben is felkészüljön arra, amit vállalt: pl. a nyugdíjazásra, állásváltoztatásra.

c. A valós konfliktusforrásra derüljön fény. (Hasonló ez, mint a gyermekeknél. Ott is, „ha a problémamegoldó beszélgetés feltárja a gyerek tényleges igényét, és a talált megoldás megfelelő, akkor megszűnik a probléma is, amint a gyerek átmeneti igényét kielégítettük.” P.E.T.⁶)

Számtalan esetben a gyülekezetekben sem derül ki a valós, érzelmi tartalmakkal telített probléma, hanem helyette valami racionálizált fogalmazódik meg. Ha a segítség csak felszíni és csak ezt a racionálizált részt kezeli, nem a valódi okokat, semmi eredmény nem születik, hanem akkor is ott marad, amikor már minden létrehozója rég elment nyugdíjba.

Ezenkívül a lelkész is fel tudja ismerni szerepét a konfliktus kialakulásában, de csak annyi felelősséget vegyen magára mindebből, amennyi az ő szerepe, és el tudja különíteni attól, amely egy másik féle. Ismerje fel a lelkész a konfliktus kialakulásában azokat a motivációkat, amelyek nehézségeit okozzák. (Ne akarja a múltját a jelenben megoldani.)⁷

d. Hajszoaltság nélkül tudja elvégezni szolgálatát. A hajszoalt ember többet hibázik, megfásulhat, kiégphet. Ha a lelkésszel szemben fokozottak az elvárások, és annak a lelkész meg akar felelni, a presbitérium pedig nem tudja kifejezni, hogy nem elvárása az azonnali eredmény, akkor a lelkész könnyen azt hiheti – főleg ha hajlamos is rá –, hogy a presbitérium kritizálja őt. E nem is létező problémát szeretné megoldani; és ezzel okozza az igazán nagy bajt. (Hasonló, mint a hajdani adomában: Mikor keletkezik egy telefonközpontban egy nagy meghibásodás? Amikor a műszerész meg akarja javítani a kisebb hibát.) Más presbitereket keres, akikben – úgy érzi –, megbízhat, akikbe maga kapaszkodik, esetleg folyondárként. Ezt a régi presbiterek el nem fogadásként, kritikaként értelmezik. Ha a lelkészben nem lenne bizonyítási kényszer, akkor tudná hajszoaltság nélkül végezni missziói szolgálatát.

A hajszoaltság abból is adódhat, hogy a lelkész összemósóva látja küldetését a bizonyítási kényszerrel.

e. Keressenek olyan megoldást, amely segíti a következő lelkész szolgálatát.

Konkrét eset: hosszú évek nyílt és hangos viszálya után a lelkész ultimátumot kapott egyházi feletteseitől. Természetesen a retirálást választotta. Minden egyházi vezető hátradólt majdnem bárszony székében.

Vajon megoldódott-e a konfliktus a gyülekezetben? Nem! Sőt felkorbácsolódtak az indulatok, amikor a lelkész lerántotta a leplet a referenciaszemélyek zavaros ügyeiről, akik később a lelkész menesztését ki is erőszakolták. A referenciaszemélyek viszont tisztességükben maradtak, és legitimitásukban megerősödtek. Bár ez nem látszik az első időkben bajnak, mert az új lelkész mellé álltak, így a misszió is új lendületet nyert, de az új lelkész pontosan tudni fogja, hogy ki osztja a lapot: a jövőben neki is. Így tőle függő viszonyba kerülhet.

Egészen más lett volna az utótörténet, ha az egyházi vezetés nemcsak a lelkésznek ad ultimátumot, hanem a megegyezésben⁸ részt vevőknek is fel kellett volna ajánlaniuk tisztességüket. Mind a két félnek közösen kell vállalnia a viszálykodás „terheit” is.

Ez a „teher” lehet a plusz egy évnek az elfogadása, ráadásul békességes légkörben. Továbbá elfogadhat a gyülekezet egy segítővel való együttműködést, aki átálíthatja ez egy év alatt az érzelmi váltókat és felismerheti a felszín alatti valós konfliktusokat.

f. Az ott maradó gyülekezetet is lelkigondozni kell, annak ellenére, hogy az előd méltósággal mehetett el. Ne maradjon az elmenő után egy csoport, akik érte haragszanak az új lelkészt elfogadókra. Ne tegyék fel az előd ellenfeleinek minden találkozáskor, szavak nélkül is, azt a kérdést: „mi lett jobb az új lelkésszel? Ha ugyanígy álltatok volna az előd mellé, akkor nem kellett volna elmennie”. Mindez nem az értelem szintjén történik, nem szavakkal megfogalmazva, hanem az érzelmekén, az új lelkészre támadó indulatokkal, racionalizálva egy hajánál fogva előranciaigált okot annak igazolásául, hogy miért nem jönnek a templomba. Persze, ha az értelem fényénél analizálnák mindezt, a „ne gyerekeskedj” volna a felelet.

Az elmaradozók hiányát az új lelkész megérzi, teljesíteni akar, hajszoalt lesz, hibázik. Így még ők is bármikor az új lelkész kritikusaivá válhatnak, az elődért haragudva a „mostohára” (Hézszer Gábor⁹). Másrészt az új lelkész azonnal függő viszonyba kerül azokkal, akikről megtudja, hogy korábban az előddel ennyire feszítették a húrt. Hol vannak még azok, akiknek feldolgozatlan lelkiismeret-furdalása támad, mint Júdásnak, mivel nem ezt akarták, csak akkor miért ezt tették? Összegezve a példát, semmi nem oldódik meg automatikusan, ahogyan egy válás után egy új házasságban sem.

g. Inspirálni, bátorítani kell a jó megoldásokra, hogy törekedjen a szeretetre (1Kor 14,1).

h. Ne rendüljenek meg a lelkészcsaládok, ne legyenek a sérült papgyerekek ügyünk cinikus kritizálói.

Így foglalhatom össze a segítség céljait: módszertani segítséget adni a konfliktus feldolgozásához. Szakmai segítséget a személyiségfejlődéshez. Végezetül hozzásegíteni a konfliktusmegoldó készség-képesség fejlesztéséhez.

6. A lelkipásztor konfliktusmegoldó készség-képesség fejlesztése

A felesleges konfliktust nem megoldani kell, hanem megelőzni. Ugyanis amely konfliktust megelőzünk, azt majd nem kell kezelni!

a. Mentor (másik lelkész) által segítve.

Minden új gyülekezetbe kerülő lelkész mellé álljon egy baráti jellegű tanácsokat adó tapasztalt, kiképzett támogató kolléga, mentor, akivel átbeszélheti a döntéseit, alternatíváit, aki felismerni, értelmezni segíti az első év speciális problémáit, hogy ne lépjen olyan csapdába, amely azért keletkezik, mert valamely szempontokat nem lát előre. Tanulja meg, hogy egy új gyülekezetbe kerülve az első években mire kell figyelni, mert a későbbi törésekhez vezető hajszoalrepedések ekkor keletkeznek. A legtöbb konfliktus gyökere az első évekbe nyúlik vissza. Sem ijesztgetni, sem megrémíteni nem szükséges az új szolgálati helyére állót. A cél, hogy bizalommal kérdezzen, kérjen segítséget és vegye észre az új szolgálati helyén a szolgálat kezdetével együtt járó csapdákat (lásd: „Gyülekezetépítés megalapozása 11 lépésben”). A mentor bevezeti őt egy számára támogatást jelentő „lelkipásztori önségítő csoportba”, testvéri közösségbe.

b. Lelkigondozói segítővel. Ez a Gyököcssy Intézet kompetenciájába tartozik.

c. Problémafeldolgozó, „Lelkipásztori önségítő csoport”. Nemcsak a konfliktus megoldásának, hanem megelőzésének is kiváló formája a kics csoportos helyzet-megbeszélés személyiségproblémához értő szakember és e tárgyban felkészült lelkész segítségével. Itt nemcsak a probléma megoldásának a megbeszélésére kerülhet sor, hanem arra is, hogy az új gyülekezetbe került lelkész empatikusabban tudja látni új gyülekezetét „gyászreakcióját”, tárgyvesztését a korábbi vezetőjének elvesztése miatt, azon a tükrön keresztül, amit maga is hasonló tárgyvesztés miatt átél(t). A konfliktusok megelőzése

szempontjából e különösen is fontos dologról a „Gyülekezetépítés megalapozása 11 lépésben” című írásom 4. pontjában fejtem ki a lelkipásztor státuszát az elődjéhez képest című fejezetben. E „státuszról” tudhatók továbbadását segítheti a négy szemközti beszélgetés a mentorral vagy a lelkigondozóval, de a leghatékonyabb, ha csoportban történik.

Különösen is fontos az értő figyelem, a konfliktusmegoldás vereségmentes ismereteinek elsajátítása.¹⁰ Ezt a pontot itt azért nem fejtem ki részletesen, mert ezt egy teljesen önálló dolgozat lenne.

7. A gyülekezet konfliktusmegoldó készség-képesség fejlesztése

Nemcsak a lelkész, hanem a gyülekezet konfliktusmegoldó készség-képesség fejlesztése is szükséges, különösen is olyan esetben, amikor az előd nagyon hosszú időn át, nagyon kiválóan, sok áldással végezte a szolgálatát. Javasolom határozott időre szóló koncesszával nevezni ki az ezen típusú probléma megoldására felkészített lelkészt. Ennek célja, hogy az utána következő megválasztott parókus semmit se éljen át ezen nehézségekből. Ez esetben a határozott időre szóló koncesszából semmiképpen sem lehet parókusság. Ez nevezhető bibliai kifejezéssel „útkészítésnek”. (Részletesebben: A gyülekezetépítés megalapozása 11 lépésben című írásomban.¹¹) Ha a gyülekezet presbitériuma önként kéri, ebben az esetben lehet meghatározott időre szóló és csak egyszer maximum újabb egy évre meghosszabbítható koncesszáat kiadni.

Bizonyára mindenkiben felmerül az ellenvetés: miért szükséges ilyen okoskodás, a nagy gyülekezetek értelmiségi presbiterei bizonyára jól meg tudják oldani mindezt. Sajnos nem. Egyrészt nagyon sok gyülekezeti konfliktusnak éppen az értelmiségiek a gerjesztői, másrészt a családjukban ugyanolyan mértékben látjuk a válást stb., harmadrészt, aki menedzserként ért is az intézményvezetéshez, az egyház kegyelemből élő, speciális, non profit jellegéből adódó sajátosságokat nem biztos, hogy látja.

A gyász munkához hasonlóan jó, ha a két lelkész között eltelik egy teljes év, ami alatt végigéljük az esztendő valamennyi ünnepét, fordulóját. (Az új lelkésszel mindez természetellenesnek tűnhet.) Tapasztalják, hogy nincs ott a régi, de várják az újat. Bizonyos esetekben jó, ha ez az egy év a veszteség feldolgozásával, a régi emlékek ápolásával telik el, valamint az új lelkészre való várakozással. Az Amerikai Presbiteriánus Református Egyházban egy esztendő a lelkészválasztás előkészítése, majd még néhány hónap a kivitelezése. Az erről cikket közlő, az Egyesült Államokban szolgáló Lassú Gábor lelkész írása szerint „főállású helyettes lelkész” a megoldás, aki „a lelkészkeresés folyamatában ... nem vehet részt és arra a szolgálatra egyáltalán nem is választható meg.”¹²

Nagyon fontos tudatosítani, hogy ha megpróbálnánk gyorsítani ezt az elszakadást az elődtől, csak vesztesé-

get okozunk, de semmi hasznot, még akkor is csak baj származik belőle, ha az előd elmenetelét már alig várták. „Törvényszerű, hogy az új ember másképp csinál dolgokat, mint az előd. Ilyenkor aztán egyszerre szent lesz az előd, akit pedig már untak, szidtak.”¹³

8. A mediáció

Bizonyára érzékelhető, hogy a gyülekezetek és a lelkészek számára egyformán elfogadható megoldást javaslok. Mégis érzem, hogy valamilyen tanácsadásra, segítségre szükség lenne, mert a lelkész kialakult vagy kialakulóban lévő „munkahelyi” konfliktusa megrendítheti a családi életét, gyermekeit teljesen elidegeníti az egyháztól, a gyülekezetet pedig tönkreteszi. Nem olyan tanácsadó, kollegák sorsa felett rendelkező személy vagy bizottság szükségességére gondolok, aki „nagy manipulátorként” áthelyez, felment, megmond és ...¹⁴ mert mindez idegen református egyházalkotmányunktól. Református egyházalkotmányunkhoz illeszthető viszont a mediátor közreműködésével a megbékélésre vezető út megtalálása a jogi szakasz elkerülésével, a lelkész önkéntes kérésére. Ez leginkább a mediátor¹⁵ konfliktuskezelő technikájához hasonló. Neki, mint az Egyházkerület megbízottjának lenne lehetősége, hogy katalizálja a konszenzusos és önkéntes problémamegoldásokat.

A mediáció

„A szó – mediare – eredeti jelentése: középen állni, egyeztetni, közbenjárni, közvetíteni, békéltetni.

A mediáció egy speciális konfliktuskezelési módszer, amelynek lényege, hogy a két fél vitájában mind a két fél közös beleegyezésével egy semleges harmadik fél (mediátor) jár közben.

A mediátor a problémamegoldó folyamat keretében segít tisztázni a konfliktus természetét, segít olyan megoldást találni, amely mind a két fél számára kielégítő.

A mediáció főbb elemei:

- az egyezkedést segítő technikák alkalmazása,
- a probléma megfogalmazása,
- az álláspontok közelítése,
- az egyezkedés folyamatának lépésekre bontása,
- az empatikus kommunikáció fejlesztése,
- alternatív megoldások keresése,
- közös cél kialakítása,
- a beszűkülés, bizalmatlanság, merev attitűdök kialakulásának megakadályozása.”¹⁶

A mediációhoz kapcsolódóan kapjon lehetőséget a lelkész arra, hogy részt vehessen a gyülekezeti konfliktusok megoldásának segítésére létesítendő jelzőrendszerben. Természetesen ezt olyan esetre ajánlom, amikor a lelkész a korábbi fázisokban is együttműködött a mentorával a probléma megoldásában, és nem ő az indulatok egyedüli felelőse. (Fontosnak tartom, hogy a lelkész méltósággal mehessen el, ne a szokott módon, miszerint: egy csoport mindent nyer, a lelkész pedig mindent veszít. Ez a

méltóságjeltség alapvetően szükséges, különben nem marad az új parókusra békesség.)

9. Konfliktusmegoldás modullal

(Három típusú modult ismertetek. Az első típus első gyülekezetében már nyíltá vált a konfliktus. A másik típus első gyülekezetében nincs nyílt konfliktus, mert a lelkész kitért előle, de tovább kíván lépni. A harmadik típusú modul a nagy gyülekezetek esetében alkalmazható.)

Azokat a gyülekezeteket tekintem azonos modulhoz tartozónak, amelyek problémamegoldása egymáshoz kapcsolódik. Javaslatom nem pusztán a cserék katalizálása, hiszen egyszerű álláscsere nem is mindig jók a konfliktusok végleges megoldására az indulattételek miatt.

Tudom, hogy a segítség nagyon lejáratos azon fantaszták miatt, akik ügyeket úgy állítanak egymás mellé, mint a dominókat szokták. Ám, ha nem oldják meg a kiváltó okokat, ráadásul problémás „apró részleteken” nagyvonalúan átsiklanak, akkor látszólag az egész kedvezőnek tűnik, de hamarabb összeomlik, mint a dominósor. Mégis alapos odafigyelés, mediáció és lelkigondozás mellett eredményesen lehet konfliktust megoldani.

9.1. Alapmodul nyílt konfliktus esetén

a. **Az első gyülekezetben** a lelképásztor és a gyülekezet konfliktusának kezelése mediációval kezdődjön. Ezzel együtt és ennek részeként a lelkészt ki kell segíteni a viszálykodásból. Keressen az egyházkerület a számára megüresedést, esetleg teológián spirituális állást kreáljon a számára, új gyülekezet szervezésére kérjék fel, kórház-, intézeti¹⁷ vagy országos misszió lelkészségébe kapjon kinevezést stb. – mindenki a képességei szerint. Jó, ha egy vagy két évet „védett helyen” tölt. Közben ő is lelkigondozásban részesül és elmélyed a konfliktuskezelésben.

Addig is, amíg a helyén marad, kapjon lelkigondozást, hogy minél kevesebb indulattal végezze az átmeneti időben is szolgálatát.

A mediációra nyílt viszály esetén több okból is szükség van:

- elviselhető maradjon a légkör,
- mind a két fél számára elfogadható közös megoldást keressenek,
- a konfliktus kezelése közben megtanítani a presbitériumot, hogy a későbbi lelképásztoránál ne a vesztes-győztes játszmát alkalmazza. Ennek egyik eszköze, hogy a presbitérium sem kerülhet ki egyedüli „győztesként”, hanem neki is részt kell vállalni a konfliktus teheréből. Ez az alapmodul esetén azt jelenti: a kompromisszum részeként az alapmodul első gyülekezetének presbitériuma vállalja, hogy egyetlen lelkészválasztás esetére az egyházkerület által ajánlott lelkészt jelöltként elfogadja és javasolja a gyülekezetnek megválasztásra. A kompromisszum akkor kompromisszum, ha mind a két fél egyformán lemond bizonyos jogairól. Ha a lelkész magára veszi az állásváltoztatás „terhét”, akkor a paritás szerint a presbitériumnak valamiben hasonlóan kell cselekednie.

Kik közül javasol az egyházkerület parókuszt az első gyülekezetbe? A gyülekezeti konfliktusok megoldását segítő

pályázatra jelentkezettek közül, aki e „jelzőrendszerbe” jutás feltételeként kötelező jelleggel lelkigondozásban részesültek, konfliktuskezelést is tanultak, de az előző gyülekezetükben nem volt nyílt konfliktusuk. Nem tanácsos konfliktusból jövő embert tenni oda, ahol még szinte el sem ült a békétlenség. A jelölt várhatóan kettes státuszban kerül új helyére.¹⁸ Természetesen jó, ha mind az első, mind a második gyülekezetben is segít egy útkészítő a rejtett konfliktus okainak felszámolásában, de az útkészítő a lelkészválasztást nem befolyásolhatja, sőt bele se folyhat, mivel az nem a feladata. A választás előkészítésében a helyettes lelkész vesz részt.

b. **A második gyülekezet.** Az alapmodulban szereplő második gyülekezet az, amelynek a lelkészt megválasztásra ajánlta az Egyházkerület az első gyülekezetben.

Az alapmodul szerint a második gyülekezetben nem lehetett nyílt konfliktus (ahol nyílt konfliktus van, az egy másik alapmodul első gyülekezeté).

Mivel a második gyülekezetben nem volt nyílt konfliktus, így ott szabad a jelölés, tehát hagyományos módon történik a választás. Viszont a gyülekezet bölcs és felkészítő tanácsot kapjon a folyamat részeként szakembertől, hiszen a második gyülekezet korábbi lelkésze érezte a viharfelhőket.

c. **A harmadik gyülekezet,** amelyből a másodikba szabad választással került a parókus. A harmadik gyülekezetnél nincs feladata az egyházkerület megbízott szakemberének.

A modul harmadik gyülekezetében a jelzőrendszeren kívüli lelkészek számára nyílik lehetőség a megméretetésre. Így az általam javasoltakkal nem csökken azon lelkészek állásváltoztatási esélye, akik körül soha nincs konfliktus, sőt a modulban szereplő harmadik gyülekezeti állás betöltése egyikőjünk vár.

Érdemes arra is vigyázni, hogy egyazon gyülekezetben két vagy három ízben ne olyan lelkészek váltsák egymást, akik sebesült lélekkel rezignációt visznek a szolgálatukba.

Zártvégű a modul, ha az első lelkészt a harmadik kolléga helyére választják meg.

Szabadvégű a modul, ha a harmadik helyét a modulon kívüli kolléga tölti be, és nem az elsőről kiemelt lelkész azért, mert elhívatottságot érez új gyülekezet plántálására, vagy külső és belső elhívást nyer valamely országos misszióban végzendő szolgálatra, vagy más modulba lesz jelölt. Célszerűnek tartanám, ha minél több szabadvégű modul jöhetne létre.

A legrosszabbnak azt vélem, ha minden továbbjutási lehetőség nélkül a konfliktusából csak acting outtal¹⁹ lát-na kilépésre esélyt valamely lelkész. Minden megoldást viszont pozitívnak vélek, amely lehetőséget teremt a lelkészek által óhajtott és békességes állásváltoztatásra.

9.2. A második modul, amikor a lelkész kitér a konfliktus (eszkalálódása) elől

a. A második modul **első gyülekezetének** lelkésze kitérvén a konfliktus (eszkalálódása) elől a jelzőrendszeren keresztül kéri, hogy korábbi gyülekezetéből valamely város missziói gyülekezetébe nyerjen kinevezést. Kapja meg azt a méltóságot, hogy nem bélyegzik meg „ki-

égett”, megfutamodott, bukott stb. jelzővel, hanem a leendő feladatáról szóljon minden. Addig is, amíg nincs megüresedés valamely gyülekezetben, részesüljön kiképzésben arra nézve, hogy ne vegye át gyülekezte indultát, hanem szolgálatát e nélkül végezze úgy, mintha ott útkészítő lenne. Ne kezdjen neki „títáni”²⁰ bizonyításba, mert az csak az utódja helyzetét rontja, ráadásul a nehézségei megoldása helyett a kimerültségig hajszolja magát, újabb és újabb nem szükséges feladatot a vállaira véve.

Kapjon olyan közegyházi megbízatást, amely képességeihez méltó, és lehetőséget nyújt számára a pozitív önértékelésre.

Mivel nem volt nyílt konfliktus a gyülekezetben, az egyházkerület megbízottjának nincs lehetősége mediációval a jelölésre nézve feltételt szabni. Ám az újonnan érkező parókus jó, ha felkészítést nyer konfliktus megelőzés tekintetében. Bár a legtöbb esetben azonnal kettes státuszba kerül (és azt hiszi, hogy ő megoldotta, amit elődje nem tudott.)

b. és c. A második modul **második és harmadik gyülekezetében** minden úgy megy tovább, amint az alapmodul harmadik gyülekezetében. Ha nem volt semmi viszály a második modul harmadik gyülekezetében, javasolni lehetne oda az alapmodul első lelkészének megválasztását.

9.3. Harmadik modul: második lelkészi állás létesítésével (nagy gyülekezetek esetén)

a. A harmadik modul **első gyülekezetében** újabb lelkészi állást hozzanak létre a nyílt konfliktus kezelése céljából a mediáció eredményeként. Abban az esetben lehet ez hatásos, amikor valamely csoport elégedetlenkedik a lelkésze szolgálatával (pl. hiányolják az intenzív ifjúsági munkát, esetleg csak új hangot várnak. A legtöbb nagy gyülekezetben mindezt megelőzendő az idősödő parókus általában igyekszik fiatal beosztottat maga mellé venni, de ezt nem teheti, ha a felesége a beosztottja).

Természetesen a kompromisszumba bele kell foglalni azt a klauzulát: ha a korábban megválasztott lelkész talál más helyet vagy nyugdíjazásáig békességben maradhat, akkor az első állás megüresedése esetén dönthessen a presbitérium, hogy maradjon-e továbbra is a kétlelkészes szisztéma. Az újonnan megválasztottnak alapvető érdeke és feladata a jó békesség megteremtése. Ha közbenjárása nyomán szolgatársa a nyugdíjig maradhat, dicséretes tétként számíthatassék be neki.

Ez a megoldás a gyülekezet számára többlet bérköltséget, lakásmegoldást stb. jelenthet. Ez igaz, de egy kenyértörésig menő viaskodás sokkal több anyagi veszteséget és fájdalmat okozhat. Általában egy hagyományos, nagy gyülekezetben megvan a lehetőség az infrastruktúra megteremtésére. A misszió pedig olyan mértékben fellendülhet, hogy pótolja az átmeneti szűkösségeket. Még akkor is megéri, ha átmenetileg közegyházi támogatás szükséges.

Mi legyen azzal a lelkész házastárssal, aki korábban a harmadik modul első gyülekezetében beosztott lelkész volt? Kapja meg azt a közegyházi mentőövet, amit az alapmodul első lelkészénél tárgyaltunk, pl. az alapmodul szerint valamely város missziói gyülekezetébe nyerne kinevezést, felkérést kapna új gyülekezet szervezésére stb.

Az első gyülekezet frissen létesített parókusi helyére a jelenleg is hatályos jelölési rend és választás szerint kerülne lelkész. Itt azért nem kellene az „alapmodul” szerinti megszorítás, hogy „az Egyházkerület ajánlhat lelkészt, akit a presbitérium elfogad és javasol a gyülekezetnek megválasztásra”, mert a gyülekezet egy „vállalást” tett a konfliktus megoldására (mármint a második állás létrehozását), tehát még egyet ne kelljen vállalnia. Ne érezzék a presbiterek se, hogy sarokba szorították őket.

b. és c. A harmadik modul **második és harmadik gyülekezetében** minden úgy megy tovább, mint az alapmodul harmadik gyülekezetében. Konfliktusmentesség esetén javasolni lehetne valamely modul első lelkészének megválasztását.

10.

Etikai kódex készítése a segítőknek, akik lehetnek főállásúak is és önkéntesek is.

11.

Mi lenne a következménye, ha a Lelkészek Jogalásáról készített törvénytervezet értelmében a lelkész fegyelmi vétség nélkül is egyoldalúan elmozdítható²¹ lenne segítség és a másik fél érinthetlensége nélkül? Nem csökkennének, hanem nagyon elszaporodnának egyházunkban a lelkész és a gyülekezet közti konfliktusok. Ugyanis felismernék az összeférhetetlenkedők, hogy nincs szükség erőfeszítéseket tenni a konfliktusok kialakulását megelőzendő, hanem elegendő az indulatokat szítani, mert az egyházi vezetés előbb-utóbb közigazgatási eljárásban elteszi a lelkészt. Ha egy konfliktusban az egyik fél csak mindent nyer, a másik mindent veszíthet is, akkor néhány kivételesen tehetséges lelkésztől eltekintve aligha tud valaki is érdemben vezetni: inkább a függő viszonyban lévőket jellemző huzakodás alakul ki körülötte.

Tehát a legtöbb esetben, ha a lelkész akár csak az evangéliummal való intéssel érdekeket sért, a vitát megoldani szándékozó jószolgálati bizottság azonnal szembe fogja találni magát olyan felekkel, akik a konfliktus éleződése esetén csak mindent nyerhetnek, semmit sem veszthetnek. Miért hajlanának kompromisszumra? Egy magát megnevezni nem akaró gyülekezet presbiterei vallották meg: „ha az első feszültségeknél mondták volna, hogy nincs megoldás, bizonyára igyekszünk mindent megtenni a konfliktus csitításáért, de azt hittük, hogy előbb-utóbb elkerül tőlünk a lelkész a sok viszálykodás miatt.”

12.

Nem nehezíti az általam javasolt megoldás a fiatal lelkészek álláshoz jutását? Nem, mivel ugyanannyi álláshely marad. **Egyházunk jövője, sőt fiatal lelkészeink érdekében is kell új gyülekezeteket szervezni!** A Dunántúli Egyházkerületben nagyon helyeselhetően ezt prioritásnak tekintik. Sőt a későbbiekben sem akarják magukra hagyni az újonnan szerveződő és a kiemelten

fejlesztendő gyülekezetek lelkészeit, hanem tudomásom szerint majd a Dunántúli Egyházközség által kinevezett missziói „felelős” igazgatója és tanácsolóját. Ebben nagyon sok bölcsesség rejtezik, bár a lényeg abban áll, hogy a „felelős” az ellenőrzésen kívül tud-e érdemi segítséget is adni például abban a tekintetben, hogy a misszió ne legyen álmisszióvá,²² statisztikai bűvészkedéssé! Tudom, sokat igyekeznek tenni egyházunk a misszióért, de meggyőződésem szerint ugyanennyi erő vagy még több is elvész a felesleges konfliktusok miatt.

Ettől függetlenül előre látható, hogy 2018 után a fiatal kollégáinknak komoly elhelyezkedési gondjai lesznek, mivel a 2018. év után az addig várható nyugdíjba vonulások miatt alig szolgál majd 55 évesnél idősebb lelkész aktív állományban. Ennek következtében 2018 után nyugdíjazás miatti megüresedések is csak ritkábban lesznek, hiszen mindenütt fiatal lelkészek töltik majd be az állásokat. Így könnyen kialakulhat az a helyzet, hogy évekig senki sem tud kilépni egy látens konfliktusból, hiába is szeretne, mert csak nagyon kicsiny számban lesz megüresedés. Ráadásul Dunamelléken még az is nehezíti a pályázni szándékozó lelkészek indulását, hogy egy-egy budapesti vagy agglomerációs gyülekezet iránt mind a négy egyházközségtől érdeklődnek a kollegák. Az országos nyílt pályázatok a nyilvánosság, a lelkészi mobilitás szempontjából nagyon támogatandóak, de ezzel együtt segíteni kell, hogy a nehéz helyzetbe került dunamelléki lelkésztársaink is tudjanak majd állást változtatni.

A nyolcvanas évek közepe óta írom: a mainál jóval több új gyülekezetet kellene szervezni a városokban és az agglomerációjukban.

A válságba került lelképásztortársainkra való tekintettel javaslom a fentiek megfontolását és beillesztését mindennapi gyakorlatunkba. E soraim kiforgathatóak azaz, hogy elsősorban a lelkészek érdekét nézem. Ám ez mégsem igaz, mert a békesség tekintetében a lelkész és a teljes gyülekezet érdeke egybeesik. Bizonyos vagyok benne, hogy csak igazán békességes légkörben végezhető a leghatékonyabban a mindennapi munka. Ha a lelkész úgy érzi, hogy 6 hónap elteltével nemcsak a parókiáját veszíti el, hanem a teljes egzisztenciáját is, sőt reménye sem marad, hogy kisebb gyülekezetben találjon állást és emiatt az „igazáért” olyan pusztító harcba kezd, ami megosztja a gyülekezetet, amely egy része érzelmileg az elbocsátott lelkéssel azonosul, akkor a konfliktus a gyülekezeti tagok egy részének kiválását okozhatja, mint történt az Gödöllőn és Székesfehérváron. Ők lesznek a „gyülekezete”. Igaz, hogy csak néhány ember között, de lelkész marad a volt gyülekezetének a hasadása árán. Ha lesznek további gyülekezetekben ilyen szakadások, azt fogják eredményezni, hogy egy országos hálózattal rendelkező, velünk szemben ellenséges felekezet jöjjön létre a miénkhez hasonló névvel.

Az általam javasolt konfliktuskezelés jelentős feladatot venne le a püspökök válláról is.

Ha a lelkészek a konfliktusban maradnak, akkor a stressz kezeletlensége miatt a lelkészházasságok meglazulhatnak.

Ráadásul, ha néhány nagyobb gyülekezetben a lelkész feje fölött lóg a Damoklész kardja, kialakulhat az a helyzet,

ami nyugaton, hogy nehezen találnak alkalmas lelkészt a nagyvárosok gyülekezetei, kivéve néhány kiemelkedőt.

13.

Hogyan viszonyul egymáshoz a lelkigondozás, a mediáció és a tanácsadás? Az elsöben a lelkigondozó „arra törekszik, hogy egész életre szóló változást idézzon elö kliense életszemléletében..., értékrendjében, meggyöződésében”²³ stb. A mediátor pedig arra, hogy „rövid távon változtasson viselkedésükön a konfliktus eredményes befejezése érdekében.”²⁴ A tanácsadó olyan tények ismertetését vállalja, amelyek segítik a felesleges konfliktus elkerülését.

Nagyon sokat segíthet a mediáció, amely nem csak az üzleti viták megoldásában alkalmazható. A mediáció nem csak annyit jelent, hogy az egyik is enged egy kicsit, a másik is. Sokkal inkább segítség ahhoz, hogy a feleket el tudják mozdítani „a jogok és köteleességek rögeszméjétől.”²⁴ Segítség, mivel gyakran „a felek nem ismerik fel, hogy az igazi ellentét egészen másban rejlik, mint amit megfogalmazznak.”²⁵ A mediáció segítség abban, hogy elkerüljék „az egyébként elkerülhetetlen »nyertes-vesztes» helyzetet, amely általában a peres, vagy bírósági eljárásokat jellemzi.”²⁶ A mediátornak ébernek kell lennie „az olyan lehetőségekre, amelyekre a felek nem is gondolnak.”²⁷ Nem jelent megoldást, ha valakit szembesítenek „feltevésének abszurdításában, hanem inkább még jobban megmakacsolja, és beszorítja önmagát saját pozíciójába.”²⁸ A mediátoroknak ellen kell állni, „és meg kell szabadulni attól az ösztönüktől, hogy ítélkezzenek, előfeltevésekből induljanak ki, és gyors megoldásokra törekedjenek.”²⁹

Riskó János

JEGYZETEK:

¹ Uo. 49. lap.

² Lehet a konfliktus oka a lelképásztor személye. Gyakran nem is a lelkész személyiségének torzulásairól kellene beszélünk, hanem csak rejtett személyiségjegyekről, amelyek kritikus esetekben hangsúlyosakká lesznek. Ide sorolandó többek között a túlzott megfelelés, munkamániák, neurózis, én-kép, apa-kép problémák, versengés, narcisztikus-én stb. Az ilyen lelkész mindezek ellenére jól tudná végezni a szolgálatát a Gyököcssy Lelkigondozói Intézet lelkigondozásával.

³ **A problémárátegek egymásra csúszásának tipikus esete** „T” gyülekezet, ahol a presbíterek hosszú idő óta „szívatták” a mindenkori lelkészt. Nem adták át az utalványozás jogát, nem adták ki az egyházközség takarékbetétkönyvét, részegesek voltak stb. Az idős lp. ezt összetört lélekkel, de nyugdíjazásáig hordozta. Az új lelkész a mag a konfliktust gerjesztő személyiségével nem tudta, nem tudhatta megoldani a helyzetet, sőt ő maga is indulatossá vált. Az egyházi vezetés adott a számára egy lehetőséget, és felfelé léptették, de nem kapott ennek feltételeként lelkigondozói támogatást. Így az új gyülekezetében is konfliktust gerjesztett. Magát a budapesti Tökés Lászlónak képzelte, küzdelmét az erdélyi lelkészével azonosította. A beszögezett templomajtóban fényképezte magát a sajtóval. Nem tudom, hogy a következő lelkészek fel tudták-e venni a megbúvó bűnnel szemben a harcot, vagy csak tanultak elődeik példájából, és ezért nincs nyílt konfliktus?

⁴ Szilárd meggyöződés, hogy a végleges megoldások Isten kegyelméből valósulnak meg, nem emberi erővel, sem hatalom-

mal. Ezt mutatta meg Isten a mi nemzedékünk számára is néhány elvitathatatlan jellel. Ilyennek tekintem az 1990-es években a felsőnyéki fiatalok közötti ébredést, a hetvenes évek közepén az uszakai cigányok megtérését, 1986-ban az oldi lebontásra ítélt református templom főnixkénti megújulását és még nagyon sok példát sorolhatnék. Mindezekkel megmutatta az Örökkévaló, hogy Ő a megalázottak, a Szentlelkével megtöltekézők támasza, és az imádságra adott feleletül ma is ugyanolyan hatalommal megsegíti a reá támaszkodókat, mint a hajdani idők óta teszi. Csakhogy ennek következményeit le kellene vonnunk a konfliktusaink megoldásánál és erre inspirálni kellene azon testvéreinket, akik éppen azzal rontanak el mindent már a zűrök kezdetén, hogy kardot húznak ki, ahol megállni kellene a próbát, és elalszanak, amikor imádkozni kellene.

- ⁵ Thomas Gordon, P.E.T. Studium Effektíve, Pécs 1993. (160. lap).
⁶ Thomas Gordon, P.E.T. Studium Effektíve, Pécs 1993. (172. lap).
⁷ Dr. Robert Hemfel, dr. Frank Minirth, dr. Paul Meier: A szeretet választható Múzsák Kiadó Bp. 1997.
⁸ Freddie Strasser – Paul Randolph, Mediáció – A konfliktusmegoldás lélektani aspektusai Nyitott Könyvműhely Bp. 2008.
⁹ Hézszer Gábor, A pásztori pszichológia gyakorlati kézikönyve. Bp. Református Zsinati Iroda 1991. és Hézszer Gábor Miért? 48. oldal. Bp. Református Zsinati Iroda 1996.
¹⁰ Thomas Gordon, P.E.T. Studium Effektíve, Pécs 1993.
¹¹ Riskó János, A gyülekezetépítés megalapozása 11 lépésben In.:Theológiai Szemle 2013. 1. szám 54–56. oldal.
¹² Lassú Gábor, Lelkésztalálkozás az Egyesült Államokban. In: Református Egyház 2001. január.
¹³ Nagy István, A népszerűség, mint szolgálatunk kísértése. In: Református Egyház 2001. július-augusztus.
¹⁴ Azért az is elgondolkodtató, hogy nincs senki, aki átúszakodná a hosszú időt, amíg a bajbajutott lelkész meg tudja hozni döntését. Általában nem az esperes a lelkészek lelkigondozója. Egyrészt nem is lehet még több terhet egy vezető vállára tenni, másrészt a legtöbben nem a hivatali felettesükkel akarják megbeszélni nyomorúságaikat, mert nem érzik jónak, ha e kettő szempontjai, érvei, eszközei keverednek. Mivel félnek a hivatali felettes előtti kiszolgáltatottságtól, nem is tárukoloznak ki előtte igazán. Nagyon örvendetes, hogy Dunamellék egy tapasztalt kollégát kért fel a lelkészek lelkigondozására. Akár ő, akár másvalaki meg kellene kérdezzon minden új szolgálati hely-

re kerülő parókust 1-3 év elmúltával: akar-e váltani, mik a tapasztalatai, kér-e baráti jó szót, mindezt a legnagyobb diszkrécióval és gyónási titokként kezelve. Aki mentort jelöl ki a számára, és ha kell, a Gyökössi Intézetbe küldi tanácsadásért. Esetleg gondolja megoldására, ha szükséges, mediátor bevonását javasolja. (Csak zárójelben jegyzem meg, hogy különösen is szüksége lehet mentor segítségére annak a lelkésznek is, aki látszólag nagyon dinamikus, mindent és még annál is többet megvalósít a gyülekezetében. Példának is állíthatjuk társai elé. Gyakran az ilyen pörgés nem más, mint egy segélykiáltás.)

- ¹⁵ Freddie Strasser – Paul Randolph, Mediáció – A konfliktusmegoldás lélektani aspektusai Nyitott Könyvműhely Bp. 2008.
¹⁶ WWW.eandh.hu/mediacio.
¹⁷ Egy alkoholistai római katolikus lelkészt emeltek ki így vidéki parókijáról és tettek egy nagyvárosi plébánia igazgató lelkészévé. Ha iszákosságának a magányossága volt az oka, akkor is jó megoldás volt ez, ha más, akkor is segítséget nyert, hogy letegye a poharat.
¹⁸ Riskó János, A gyülekezetépítés megalapozása 11 lépésben In.: Theológiai Szemle 2013. 1. szám 50. oldal.
¹⁹ Acting out jelenségek vizsgálatánál figyeltek fel arra, hogy a konfliktusból való kilépés önmagában nem oldott meg semmit, később más szereplőkkel vagy új helyen ismétlődött meg minden.
²⁰ Hamvas Béla, Láthatatlan történet Bp. 117. oldal.
²¹ Ráadásul az a tapasztalatom, ha egy lelkész „álmissziót” végez, nem mozdít semmit, de békesség van körülötte, akkor megbecsült ember, de ha konfliktusba keveredik, aligha tud egyházunk a számára kimenekedési utat biztosítani, még akkor sem, ha egyébként erejét megfeszítve szolgált. Nincs is senki, aki a bajba kerültekkel intézményesen törődne. Ennek pedig egyenes következménye a gyülekezetek leépülése.
²² Benkő István, Mondottam ember. Első Kecskeméti Hírlapkiadó és Nyomda Rt. 270. oldal.
²³ Freddie Strasser – Paul Randolph, Mediáció – A konfliktusmegoldás lélektani aspektusai Nyitott Könyvműhely Bp. 2008. 42. oldal.
²⁴ I. m. 57.
²⁵ I. m. 45.
²⁶ I. m. 78.
²⁷ I. m. 148.
²⁸ I. m. 162.
²⁹ I. m. 136.

ÖKUMENIKUS SZEMLE

Edictum Mediolanense

Idén 1700 éves az a császári rendelet, amely milánói ediktum néven vonult be a történelembe. Azóta is a szabad vallásgyakorlást biztosító legismertebb alapokmányként, vagy türelmi rendeletként idézik. A Kr. u. 313-ban kiadott ediktum a Római Birodalom két társ-császára, Constantinus (ur. 306–337) és Licinius (ur. 311–323) nevében íródott. Eredeti latin szövege nem maradt fenn és csak a kortárs történetírók művéből ismerjük.¹ Itt most Euszebiosztól, Baán István fordításában² idézzük:

1. „Mivel már régóta fontolgatjuk, hogy a vallás szabadságát nem szabad elutasítani, hanem minden egyes ember értelmének és akaratának meg kell adni azt a jogot, hogy saját döntése szerint foglalkozzon az isteni dol-

gokkal, már korábban arra buzdítottuk a keresztényeket, hogy saját szektájuk és vallásuk hitét őrizzék.

2. De mivel ugyanabból a leiratból, amelyben ilyen engedményt kaptak ezek a keresztények, világosan kitűnt, hogy sok és különféle feltétel is járul ehhez, talán ezek nemsokára eltávolítottak egyeseket attól, hogy ezt megtartsák.

3. Amikor én, Constantinus Augustus és én, Licinius Augustus kedvező előjelektől kísérve Mediolanumba érkeztünk, és mindent fontolóra vettünk, ami a köz hasznára és javára szolgál, a többi dolog közt, melyekről úgy tűnt, hogy mindenkinek hasznára válnak, úgy döntöttünk, hogy mindenekelőtt és elsősorban olyan rendeleteket bocsátunk ki, amik biztosítják az istenség iránti tiszteletet

és imádást, azaz hogy megadjuk a keresztényeknek és mindenkinek azt a szabad választást, hogy azt a vallást kövesse, amelyiket akarja, úgyhogy bármelyik istenség vagy mennyei hatalom jóakarattal lehessen irántunk és mindenki iránt, aki hatalmunk alatt él.

4. Ezt a döntést üdvös és teljesen helyes megfontolás alapján hoztuk, nehogy valakitől egyáltalán megtagadjuk azt a jogot, hogy a keresztények szabályát vagy vallását kövesse és válassa, és mindenkinek joga legyen hozzá, hogy a mellett a vallás mellett döntsön, amiről úgy véli, hogy megfelel neki, hogy az istenség mindenben megadja nekünk a szokásos gondviselését és jóindulatát.

5. Következésképp úgy tetszik nekünk, hogy kibocsásuk ezt a leiratot, hogy miután teljesen eltöröltük azokat a feltételeket, melyeket a keresztényekkel kapcsolatban korábban Hódolatodnak küldött leveleink tartalmaztak, megszűnjön mindaz, amiről kiderült, hogy teljesen a fordítottja szelídségünknek és ellentétes azzal, és most mindegyikük, aki úgy döntött, hogy a keresztények vallását tartja meg, szabadon és egyszerűen, minden zavar nélkül tarthassa azt.

6. Elhatároztuk, hogy ezeket az intézkedéseket teljesen tudatára adjuk Gondosságodnak, hogy tudjad: szabad és akadálytalan jogot adtunk ugyanezeknek a keresztényeknek ahhoz, hogy saját vallásaikkal foglalkozzanak.

7. Mivel Hódolatod látja, hogy korlátlanul megadtuk nekik ezt a szabadságot, azt is megérti, hogy másoknak is megadtuk, akik saját parancsaikat és vallásaikat akarják követni, amiről világos, hogy illik a mi időnk nyugalma-hoz, hogy mindenkinek joga legyen azt az istenséget követni és azt a vallást gyakorolni, amelyiket csak akarja. Ezt azért döntöttük el, nehogy olyan színben tűnjünk fel, hogy valakit is megcsorbítunk bármilyen szertartásában, vagy vallásában.

8. A továbbiakban pedig úgy döntöttünk a keresztények felől, hogy azokat a helyeiket, ahová korábban össze szoktak gyülekezni, és amikről a korábban Hódolatodnak küldött levélben az elmúlt időben más szabályt szögeztünk le, ha egyesek az államkincstárunktól vagy valaki mástól megvásárolták volna, azokat fizetség és mindenféle kártérítés-követelés nélkül, minden hanyagságot és kétértelműséget félretéve adják vissza ugyanazoknak a keresztényeknek, és ha egyesek ajándékba kapták ezeket a helyeket, a lehető leggyorsabban adják vissza ugyanazoknak a keresztényeknek.

9. Így aztán ha azok, akik vagy vásárolták ezeket a helyeket, vagy ajándékba kapták, valamit kérni akarnak jóakarattól, forduljanak a helybeli előljáróság bíróságához, hogy róluk is gondoskodjon bőkezűségünk. Mindezeket a javakat a te gondoskodásod által kell haladéktalanul és egészében a keresztények testületének visszajuttatni.

10. És mivel ugyanazoknak a keresztényeknek nemcsak azok a helyek voltak birtokukban, ahol össze szoktak gyülekezni, hanem más helyek tulajdonosaiként is ismeretesek, melyek nem egyenként voltak az övék, hanem testületileg, vagyis a keresztények testületéé voltak,

parancsold meg, hogy mindezeket annak a törvénynek az alapján, melyről az előbb beszélünk, minden tiltakozás nélkül, teljesen adják vissza a keresztényeknek, vagyis testületüknek és mindegyik gyülekezetüknek. Természetesen érvényes az előbbi megjegyzés, hogy azok, akik ezeket a helyeket térítés nélkül visszaadják, amint mondtuk, jóakarattól remélik kárpótlásukat.

11. Mindezek folyamán a legbuzgóbban kell eljárnod a keresztények említett testületével szemben, hogy amit megparancsoltunk, a leggyorsabban végre legyen hajtva, és hogy ebben is gondoskodjon jóakarattal a közös és általános nyugalomról.

12. Ennek a rendelkezésnek a következtében, mint már az előbb is mondtuk, az irántunk megnyilvánuló isteni gondoskodás, melyet már sok dologban megtapasztaltunk, minden időben szilárdan megmarad.

13. Hogy pedig eme törvényhozásunknak és nagylelkűségünknek döntését mindenki tudomásul vehesse, illik, hogy azt, amit írtunk, a te parancsodra mindenütt kifüggeszék, és mindenki tudomására hozzák, hogy senki előtt se maradjon elrejtve a törvény, ami eme nagylelkűségünkéből fakadt.”²

A törvényhozó „nagylelkűségét” messzemenően elismerve és a nevezetes évfordulóról idén számos rendezvényt megemlékezve, mindenekelőtt utalunk kell a mi Urunk Jézus Krisztus próféta szavaira: „Ha engem üldöztek, titeket is üldözni fognak.” (Jn 15,20) Ez mindmáig érvényben van, és ezért a kereszténység története egyben a különféle üldözések története is. A keresztény vértanúk sorát, mint ismert, István diakónus nyitotta meg, őt Jakab apostol, az első jeruzsálemi püspök, majd a többi apostol követte, beleértve Pált is, aki leveleiben gyakran említi, hogy mennyi üldözésben volt része az Evangéliumért. Kezdetben, Krisztus követőit leginkább a zsidók üldözték, vagy fordították ellenük azoknak a városoknak a vezetőit, ahol az apostolok az Evangéliumot hirdették. De hamarosan szembekerültek az állam hivatalos bálványimádó és császárkultuszával is, és ezért a császárok szigorúan elrendelték az üldözésüket. Hajtóvadászat indult ellenük, mint istentelen, lázadó, és államellenes tevékenységet folytató ellenségek ellen. A kereszténység első három évszázadában, a Krisztusban való hit megvallása egyet jelentett a vértanúsággal, vagy más szigorú börtönbüntetés, vagyonelkobzás, száműzetés, szertartások betiltása stb. elviselésével.

A római császárok közül különösen Nero, Diocletianus, Maximianus, Galerius jeleskedett az üldözésben, de még Licinius uralkodása alatt is sokan estek áldozatul a kegyetlenkedéseknek. A helyzet megváltoztatása Constantinus nyugati társascsászár, majd egyeduralgó érdeme. Ő uralkodótársát, Maxentiust legyőzve, Milánóba hívta Liciniust, és a hagyomány szerint itt állapodtak meg abban, hogy véget vetnek a keresztények üldözésének. Ennek írásos emléke az ún. milánói ediktum, amit természetesen jóvá kellett hagynia a másik keleti társascsászárnak, Maximinusnak is, aki 313 év végén meghalt. 324-ben

elhunyt Licinius is, kinek egyik leiratából, a kutatók szerint, a rendelet általunk idézett szövege származik.³

A 13 pontba foglalt leiratból egyértelműen kiderül, hogy a császári hatalom nem kedvezményeket, hanem a többi vallással azonos jogokat kívánt biztosítani a keresztényeknek. Ettől kezdve nem kellett nekik pl. katakombákba rejtőzni, vagy a hivatalos politeista vallást követni. A legitimitás az üldözötteknek, foglyoknak amnesztiát, az elkobzott vagyonuk korábbi, jogos tulajdonba való visszaszolgáltatását, vagy a birodalmi kincstár pénzéből való kárpótlás lehetőségét biztosította. A kártalanítás nemcsak a magán-, hanem a közösségi tulajdonra is vonatkozott, ami a keresztény közösségek jogi személyként való első elismerésének számít.

Ennek ellenére sem állítható, hogy a milánói ediktummal a császári hatalom kiváltságos helyzetet kívánt teremteni engedményt az egyre növekvő számú keresztény alattvalóinak. Jelentősége inkább abban áll, hogy alapul szolgált a későbbi, ilyen jellegű rendeletek kibocsátásához, mint a klérus általános adómentessége, az egyház császári adományból származó tulajdonszerzési és annak öröklési joga, a templomok menedékhely (azilum) státusa, a keresztény ünnepek és a vasárnap állami ünneppé tétele, az állami pénzekre keresztény jelképek veretése, vagy állami pénzből keresztény templomok építése. De téves az a vélemény, hogy a milánói ediktum a kereszténységet azonnal az egyetlen hivatalos államvallássá tette.

Erről tehát Nagy Konstantin császár alatt még korai beszélni, aki maga is csak halála előtt lett megkeresztelve és életében a pogányság jól megfér a kereszténységgel. Ediktuma azonban nemcsak a kereszténység létjogosultságát, hanem állami védelmét is biztosította, és ezzel a pogányság egyre inkább elveszítette korábbi egyedülálló és vezető szerepét.

Az ediktum bevezetőjéből (1–2. pont) is látszik, hogy a társascsászárok a szabad vallásgyakorlás jogát kívánták a keresztényeknek abban a formában megadni, amelyet már korábban is előírtak,⁴ de a helytartók nem megfelelően alkalmazták. Ekkora már számukra is és a római birodalom számára is rendkívül fontosnak és hasznosnak tartották a keresztény vallási kérdést békésen rendezni (3. pont).

A vallási türelem általános kiterjesztését és életbe léptetését, vagyis minden vallás egyformán legitim jellegét a 4. és 7. pont írja elő.

Az 5–6. pont pedig visszavonja és érvényteleníti azokat a korábbi rendelkezéseket, amelyek a jelenlegi leirattal nincsenek összhangban, és így nem engedik azt megfelelően betartani.

A 8–10. pont részletesen rendelkezik a keresztényektől elkobzott korábbi közösségi tulajdon és vagyon kötelező visszaszolgáltatásáról.

A 11–13. pont felhatalmazza és utasítja az illetékes tartományi helytartót a rendelet végrehajtásához szükséges valamennyi intézkedés azonnali és maradéktalan megtételére.

A milánói ediktum így nemcsak egy történelmi fordulópontot, hanem olyan állapotot jelent, amelyre évszázadok múltán is hivatkozni lehet és kell mindaddig, amíg a vallásszabadság eszméje világszerte elismerést és bevezetést nem nyer. Az emberi szabadságjogok lényeges és örök érvényű feltételeit rögzíti és nyilvánítja ki ugyanis általános érvénnyel:

1. a gondolat és szándék szabadságát,
2. az istenhit megvallásának szabadságát,
3. a vallás megválasztásának szabadságát,
4. a vallási alapon történő diszkrimináció tilalmát,
5. a vallási közösség tulajdonjogának elismerését.

Mindezt azzal indokolja, hogy „mindenkinek joga legyen hozzá, hogy a mellett a vallás mellett döntsön, amiről úgy véli, hogy megfelel neki, hogy az istenség mindenben megadja nekünk a szokásos gondviselését és jóindulatát” (4. pont). Elmondhatjuk tehát, hogy Nagy Konstantin császár rendeletével az emberi jogok fogalmát vezette be, és életbe léptette a vallás- és lelkiismereti szabadság értékékként való tiszteletét.

De nemcsak tiszteletet parancsolt, hanem felértékelte magát az emberi életet és mindazt, ami hozzájárul ahhoz, hogy emberjogi alapon ma is érvényt lehessen szerezni ezen általános értékek védelmének. Nagy Konstantin reformjaival sikerre vitte mindazt, amit egyrészt állami érdekből, másrészt személyes meggyőződésből vallott. Mindazt, ami birodalma általános jólétét, békéjét, stabilitását, de ugyanakkor valamennyi alattvalója üdvét is szolgált. Az ő korától kezdve az Egyház élete is átalakult, a társadalom „kovásza”, megújítója lett. Nem neki kell felróni azt, hogy az eltelt évszázadok alatt az emberiség és az Egyház nem tudott mindig megfelelően élni az általa 1700 éve garantált emberi szabadságjogokkal.

A mai válságoktól terhes korunkban is érdemes és időszerű emlékezni és emlékeztetni a milánói ediktumra, mint emberjogi alapokmányra és civilizációs vívmányra. Különösen az Egyház kötelessége ez, amely mint a vértanúk és a hitvalló igazak gyülekezete maradt fenn a történelemben. Az Egyházat a különféle üldözések és kísértések sem tették „börtönné”, hanem a halálnál is erősebb szeretet és szabadságszeretet kifejezőjévé. Az Egyház nemcsak az igazságot hirdeti, hanem lélekben szabad embert is szül, aki a bűnt legyőzve valóban szabaddá válik. Mert aki a mi Szabadítónkat és Megváltónkat, a halálból harmadnapra Feltámadt Jézus Krisztus Urunkat követi, az elnyeri Tőle a gonosz és a bűn rabságából való valódi és végleges felszabadulást!

Kalota József

Jegyzetek

¹ Lactantius: De mortibus persecutorum, 48. Kaiszareai Euszebiosz: Egyháztörténet, X. 5.

² Ókeresztény írók, IV. Budapest, 1983. 425–428. o.

³ Amikor Licinius legyőzte Maximianust, Nikomédiába való bevonulásakor, 313. jún. 13-án kifüggesztette a kereszténységgel kapcsolatos határozatait.

⁴ Galerius 311-ben készített ediktumára céloz.

Merre tart az ökumené a jubileumok idején?

40 éves a Leuenbergi Konkordátum

„Egyházi közösség, mint jövőképes modell?” – ennek a kérdésnek a jegyében került sor a németországi Schwertében arra a nemzetközi tudományos szimpóziumra, amelyen az Európai Protestáns Egyházak Közössége (GEKE/CPCE, korábbi nevén Leuenbergi Egyházközösség) tagegyházainak delegáltjai vettek részt, elsősorban teológiai tanárok és egyházvezetők, de az anglikán, ortodox, katolikus, pünkösdi, metodista és baptista egyházak megfigyelői is, többen előadói minőségben. A több mint 70 fő részvételével megtartott rendezvény házigazdája és szervezője a Westfáliai Evangélikus Egyház volt.¹

A konferencia apropóját az a körülmény szolgáltatta, hogy 40 évvel ezelőtt a svájci Leuenbergben került aláírásra az a konkordátum, amelyről úgy tűnt, hogy hosszú évszázadok után sikerül a reformátori egyházakon belül egy olyan megoldást találni, amely véget vet a megosztottságnak, lehetővé teszi az egymással való közösséggyakorlást, s ezzel bizonyosságot tesz a keresztyén egység megéléséről. A lényeg az, hogy a konkordátum elfogadásával az aláíró egyházak kifejezik: az egyházi közösség alapja az Evangélium közös értelmezése, a szószéki és úrvacsorai közösség gyakorlása, ill. megélése, a tisztségek (ordináció) kölcsönös elismerése, s annak kinyilvánítása, hogy egymás tanításának hitvallási iratokban foglalt elítélése nem érinti a másik, a konkordátumot elfogadó egyház tanítását.²

De hol tartunk ma? Tényleg sikertörténet a leuenbergi ökumenémodell, amely minta lehet a nem protestáns keresztyén egyházakkal való ökumené elmélyítésére, esetleg az egyházi közösség megélésére is? Vagy pedig fel kell tenni a kérdést, hogy miért van eltérés a konkordátum ünnepélyes aláírása, illetve az egyházi közösségvállalás deklarálása és tényleges megvalósulása között? Mi az, ami még ma is elválasztó tényező lehet, akár a protestantizmuson belül? Milyen közéleti-politikai érvényessége lehet a leuenbergi egyházmodellnek? E kérdések továbbgondolása során már nemcsak a konferencia tanulságai, hanem e sorok szerzőjének reflexiói is következnek.

Lássuk előbb, mi az, amit Leuenbergnek köszönhetünk? 1973. március 16-án a hangulat Leuenbergben minden más volt, csak nem euforikus. Nem teológusok kedélyes csevegésére került sor, még csak nem is egyházi erődemonstrációra. Az atyák tudták: egy hosszú teológiai-tanulmányi út egy állomására érkeztek, amelynek koránt sincs vége. De az eddig megtett úton nyilvánvaló lett, hogy az „egyházi közösség” istentiszteleti, úrvacsorai, sakramentális közösség, amely azért lehetséges, mert az azt megélő és abban részt vevő egyházak kölcsönösen elismerik egymásról, hogy mindegyikük az egy, szent, egyetemes és apostoli egyház kifejeződése, testet öltése konkrét helyen és időben. Az egyházi közösség közös részese a Krisztusban a sakramentumok és az Ige által.³ Nem lehet emberileg megalkotni

vagy (mint egy rendezvényt) lebonyolítani – ez a közösség „történik”, ha és amennyiben a hívő ember engedelmeskedik az Evangéliumnak. Ez a közösség a Szentlélek Isten ajándéka, ezt csak megélni és kinyilvánítani lehet – de vannak látható következményei, amelyek a tapasztalat számára is hozzáférhetőek: látható formája, a közös bizonyoságtétel és a szolgálat.⁴ Az egyházi közösség nem egyházi unió, hanem a konfesszionális határok oly módon való meghaladása, hogy a résztvevő egyházak hitvallási öröksége, liturgiai és spirituális hagyományai nem kerülnek felszámolásra, a tagegyházak jogilag önállóak maradnak. Az a körülmény, hogy református és evangélikus (ezekből kinőtt egyesült egyház, metodista, továbbá a cseh testvérek és valdens) gyülekezetek közösen ünnepelhetik az úrvacsorát, vagy hogy lelkészek egymás szószékein kölcsönösen prédikálhatnak, de meg is választhatóak a lelkészi állásra (mint ahogyan egyéb tisztségek is betölthetők a másik felekezet gyülekezeteiben), jelzi azt a hitbeli felismerést, hogy a „megbékélt különbözőségek egysége” azért lehetséges, mert egy az alap, a Krisztus. Az egyházi közösség megvalósításához tehát a szükséges, de elégséges kritérium az *egyetértés*⁵ abban, hogy mit jelent az evangélium helyes értelmezése és tanítása, valamint a sakramentumok rendeltetésszerű kiszolgálása. Az értelmezés számára az újszövetségi közösség fogalma (koinonia) az irányadó (ApCsel 2,42; az 1Kor 10,16–17; Gal 6,2–9). Ami az egyházat összetartja, az nem a tisztség és a hierarchia, hanem a Krisztusban való részese az Ige és a sakramentumok által.

Nyilván, hogy az alapító atyák többet akartak, és ez a közösség-értelmezés is többre ad lehetőséget, mint közös úrvacsorázásra. A leuenbergi egyházmodell nemcsak úrvacsorai közösség, hanem *lelki közösség* akar lenni, a hitben felismert egységről való közös bizonyoságtétel, annak minden konzekvenciájával együtt. De mi lehet ennek a hitbeli-teológiai felismerésnek és a tanításban való egyetértésnek (consensus de doctrina) a következménye? Nem kevesebb, mint annak az állításnak a megkockáztatása, hogy a fentiek alapján a másik egyház az én egyházam is (lelki otthonom), a másik tanítása az én hitismeretem is lehet. Ez nem a másik egyház tanításának kritikátlan recepcióját jelenti, hanem annak elfogadását, hogy míg e földi életben vándorlunk, „tükör által homályosan látunk” (1Kor 13,12), s hogy a jobbra taníttatás alázatával készek vagyunk az Írás tanulmányozása és értelmezése alapján korábban felismert igazságainkat felülvizsgálni, revideálni, vagy igyekszünk a másik egyház tanbeli értelmezéseit megérteni. Ez nyilván intenzív tanulási folyamatot jelent a gyülekezeti-egyházi élet minden szintjén, együtt és külön-külön – de hát Kálvin sem gondolta másként, mint hogy az egyház tanító és tanuló közösség egyaránt.

Mindezek után lássuk, hol tartunk ma: milyen lehetőségei vannak ennek az egységmodellnek és milyen akadályai vannak az egyházi közösség megélésének?

1. Az „*egyházi közösség*” fogalma. Az első probléma, amely szembevetünk – s ez a schwertei konferencián is vizsgálást nyert, a delegáló egyházak visszajelzései és a delegáltak beszámolója alapján –, hogy a *közösség* fogalma eléggé képlékeny formában használatos az európai protestáns egyházak gyakorlatában. Szinte valamennyi egyház igen intenzív kapcsolatrendszerrel tart fenn, partneregyházi és gyülekezeti kapcsolatoktól kezdve közös projektekig. De nem minden kezdeményezés, találkozás vagy közös akció minősíthető egyházi közösségnek, a fent leírtak értelmében. Már maga a fordítás is értelmezési lehetőségeket és gyakorlati eltéréseket rejt magában (pl. a „Kirchengemeinschaft”, „communion”, „fellowship”). A közösség fogalma aránylag újkeletű az európai kultúrában, s jelzi egy társadalom önszerveződésének igényét. A politikai-társadalmi életben sok minden képezheti a közösség-szerveződés elvi, normatív feltételét: azonos nyelv és kultúra, közösen megélt múlt, gazdasági érdek, politikai célkitűzés stb. Lehet egy ilyen önszerveződésnek pozitív hozadéka – de ideologizálódhat vagy vezethet konfliktusokhoz, mint azt történelmi példák is bizonyítják. A kérdés az, hogy az európai protestáns egyházak, különösen is a kelet-közép-európai régió nehéz történelmi örökséggel bíró egyházai hogyan viszonyulnak e jelenséghez? Példák bizonyítják az egyes felekezetek közötti jó együttműködést, el egészen közös istentiszteletek tartásáig, a politikai-közéleti szintéren való demonstratív összefogásig, egymás iránti szolidaritásvállalásig. Alapját képezte ennek a közösen megélt múlt vagy a szorító jelen. De kérdés, hogy lehet-e, szabad-e az ilyen egymásra találást az egyházi közösség fogalmával illetni? Végzetes lehet egy egyház életére nézve, ha más, külső közösségeszmények nyernek sorain belül polgárjogot, keresztyén retorikai köntösbe öltöztetve, mert hosszú távon inkább az egyház hanyatlását készítik elő – nem csoda, hiszen ugyanazokat az értékeket más egyesületek, közösségi formák is képviselhetik a társadalomban, talán még jobban. A Leuenbergi Konkordátum teológiájára figyelve nyilvánvaló, hogy nem minden felekezeti kapcsolat minősíthető „egyházi közösség”-nek – s fordítva, a közösség megélése és gyakorlása még nem jelent minden további nélkül egységesülést. Az egyházi egység (unio) feltétele ugyanis a közös hitvallási alapokon és bibliaértelmezésen túl, a közös liturgia, az azonos rendtartás, s az ebből származó és közösen vállalt (egyház)jogi következmények.

2. Az *istentisztelet*. Másodszer megerősítést nyert a konferencia során az a meggyőződés, hogy az egyházi közösség elsődleges megvalósulási formája az *istentisztelet*. Az istentisztelet során részeseedik az Ige és a sákramentumok köré egybegyűlt gyülekezet a feltámadott Krisztus életében és halálában, itt lesz igazán nyilvánvaló minden ökumenikus törekvés elsődleges alapja: a Krisztusban való egység. Továbbá az istentisztelet vezet el és készít fel a közös bizonyágtételre és szolgálatra. Ugyanakkor

az istentisztelet az a hely és alkalom, ahol leginkább megmutatkoznak a különbségek: a nyelvi és kulturális sajátosságok, történelmi és helyi liturgiai hagyományok. Ezek a különbségek nem negligálhatóak, hiszen minden hívő elsődlegesen saját kulturális-kommunikációs csatornáin keresztül került vagy kerül kapcsolatba az Evangéliummal, s ezek segítségével képes megélni és gyakorolni a hitét a helyi gyülekezetben. Mégsem tulajdoníthatunk nekik abszolút értéket – főleg úgy nem, hogy ezek az egyházi közösség megvalósításának akadályát képezzék. De ennek kapcsán nem lehet elhallgatni azt a tapasztalatot sem, hogy az ökumenikus párbeszéd és közeledés során éppen a fogalmak értelmezése további teherterételt jelent: hiába beszélünk egy nyelvet, használjuk ugyanazokat a szavakat, mást és mást értünk alatta. Egyes fogalmak kapcsán más-más gondolati tartalom, teológiai-filozófiai háttérismeret határozza meg a párbeszéd kimenetét, s lehetetleníti el a konszenzusegyszerítést (pl. az 1999-ben Augsburgban elfogadott Evangélikus–katolikus közös nyilatkozat a megigazulás tanításáról megmutatta, hogy van eltérés pl. a hit fogalmának reformátori és a római katolikus értelmezése között; ha a két egyház közösen el is tudja mondani, hogy hit által igazulunk meg, a katolikus értelmezés nem zárja ki ebből a hitfogalomból az érdemszerző jelleget, míg a protestáns értelmezés esetén az engedelmisség a hangsúlyos). Annál fontosabb, hogy a tanegyeztetés, amely a Konkordátum fontos célkitűzése volt, tovább folytatódjék, s nem csak a protestáns családon belül. Ezért is örömdetes, hogy a GEKE és a Vatikán közötti párbeszéd érdekében megalakult egy ilyen közös tanulmányi csoport. Az istentisztelet kapcsán még egy további fájdalmas tapasztalat kifejezésre jut: itt mutatkozik meg leginkább a megosztottság, hiszen egyes felekezeti családok továbbra sem látnak lehetőséget a közös úrvacsorázásra, közös úrvacsora nélkül pedig nem lehet teljes egyházi közösségről beszélni. Az a körülmény, hogy egyes egyházak (pl. katolikus, ortodox, anglikán részről) nem ismerik el a reformátori egyház lelkesítő tisztségét, vagy éppen a női lelkészek felszentelését, nem teszi lehetővé a sákramentum közös ünneplését. Így lesz és lehet például az úrvacsora – ahogyan Daniele Garrone valdens teológiai professzor fogalmazott, s ahogyan a konferencia záró istentiszteletén is nyilvánvaló lett – a megosztottság sákramentuma, jóllehet az egyház tagjaiban régóta érlelődik a vágy az intercommunio iránt. Jelenleg tehát nem a dogmatikai értelmezésbeli különbségek, illetve a tanbeli konszenzus hiánya, hanem az egyház rendje és a tisztségekről való felfogás jelentik a teljes közösség megélésének akadályát (a nem protestáns egyházakkal való kapcsolat terén).

3. *Etikai kérdések és nézeteltérések*. A következő kérdés, amely felett nem lehet elsiklani, s a jubileumi szimpózium során is kifejezést nyert, hogy miként viszonyulnak egymáshoz az *egyházi egység* és az egyes tagegyházak *etikai állásfoglalásai*, döntései. Konkrétan arról van szó, hogy a Leuenbergi Konkordátumot aláíró és egymással közösséget deklaráló egyházak esetén a közösség megélé-

sét súlyosan terheli pl. az egyik fél olyan etikai döntése, amely a másik számára nem vállalható. Mint közismert, egyes nyugat-európai vagy skandináv egyházak azonos szinten kezelik a házasságot az azonos neműek élettársi kapcsolatával, sőt a homoszexuális életvitel nyílt vállalása sem jelenti akadályát a lelkesszé szentelésnek.⁶ Ez a körülmény már eddig is a közösség felfüggesztéséhez vezetett, akár egy felekezeti családon belül. A kérdés itt így hangzik: hogyan lehetséges, hogy az egyes tagegyházak eljutnak az Evangélium közös értelmezéséig – mégis más-más etikai következtetésre jutnak? Tény, hogy az egyházakat körülvevő társadalmi kontextus eltérő lehet, hogy bizonyos életmódbeli változásokra és kihívásokra válaszokat kell adni – de itt többről lenne szó, mint a társadalmi változások vagy elvárások egyszerű leereagálásáról! Vajon nem veszélyezteti a korszerűsítésre való törekvés a már kialakult egyházi közösséget, s azt a több évtizedes intenzív tanulmányi munkát és lelki-hitbeli tusakodást, amely végül is felül tudott emelkedni (s nem egyszerűen a külvilág elvárása miatt) évszázados törésvonalakon? Érdemes ezen a ponton figyelmet szentelni annak a kérdésnek, hogy miként születnek az egyházi etikai állásfoglalások? Mind az evangélikus, mind pedig a református teológiai hagyomány két feltételt ismer ehhez: igereszerűség és tárgyyszerűség. Ahhoz, hogy egy társadalmi kérdésben az egyház (illetve az egyház vezetése) érvényes és egyházjellegéből fakadó saját üzenetet tudjon megfogalmazni, szükséges egyrészt a *bibliai kijelentés mélyreható ismerete*, másrészt az adott társadalmi probléma vagy helyzet *tárgyszerű elemzése*.⁷ Ez utóbbi a kontextus alapos ismeretét és szem előtt tartását jelenti. Lehet, hogy a jövőben az állásfoglalások kiérlelésének kettős fókusz helyett egy hármass koordináta-rendszerben kellene meghozni az ilyen és hasonló döntéseket: az *igereszerűség*, a *kontextualitás* és a már elért *egyházi közösség* összefüggésében. Ez viszont igen elmélyült tanulmányi munkát és a problémák által érintett emberek iránti empátiát követel meg – ugyanakkor annak a felismerésnek a felvállalását, hogy a hitélet és a privát élet nem két párhuzamos síkon fut egymás mellett! Az Európai Protestáns Egyházak Közösségének másik alapvető dokumentuma, a „Jézus Krisztus Egyháza”⁸ c. ekkleziológiai állásfoglalás nyilvánvalóvá teszi (2.4.2; 2.4.3.), hogy a keresztyén egyház földi-tapasztalható valóságának ismertetőjegye: a keresztyén élet. S bár a keresztyén életvitel, mint az élet istentisztelete nem azonos az igaz egyház elsődleges és alapvető ismertetőjegyeivel (Ige, sákramentumok), de azokból él, s ezekből fakad. Ugyan nem a keresztyén ember etikus magatartása hitelesíti az egyházat a világban, de a keresztyén identitás elbizonytalanodása és az ígértetés krízise arra figyelmeztetnek, hogy az életvitelnek az Igével és sákramentumokkal való összefüggésében zavar állt be. Egyébként Kálvin is nyomatékosan kiemeli, hogy az egyház ott lesz látható és tapasztalható, ahol Isten Igéjét hirdetik – és ezt az Igét meg is hallják.⁹ Az egyház tagjainak látható keresztyénsége nem mellékes számára. S bár a szívek vizsgálója egyedül Isten, az azért kifejezésre jut az életvitel során, ha valaki az élete példájával

válaszol a hallott Igére, a hitvallásra és a sákramentumokban való részesedésre.¹⁰ Vagyis az életvitel és az egyház konkrét helyi formájának alakítása egyaránt kifejezésre kell hogy juttassa, hogy a Krisztus-testhez van köze.

4. *Van a Konkordátumnak kötelező érvénye?* Ennek a kérdésnek akkor van igazán súlya, ha komolyan vesszük a korábbi megállapítást, hogy az újszövetségi koinonia jegyében értelmezett egyházi közösség több akar lenni, mint úrvacsorai közösség – s többet akar elérni, mint amit eddig elért a 40 év alatt! Az is nyilvánvaló, s ezt minden egyháznak önkritikusan kell megállapítania, hogy az egyházi közösséget deklarálni, vagy egy testvéregyházi szerződést testületi szinten elfogadni és aláírni mindig könnyebb, mint azt megélni. S valóban, fel kell tenni a kérdést: ha egy-egy Leuenberget elfogadó, s valamikor aláíró egyház belső jogalkotását és gyakorlatát nézzük, hogyan érvényesül abban a konkordátum szelleme, illetve azok a mély teológiai felismerések, amelyek eddig fémjelezték a közös utat (pl. lelkészek jogállása, tisztségek kölcsönös elismerése, liturgiai reform stb.)? És miért van disszonancia a közösség *deklarálása* és a *megvalósulása* között? Nyilván van erre a kérdésre egy egyszerűbb, közhelyszerű válasz és egy nehezebb. Az egyszerűbb így hangzik: talán azért, mert az ökumené ügye másodlagos egy-egy egyház napi egzisztenciális kérdései mellett, hogy a szociális szektorban és az oktatásban tapasztalható kihívások és napi gondok, a strukturális reformok vagy az egyház tagságának már nem titkolható zsugorodása mellett már nem marad szellemi kapacitás és humán erőforrás a keresztyén egységötökzésre; így nem csoda, hogy az ökumené néhány megszállott-elkötelezett munkatárs, külügyi kapcsolattartó vagy osztályvezető szívügye marad – de az ökumenikus dokumentumok már nem jutnak tovább az íróasztaloktól, vagy egy-egy zsinati bizottság sebtében megfogalmazott állásfoglalásától... A nehezebb válasz viszont nem mehet el két tényező mellett: egyrészt még mindig tovább hatnak a múltból hozott sérelmek és előítéletek, s a konfliktustörténetek feldolgozása nehéz és fáradságos feladat. Pedig ez utóbbit folytatni kell, tárgyilagosan és tudományos igénnyel, mert a múlt megismerése nélkül nincs megbékélés. Ha nincs információnk az egykori feszültségekről, sérelmekről, igen, a konkrét történelmi bűnök mélységéről és természetéről, a megbékélés-megbocsátás hangoztatása is csak üres szólam marad. A megbékéléshez, illetve a kiengesztelődéshez vezető úton adott esetben az első lépés annak elismerése, hogy a múltban vétkeztünk! Az elért egyházi közösségnek gondozásra van szüksége, egyébként kiüresedik és elhal. Másrészt, s az előbbi egyenes következményeként minduntalan megesisik, hogy egy-egy egyház – főleg évfordulók és jubileumi ünnepek kapcsán – a maga identitásának erősítése és saját emlékezés-kultúrájának ápolása közben akarva-akaratlanul is visszalép, vagy messze sodródik a már elért ökumenikus szinttől. (A Heidelbergi Káté új fordításának elfogadása kapcsán mind a mai napig adósok vagyunk a 80. kérdés-felelet értelmezésével. Magunknak vagyunk

elsősorban adósak, mert úgy került elfogadásra a szöveg, hogy közben nem került tisztázásra, hogy mi a különbség a római katolikus szentségtan akkori, tridentinum utáni és mai értelmezése között, s ehhez hogyan viszonyul a református tanítás. De egy legújabb példa: a Lutheránus Világszövetség egy bizottsága és a Vatikán nemrég közös dokumentumot adott ki a reformáció közelgő, 2017-es 500 éves jubileumra. A dokumentum a reformációt leredukálja egyedül Luther tetteire és örökségére, s elsikkad a 16. századi reformátori mozgalom további, de önálló (pl. helvét) irányzatai felett, nem veszi tekintetbe a reformáció további alakulását, felvilágosodással való kapcsolatát, társadalmi-politikai hozadékát vagy akár a leuenbergi egységmodellt. Mindezek helyett a látható egység hiánya felett kesereg. Amint Ulrich H.J. Körtner kritikájában fogalmaz: a dokumentumban a reformáció lényege elsikkad a ködben...¹¹

A kérdés valóban az, hogy ha az igaz egyház tulajdonságai között az ökumenicitás is érvényes, s ha az egyházi közösség a Krisztusban adott egység megélése, manifestációja, s az erről való bizonyágtétel, akkor ennek milyen egyházjogi következményei lehetnek? Hogyan érvényesíthető az egyházi élet valóságában és alakításában az a reformátori felismerés, hogy az egyház hitvallása és rendje összetartozik, s hogy az evangéliumi üzenet megértésének és közösségértelmezésének az egyház konkrét megvalósulási formájára is következményekkel kell lennie? Ez a kérdés már kybernetikai, azaz egyház-kormányzati kompetenciákat feszeget, hiszen az egyház kormányzása és az egyház tanítása legszorosabban összetartozik. Az anyaszentegyház az Isten megszólítására adott válasszal, illetve az Evangélium üzenetének itt és most megfogalmazott értelmezésével kormányozza magát a világban. E nélkül nincs előrelépés az ökumené terén. A mindenkori felelős vezetőkön és testületeken múlik, hogy milyen szerepet szánnak az egyházon belül a teológiai-tanulmányi munkának. Nyilván, e téren nem kell és nem is lehet illúziókat táplálni; ha az európai protestánsok büszkéek lehetnek arra, hogy a teológiailag legelmélyültebb és profiláltabb eredményt az ökumené terén a Leuenbergi Konkordátum nyújtja, azt is ki kell emelni, hogy ezzel együtt a dokumentum realitásérzéke is figyelemre méltó. Nem véletlen, s talán éppen ezért, 40 évvel ezelőtt a teológiai munka további irányának kijelölése, a tanegyeztetések (az ún. Lehrgespräche) volt a legsarkalatosabb kérdés a dokumentum útra indítása kapcsán.

5. *A leuenbergi ökumenémodell jövője.* Végül és nem utolsósorban fel kell tenni a kérdést: mennyire jövőképes modell a Leuenbergi Konkordátum, hova vezet az egyházi közösség megélésének eddigi tapasztalata és igénye, s a kétségen kívül eredményes tanegyeztetések tanulsága? Mi kell ahhoz, hogy a „megbékélt különbségek egysége” ne csak hangzatos szólam, s ne csak a protestáns keresztyénség belső ügye maradjon, hanem képes legyen impulzust adni a többi keresztyén/keresztény egyházzal való közösség megélése számára? Mennyi ennek a realitása? És milyen szerepet játszhat a megélt egyházi kö-

zösség a közéletben, a politikai kultúrában? E kérésekre három szinten kell reflektálnunk.

a) Az Európai Protestáns Egyházak Közössége jelenlegi tagegyházainak további útját és a megélt közösség minőségét tekintve nem lehet alábecsülni az eddig elért eredményeket, de hiú ábrándokat sem szabad kelteni. A GEKE nem akar európai szuper egyház lenni, s nincs is szó valamilyen egységes európai protestáns egyház megteremtéséről. Ez eleve ellentétes lenne a Konkordátum szellemiségével és a teológiai-tanulmányi munka során eddig elért ekkléziológiai felismerésekkel. A leuenbergi modell továbbfejlődése tehát nem az unió irányába, vagy egy belátható közös szervezeti egység felé mutat. A cél inkább így fogalmazható meg: *együtt egyháznak lenni!* Együtt részesedni Jézus Krisztus egyházában, s erről bizonyágot tenni. Vagyis tovább mélyíteni a közös bizonyágtétel és szolgálat lehetőségeit, s ebben minél nagyobb egységre jutni. A bizonyágtétel és a szolgálat ugyanis nem egy-egy munkaterület (amelynek megszervezését technikailag egységesíteni lehet a hatékonyság érdekében), hanem Jézus Krisztus egyházának életmegnyilvánulása: vagyis annak a jele, hogy az egyház a *missio Dei* eszköze. Innen nézve már nem az a kérdés, hogy *milyen* az egyházi közösség jellege, hanem hogy *mire* rendeltetett? 40 évvel ezelőtt is nyilvánvaló volt, s azóta beigazolódtott, hogy ezen az úton nem minden egyház jár majd egyforma sebességgel. Kényszer viszont nincs. Az egyházi közösség megélése, megvalósítása és elmélyítése nyitott folyamat (processus), amelynek mértéke mindig az Evangéliumnak való lelki-hitbeli engedelmesség és teológiai felismerések függvénye marad.

b) Hogy hatékony lehet-e a leuenbergi modell a nem protestáns felekezetekkel való ökumené terén, arra nézve álljon itt egy idézet egy teológustól, aki amikor leírta, még nem érte el az egyházi hivatal csúcsát: „az út, amelyet a Leuenbergi Konkordátum elkezdett, megfelelő folytatásra kell hogy találjon a római katolikus és a reformátori egyházak között”.¹² Így fogalmazott 1981-ben az akkor még müncheni érsek, Joseph Ratzinger. Azóta többször ökumenikus leülésekről vagy hátramenetről szóltak a tudósítások, kérdés, hogy napjaikban milyen jelzések várhatók Rómából? Örvendetes viszont, hogy a római katolikus egyház és a GEKE között újra elkezdődött a párbeszéd – eredményét még nem lehet lemérni, de az nyilvánvaló, hogy eredmény csak intenzív tanulmányi munka és ama készség alapján várható, amely adott esetben hajlandó felülvizsgálni – az Írás jobb és mélyebb megértése alapján – a korábbi felismeréseket, döntéseket, tantételeket. De ugyanez a feltétele a többi, pl. az anglikán vagy ortodox egyházakkal való párbeszédnek is. (A következő évek tanulmányi munkájának központi kérdése a *keresztység* lehet: ha ugyanis a Krisztus egyházába való tartozást a keresztység alapozza meg, s a keresztység sákramentumát kölcsönösen érvényesnek fogadja el a másik részéről minden felekezet, akkor miért van továbbra is akadálya a közösség megélésének?)

c) Végül milyen érvényessége lehet a leuenbergi modellnek a közélet számára? Napjaink közéleti-politikai

kultúráját a végzetes megosztottság jellemzi. Az egyes vélemények abszolút igénnyel lépnek fel, s érvényesítésük már-már vallásháborús légkört teremtenek. A leuenbergi modell, a „megbékélt különbségek egysége” viszont arról szól, hogy lehetséges az együttműködés és a közösségvállalás anélkül, hogy egyik vagy másik fél kénytelen lenne feladni identitását. Az önmérséklet, a saját álláspont felülvizsgálatának igénye, a jobbra taníttatás alázata, s mindehhez az elmélyült tanulmányi munka képes elhárítani az akadályokat a közös szolgálat elől, még akkor is, ha a múlt konfliktusokkal terhelt (ezeket is fel lehet dolgozni, ha van hozzá kellő szándék és akarat). Az egyházi közösség és a világi közösségek kialakulása és működése formális szempontból (ami a kommunikációt, interakciót, konszenzuseresést stb.) azonosságokat mutatnak. Ennek alapján megkockáztatható az állítás: ahogyan az egyháznak tanuló és tanító közösséggé kell lennie ahhoz, hogy képes legyen betölteni küldetését, úgy a polgári demokrácia és a civil társadalom kialakulása is csak párbeszéd, megértés, ismeretszerzés, okos és tárgyyszerű érvelés útján remélhető. Mindeközben az egyház nem képzelheti magát a *societas perfecta* szerepébe – a társadalmi élet horizontján az egyház, illetve az egyházak is megmérettetésre kerülnek. A legújabb szociológiai megfigyelések és szociálfilozófiai következtetések arról tanúskodnak, hogy az emberi közösség a *bizalomra* épül. Az emberek egy kommunikációs világban élnek, naponta információk tömkelege éri, s ez információk alapján rendezik be életüket, döntenek és cselekszenek – de nincsenek abban a helyzetben, hogy az információk valóságtartalmát leellenőrizzék. Ezért szükség van arra, hogy az információk mögött hiteles, megbízható egyének és intézmények álljanak (nem véletlen, hogy a nyugati polgári társadalmakban olyan nagy a hitelesség iránti igény a közélet szereplőivel szemben). A közélet, illetve a társadalom felől nézve ez az igény az egyházakra is vonatkozik. Kérdés, hogy az egyház hitelessége és megbízhatósága számára milyen fedezet áll rendelkezésre; más fedezet nem lehetséges, mint az, hogy a megfogalmazott üzenet és az egyház(ak) külső, látható formája között diszcrepancia ne legyen. Ebben az összefüggésben is igazolást nyer a teológiai tétel, hogy az egyház hitvallása és rendje a legszorosabban összetartozik. Az erről való *közös* bizonyoságtétel pedig nemcsak arra figyelmeztetheti a társadalmat, hogy olyan feltételekből él, amelyet önmagának megadni nem tud,¹³ de az egyház bizalmi, illetve hitelességi indexét is garantálhatja egy értékviszálytól amúgy is szenvedő világban.

Fazakas Sándor

IRODALOM:

- BÖCKENFÖRDE, E.-W.: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991.
- Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit.* Beschluss der Vollversammlung vom 9. Mai 1994, Frankfurt a.M., Otto Lembeck Verlag, 1995.
- FAZAKAS, S.: *Az egyház nevében? A reprezentáció történelmi változásai és jelenkori kérdései*, in: Fazakas, S.–Ferencz, Á. (szerk.): „Krisztusért járva követségben...” *Teológia–Igehirdetés–Egyház-kormányzás.* Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára (Acta Theologica Debrecinensis 3), Debrecen, DRHE, 2012, 445–472.
- FAZAKAS, S.: Kálvin szociáletikája, in: uő. (Szerk.): *Kálvin időszerűsége. Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradandó értékéről és magyarországi hatásáról*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 104–139.
- >From Conflict to Communion. *Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017.* Report of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity, Leipzig/Paderborn, Evangelische Verlagsanstalt/Bonifatius Verlag, 2013.
- HERMS, E.: Das evangelische Verständnis der Kirchengemeinschaft, in: uő: *Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft*, Bd. II., Marburg, N.G. Elwert Verlag, 2003, 303–316.
- HÜFFMEIER, W.: Art. Kirchengemeinschaft, in: *Evangelisches Staatslexikon* Neuausgabe (2006), 1169–1173.
- KÁLVIN, J.: *A keresztyén vallás rendszere (1559)*, ford. Rábold Gusztáv, I–II. kötet, Pápa, MRE kiadása, 1910.
- Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie)*, Frankfurt am Main, Otto Lembeck Verlag, Dreisprachige Ausgabe 1993. Magyarul: Leuenbergi Konkordia, URL: <http://www.leuenberg.eu/de/node/610>
- KÖRTNER, U.H.J.: Im Nebel verschwunden. Wie ein lutherisch-katholisches Papier die Reformation domestiziert und reduziert, in: *Zeitschriften* 14 (2013/8), 38–40.
- LEHMANN, K. – PANNENBERG, W. (Hg.): *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung. Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Bd. 1., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- MEYER, H.: Zur Entstehung und Bedeutung des Konzepts »Kirchengemeinschaft«. Eine historische Skizze aus evangelischer Sicht, in: Schreiner, J.–Wittstadt, K. (Hg.): *Communio sanctorum: Einheit der Christen – Einheit der Kirche.* Festschrift für Bischof Paul-Werner Scheele, Würzburg, Echter Verlag 1988, 204–230.
- SCHARBAU, FR.-O.: Leuenberg. Theologische und kirchenrechtliche Folgerungen, in: *ZevKR* 40 (1995), 320–344.
- Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken.* Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2013.

JEGYZETEK

- 1 Kirchengemeinschaft als zukunftsweisendes Modell? Internationales Ökumenisches Symposium in Villigst: 40 Jahre Leuenberger Konkordie, URL: <http://www.evangelisch-in-westfalen.de/presse/ansicht/artikel/kirchengemeinschaft-als-zukunftsweisendes-modell.html>
- 2 Lásd. Leuenbergi Konkordia IV,1,30–34, URL: <http://www.leuenberg.eu/de/node/610>
- 3 HÜFFMEIER: Kirchengemeinschaft, 1171. Vö. MEYER: Kirchengemeinschaft, 229–230.
- 4 Vö. HERMS: Das evangelische Verständnis der Kirchengemeinschaft, 304.
- 5 Hogy részleteiben mit is tartalmaz egy az egyetértés és közös értelmezés, azt fejt ki és rögzíti a Konkordátum. Ld. uo. Vö. MEYER: Kirchengemeinschaft, 219–230.
- 6 Legutóbb éles belső egyházi és társadalmi vitát váltott ki a Német Evangélikus Egyház (EKD) Tanácsának tájékoztató jellegű dokumentuma a családról, amely hasonló következtetésekre jut. Lásd: *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit* (2013).
- 7 Lásd részletesen FAZAKAS: Kálvin szociáletikája, 112–116. és FAZAKAS: *Az egyház nevében?*, 465–467.
- 8 Die Kirche Jesu Christi, 13–14.
- 9 Inst. IV,1,9.
- 10 Vö. Inst. IV,1,8.
- 11 Lásd KÖRTNER: Im Nebel verschwunden, 38–40. Vö. >From Conflict to Communion (2013).
- 12 Az idézetet lásd LEHMANN–PANNENBERG: *Lehrverurteilungen*, 178–179.
- 13 BÖCKENFÖRDE: *Recht, Staat, Freiheit*, 112.

Hershel SHANKS ED.:

Frank Moore Cross – Conversations with a Bible Scholar

Washington: The Biblical Archaeology Society, 1994; e-book formátumban ingyenessé feltéve a világhálóra: 2013.

A most bemutatásra kerülő könyvet több okból is aktuálisnak éreztem, ezért esett rá a választásom. Az első ok a könyv formátuma, ami az eddig recenzált könyvekhez képest új.

Tudomásom szerint ugyanis hazánkban teológiai konferencián, vagy más fórumon e-book formátumú öszövevényes könyvet még nem mutattak be. Beszkennelt könyvekhez, digitális kiadványokhoz évek óta hozzájutunk így, vagy úgy (főleg „úgy” ...). Ez azonban egy olyan könyv, ami *legálisan* is elérhető és letölthető az internetről. Ha valaki látogatja a külföldi kiadók honlapjait – nekem könyvtárosként a mindennapi munkám része –, láthatja, hogy a világ ebbe az irányba halad. Egyre több és több könyv megvásárolható elektromos könyvként (e-book) is. Ennek vannak előnyei és hátrányai is. Sok év könyvtárosi tapasztalat után hadd mondjam el: számtalan könyvet, folyóiratot soha nem vettem le a polcra se a diákjaim, se a kollégáim. Nagy kár volt a papírért, nagy kár volt a kivágott fákért. Az e-book ráadásul olcsóbb is. Aki pedig a könyvnyomtatásért aggódik, nemes lelkű ember, de ne aggódjon: szép kiadású könyvek ma is jelennek meg és nem fognak eltűnni még sokáig. A könyvek világában elfér egymás mellett mindkét forma, úgy hiszem, haladjon a világ előre. Aztán az is szempont, hogy egy e-book olvasó vagy táblagép memóriájában több száz könyv elfér, kész könyvtárat visz az ember magával a zsebében.

Ebben az esetben tulajdonképpen egy régebbi kiadványról van szó, amit digitális formában most tetek elérhetővé, s az aktualitást az a szomorú esemény adta, hogy a tudós, akivel a könyvben szereplő interjúkat készítették, nemrég halt meg, egy éve sincs még, hogy eltávozott az élők sorából (2012 őszén halt meg, 91 évesen). Már pedig nem akárkiről van szó, hiszen az illető négy nagy területen is maradandót alkotott: nagy név volt a qumránológiában, a régészetben, Izrael vallástörténetének kutatásában és az epigráfiában. Évtizedekig (1958–1992) volt a Harvard professzora, akinek 106 Ph.D. (!) hallgatója volt, köztük olyanok, mint P.D. Hanson, Emanuel Tov, M.D. Coogan, J.J. Collins, William G. Dever, P.D. Millard, John Huehnergard, Saul M. Olyan, az utódja, P. Kyle McCarter, vagy az egyik kedvencem, Mark S. Smith. Ő maga szintén egy colossus, W.F. Albright tanítványa. Az iskolaalapító tudós nevét még nem mondtam, de úgy vélem, már mindenki tudja: Frank Moore Cross Jr.-ról beszélünk.

Jól mutatja egyébként F.M. Cross tekintélyét, hogy Hershel Shanks készített vele interjúkat és adta ki azokat ebben a kötetben. H. Shanks volt az, aki újságjában (BAR) annak idején kirobbantotta a qumráni tekercesek körüli botrányt, azok publikációjának késése miatt. Cross pedig éppen a másik táborban volt: tagja a publikálással legelőször meg-

bízott csapatnak, később se kapkodta el a rá bízott szövegrészek megjelentetését, sőt John Strugnell mellett is kiállt, amikor antiszemitizmussal vádolták meg kollégáját. Mégis egyértelmű H. Shanks számára, hogy F.M. Crosst be kell mutatni a nagyközönségnek, akkora tudósról van szó. Most pedig ezt a kötetet ingyen elérhetővé tette az interneten (<http://www.biblicalarchaeology.org/magazine/> itt rá kell klikkelni a fenn található „Free eBooks” részre, ahol 22 ingyen letölthető könyv vár ránk, eltérő témában, eltérő műfajban, eltérő közönségnek címezve).

A könyvben a bevezető beszélgetés után öt nagyobb fejezet található. A címek árulkodóak, mind fontos aspektusa F.M. Cross munkájának. A recenzens ezek közül legfontosabbnak és legmaradandóbbnak az epigráfiát érzi. S ezzel más is így lehet, mivel a legfontosabb epigráfiával kapcsolatos F.M. Cross cikkek (ez szám szerint 55 ...) egy kötetben meg is jelentek 2003-ban *Leaves from an Epigrapher's Notebook* címmel (természetesen elérhető a Károli Hittudományi Karának könyvtárában). Ebben a digitális könyvben olyan elméletek is elhangzanak, amiket F.M. Cross tanított, de sosem publikált, ilyen például a midjániták szerepe Izrael kialakulásában. Mózes Jetró lányát vette feleségül, így Mózes leszármazottai félig izraeliták, félig midjániták voltak. Ez már önmagában rendkívüli, ill. az a tény, hogy ezt a hagyomány megőrizte. Más hagyomány(ok) szerint a vándorlás során ők vitték bűnbe Izraelt (Num. 25 és 31), amiért elítélik a midjánitákat. Ismét egy másik hagyomány szerint (Ex. 18:14 skk.) Mózes bírakat állít a nép felé – mindezt apósa javaslatára. Végül az Ex. 18:12 arról tudósít – *mirabile dictu* –, hogy Jetró – ne feledjük, Midján papja! – égőáldozatot és véresáldozatot mutat be Istennek, majd bemennek hozzá Áron és Izrael vénei is, hogy együtt egyenek. A midjáni vonal tehát nagyon erős, ez tagadhatatlan. Nem feladatom a régi midjánita-kénita-hipotézis felvázolása itt (Eduard Meyerig jutnánk, vö. *Geschichte des Altentums*, 1921), ami régi keletű és újra és újra felüti fejét (utoljára az EABS budapesti konferenciáján hallottam Blenkinsopptól), csupán érdekes olvasni olyat is, amit máshol nem publikált a harvardi kutató, de tanítványai körében jól ismert. Aztán ehhez kapcsolódik az exodus útvonalának meghatározása, ami örök slágertéma, ezt Cross szintén Midjánban lokalizálja, a mai Eilat-öböltől keletre. Sajnos archeológiai adataink nincsenek a térségből, Szaúd-Arábia még az amerikaiaknak sem ad ásási engedélyt, pedig ennek fényében lehet, hogy sok mindent másként gondolnánk Izrael történelméről. Ezzel szembe kellene állítani a Sínai-félsziget régészeti eredményeit, de nem igazán van miről beszélni. Ha tényleg itt volt az „Isten hegye”, akkor miért csak a bizánci idők

van erről hagyomány (amikor egyébként is a szent helyek kreálásának dömpingje volt) és miért nincs nyoma a késő bronzkori telepeknek? Az 1960-as és 1970-es években, mielőtt Izrael visszaadta volna a térséget Egyiptomnak, voltak régészeti kutatások, terepszemlék. Timnah és Cerabit el-Khádem, Kádes-Barnea – ennyi az eredmény summásan, bár ez nem eredmény, hanem inkább eredménytelenség, mert ennél többnek kellene itt lennie – ha ebben a térségben voltak a fenti helyek és események. Vagy nem, ezt most nem lehet eldönteni, úgy tűnik.

Bár ezt a könyvet nem annak szánták, teológiai tankönyvnek is kiváló lenne! Sokat lehet tanulni belőle és könnyen. Ezt nagyon sok könyvről, akár célzottan teológiai tankönyvnek írt munkáról nem lehet elmondani. Ez a könyv olvasmá-

nyos, átlátható szerkezetű, közli a lényeges információkat, s mindezt gyakorlatilag 180 oldalban. A sok fotó és térkép csak még gazdagabbá teszi az olvasmányélményt, ráadásul a képek jó minőségűek és több olyan van köztük, amelyek tárgya ritkán látható (pl. Sínai-felirat). Mi több, még F.M. Cross emberi arca is felrajzolódik előttünk. Az embernek, akit soha nem hallott kiabálni a környezete, az embernek, akit mindenki barátságos, kedves tudósként szeretett, aki presbiteriánus lelkészgyerekként maga is hívő keresztyén volt, példás családapá, aki otthon orchideákat nevelt. Nos, ez a kötet átfogó és persze azért nagyon általánosító képet ad a tudósról, akinek érdemes megismerni a munkásságát. Ehhez ajánlom szeretettel ezt a könyvet.

Egeresi László

Iszlám – kívülről, belülről

EFRAIM KARSH: Islamic Imperialism

A history New Haven and London, 2007, Yale University Press, 241 o.

ED HUSAIN: Az iszlamista

Budapest, 2008, Konkrét könyvek, 342 o.; ford.: Sajó Tamás

A mű eredeti címe: Ed Husain: The Islamist. Penguin Books, 2007.

Hétről hétre egyre több figyelmet keltenek az iszlámmal kapcsolatos híradások, legtöbbször az objektív tényközlésen túl heves reakciókról is számot adva. Ezt a tendenciát erősíti a 2012 szeptemberében elhíresült Mohamed-film is, amely agresszív tiltakozást váltott ki a muszlimok között. Hatalmas kulturális szakadék tátong ugyanis a muzulmán világ és a rajta kívüliek között, hiszen míg a demokratikus jogrendű államokban tolerált, sőt kívánatos a szólásszabadság, addig az említett körökben érzékenyen fogadják a satirikus hangvételű véleménynyilvánítást. A média csupán a pillanatnyi tünetekről tudósít, az okok és indítékok azonban mélyen húzódnak és a múltban gyökereznek. Ezek megértéséhez visz közelebb a két vizsgált könyv.

A fent megnevezett két mű – egymást kiválóan kiegészítve – az iszlám lényegének és valós hatásainak egyre sürgetőbben aktuális és szükséges megismerését szolgálja. Komplementaritásuk mind a stílus, mind az irányultság szempontjából megmutatkozik. Karsh kívülről, deklaráltan előítéletes és általánosító módon vizsgálja az iszlámot, annak hosszú történelmét áttekintve a kezdetektől napjainkig; Husain ezzel szemben belülről igyekszik azt bemutatni, saját életútjának mindössze néhány évtizedén keresztül, s mindközben differenciál az iszlám különböző csoportjai között. Előbbi – sok név, évszám, esemény közlésével, valamint hosszas bibliográfiát eredményező rengeteg forrás felhasználásával – az objektivitás hatását kelti történetírásában, míg utóbbi egyértelműen szubjektív módon vázolja személyes sorsát. A két szerző fentebb említett eltérő perspektívái ugyanakkor egyaránt induktív módszert alkalmazva ragadják meg a mondanivalót. Karsh az iszlám vallás történeté-

nek epizódjain keresztül mutatja be annak szellemiségét, irányultságát; Husain pedig saját élettörténetének stációi által fogalmazza meg az iszlám jellemzőit.

Karsh bonyolult politikai nyelvezetet alkalmaz, amint karikatúrisztikus és szarkasztikus stílusban az iszlám politikatörténet kritikus elemzésére vállalkozik. Mindeközben nem sok energiát szán a politikai korrektség elérésére.

Efraim Karsh 1953-as, izraeli születésű. A Jeruzsálemi Héber és a Tel Avivi Egyetemen végezte tanulmányait, egészen PhD szintig, az arab és modern közel-keleti történelem, illetve a nemzetközi kapcsolatok szakterületein. Az Izraeli Védelmi Erők kutató elemzőjeként őrnagyi rangban szolgált. Világszerte számos egyetem professzoraként tartja számon, pl. Harvard, Londoni School of Economics, Sorbonne, Helsinki Egyetem, Tel Avivi Egyetem. Nívós lapokba ír, mint pl. The New York Times, The Los Angeles Times, The Wall Street Journal, The Times, The Daily Telegraph. A cionizmus revizionista mozgalmához sorolja magát.

Az *első fejezet* (The Warrior Prophet) Mohamed életének alakulásába enged bepillantást – ahogy prédikátorból politikai-katonai vezetővé érik, és az iszlámot államvallássá szilárdítja. Bemutatja az anszár (helyi követők) és a muhádzsirun (Mekkából Mohameddel tartók) csoport által alkotott, az azóta is fennálló erőszakos terjeszkedés hajtóerejét biztosító Umma (egy közösség) koncepcióját, s ennek elérésére tett törekvéseit, beleértve a karavánok ellen irányuló rablótámadásokat, a medinai zsidók integrálását megcélzó kísérleteket, s Mekka meghódítását.

Az iszlám gyors terjedéséről számol be a *második fejezet* (The Rise and Fall of Islam's First Empire). A hagyomá-

nyos muszlim történelemírás ekként foglalja össze az iszlám dinamikáját: vallásos buzgalom és önzetlen erőfeszítések Allah útján. Ezzel szemben a szerző mindössze a hadisarc biztosításában látja a motivációt az iszlám előretörése mögött. Úgy véli, hogy a szent és a hasznos célokat kreatívan elegyítették, amint ezt a 750-ig fennálló Omajjád-dinasztia elvakult és különöz nemzedékeinek karikatúrisztikus bemutatásával igazolja.

A gazdasági kizsákmányolást és a perifériák feletti gyengülő kontrollt nevezi meg a *harmadik fejezet* (The Best of Times, The Worst of Times) az egyre terjedő lázongások okaiként – még a 9–11. századokban járva. Ennek tárgyalása az Abbászida-dinasztia bemutatása által történik.

A *negyedik fejezet* (The House of Islam and the House of War) folytatja a leleplező hangvételt: „Számukra az iszlám győzelme nem is annyira kulturális és civilizációs kérdés volt, inkább területi és politikai ügy. Az általuk elfoglalt földterületek az Iszlám Házának szerves részévé váltak, függetlenül attól, hogy lakosaik muzulmánok lettek-e.” (66. o.) Karsh azt is kimutatja, hogy mindeközben a meghódított területek technikai és kulturális vívmányait is nagy haszonnal bekebelezték a muszlimok. Gyakorta tisztességtelen kereskedelmi eszközöket alkalmaztak, mint pl. a 11. századi Afrikában 1kg aranyért 1kg sóval fizettek. Ez a rész tárgyalja az európai keresztetek-szunniták háborús háromszögét, rámutatva a muzulmánok közötti rivalizálásra, megosztottságra. Karsh irányultságára jellemző az az okfejtés, amivel a keresztetek iszlámmal szembeni vereségét a véletlenek szerencsétlen egybeeséseként igyekeznek beállítani.

Az iszlám történetének következő szakaszát az *ötödik fejezet* (The Last Great Islamic Empire) ismerteti. Szaladin 1193-as halálával megtorpant az imperialista álom megvalósulása, tekintve, hogy a birodalom a családtagok között feldarabolódott. Terjeszkedési hajtóerő híján, illetve családi viszályok következtében inkább zsugorodni bizonyult az áhított hatalom. Bajbarsz egyiptomi mameluk szultán nem-hogy szűkölködött a dzsihádd szellemében, hanem európai szövetségeseiket keresett. Az oszmán inváziót bemutatva Karsh kiemeli Nagy Szulejmán – Magyarországot is érintő – hadjáratát, aminek jelentősége abban állt, hogy hosszú idő elteltével az Iszlám Háza ismét egységbe rendeződött egyetlen birodalmi tekintély irányítása alatt. A szerző aztán az 1791-es szisztovói (ma Szvisov, Bulgária) Habsburg–török békeszerződésen át egészen az első világháborúig felvázolja az Ottomán-dinasztia ténykedését.

A *hatodik fejezet* (The Price of Empire) némileg visszalépve az időben, a Görög Köztársaság Oszmán Birodalomtól való függetlenségének 1822 januárjában történt kikiáltásától kezdődően, más útvonalat bejárva, a birodalmat próbára tevő felkelésepizódokat érintve, ugyancsak az első világháború koráig jut el, az örmény népiirtás borzalmával bezárólag.

Újfént a 19. századba kalauzol a *hetedik fejezet* (Mishandling the Great Game), kiemelve a brit–iráni egyezségeket, különös tekintettel a dohánykereskedelemre, ami végül felkelésbe torkollik. Karikatúraszerűen festi le az épp hatalmon lévő sah szánalmas kétségbeesését és precedensértékű megaláztatását, csakúgy, mint a későbbiek anarchisztikus működését. Karsh az iráni vezetés felelőtlen hasznosulásának eredményeként magyarázza Iránnak Oroszország

és Anglia közötti érdekszférakra történő felosztását, ami nyilvánvaló csapás volt az imperialista álmon, annak gyenge volta következtében.

Az első világháború következményeként összeomlott Oszmán Birodalom 1300 éves folytonosságot tört meg – fejtegeti a *nyolcadik fejezet* (The Rise of the Arab Imperial Dream), amelyben Szíria kerül a vizsgálat középpontjába. Az arab nacionalizmust ecsetelve, Karsh rámutat annak országhatárokon átívelő, a mohamedi örökségben gyökerező, a hajdani kalifátus helyreállítására törekvő, magukat az egykori arab nép jogutódjaként felsőbbrendűnek számító dinamikájára, amelyet inkább motivál a közös gyűlölet, semmint a közös lojalitás. Izrael állam 1948-as kikiáltásának és a palesztin háborúnak az eseményeit is ezen a szemüvegen keresztül mutatja be.

A kilencedik fejezet (An Arab Caesar) Egyiptomra irányítja a figyelmet, amely a történelem egy pontján átvette az arab imperialista álom megvalósításának stafétabotját, noha korábban a pánarabisták kihagyták ebből a körből Egyiptomot. Az 1950-es években – puccsal – hatalomra került Gamal Abdel Nasszerről (1918–1970) van itt szó, aki a pánarab szellemiségűek bálványává lett, de akinek koncepciótlanságát, szűklátókörűségét, opportunistáképmutatását és diktátorokra jellemző propagandizmusát sem hallgatja el a szerző.

Folytatva az előző fejezet fonalát, a *tizedik* (A Reckoning of Sorts) az 1967-es hatnapos háború okozta pánarab szégyen exponálásával és az arab rezsimek szánalmas, felelősségáthárító összeesküvés-elméleteivel kezdődik. Folytatva a 20. századi közel-keleti háborúk ismertetését, elsőként az 1973-as, veszélyes nemzetközi visszhangokat kiváltó jóm kippúri háborút említi, majd Kuvait gyors iraki megszállását és leigázását 1990-ből, Szaddamot az 1950–60-as évek imperialista arab álmának kreációjaként festve le. Végül az 1979-ben aláírt egyiptomi–izraeli béke elemzése olvasható, amely Szadat erőszakos halálához (1981), következképp Mubarak hatalomra kerüléséhez vezetett.

A *tizenegyedik fejezet* (The Tail That Wagsthe Dog) leginkább az arab világ iráni részére irányítja a figyelmet. Irán 20. századi történelmének bizonyos epizódjait körülvárva, Karsh arra a következtetésre jut, hogy – sok esetben sikeresen elért – céljuk volt a Nyugat megvezetése és megtévesztése.

A politikai tényérés kudarcát utat nyitottak az iszlám valósi aspektusa újra megerősödésének – fejtegeti a tizenkettedik fejezet (Renewing the Questfor Allah’s Empire). Ezen a terepen az egyik domináns alak Hasszán al-Banna (1906–1949) a sebesen terjeszkedő – később a palesztin Hamaszt is létrehívó – Muszlim Testvériség alapítója volt, akinek radikalizmusát véleményalkotása árulja el, miszerint a Korán a halál szeretetét parancsolja meg híveinek. A másik meghatározó személyiség a miniszterelnököt ért merényletért vizsonzásul meggyilkolt előzőnek utódja, a kevésbé nacionalista, ámde annál inkább ideológiai iszlámot hirdető Szajjid Kutb (1906–1966) volt. Karsh szót ejt a vizsgált időszak – az umma megvalósítását célul kitűző – egyetlen igazán iszlám kormányát felállító iráni Khomeini ajatollahról is, valamint az általa 1980-ban kiprovokált Irak–Irán háborúról.

A könyv utolsó fejezete (Bin Laden’s Holy War) a dzsihádra apelláló terrorizmus eddigi letragikusabb következményekkel járó csapássorozatával foglalkozik. A szaúdi eredetű, az amerikaiak által azóta megölt, szunnita Oszama

bin Laden (1957–2011. május 1.) és terrorista szervezete, az al-Kaida vitte tovább Allah szuperbirodalmának álmát. A terrorista vezér élettörténeti előzményeit és pozícióba kerülését bemutatva, az író eljut bin Laden magabiztos nyilatkozataig, amelyben a lábát Afganisztánba betevő, majd – következésképp (?) – alig egy évtized múltán összeomló Szovjetunió sorsát vizionálja az USA-ra vonatkoztatva.

A Karsh által madártávlatból megfigyelteket békaperspektívából mondja el Ed Husain – teljes nevén Mohamed –, aki 1975. december 25-én született az Egyesült Királyságban, brit Indiából származó apa, és bangladesi anya gyermekeként. Britanniai születésének, ázsiai származásának és muszlim hitének hármasszűrésében növekedett fel. Gyermekeként az iszlám egy mérsékelt vonalának nevelését kapja, minekutána kamaszként több radikális muszlim csoporthoz is csatlakozik az Egyesült Királyságban. Szülőföldjén sorra kiábrándul ezekből a csoportokból, majd a Közel-Keletre utazva véglegesen kiábrándul magából az iszlámból is. Egyaránt átélt, mit jelent Angliában a lényegi iszlámért, a Közel-Keleten pedig Angliáért és az USA-ért kiállni. Ez a kettősség metamorfózisok sorozatát eredményezi gondolkodásában, identitásfejlődésében. Nem fél kritikát mondani az Egyesült Királyság bevándorlási politikájáról, ami által a szigetország saját magának állít csapdát, amikor bármiféle csoport bármilyen tevékenységéhez szabadságot biztosít. Többek között a 2005. július 7-i londoni terrortámadások is ennek adják bizonyítékát. Ugyanakkor elítéli az ő civilizációjában élő, tevékenykedő azon muszlimokat, akik képmutató módon, a nyugati világ életszínvonalát élvezve, éppen annak elpusztítására szólítják fel ifjait, de persze nem saját, elit egyetemeken ülő fiaikat, hanem naiv fiatalok „agymosásának” módszerével képzelik el a megvalósítást.

Az *első fejezet* (Made in England) Ed Husain szocializációs szempontból fájdalmas gyermekkoráról szól. Két malomkő között őrlődik, mivel angol iskolatársai származása miatt (is) csúfolódnak vele, valamint érzi a vallási-kulturális szakadékot, ami elválasztja tőlük. Ugyanakkor a bangladesi bevándorlók sem engedik közel az óhazából eredő közös témákkal bírő köreikhez. „Semmilyen közös pontot nem találtam a többiekkel, és tudtam, hogy nem illek közéjük.” (18. o.) Családiról viszont pozitív személyek veszik körül, akiktől előnyös impulzusokat nyer az iszlám gyakorlásáról. „Ezek... nyitották fel szememet arra a széles körben elterjedt mérsékelt muszlim ethoszra, amely nem a brit, hanem a keleti muszlim hagyományban gyökerezett, s amely a tapasztalt bölcssekhez fordul lelki vezetésért és vallási tanácsért. Elinultam az úton, hogy tanult muszlimmá váljak; Nagyapa és tanítványai valamiképpen belém csöpögtették a jóindulat és az Isten iránti tisztelet tudományát.” (28. o.)

Életútjának első kanyarulatairól a *második fejezet* (Kamaszkori lázadás) számol be. Husain leírja, hogy nagyapja és szülei pusztán szóbeli hagyományokban és életvitel-példákban kimerülő nevelése után könyvek által, tanári segítséggel, illetve kortárs minták nyomán még tovább éledt kíváncsisága az iszlám iránt. Első könyvélményét Ghulam Sarwar: Hit és tanítás című műve adta, amely megismertette vele az „iszlám állam” fogalmát, és felnyitotta szemét arra a ténytérre, hogy az iszlám vallás és politika gyakorlatilag egy és ugyanaz. Sok szempontból sorstársa lett Abdullah Falikban, akivel együtt fogtak neki „új identitásuk kialakí-

tásának.” (36. o.) Ebben az időszakban ismerkedik meg a Dzszamaat-i-Iszlámi-val – amelyet Szajjid Abu Alá Maudúdi alapított, elutasítva az iszlámot vallásként, és újrafogalmazva azt ideológiaként –, illetve annak helyi fiókszervezetével, a YMO-val. Így szembesül azzal, hogy egyáltalán létezik konfliktus különböző iszlám irányzatok között, és hogy lehet differenciálni „igazi muszlim” és „részleges muszlim” hívők között. Maudúdi – általa is egyre kedveltebb – retorikája szerint „az iszlám célkitűzései csak akkor valósulhatnak meg, ha a társadalmi erő a hívők és igazak kezében van”. (48. o.)

A *harmadik fejezet* (Az ultimátum) tanúsága szerint Husain iszlamizálódása szembe ment a családja által elképzelt és elvárt muszlim koncepcióval. Ez a kontraszt jól ábrázolja a YMO szektás jellegét, hiszen az még szülei legyőzésére is motiválta őt, miközben belső vívódást generált benne. „Mélyen belül szerettem volna hazamenni, de ez egyet jelentett volna azzal, hogy meghajtom fejemet a szülői akarat előtt. Márpedig győznöm kellett; az iszlám mozgalomnak diadalmaskodnia kellett.” (63. o.)

A *negyedik fejezetben* (Az iszlám a megoldás) olvasható vallomása szerint Husain arra a meggyőződésre jut, hogy „a történelem a jó és a rossz közötti harc története. Mi képviseltük az előbbi, s a Nyugat az utóbbit – ám nekünk kellett győznünk.” (65. o.) Tovább mélyed az iszlámban Szajjid Kutb Mérföldkövek című munkáját tanulmányozva, s egyre több mindent ismer meg a radikális iszlámból, úgy, mint annak fanatikus voltát, a homoszexualitást elutasító érvelését, a vahabiták törvényeskedését és a campusokon alkalmazott csendes erőszakot.

Az *ötödik fejezetben* (A világ urai leszünk) beszámol arról, hogy új barátja, David által aztán kapcsolatba kerül egy másik nemzetközi radikális politikai szervezettel, a magát nyilvánosan csak Muszlim Egységsszervezetként, egységpártként jegyző Hizbut-Tahrir-ral. A YMO nézeteivel szemben itt egy másik irányt talál, amely a kalifátus visszaállítását, s ehhez szükség szerint az egyes muzulmán rezsimek megdöntését tűzte ki célul. Ezen új perspektíva Maudúdit sekélyesnek titulálta, mint aki csupán a muszlimok által lakott helyi országokon belüli hatalomátvitelről szónokolt, míg a valódi iszlám globálisan gondolkodik, és katonai puccsal, nem pedig az – amúgy tiltott – demokrácián belüli graduális térnyeréssel tervez hatalomhoz jutni, amit Allah uralként hirdetnek meg. Husain számára a Hizb – magasabb intellektuális színvonalra folytán, s mivel konkrét megvalósíthatósági lépéseket fogalmazott meg, és mindenre tartalmazott választ – igen vonzó lett.

A *hatodik fejezet* (A Hizbut-Tahriron belül) leírja, hogy a szervezet atyja, Taqi Nabhani lett Husain szellemi táplálékának forrása a könyvein keresztül; személyi mentora pedig Farid Kassim, egy sok arab országból kitiltott, de Angliában politikai menedékképpel kapott ideológiai vezető. A radikális iszlám ideológia egyre jobban magával ragadta Husaint, a spirituális iszlám hitélet gyakorlásának kárára, ami vitatható etikai kompromisszumokat is maga után vont. A szervezet kettős neve is mutatja attitűdjüket, miszerint a nyilvánosság előtt tagadják valós kilétüket és szándékaikat, alattomban viszont mindenre elszántan támadnak. „Sose védekezz, mindig támadj.” (126. o.) – tanította Husainnek a Hizb. Szintén etikátlanságba taszító rendelkezés, hogy a szervezet tiltotta tagjainak bármiféle biztosítás megkötését, a kafir gazdaság

támogatásának bojkottjára hivatkozva; a hatóságok felé való kötelezettségeket viszont hamis dokumentumokkal igazolták. Több elgondolkodtató ellentmondásra is bukkan Husain a Hizbben meggyökereződése során, mint pl. a dohányzás és a trágárság. Az eredeti iszlám erkölcsi normák áthágására szabadították fel magukat a közvélemény tesztelésének leple alatt, hogy felmérjék, az umma érett-e már a kalifátusra. „Az iszlámban nem létezik olyasmi, mint az erkölcs, csak az, amit Isten tanít számunkra.” (128. o.) – érvelt Farid. „Hogy miként fért ez össze azzal a célkitűzésünkkel, hogy a sakszija, az iszlám személyiség elsajátítása révén vezessük a muszlimokat az iszlám állam felé? Semmi különösebben iszlám nem volt a személyiségünkben.” (124. o.) – jegyzi meg Husain.

A Hizbut-Tahrir hozadékai nem csupán az egyén életvitelének szintjén voltak aggályosak, hanem nemzetközi politikai viszonylatokban is, amint erre a *hetedik fejezet* (Közösségi célpontok) rámutat. Arra készültek, hogy a Nyugatot alattomosan, belülről támadják meg, és kényszerítsék térdre. Populista propaganda-röplapokat terjesztettek, az aktuálpolitikára apellálva, mint pl. „Bosznia ma, Anglia holnap”. Határozott céljuknak tekintették az oszmánok 1683-as befejezetlen bécsi vállalkozásának befejezését, és átpolitizálva a muszlim közvéleményt,ummává, azaz Egyetlen Nemzetté összefogni az iszlám világot. A Hizb működésének több hátrányos következményével is szembesülni kényszerült Husain. A campusán gyilkosság történik egy önbíráskodó dzsihadista által; őt magát pedig aktivista volta miatt eltávolítják minden korábbi, iszlámmal kapcsolatos tisztségéből.

Javarészt a lelepleződés és ráébredés folyamatába enged betekintést a *nyolcadik fejezet* (Az alsóbbrendű mások). Az iszlám alkotmányának kutatása során rájön Nabhani plagizáló csalására, amikor „eredeti iszlám politikai rendszerről” beszél. Saját lelki életét egyre kiüresedettebbnek tapasztalja hizbes forgolódása következményeként. Így vall erről Husain: „A látványos politikai siker ellenére egyre inkább megvettem magamat, amiért a jámbort és igazat játszom a muszlimok előtt, miközben lelkemben Isten helyén űr van.” (183. o.) „Azért kezdtem ebbe a vállalkozásba, mert ’több iszlámot akartam’, s oda jutottam, hogy elveszítettem az iszlám lényegét.” (185. o.) Ebben az időszakban egyetlen pozitívumot jegyez: Faye-jel, későbbi feleségével való megismerkedését, aki személyiségének megnyilvánulásaival újból Isten irányába terelgeti Husaint.

A *kilencedik fejezet* (Búcsú a fanatizmustól) tovább tárgyalja azt a folyamatot, amely Husainnek a Hizbből való kijózanodásához vezet. Felismeri, hogy a szervezetalapító atyjának, Nabhaninak legnagyobb hibája abban állt, hogy a Próféfának csak politikai szerepet tulajdonított, és csupán az államra helyezte a hangsúlyt, minek nyomán „az iszlámizmus üres, csödbe ment ideológiává vált.” (204. o.)

Husain élettörténetének új korszakáról tanúskodik a könyv *tizedik fejezete* (A világra lépve: melyik élet?), amely az egyetemi éveikhez köthető. Itt kerül kapcsolatba Zahid Aminnal, aki a Brit Iszlám Társaság (ISB) aktivistájaként agitálja őt. Ekkoriban Husain – kiábrándultságában – tanulmányainak szenteli magát, ám kötélnek áll, mivel nem akarja, hogy korábbi csalódásai miatt az iszlám egyre kisebb szerepet játsszon az életében. Az ISB átláthatóbbnak és kevésbé veszélyesebbnek tűnt, mint a korábbi szervezetek, bár idővel kiderült, hogy olyan radikális terrorista csoportokkal is kap-

csolatban van, mint a Hamasz. Bizonytalan zavarodottságában Husain egy szónok, Hamza Yusuf Hanson előadásait hallgatva az individuális spirituális iszlám értékeire lesz figyelmes, s kezd vágyódni utánuk, ezért egyre inkább eltávolodik a zűrzavaros ISB-től. A „normális élet” iránti vágyában csatlakozik a Munkáspárthoz, és Tony Blairre szavaz. Tanulmányai végeztével a bankszektorban megkezdett karriere építésére fordítja energiáit, amelyeket azelőtt „az iszlámista aktivitásba ölt.” (223. o.) Jóllehet idővel a pénzügyi világ lelketlensége és etikátlansága ebből is kiábrándítja. Ebben az időszakban magát „alvó iszlámistaként” tartja számon, Amerika- és Izrael-ellenes érzelmekkel telve, de mindezeket jelen életének élvezete által elnyomva.

A *tizenegyedik fejezet* (Metamorfózis) Husain lelki vívódásairól tudósít, aki még Istenből is kiábrándul egy ponton, noha törekvő módon keresi lelki békéjét. Ezt Hamza Yusuf Hanson imám kazettáinak hallgatása nyomán éri el. „A szúfi szemléletű tudósok segítettek megtalálni lelkem békéjét ama öt év után, amelyet a politikai iszlámizmussal töltöttem el, a politikába vetett hit e sekélyes, gyűlölettől és agressziótól hajtott formájával, amely az iszlám követőinek kihasználásán alapul, ám távol áll az iszlám valódi tanításaitól.” (235. o.) Törökországi nászútja során még közelebb kerül a szúfizmushoz, ami a spirituális iszlámba vezeti el.

Kisebb megingásról ad számot a *tizenkettedik fejezet* (9/11), amely a 2001. szeptember 11-i USA-beli terrortámadások idejét örökíti meg Husain szemszögéből. A hírek halatán szunnyadó iszlámizmusa némileg felszínre tör, hiszen első reakciói egyetértésről és örömről tanúskodnak. Idővel azonban az események szúfi megközelítése kerekedik felül benne, amely tilosnak kiáltja ki az öngyilkos terrorizmust. Hanson imám így nyilatkozott: „2001. szeptember 11-én azzal a repülővel az iszlámot is eltérítették, mint ártatlan áldozatot.” (256. o.) Ez a szemlélet világgossá teszi benne a modern kori dzsihád és a Próféta által béketeremtés céljából gyakorolt dzsihád közötti óriási különbséget.

Az arab nyelv elsajátítása érdekében vállalt közel-keleti tanulmányútjának tapasztalatait összegzi a *tizenharmadik fejezet* (A damaszkuszi úton). Az iraki háború idején a térségben élve, tapasztalja, hogy a szírek dzsihádokként vonultak Szaddám Hussein támogatására az amerikaiak ellen. Damaszkuszt Husain az iszlám és a kereszténység párbeszédére alkalmas helynek találja a bibliai történeti előzmények miatt. Kétéves szíriai tartózkodását lelki megtisztulásként éli meg.

A *tizennegyedik fejezetben* (Szaúd-Arábia: hol az iszlám?) számol be személyes utazásának következő állomásáról, Szaúd-Arábiában adzsiddai időről. Itt a helyi arabok mesés gazdagságának és az afrikai muszlimok gettó-szegénységének kontrasztja elborzasztja. Egyéb abnormitásokkal is szembesül, mint pl. azzal a mekkai túzótlóknak szóló rendelettel, miszerint fátylat nem viselő lányokat nem menthetnek ki a tűzből, minek következtében tizenötön oda is veszték egy konkrét esetben; mindeközben a vahabiták a törvény sértetlensége felett ünnepeltek. A nők szigorú szegregációja folytán szexuális frusztrációt tapasztalt a helyiek magatartásában. Fájdalmasan tudatosul Husainben, hogy a vahabiták semmilyen relikviát nem hagytak meg, és minden történelmi emléket felszámoltak a bálványimádástól és a politeizmustól való félelmükben. Tanulásként szűri le, hogy „a tökéletes iszlám állam dédelgetett mítosz csupán, amellyel

az iszlamisták traktálják a naiv muszlimokat. A valóságban egyetlen kormány sem képes eléggé 'iszlám' lenni ahhoz, hogy minden iszlám csoportot kielégítsen. Ezek a csoportok a vallás nevében saját szervezeti és ideológiai céljuk számára akarják megszerezni a politikai hatalmat." (311. o.) Éppen dzsiddai tartózkodása idejére esik a 2005. július 7-i londoni merényletsorozat, amelyben húga is kis híján odavész. A szaúdi közvélemény örvendezett a történet felett, a szeptember 11-i felelősség alól pedig felmentették bin Ladent, és a zsidókat gyanúsították a merénylettel. A szaúdiak öntelt módon hangoztatták, hogy csak náluk értik jól az iszlámot és a dzsihád lényegét, szemben más muszlim országokkal, noha 70%-osra becsült iszlámizációjukkal elégedetlenek voltak, és Afganisztán után ácsingóztak.

A befejező, tizenötödik fejezet (Visszatérés Angliába) úgy festi le Husaint, amint aki a korábbiánál jóval nagyobb életpaszttalattal és bölcsességgel érkezik haza. Az iszlamisták képmutató voltát erősíti benne egy epizód, mikor egy Egyiptomból, az Amnesty International lobbizása eredményeképpen szabadult egykori hitvestársával találkozik, aki ugyanakkor elmarasztalja az őt kiszabadító szervezetet vélt iszlámellenes volta miatt. Az időszak egyik botránya, a dán Mohamed-karikatúra nyomán szerveződő tüntetések, és a Prófétaának a tudatlanságból elkövetett vétségekre vonatkozó feltétlen megbocsátó gyakorlata következetlenséget mutat számára.

Végeredményben, Ed Husain a mérsékelt, spirituális iszlámban felnövekedve, abból indult az iszlámon belüli kalandos útjára, de ugyanoda is érkezett vissza. A politikai

iszlámot zsákutcaként, önámításként és képmutatásként élte meg, így visszavágyott a lelki tartalmakat hordozó irányhoz. Az iszlám hit létjogosultsága és szükségessége nem maradt kérdés számára, csupán egy: „milyen iszlámot hagyományozunk a következő generációkra.” Mert a jelenben „ölt formát az iszlám jövője.” (347. o.) Az iszlám jövője tehát nem kérdés számára, csak annak minősége.

Általános hermeneutikai kérdés valójában a Husain szélsőséges tapasztalatai által felvetett probléma: *azt* kell tenni, amit a Korán megír, vagy *úgy* kell tenni, mint ahogy a Korán kívánja – nevezetesen vahabita módon az írás *betűje* vagy pedig szúfi módra a *szelleme* szerint kell eljárni? Karsh műve pedig azt a kérdést fogalmazza meg az olvasóban, hogy az iszlámmal folytatott harcban (jobban mondva az iszlám másokkal folytatott harcában) ma mennyire releváns a múlt leleplezése?

Noha egyikük sem szólítja fel az olvasót reaktív vagy preventív cselekedetekre, mégis indirekt módon mindketten arra készítetnek, hogy fenntartással viseljük az iszlám – leginkább politikai eredetű – megnyilvánulásai iránt. Érdekessége a két mű egybevetésének, hogy szerzőiket csaknem egy nemzedéknyi és egy kontinensnyi távolság választja el egymástól, származásuk és abból fakadó meggyőződésük ellenkező térfelekre determinálja őket, mégis gyakorlatilag azonos konklúzióra jutnak: az iszlám – mind egyéni, mind kollektív szinten – sok szenvedést és komplikációt eredményez. Hasonló persze sok más vallásról, felekezetről, szektáról és ideológiáról elmondható.

Várady Endre

TARTALOM

A FŐSZERKESZTŐ JEGYZETE

BÓNA ZOLTÁN:

A „Historia est magistra vitae”... 194

SZÓLJ, URAM!

BÖLCSKEI GUSZTÁV:

Egyetlen reménységünk... 195

TANÍTS MINKET, URUNK!

PATAKI ANDRÁS DÁVID:

„Ti tehát halljátok meg...”

Kettős üzenet Máté evangéliuma

13. fejezetének példázataiban... 196

MIRCZIK BÁLINT:

„Szent produktivitás”

Munka, szegénység, és vallásos lelkiület

kapcsolata a késő középkorban

Péter a szántóvető története nyomán... 204

SZENTPÉTERY PÉTER–SZALAI ANDRÁS:

Világethosz, párbeszéd, egyezkedő szó,

széles távlatok és szűk korlátok... 212

KITEKINTÉS

FEKETE KÁROLY:

A Heidelbergi Káté teológiai jelentősége

és mai aktualitása... 220

SZÚCS FERENC:

A Heidelbergi Káté legújabb

magyar nyelvű magyarázatai... 222

GYŐRI L. JÁNOS:

A 475 éves debreceni Református Kollégium

művelődéstörténeti jelentősége... 227

DIENES DÉNES:

Negyvenéves a Doktorok Kollégiuma... 232

RISKÓ JÁNOS:

Gyülekezeti konfliktusok megoldásának segítése 235

ÖKUMENIKUS SZEMLE

KALOTA JÓZSEF:

Edictum Mediolanense... 243

FAZAKAS SÁNDOR:

Merre tart az ökumené a jubileumok idején?

40 éves a Leuenbergi Konkordátum... 246

KÖNYVSZEMLE

EGERESI LÁSZLÓ:

Hershel Shanks (ed.):

Frank Moore Cross – Conversations with

a Bible Scholar... 251

VÁRADY ENDRE:

Islám – kívülről, belülről... 252